



Tesis para defender el título de Maestría en Literatura Latinoamericana:

**Representaciones discursivas del poder y la corporalidad.
Sor Juana Inés de la Cruz entre la transgresión y la obediencia.**

Maestranda Prof. Susana Santiago Castellani

Director: Prof. Dr. Gustavo Remedi

Montevideo, julio de 2016

Índice

Capítulo I	Introducción	2
Capítulo II	Antecedentes de estudios sobre Sor Juana Inés de la Cruz	13
Capítulo III	El contexto y el personaje histórico	30
3.1	De la conquista, la colonización y el período de estabilización virreinal.....	30
3.2	Del Barroco y el “Barroco de Indias”. Surgimiento de la “conciencia criolla”.....	38
3.3	Algunos aspectos biográficos de Sor Juana Inés de la Cruz, así como el perfil de la monja.....	45
Capítulo IV	Intersecciones de cuerpo, escritura y poder en el corpus a estudiar de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz	52
4.1	La construcción social del cuerpo.....	53
4.2	El cuerpo y el disciplinamiento social.....	58
4.3	El cuerpo en el “Barroco de Indias”. Las estrategias de la metrópoli y la realidad americana.....	61
4.4	Prácticas discursivas de Sor Juana.....	63
Capítulo V	La aparición y presencia del cuerpo americano, en el arco triunfal, “Neptuno Alegórico”, en la loa, “El Divino Narciso” y en los villancicos de Sor Juana Inés de la Cruz.	66
5.1	El arco triunfal “ <i>Neptuno Alegórico</i> ”.....	67
5.2	Loa “ <i>El Divino Narciso</i> ”.....	72
5.3	Los villancicos y el cuerpo americano de Sor Juana.....	79
Capítulo VI	Las estrategias discursivas de la obediencia y la transgresión en las cartas de Sor Juana Inés de la Cruz	88
6.1	“Carta de Monterrey”.....	94
6.2	Carta Atenagórica.....	101
6.3	Respuesta a Sor Filotea de la Cruz.....	106
	Reflexiones Finales	111
	Bibliografía	115

Referencia de las imágenes.....122

Capítulo I

Introducción

En este trabajo me propongo la realización de un ejercicio hermenéutico que permita el estudio -en el complejo entramado de la sociedad novohispana de la segunda mitad del S. XVII- de la figura de la monja, Sor Juana Inés de la Cruz, que vivió entre los años 1651 y 1695.

Pretendo tener en cuenta una lectura que contemple los aspectos de “transgresión” y “obediencia” en forma conjunta, por entender que ambos, en su escritura, no pueden ser vistos en forma excluyente, sino complementaria en el contexto de la época, ya que el mismo guarda relación con el lugar que ocupa el letrado en el aparato virreinal.

Mi hipótesis es que Sor Juana debía obedecer para transgredir y esto es lo que intentaré argumentar, no solo en el análisis del ejercicio epistolar de sus tres cartas, la de *Monterrey* de 1682, la *Atenagórica* de 1690 y la *Respuesta a Sor Filotea* de 1691, ya que el mismo, ligado muchas veces a lo autobiográfico permite comprobar la complementariedad de los aspectos señalados. Estudiaremos, además, alguna de sus loas, su arco triunfal y sus villancicos, donde por medio de sus estrategias discursivas, la jerónima logra contemplar la relación existente entre ambos.

Asimismo, integrarán el corpus a estudiar, el tópico del cuerpo y la construcción social del mismo, así como las intersecciones con la escritura y el poder. Para esto realizaremos un abordaje a los Ejercicios devotos, como fueron llamados por la monja o de la Encarnación, ya que en los mismos es relevante la impronta del cuerpo y el disciplinamiento del mismo, que puede llegar incluso hasta su “mortificación”.

En una primera instancia, me interesa destacar cómo la crítica literaria ha leído la obra de Sor Juana, es decir, plantearnos el estado de la cuestión al respecto. Aunque abundaremos en el capítulo II, al hablar de los antecedentes de estudios sobre la monja, conviene hacer determinadas puntualizaciones al respecto, con relación a la posición que asumiremos.

Si bien su escritura y su figura han sido objeto de una gran cantidad de estudios exegéticos, durante los más de tres siglos que nos separan de su

existencia, un gran número de ellos ha privilegiado la obediencia de la monja, mientras que otros la han visto como una transgresora, en la institución eclesiástica a la que pertenecía.

En cambio, como dije anteriormente, entiendo que no pueden ser vistos dichos aspectos en forma independiente y para fundamentar esta apreciación, iré cotejando, en el corpus que he establecido, las razones que me permiten afirmar su complementariedad.

Sin duda, no es una circunstancia menor, para esta época, la utilización de la escritura, por parte de la monja, ya que muchas veces, debido a este acto, se entraba en conflicto con las órdenes religiosas y con el propósito de la vida de clausura.

Porque ¿quién tenía el poder de interpretar y escribir en la sociedad colonial?

No lo tenía Sor Juana, ni como *monja* integrante de la institución religiosa, sometida al poder de la misma, ejercido en la persona del arzobispo, del obispo y de la priora del convento; ni como *habitante del virreinato*, sujeta al poder político que se concentraba en la figura del virrey que tenía amplios poderes.

Frente al discurso hegemónico¹ del poder eclesiástico y metropolitano, las prácticas discursivas utilizadas por la monja del Convento de San Jerónimo -sometido este a la rígida jerarquización y disciplina de los diferentes cargos de autoridad- resultaban polémicas y despertaban suspicacias.

Como apunta Liliana Mizrahi: “La mujer transgresora es la *creadora de un tiempo y un espacio histórico diferentes en su vida (...)* y en su condición de transgresora es *emisaria de verdades que han sido enmascaradas por la cultura*” (Mizrahi 75-77). (El énfasis es personal). Considero, en este sentido, que la jerónima es “transgresora” porque se aparta del discurso hegemónico de la autoridad; y por lo tanto fue “creadora de un tiempo y un espacio histórico”, diferente del establecido.

En ese espacio de la cultura del Barroco, y fundamentalmente en el llamado “Barroco de Indias”, las contradicciones propias de esa época la

¹ Con respecto al concepto de “hegemonía” desarrollado por Antonio Gramsci, en su vasta obra teórica, abundaremos en el capítulo III de este trabajo (p. 41, nota 14) por entender la correspondencia que el mismo tiene con el de “subalternidad” y a la vez con los aspectos de *transgresión* y *obediencia* mencionados como complementarios, en lo que hace a la lectura de los escritos de la monja, en las diversas circunstancias que en su función de letrada debió enfrentar.

obligaban a ser *obediente*, para poder ser *transgresora*, y eso, lo lograba Sor Juana, valiéndose de estructuras retóricas que le permitían, por medio de determinadas “tretas”, eludir los lineamientos rigurosamente establecidos, ya fuera por las jerarquías eclesiales o imperiales.

Y en ese sentido, si bien el ejercicio epistolar de la jerónima resulta paradigmático en lo que tiene que ver con la mencionada “transgresión” y “obediencia”, concomitantemente otras obras como su loa, *El Divino Narciso*, el arco triunfal *Neptuno Alegórico*, así como sus villancicos, son también ejemplo de la forma que ella encuentra para transgredir, pero mediante la obediencia.

Estas consideraciones son, por lo tanto, las que me convocan en la realización de este trabajo, ya que como dije, intentaré leerla no solo como obediente o solo como transgresora, porque esto no contemplaría esa duplicidad propia de su vida y su obra, sino que entiendo que existe una tercera manera de hacerlo y es justamente, como dijimos, la que combina ambos aspectos. El por qué de esta afirmación se refrendará con la lectura de algunas de sus obras, que servirán de sustento a esta apreciación.

En el capítulo II, “Antecedentes de estudios sobre Sor Juana”, establezco una revisión de las principales obras que han estudiado a la monja, con especial atención en aquellas con las que dialoga mi tesis, pertenecientes a la década de los ochenta y fundamentalmente de los noventa, porque en 1995 se cumplieron los trescientos años de la muerte de Sor Juana. Y dentro de estas me referiré, con preferencia, a aquellas en las que me apoyo, como es el caso de las sorjuanistas, Jean Franco, Mabel Moraña y Asunción Lavrín.

En el capítulo III, “El contexto y el personaje histórico”, desarrollo lo que fue la conquista, con la posterior colonización y luego el período denominado de “estabilización virreinal”, que es el que nos ocupa, concretamente el virreinato de Nueva España en la segunda mitad del siglo XVII; para referirme luego al Barroco peninsular y el “Barroco de Indias”; el surgimiento de la llamada “conciencia criolla”, ya que es en este momento histórico que se produce el mismo en los centros virreinales, según consigna Mabel Moraña, en su libro, *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*, de 1998.

El aporte de Heinrich Wölfflin de 1915, en su libro, *Los principios de la Historia del Arte* y su visión del Barroco, como un fenómeno de estilo que contrapone, con una visión formalista, al período anterior del Renacimiento y que fuera luego adoptada por los historiadores de la literatura, significó un hito importante en la consideración del mismo.

Posteriormente el estudio de José Antonio Maravall en su libro, *La cultura del Barroco*, del año 1975, se aparta de esta visión formalista y considera al Barroco como un concepto de época, un concepto histórico, que si bien no contempla la realidad latinoamericana, resulta un punto de vista relevante para este tema.

Para el caso de América, el venezolano Mariano Picón-Salas, se ocupa de lo que denominó “Barroco de Indias”, efectuando un enfoque, desde una perspectiva histórica en su libro, *De la conquista a la independencia*, de 1944, al mismo tiempo que introduce en el capítulo, “El problema cultural de la conquista mejicana”, el término *transculturación*, para dar cuenta del choque de culturas que significó la conquista española en el continente americano. En el mismo, menciona al antropólogo cubano, Fernando Ortíz, que en su libro *Contrapunteo del tabaco y el azúcar*, acuñó dicho término en el año 1940.

Ángel Rama, en la primera edición del libro *Transculturación narrativa en América Latina* de 1982, desde una perspectiva culturalista, propone una reformulación del término aplicado al discurso latinoamericano y, en él, se ocupa de lo que denomina los tres niveles de “operaciones transculturadoras” que tienen que ver con el lenguaje, la estructuración literaria y la cosmovisión. En este sentido, abundaremos con respecto a las mismas en el desarrollo de este capítulo.

Considero que este concepto transculturador al que alude este autor es relevante para comprender el complejo escenario de la época del virreinato que le tocó vivir a Sor Juana, así como las circunstancias de su vida y de su obra, ya que como consigna certeramente Moraña “(...) su obra incluye múltiples referencias a la situación de los estratos populares, al despojo de América, la incompreensión de sus tradiciones y el sincretismo que resultara de la transculturación imperial”. (Moraña, Viaje 202).

A pesar del tiempo trascurrido, ya que el libro data de 1985, Hernán Vidal realiza un enfoque socio-histórico interesante de la literatura colonial

hispanoamericana, a partir de lo que él denomina, “tres lecturas orgánicas” de dicho período. Al tratar el tema de la literatura de estabilización colonial, en el apartado correspondiente a “Sociedades Coloniales de Máscaras” realiza un planteo interesante donde presenta a esa sociedad como “un espacio de exhibición de máscaras rituales”, que utilizaba la metrópoli en sus ceremonias, para intentar lograr por este medio la idea de homogeneización de la Corona. En dicha sociedad, la organización de castas tenía estrecha relación con la división étnica que existía en ella, donde el indio ocupaba una de las posiciones más desfavorecidas. De ahí la consideración de enmascarado que este ocupaba, ya que como sabemos adoraba al Dios cristiano que le imponían, pero igual mantenía las creencias en sus dioses, en una verdadera síntesis sincrética. Este tema de las máscaras también será tratado en este capítulo.

Y Mabel Moraña -en su libro *Crítica impura*, editado en 2004-, en uno de sus apartados se refiere a lo que denomina “Pliegues del canon”, no solo haciendo referencia, por medio de este enunciado, al libro de Giles Deleuze, *El pliegue*, de 1998, sino que, además, lleva a cabo un pormenorizado estudio teórico sobre el fenómeno transcultural, y actualiza el concepto con relación a la cultura del barroco en América, y la trascendencia que el mismo tuvo para “las estrategias representacionales de la cultura criolla”.

Una vez esbozado el concepto del período de estabilización virreinal, en la última parte de este capítulo, nos centraremos en algunos aspectos de la biografía del personaje histórico, fundamentalmente a partir del primer biógrafo de Sor Juana, el jesuita Diego Calleja. Dicha biografía se conoce con el nombre de Aprobación, en la edición póstuma de las obras de la monja, publicada en 1700. Asimismo Octavio Paz, a lo largo de su libro, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, de 1982, se ocupa exhaustivamente de su vida y su obra. Conjuntamente con esta referencia biográfica, se trazará un perfil de la monja, en el contexto histórico al que hemos aludido en este capítulo.

En el capítulo IV, “Intersecciones de cuerpo, escritura y poder en el corpus a estudiar de la obra de Sor Juana”, me interesa destacar la construcción social del cuerpo y los cambios acaecidos con respecto al tratamiento del mismo, en las diferentes épocas históricas, desde la Antigüedad

clásica, hasta la Edad Media y el Renacimiento, con la posterior época moderna.

Al mismo tiempo que en el medioevo se produce un ocultamiento del cuerpo por parte de la Iglesia, este ocupa su lugar por medio de la fiesta popular que trasmite la “cosmovisión carnavalesca”. Debemos explicitar al respecto que en el Barroco hispanoamericano persiste la realización de espectáculos, donde interviene una heterogeneidad de personajes que por medio de danzas, cantos y bailes, el *cuerpo* se enmascara con la consiguiente inversión de la realidad, ya se trate de arcos y loas donde en estas se yuxtapone la persistencia de creencias hispánicas, a los ritos cristianos, o bien la representación de dramas alegóricos.

De fundamental importancia, en lo que tiene que ver con el cuerpo grotesco, la carnavalización y la fiesta popular, es el libro de Mijail Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, justamente porque aborda el contexto del escritor del siglo XVI François Rabelais; y del mismo autor, tendremos en cuenta algunas consideraciones del libro, *Problemas de la poética de Dostoievski*.

No podemos dejar de destacar las ceremonias públicas realizadas, en el espacio virreinal, con gran pompa y boato por parte de la metrópoli, que con esto intentaba, como vimos, demostrar su homogeneidad y unidad.

Nos centraremos luego en el cuerpo y el disciplinamiento social y aquí haremos hincapié en el cuerpo y la nueva mecánica del poder que se sustenta sobre los mismos. Aquí mencionaremos, entre otros aspectos, los Ejercicios de la Encarnación, escritos por la monja, donde el cuerpo, con alusiones a la disciplina y a la mortificación del mismo está presente.

Para este capítulo, y con relación a esta temática, me basaré en algunos de los aspectos teóricos que expone Michel Foucault en su libro, *Historia de la sexualidad*, de 1977, y particularmente, en el tomo 1 de la misma, *La voluntad de saber*, y también su anterior de 1970, *El orden del discurso*, porque su exposición tiene relación directa con la producción escrita y el cuerpo.

De este mismo autor, resultan interesantes algunos de los aspectos del libro *Vigilar y Castigar*, de 1975, en lo que concierne a las denominadas por él mismo, las “disciplinas”.

Debemos también tener en cuenta aquí, al cuerpo en el “Barroco de Indias”, así como las estrategias de la metrópoli y la realidad americana, no exentas de tensión, en la medida que la homogeneización que quería imponer la realidad imperial, se enfrentaba a la americana fundamentalmente representada por los criollos, como es el caso de Carlos Sigüenza y Góngora y Sor Juana, que por medio de sus estructuras retóricas intentaban representar esa identidad diferenciada.

Hacemos referencia luego a las prácticas discursivas de la monja y cómo por medio de las mismas siempre encontraba la forma de protegerse, ya que cuando transgredía, finalmente, se las ingeniaba, por medio de su retórica, para obedecer.

Son interesantes para esta temática que nos ocupa, algunos de los aspectos que analiza David Le Breton en su libro, *Antropología del cuerpo y modernidad*, de 1990. Este reconocido sociólogo, aporta enfoques que tienen que ver con la corporalidad humana como fenómeno social y cultural, los sistemas simbólicos que el cuerpo pone en juego, y cómo a partir del sentido que el mismo produce, el hombre se inserta en un espacio social y cultural determinado.

Se incluirá el libro de Jacques Le Goff y Nicolás Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, reimpresso en 2006, en la medida que en el mismo se realiza un pormenorizado estudio de la ideología del cristianismo, y conjuntamente con esto, los debates suscitados en la Edad Media por figuras como Tomás de Aquino y San Agustín, con relación a la razón, la fe y el libre albedrío, que se dieron posteriormente en la época que vivió la monja y tuvieron gran resonancia en su producción, y, además, porque como manifiesta Le Goff: “La era moderna nació en el medioevo”.

En el capítulo V, “La aparición y presencia del cuerpo americano, en el arco triunfal, *“Neptuno Alegórico”*, en la loa, *“El Divino Narciso”* y los villancicos de Sor Juana Inés de la Cruz”, procuro visualizar, cómo frente al proyecto homogeneizador de la metrópoli, que pretende ocultar la otredad americana, por demás omnipresente, los letrados criollos, como el caso de Sor Juana y también Sigüenza y Góngora, por medio de sus estructuras retóricas, e intervenciones en el orden del discurso o en el “orden de los signos”, intentan

restituir esa otredad y materialidad, que se efectivizará en ambos, en la fiesta que rodeó a los arcos y, además, en la monja, en la aparición de cuerpos y lenguajes americanos en sus loas y villancicos.

Las ceremonias hispánicas a la llegada de los virreyes a Nueva España, donde se reflejaba en ellas el proyecto político del Imperio, también eran utilizadas por los criollos, que mediante determinadas estrategias intentaban intervenir en esos festejos, al hacer aparecer al lado de esos cuerpos americanos, la heterogeneidad étnica que por medio de sus rituales indígenas, con bailes, danzas, disfraces, música, y sus instrumentos autóctonos, formaban parte de esas grandes procesiones.

El criollo Sigüenza y Góngora, en el arco triunfal que le encargan a la llegada de los virreyes de la Laguna, en 1690, utiliza emperadores mejicanos y hasta dioses prehispánicos para formar el arco, al reivindicar, por medio de esa estrategia, su adhesión a las culturas anteriores a la conquista y la presencia de las mismas en la etapa virreinal. Asimismo, Sor Juana en la loa *El Divino Narciso*, hace intervenir indios ataviados con sus trajes típicos, acompañados de música y bailes, según consta en la didascalia de dicha loa, al mismo tiempo que reúne, en un verdadero espectáculo sincrético, el rito cristiano de la Encarnación, junto al rito azteca ofrecido al gran “Dios de las semillas”, con lo que realiza no solo un ejercicio transgresor, al unir los dos rituales en la misma ceremonia, sino que desafía el orden establecido en la liturgia católica, al “atreverse” con este tema.

De igual forma, la participación en sus villancicos de negros y de indios o la presencia de lo náhuatl² en esos espectáculos, son estrategias que la monja encuentra para hacer aparecer esos otros cuerpos diferentes, que forman parte, como dijimos, de esa heterogeneidad étnica que conformaba la Colonia.

En este capítulo, algunos aspectos teóricos que expone José A. Maravall en su libro, *La cultura del Barroco* de 1975 resultan fundamentales para la comprensión del Barroco en España, ya que el mismo, si bien no se ocupa de lo que él denomina “países americanos”, su conceptualización es muy importante para comprender lo sucedido en la Colonia de Nueva España.

² Náhuatl: Lengua yutoazteca meridional que en la actualidad se habla en diversas zonas de México y que antiguamente fue la lengua del Imperio azteca. Diccionario RAE de la lengua española, 23ª. edición, 2014.

También para el Barroco en América, tanto el libro de Irving A. Leonard, *La época barroca en el México colonial* de 1954, como el de Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* de 1982, son fundamentales para comprender determinadas temáticas, como por ejemplo, el esplendor de la “fiesta barroca” que en Nueva España celebraba la monarquía española, en las ceremonias político-religiosas de recibimiento de los virreyes. En este tenor, el artículo de Affonso Ávila, “Festa barroca: ideología e estrutura”, en el libro *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura*, compilado por Ana Pizarro, en 1993, ofrece una perspectiva esclarecedora sobre la institucionalización de esas fiestas en Brasil, y su comparación con lo que él denomina “O modelo festivo ibérico”.

Significó también un apoyo teórico relevante el libro de Hernán Vidal de 1985, *Socio-historia de la literatura colonial Hispanoamericana: Tres lecturas orgánicas*, fundamentalmente en lo que tiene que ver con lo que él denomina “literatura de estabilización colonial”, en el apartado correspondiente a “Sociedades Coloniales de Máscaras, al cual nos referiremos en el capítulo III de este trabajo.

Mabel Moraña, en su libro *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*, de 1998 hace referencia también al tema de la máscara en el apartado “Mímica, carnaval, travestismo: máscaras del sujeto en la obra de Sor Juana”, donde plantea, entre otras cosas, el tema del hábito eclesiástico como disfraz o máscara.

En este capítulo, debemos mencionar a Alfonso Méndez Plancarte, que en el tomo III de las *Obras Completas* de la monja, dedicado a las loas de Sor Juana, hace referencia en su largo *Estudio liminar*, a los autos y loas sacramentales de la monja (OC III, LXXI),³ y allí estudia la loa “*El Divino Narciso*, con su erudición característica.

En el libro de Moraña, anteriormente mencionado la autora estudia los villancicos de la jerónima, en el apartado “Poder, raza y lengua: La construcción étnica del Otro en los villancicos de Sor Juana”.

Y no podemos dejar de mencionar a la sorjuanista Georgina Sabat-Rivers y su artículo, “Tiempo, apariencia y parodia: El diálogo barroco y

³ Todas las referencias a la obra de la monja provienen de la edición de las *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz* de Alfonso Méndez Plancarte y Alberto G. Salcedo (T. I – IV). Abreviamos OC

transgresor de Sor Juana” en *Estudios de literatura hispanoamericana: Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la Colonia*, por la importancia que dicho artículo configura en la temática de los villancicos de la monja.

En el capítulo VI, “Las estrategias discursivas de la obediencia y la transgresión en las cartas de Sor Juana Inés de la Cruz”, pretendo ver la relación existente entre las cartas de Sor Juana: *Autodefensa espiritual* de 1682, la *Carta Atenagórica* de 1690 y la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* de 1691. Intentaré estudiar la conexión entre los destinatarios de las mismas y la importancia que esto tuvo en la vida de la monja.

En el entendido que las cartas constituyen un documento imprescindible para el conocimiento de toda la obra de Sor Juana, se abordarán determinados aspectos importantes, como ser la lucha por el poder interpretativo de la mujer, en una sociedad con fuerte arraigo patriarcal; el alegato que las mismas constituyen contra los excesos de poder, de parte de las autoridades eclesiásticas y en consonancia con estas la vigilancia ejercida por el Santo Oficio; la defensa del conocimiento en la mujer; el tópico de la obediencia y la transgresión; la relación entre el espacio privado y el público, sin dejar de lado el hecho de que ambos espacios comparten ese estatuto ambiguo entre los mismos.

Con relación a los autores que han servido de sustento teórico, en esta investigación, para este capítulo, se tuvo en cuenta a Michel Foucault, en su estudio, *La escritura de sí*, del libro *Ética, Estética y Hermenéutica*; el otro libro a tener en cuenta fue el de Jean Franco, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*, en el fundamental apartado II del mismo, “Sor Juana explora el espacio”; así como numerosos artículos escritos por sorjuanistas importantes, como es el caso de Asunción Lavrín, en su estudio: “Sor Juana Inés de la Cruz: Obediencia y autoridad en su entorno religioso” y de ella misma; “Vida conventual: rasgos históricos”, en el *Proyecto Sor Juana y su mundo*; el artículo de Josefina Ludmer, “Tretas del débil” en *La sartén por el mango*; el apartado, “El espacio público y el privado”, en la tesis, *El feminismo de Sor Juana Inés de la Cruz- lecturas modernas de su Respuesta*, de Lucía Dufort; el artículo “El humanismo en Sor Juana Inés de la Cruz (Basado en la Respuesta a Sor Filotea-1691)”, de Iveth Barruntes Rodríguez.

Además del estudio de Alberto G. Salceda, en el tomo IV de las *Obras Completas* de la monja; el libro de Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* y el de Mabel Moraña, *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. Debemos mencionar también el libro de la sorjuanista Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿Hagiografía o Autobiografía?*

Así como el pormenorizado estudio de Antonio Alatorre, “La carta de Sor Juana al Padre Núñez (1682)” en la *Revista de Filología hispánica*, de 1987, además, del *Estudio introductorio* a la Carta Atenagórica de Sor Juana (Edición Facsímile de la de 1690) de Elías Trabulse.

Capítulo II

Antecedentes de estudios sobre Sor Juana Inés de la Cruz

Dentro de los estudios principales a los que aludíamos en el anticipo de este capítulo una parte importante de la obra crítica, fundamentalmente la de origen religioso, ha pretendido ver en la escritura de la monja un *acatamiento incondicional* a las jerarquías eclesiásticas.

En este sentido, podemos citar al padre jesuita Diego Calleja, su primer biógrafo, en la conocida como *Aprobación*, publicada, sin foliar, en lo que se considera el tercer tomo de las *Obras Completas* de la monja publicadas póstumamente en 1700: *Fama y Obras póstumas del Fénix de México, Décima musa, Poetisa americana, Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa profesada en el Convento de San Jerónimo de la Imperial Ciudad de México*.

Dice O. Paz que para Calleja la vida de Sor Juana “es un gradual ascenso hacia la santidad”. (O. Paz 13). La mencionada *Aprobación* es un panegírico laudatorio de la misma, donde el jesuita realiza, además, una recorrida de las obras escritas por la monja, hasta ese momento: la denominada *Crisis*, dirigida por esta al padre Antonio Vieira, conocida posteriormente como *Carta Atenagórica* al ser publicada, sin su consentimiento, por el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz; la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, y ese largo poema denominado *Primero Sueño*, que la monja nos dice que fue el único que escribió por su propia voluntad, ya que sus otras obras, ella atestigua, que fueron escritas solo a instancias de requerimientos que recibía para hacerlas.

Por el mismo camino han seguido otros autores, como es el caso de Alfonso Méndez Plancarte que realiza las eruditas anotaciones a los tres primeros tomos de las *Obras Completas* de la monja, en 1951, 1952 y 1955. El tomo IV fue anotado por el padre Alberto G. Salceda en 1957, luego de la muerte de Méndez Plancarte, que tiene para con Sor Juana la misma consideración, hacia su figura, que este último. En la Introducción, XLIII, a este cuarto tomo, al referirse a un pasaje de la *Carta Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, dice Salceda: “al responderle con mil muestras de profundo agradecimiento y sin una sola palabra de resentimiento o disgusto”, es decir,

que la monja -según su opinión- en ningún momento de su Respuesta, mostró “resentimiento o disgusto” al responderle al obispo de Puebla. Con esta observación la imagen de Sor Juana, según Salceda, quedaría libre de sospecha, al calificar esta, la carta de Sor Filotea, que le fuera enviada por el mencionado obispo, con epítetos tan laudatorios, como “doctísima, discretísima, santísima, y amorosísima”.

También en el mismo tenor se pronuncia Ezequiel A. Chávez en su *Ensayo de Psicología de Sor Juana Inés de la Cruz*, en 1931. El libro se volvió a editar por la Asociación Civil “Ezequiel A. Chávez” en 1972.

Este, al referirse a la *Carta Atenagórica*, dice en un pasaje: “La valentía del pensamiento de Sor Juana, al enfrentarse (...) al más famoso de los oradores católicos, el jesuita portugués Antonio Vieira (...) quedó así superada por su *rendida sumisión* a la Iglesia”. (El énfasis es personal). (Chávez 360).

Y más adelante, con relación a la *Respuesta a Sor Filotea*: “no se advierte en sus palabras la menor *sombra de orgullo*, ni menos de *arrogancia* (...) tanta *humildad y reverencia*”. (El énfasis es personal). (Chávez 372).

No obstante los enfoques mencionados, en las dos últimas décadas del siglo pasado, fue relevante la importancia adquirida por los *estudios coloniales*. En este nuevo contexto, ponencias como la de Josefina Ludmer, en el Encuentro de escritoras latinoamericanas de 1984, que fuera luego publicado al año siguiente en el libro, *La sartén por el mango*, deben verse en correspondencia con el nuevo interés que despertaron los estudios de *género y subalternidad*, en este período. Los mismos, van al reconocimiento de la mujer como agente cultural, pero sin dejar de lado el lugar de subalternidad que la misma ocupaba, en la situación histórica colonial.

Y así, la lectura de trabajos pertenecientes a esta época, como es el caso de la carta *Respuesta de Sor Juana Inés de la Cruz*, al obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, a la que alude Ludmer, pueden leerse desde lo que ella denomina, “tretas del débil”, es decir, cuáles fueron los recursos discursivos de los que se valieron, desde la posición de subordinación y marginalidad que ocupaba la mujer para hacer oír su voz. Y al mismo tiempo, no solo desde qué espacio lo hacen, sino desde el que le otorga, le permite, la institución social o eclesiástica. Y aquí, está toda la problemática de cómo hace el débil para hablar, para actuar, a partir de esa asimetría de poder.

Debemos tener en cuenta, además, la transformación histórica de los modos de lectura, en las diferentes épocas históricas, ya que como sabemos, la representación de la colonia fue realizada, desde el discurso nacionalista moderno, y justamente tanto en los ochenta como en los noventa, se plantea la revisión de este tipo de representaciones realizadas desde estos discursos, máxime si consideramos que en la Colonia de Nueva España, de la segunda mitad del siglo XVII, no solo existía un discurso hispano, sino que también estaba presente el discurso americanista criollo que marcaba su diferencia con el peninsular.

De ahí que el complejo panorama cultural y lingüístico, así como las interacciones discursivas de ese período, ha convocado a diferentes autores y críticos a pronunciarse acerca de los mismos, con una perspectiva no reduccionista de los temas a tratar.

Eso trajo como consecuencia un enfoque diferente, en el estudio de los textos literarios coloniales, que al ampliar la consideración de estos, no solamente a los denominados canónicos, significó, sin duda, un cambio de paradigma en los análisis literarios que [justificó] “un desplazamiento en la designación del área de estudio de la “literatura hispano/latinoamericana colonial” a los discursos coloniales”, (Mignolo 8) al reubicar los mismos dentro de los discursos sociales y culturales en su conjunto.

Abunda en este sentido Mabel Moraña, al hacer una relectura del barroco donde contempla la dinámica socio-cultural de la colonia, ampliando así la visión del mismo, al establecer las singularidades de ese “Barroco de Indias”, con relación a las representaciones discursivas de ese período.

Igualmente John Beverley al ocuparse del tema en su libro, *Una modernidad obsoleta: Estudios sobre el barroco*, intenta deslindar la cultura colonial metropolitana de una alteridad latinoamericana, que propugna por imponerse frente a la hegemonía imperial, con un discurso identitario americano.

De esta manera, el letrado criollo, si bien va a ocupar una posición de poder sobre la gran masa de la población americana constituida por indios, negros, mestizos y otras minorías de la Colonia que dan cuenta de la diversidad de la misma, es cierto que a partir de esas realidades sociales y étnicas, por medio de determinados recursos retóricos que incorpora y

reivindica en su discurso, se construye como sujeto histórico distinto a la metrópoli, pero desde una posición hegemónica, con respecto a esos muchos otros, que integran esa realidad en la colonialidad americana.

De ahí que en ese canon imperial, se irá produciendo la fisura que tendrá como contrapartida un canon alternativo, el canon colonial, que por medio de discursos diferenciados y contra hegemónicos, marcará su emergencia en esa sociedad, donde la impronta del absolutismo monárquico señala fuertemente su presencia.

En ese espacio, debemos ubicar las producciones de la monja jerónima, Sor Juana Inés de la Cruz, que por medio de determinadas “estrategias de enmascaramiento”, [logrará realizar] “una propuesta transgresora” de afirmación novohispana, (Pizarro 32) en la segunda mitad del S. XVII.

Desde que el padre jesuita Diego de Calleja escribió, como hemos dicho, la primera biografía de la monja, en 1700, en el que significó el tercer tomo de sus obras: *Fama y Obras póstumas del Fénix de México, Décima Musa...*, conocida con el nombre de *Aprobación*, porque en ese tomo correspondió, a dicho padre, hacer también la aprobación del mismo, numerosos han sido los estudios que se han ocupado de la vida y la obra de la religiosa, debido al interés demostrado hacia su persona en diferentes épocas.

Por lo tanto, se tomará como criterio, la aproximación a los trabajos realizados, entre los ochenta y los noventa del siglo pasado, ya que los mismos permitieron observar los estudios coloniales, a partir de enfoques y perspectivas diferentes como ya hemos consignado anteriormente.

Sin desmedro de esto, se mencionarán dentro de los que veíamos como autores de estudios principales, los que fueron pioneros en el interés por Sor Juana Inés de la Cruz y su época, en la década de los cincuenta, como es el caso del estudioso, Antonio Méndez Plancarte y la emblemática figura del poeta y crítico Octavio Paz.

El padre Méndez Plancarte nació en Zamora, México, en 1909 y murió en 1955. Como un verdadero clásico humanista, concedor del latín y de las letras clásicas, dedicó toda su vida a la investigación. Estudioso exhaustivo de Góngora, también lo fue de las letras de su país natal y del período novohispano. No es de extrañar entonces, que la figura de Sor Juana fuera

para él de un enorme atractivo intelectual, y así lo atestigua la empresa erudita que acometió.

Debido a su larga trayectoria, el Fondo de Cultura Económica le encomendó la edición crítica de las *Obras Completas* de la monja.

Dicha edición, con prólogos introductorios, a la obra de la monja, y notas exhaustivas que traducen ampliamente su erudición sobre el tema, se publicó en los años 1951, 1952 y 1955 donde aparecieron los tres primeros volúmenes. Estaba ya pronto el tercero cuando su autor falleció. El cuarto tomo fue realizado por el investigador y coetáneo, el padre, Alberto G. Salcedo, que también era colaborador de Plancarte. Su edición data de 1957. Los cuatro tomos resultan ser una referencia ineludible, hasta el momento, aunque investigadores posteriores se han planteado la posibilidad de reeditar, teniendo en cuenta los estudios actuales, una nueva edición de las obras completas de la jerónima.

Octavio Paz, en 1950, publica *El laberinto de la soledad*, donde en el capítulo V del libro, "Conquista y Colonia", se ocupa de este período y de la caracterización del mismo, aunque también rescata elementos de la cultura imperante y no deja de lado la mención al sincretismo, que se produce en la sociedad con la mezcla de las nuevas y las antiguas creencias de los indígenas, así como la persistencia a los mitos precortesianos en esa sociedad.

Y allí, no podía dejar de mencionar a Juana de Asbaje, como él la llama, aludiendo al apellido de su padre, y al erudito novohispano, Carlos Sigüenza y Góngora contemporáneo y amigo de la monja. Con respecto a esta, hace mención a su largo poema *Primero Sueño*, del que dice, "no tiene antecedentes en la poesía de lengua española", y se ocupa también, mínimamente, de la carta *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, a la que considera como una defensa del intelectual y de la mujer, y le atribuye por eso, la condición de "figura moderna".

Posteriormente, también Paz, en 1957, en su libro *Las peras del olmo*, dedica un capítulo a la jerónima. En él, vuelve sobre el *Primero Sueño*, y lo comenta relacionándolo con las *Soledades* de Góngora y establece así las diferencias y semejanzas de ambos. También en el mismo, se refiere a la *Respuesta* y amplía lo ya mencionado en *El laberinto de la soledad*,

comparando aquí el texto con algunos poemas, al mismo tiempo que agrega un breve relato de la biografía.

Luego de un lejano acercamiento, valga el oxímoron, a la figura de la monja, publica, en 1982, el famoso y conocido libro *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, con un Índice Onomástico muy completo que ayuda en la lectura de la obra.

Está dividido en seis partes y un Prólogo y cada una de ellas subdividida en capítulos (en cuatro las tres primeras partes y en seis las tres restantes): “El reino de la Nueva España”, “Juana Ramírez”, “Sor Juana Inés de la Cruz (1669-79)”, “Sor Juana Inés de la Cruz (1680-90)”, “Musa décima”, y “Las trampas de la fe”.

En el Prólogo, efectúa un análisis de cómo fue su trayectoria de encuentro con la figura de la monja, desde los lejanos años cincuenta, hasta el momento. También realiza allí, una serie de preguntas acerca de la personalidad de la misma, de su obra y de la época en la que vivió, para concluir, que el responder a las mismas, ha sido el motivo que lo llevó, finalmente, a escribir este libro. Y luego declara que este “ensayo” es una tentativa de restitución y como tal es “histórica, relativa, parcial”.

En uno de los capítulos, “Reino de los signos”, se ocupa de la biblioteca de la jerónima y realiza un inventario de la misma donde informa por ejemplo, que la literatura latina ocupaba un lugar central en ella, mientras que la griega, era menos numerosa. Contenía también muchos tratados teológicos, así como de historia eclesiástica y otros de mitología. Como sabemos esta última ciencia ocupa, en su obra, un lugar preponderante, donde demuestra la sapiencia sobre esos temas, fundamentalmente, en lo que tiene que ver con la historia de las mujeres de la antigüedad, patente, en muchas partes de su obra, como en los juegos de villancicos, que van desde los de la Asunción y la Concepción, de 1676, hasta los de Santa Catarina, de 1691. La referencia mitológica también se encuentra en el *Primero Sueño*, ese largo poema, con reminiscencias gongorinas, publicado en Sevilla, en 1692, como parte del segundo tomo de las *Obras Completas* de la monja, y también están presentes en la *Carta Atenagórica*, de 1690, como en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, de 1691, y en el anterior cronológicamente, arco triunfal *Neptuno Alegórico*, de 1680.

Son numerosos también en su biblioteca los libros que aluden a los Padres de la Iglesia, como San Agustín y San Jerónimo, o a la escolástica, donde ocupa un lugar privilegiado Santo Tomás, ya que el pensamiento tomista se ve reflejado, en su obra epistolar, a partir del tema de la fe, la razón y el libre albedrío.

En este libro dedica, además, un capítulo llamado “Carta de más”, a la carta *Atenagórica* y otro, a la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*.

El contenido de esta primera edición se reproduce en las dos posteriores, en las cuales se añade un Apéndice que contiene dos secciones: “Sor Juana: testigo de cargo” y “La carta”. En la de 1990, se transcribe justamente esa carta de la monja a su confesor, el padre Antonio Núñez de Miranda, descubierta en Monterrey, México, en 1980, por el padre Aureliano Tapia Méndez.

Como vimos anteriormente, el cambio de paradigma al que aludíamos, llevado a cabo, como dijimos, en las dos últimas décadas del siglo veinte, acerca de la consideración de los estudios coloniales y literarios de ese período, hizo que se multiplicaran los estudios sobre esta temática, y consecuentemente, la gran cantidad de trabajos sobre Sor Juana Inés de la Cruz, mostraron el interés de los especialistas, hacia su obra, su personalidad y por supuesto su época.

Y sin pretender seguir una cronología exhaustiva, nos referiremos a aquellos trabajos que nos parecen más representativos, dentro de dicho período. Sin dejar de señalar, que la mayor concentración de estos se da en las décadas de los ochenta y fundamentalmente de los noventa, debido a que en 1995, se cumplieron los trescientos años de la muerte de la monja jerónima, acaecida en 1695.

Como criterio de selección, haré referencia a algunos de los más destacados sorjuanistas, que se han ocupado de la misma, desde los diferentes ángulos que ofrece dicha figura, en el entendido que el campo es sumamente vasto y excede la propuesta de este trabajo.

En su artículo, “Tretas del débil”, Josefina Ludmer en el libro *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, pese a que fue publicado en 1984, no ha perdido su vigencia, sino todo lo contrario, sorprende por el esencial punteo que realiza en un espacio tan breve.

Toma como punto de partida la *Respuesta de Sor Juana Inés de la Cruz* a Sor Filotea, de marzo de 1691, y en el artículo, se refiere al lugar que ocupa la mujer en el campo del saber, y luego, en ese espacio, cuál es el lugar que esta mujer se da y ocupa, frente al que le otorga la institución a la cual pertenece y allí es donde se leen las “tretas del débil”, en el lugar de subordinación y marginalidad que la sociedad le otorga.

Opina que en la misma carta, hay por lo menos tres textos: lo que escribe al obispo, que implica aceptar el lugar subalterno que se le asigna socialmente y el intento, por lo tanto, de callar; lo que se ha considerado por algunos autores como una autobiografía intelectual y aquí la monja calla, estudia y sabe, en el momento que engañó a la maestra, al decirle a esta que era su madre la que ordenaba que le diese la lección, y le ocultó a su madre que sabía leer. Y con respecto al tema del silencio, nos dice Ludmer que: “El silencio constituye su espacio de resistencia al poder de los otros”, representado en estos casos, por la madre, el Obispo y el Santo Oficio que imponen temor y generan el “no decir” de la monja; y finalmente con respecto a la polémica acerca de la sentencia de San Pablo, “Mulieres in Ecclesiis taceant”, con respecto a dicha epístola, Ludmer considera que la monja lee de forma diferente el silencio, que deben guardar las mujeres en la iglesia y en su carta *Respuesta* Sor Juana da su punto de vista al respecto.⁴

Mabel Moraña, en su libro, *Viaje al silencio*, cuando hace referencia a la retórica del silencio en la jerónima, señala a Josefina Ludmer y su trabajo en esa relación de escritura y silencio.

En concordancia con lo dicho, en el anticipo de este capítulo, acerca de determinado autores que dialogan con mi tesis, yo diría que si bien en el caso de Ludmer concuerdo en algunos aspectos, con esta reconocida sorjuanista, opino que la impronta de mi trabajo, pone el énfasis, no en la retórica del silencio, sino en las estrategias discursivas utilizadas por Sor Juana en sus cartas, y en las obras ya mencionadas que constituyen el corpus de este trabajo, donde esta se las ingenia, por medio de determinadas “tretas” de obediencia, así poder trasgredir, y en ese sentido, su carta *Respuesta*, que estudiaremos en el capítulo VI, es paradigmática al respecto, ya que en la

⁴ Vid OC. IV 462, 465

misma se puede ver claramente cómo procede la moja al responderle a Sor Filotea.

El libro de Jean Franco, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*, cuya edición en español data de 1994, con una posterior versión actualizada de 2004, en la primera parte del mismo, en el apartado II que esta denomina *Sor Juana explora el espacio*, realiza un pormenorizado estudio que tiene que ver con la lucha de la mujer por el poder interpretativo. Allí se ocupa de la monja y los espacios que la misma utilizó en su escritura, y que la enfrentaron a la institución de la Iglesia en diversas circunstancias.

Cita, en dicho libro, algunos autores que se ocuparon de la biografía de Sor Juana, en los que menciona a Diego Calleja, Amado Nervo, Octavio Paz, Alfonso Méndez Plancarte y Benassy- Berling, entre otros.

Y luego realiza la observación de que no podía existir, en la época virreinal, una literatura que no estuviera ligada al espacio de la corte y al de la religión y considera el espacio de la vida cortesana como espacio, en algún sentido más libre, en contraposición al del terreno religioso con rígidas reglas institucionales que impedían a las mujeres decir sermones, por lo que se consideraba que para ellas no era necesaria la erudición, ni la escritura, en tanto esta misma era vista con cierta desconfianza. Tampoco debían hablar sobre asuntos religiosos, ni leer los libros sagrados.

Pasa luego a un estudio de las tres cartas que resultan paradigmáticas, con relación a “la prolongada batalla por la interpretación entablada entre Sor Juana y el poder institucional”.

Si bien considero importantísimo y muy esclarecedor el punto de vista de Jean Franco en lo que tiene que ver con la lucha de la mujer por el poder de interpretar, hecho este también relevante en la jerónima, por los espacios que la misma utilizó en su escritura y que la enfrentaron a la institución de la Iglesia en diversas circunstancias, mi modo de leer estas cartas transita un camino que no es contradictorio, sino complementario de este, que es justamente intentar ver en las mismas, la lucha que lleva a cabo Sor Juana, entre la obediencia a la institución que pertenece y la trasgresión a la que la lleva su defensa del papel de la mujer en el terreno del conocimiento, del estudio, de la lectura de las Escrituras, así como el derecho a escribir.

La Universidad del Claustro de Sor Juana publica, en México, el volumen *Sor Juana y su mundo*, de 1995, donde diversos especialistas se proponen realizar estudios que ubiquen la obra de la monja, en el contexto del siglo XVII novohispano.

Los mismos contemplarán así aspectos históricos, sociales, culturales religiosos y arquitectónicos, a partir de la textualidad múltiple de los discursos de la época.

La sorjuanista Sara Poot Herrera, coordinadora académica del proyecto, en el artículo, “Sor Juana y su mundo tres siglos después” aborda el problema de la publicación de la obra de la monja, tema por el que fue conocida, pero también perseguida. Establece Poot Herrera que desde el año 1669 que profesó, en el Convento de San Jerónimo, hasta su muerte en 1695, la acompañaron dos votos: el de *clausura* y el de *censura*. “Ambos fueron asumidos y trasgredidos por la monja censurada y por la escritora clausurada”, ya que con su obra, “salió del convento” y rompió la clausura y, además, “pasó por la censura de la época y pasó bien”.

Ese tema de la censura y la clausura es el eje fundamental del trabajo. Para eso toma en cuenta las publicaciones de los tres volúmenes de la obra de Sor Juana y los dictámenes correspondientes, escritos por los censores, que aparecían en las primeras páginas de cada libro⁵. Allí, observa, que si bien dichos censores aprobaron unánimemente la obra, “Sor Juana fue su censora más exigente”, es decir, que existió la censura como control y como autocensura. Termina argumentando que, sin duda, Sor Juana debió realizar determinadas estratagemas para sortear las relaciones complicadas en las que se encontraba.

En el artículo, de 1995, “*Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad en su entorno religioso*”, Asunción Lavrín ubica a Sor Juana en el contexto eclesiástico de su época, al mismo tiempo que comienza recordando la *obediencia* como uno de los votos esenciales de la vida monástica. El centro

⁵ El primer volumen, *Inundación Castálida*, se imprime en Madrid en 1689. El *dictamen* lo firma el padre Luis de Tineo Morales y en la edición original, la *aprobación*, que era diferente al dictamen, la escribe el padre jesuita Diego Calleja, que luego hará también la *aprobación* del tercer volumen publicado en forma póstuma, en 1700, donde se encuentra la biografía de la monja. El segundo volumen se publica en Sevilla en 1692, y la *censura* está escrita por el franciscano Juan Navarro Vélez que, además, era calificador del Santo Oficio. El tercer volumen, *Fama y obras póstumas*, es de 1700 y se publica en Madrid. El *dictamen* lo escribe el padre jesuita Diego de Heredia y, como dijimos, la *aprobación* es del padre Diego Calleja.

de su trabajo tiene que ver con el intercambio epistolar que la monja realizó con el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Su relación con él fue muy especial, en tanto que Sor Juana, no era su hija espiritual, como es el caso con su confesor, Antonio Núñez de Miranda, ni tampoco era súbdita del prelado. Eso le permitía a la monja un espacio más amplio para el diálogo intelectual. La tesis de la autora sobre esa correspondencia permite vislumbrar una mezcla de obediencia y desobediencia, que explica la personalidad de Sor Juana y su ubicación como monja del siglo XVII, y no interpretar los escritos de la misma, solo como ejemplos de rebeldía, ya que en ellos se debate entre la obediencia y la libertad.

Lavrín realiza, a partir de ahí, un minucioso examen de la *Carta Atenagórica* y de la *Respuesta*, donde explicita que Sor Juana pretende encontrar un terreno neutro donde ejercer su libertad individual.

En la *Atenagórica*, se ve claramente la lucha entre la obediencia a la autoridad y la defensa del libre albedrío. Esto también se ve con mayor fuerza en la *Respuesta* e indica Lavrín, que “es arropándose en la obediencia que se protege Sor Juana de su osadía intelectual y teológica”.

Realiza luego, un largo comentario de la carta de Sor Filotea de la Cruz que, como sabemos, era el travestido obispo de Puebla. En dicha carta queda claro, que este admiraba a la monja, pero también debía ejercer su autoridad episcopal para llevarla al camino de la religión.

Como el tema de la desobediencia dentro de la obediencia es relevante en este trabajo, la autora argumenta acerca de cómo se ha visto la *Respuesta*, como un documento feminista y contestatario. Al mismo tiempo que no niega esas características, no deja de observar, “los elementos de subordinación que la obediencia conventual impuso a Sor Juana”, ya que no podía dejar de someterse, aun en lucha con su propio espíritu, a los límites que le eran permitidos. Por lo tanto, reafirma su intelecto y su personalidad, pero sin desobedecer.

En toda la *Respuesta* se observa “un debate desgarrador entre su reclamo de libertad intelectual y la obediencia a la autoridad”.

No deja de reconocer la autora que el caso de Sor Juana no fue único, sino que hubo en religiosos, tanto masculinos como femeninos, ese debate entre lo que era el deber, así como la obediencia y el libre albedrío.

Termina diciendo que en “esa tensión entre la obediencia a la autoridad y la libertad personal residió quizá su mayor tormento y su mayor gloria”.

Entre los trabajos en los que me apoyo se encuentra este de Asunción Lavrín. Su planteo tiene en cuenta lo que ella denomina la obediencia y desobediencia de la monja, y como vimos hace hincapié, en que tanto en la *Carta Atenagórica*, como en la *Respuesta*, se ve la obediencia a la autoridad y la defensa del libre albedrío.

Como sabemos, en los comienzos de los siglos XVI y XVII, se produce un resurgimiento del pensamiento de San Agustín que debemos ubicar en el siglo IV antes de Cristo. Esa influencia agustiniana marca su impronta en el renacimiento católico, relacionado con el espíritu de la Contrarreforma.

Sor Juana dominaba el espíritu de los Padres de la Iglesia,⁶ entre los que se encuentra San Agustín y, además, son mencionados por ella en la *Carta Atenagórica*, cuando impugna al jesuita portugués Antonio Vieira.

Es conocida en San Agustín su defensa del libre albedrío del hombre que quería armonizar con la presencia de Dios. (Durant 111-127). Debemos reiterar que esa defensa no deja de estar presente en los escritos de la monja.

Sin entrar a polemizar, con esta conocida sorjuanista, me interesa destacar algunos aspectos de su trabajo que se contraponen a lo que en la introducción he intentado destacar, con relación a la lucha que, a partir de sus estrategias discursivas, realiza la monja, entre la transgresión y la obediencia, hecho este por el que llego a afirmar, a partir de sus producciones, que esta debe obedecer para transgredir.

Según Lavrín, la lucha que entabla Sor Juana es entre la obediencia a la institución a la que pertenece, y la defensa personal del libre albedrío.

En ese tenor, y a partir de lo que significaron los estudios culturales para la literatura y el cambio de enfoque en los escritos coloniales, a los que hemos hecho referencia anteriormente, en mi hipótesis exploro el espacio social y cultural en el que se mueve la monja, el cuerpo, las voces y pronunciación de los indios, en las ceremonias llevadas a cabo en la Colonia, desde el discurso imperial y desde el discurso criollo, así como hago referencia, en el cuerpo de Sor Juana a los castigos corporales, y la influencia en los mismos, del fundador de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola.

⁶ Vid. Nota 23, p. 53

Y en lo que tiene que ver con lo que ella cita al respecto de los cinco primeros párrafos de la *Respuesta*, que los mismos “resumen una completa renuncia de su interpretación de Vieira”. (Lavrín, artículo de 1995 620). Se refiere, en este caso, a la impugnación de la monja al Sermón del Mandato pronunciado por Antonio Vieira.

Considero que esto no es así y la propia Juana lo confirma cuando casi al final de la *Carta Atenagórica*, (OC IV, 435) al referirse a Vieira y al adjetivarlo de “varón insigne”, irónicamente deja traslucir que “una mujer ignorante”, y no un hombre, se atrevió a responderle, es decir a impugnar su sermón transgrediendo las normas establecidas para las mujeres al respecto.

En el artículo de 1997, “La estructura retórica de la *Respuesta* a Sor Filotea”, Rosa Perelmuter considera que la *Respuesta* de Sor Juana a la carta del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, sigue las divisiones retóricas del discurso forense que se encuentran en los manuales de retórica clásicos. Por lo mismo, se propone estudiar la función de la retórica en la organización y contenido de la *Respuesta*.

Además, señala que en la época que la monja la escribió, la retórica era una ciencia que se estudiaba en todas las disciplinas.

Comienza por un *exordio* o preámbulo, donde se exponen los motivos que llevan a tomar la palabra. Allí, Sor Juana comienza una larga defensa de las acusaciones que Sor Filotea, le había hecho en la carta.

Se observa también aquí el topos de la “afectación de modestia”, así como el declararse incapaz o inexperto, por otra parte, muy utilizado en otros escritos de la monja. Con esto se lograba un estado de ánimo favorable en el oyente, recurso típico de la oratoria forense.

Luego, dado el tono familiar de la *Respuesta*, la *narración* de los hechos es la más extensa, en esta carta, y no la *prueba* donde se produce la argumentación.

Finalmente se presenta la *conclusión* de la misma.

También observa la autora que los tratados sobre el arte de escribir cartas o *ars dictaminis*, seguían las teorías de la retórica clásica.

Por lo tanto en el final aduce que “la retórica en general y el discurso forense en particular”, significaron un patrón que la monja siguió para exponer y

defender sus ideas con erudición, en esa segunda mitad del siglo XVII que le tocó vivir.

En la edición digital publicada en 2005 de su libro *En busca de Sor Juana*, de 1998, Georgina Sabat-Rivers considera que uno de los aspectos que se ha re-descubierto es el que se ocupa de analizar, desde la óptica de género, la obra de la monja. El libro se divide en dos partes. La primera, compuesta por ocho estudios, tiene que ver con la preocupación de Sor Juana en cuanto a la defensa que hace de su derecho a la intelectualidad, que busca la paridad con el de los varones de su tiempo. La segunda, compuesta por cinco trabajos, se dedica al análisis de los rasgos barrocos y criollistas que nos presenta Sor Juana en algunas de sus obras, su conocimiento del mundo azteca precortesiano, así como su interés por la ciencia y su enfoque al tratar determinadas cuestiones.

Uno de los artículos de la primera parte, “Mujer, ilegítima y criolla: en busca de Sor Juana” trata de explicar -utilizando crítica enfocada en la mujer-, cada uno de los aspectos del título, ejemplificándolos en diferentes instancias de su obra: los villancicos a Santa Catarina, el Sueño, el epigrama para defenderse de la acusación de ilegitimidad, y las loas de sus autos sacramentales, estas últimas en relación con el americanismo de Sor Juana.

Como mujer católica, la batalla más constante de Sor Juana se basaba en la igualdad de la capacidad intelectual entre los sexos. Lo que constituía un impedimento al respecto no era una cuestión biológica, sino político-social. Nunca creyó en la hegemonía masculina por mandato divino sino que defendió la igualdad entre los sexos. En la Carta Atenagórica está presente esa igualdad intelectual, con su refutación al jesuita portugués y reconocido orador Antonio Vieira en su Sermón del Mandato.

En la *Respuesta*, el escrito más abierto y exaltado de su defensa a la inteligencia y saber femeninos, menciona un catálogo de mujeres famosas que repite en los villancicos de Santa Catarina.

En las loas, que preceden a sus autos sacramentales, se expresa como criolla, y demuestra entendimiento de la mitología, la religión y costumbres del mundo náhuatl.

La autora considera que Sor Juana fue “esa mujer revolucionaria” para cuya existencia se pueden hallar resquicios en la crítica feminista de hoy.

La condición de ilegitimidad, la resuelve por medio de un epigrama, que como se sabe es un poemita breve, muy utilizado en el barroco, escrito con ingenio y que resulta punzante. Por otra parte, en América fue frecuente, y en México, al parecer, se toleraban los casos del marido hispánico y eso no constituía humillación para la mujer.

Con este epigrama ella se defiende y demuestra la fortaleza de su carácter, al enfrentarse a los ataques de aquellos que la acosaban por ese motivo.

Mabel Moraña, en su libro, "*Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*", realiza un itinerario de aspectos poco trabajados de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz relacionándolos con el contexto de su época.

Desde la Introducción al mismo, se señala la recuperación de los textos del período virreinal, particularmente en el siglo XVII, así como la dinámica cultural de ese período.

En la primera parte, "Hacia una caracterización del Barroco de Indias" se centra en el Barroco y la progresiva consolidación de la conciencia criolla.

Estudia lo que denomina "la cuestión del Barroco", desde una perspectiva americanista y allí señala el proceso de diferenciación con la formación social peninsular, donde no todo se realizó linealmente en la conformación de la identidad criolla.

Se constituye así lo que denomina "sujeto social hispanoamericano" que se expresa por medio de un discurso rupturista y reivindicativo, frente al hegemónico peninsular, por medio de "un yo epistolar, lírico, crítico o narrativo", donde confluyen los reclamos de una gran parte de la sociedad criolla.

En la segunda parte, "Estrategias discursivas y emergencia de la identidad criolla", se centra en la figura de Sor Juana y allí realiza en uno de sus apartados, el estudio de la "Carta de Monterrey" llamada también, por el padre Aureliano Tapia Méndez que fue el que la descubrió en 1980, *Autodefensa Espiritual*. Enfoca en el mismo, el problema del poder ejercido por la hegemonía imperial, y el de la marginalidad de sectores que socialmente dependen de los centros del poder político y religioso, pero que progresivamente adquieren una identidad diferenciada, como es el caso de esta carta, que por medio de las estrategias retóricas empleadas por la monja, configura "un ejemplar discurso de ruptura".

Sería justamente en ese discurso de resistencia, donde se encuentran las bases de la identidad criolla, que daría origen a ese sujeto social hispanoamericano del que se hablaba anteriormente.

Aquí, el estudio refiere a cómo, debido al absolutismo monárquico y a la Contrarreforma, se consolidó una imagen monolítica del Poder, que no tuvo en cuenta la visión crítica e impugnadora del barroco en América.

También destaca, la gran cantidad de trabajos que se refieren a la palabra escrita en esta época, y que por consiguiente, no se ha visto en forma adecuada la importancia que en la misma tuvieron la oratoria, los sermones, los certámenes y las confesiones, entre otros. La escritura barroca constituiría, por lo tanto, tan solo una parte de la gran conflictividad de ese mundo.

Y en esto, el discurso de Sor Juana resulta paradigmático, ya que en el mismo si bien están presentes los modelos dominantes, se encuentra también el modelo de una nueva retórica donde el silencio como la palabra son “la base de la persuasión y la elocuencia”. Consigna la autora, que la relación entre silencio y escritura, ya había sido vista en la literatura hispánica, en autores del Siglo de Oro.

Otros tópicos del libro resultan relevantes en esa “exploración del discurso barroco”, que el libro desarrolla ampliamente, no circunscribiéndolo solamente a Sor Juana, sino a Carlos Sigüenza y Góngora, así como a Juan de Espinosa Medrano, el Lunarejo, con su Apologético en favor de don Luis de Góngora, de 1662, a quien le dedica un amplio estudio en su libro.

Si bien las coincidencias con Mabel Moraña son evidentes a lo largo de mi trabajo, me interesaría hacer algunas puntualizaciones al respecto.

En la segunda parte de este libro que nos ocupa, al hablar de las estrategias discursivas de la monja en la “*Carta de Monterrey*”, propone una lectura de la misma como “autodefensa y afirmación criollas”, además de explicitar que la misma plantea una “impugnación del orden dogmático establecido” y, por lo tanto, “debe ser leído y evaluado, como un documento de época”.

En lo que tiene relación con esta carta, que es la única que estudia en forma específica en este libro, aunque existen referencias a la *Atenagórica* y a la *Respuesta*, mi enfoque se aparta, en algunos aspectos, del de Moraña porque en mi trabajo rescato la complementariedad existente en el estudio de

las tres cartas y, en lo que tiene que ver con la mencionada *Carta de Monterrey*, profundizo en la tensión existente entre el espacio privado de la monja y el espacio público, y a partir de ahí cómo se establece la relación con su confesor y padre espiritual, Núñez de Miranda, ya que ella informa, en dicha carta, el conflicto planteado con él, que tiene que ver con la vulnerabilidad que ese espacio privado tiene entre ambos, ya que el confesor, según se establecía en el orden eclesial de la época, debía conocer todo acerca de sus pupilas, e incluso era práctica común, el incentivarlas para que escribieran diarios y así poder conocer lo que pensaban, y el caso de Sor Juana no era una excepción.

Ese “escándalo” del que habla la monja es propiciado por su confesor, en la medida que este, quiebra el pacto de silencio que debía guardar con relación al espacio público y el privado.

Capítulo III

El contexto y el personaje histórico

“la vida y la obra se despliegan en una sociedad dada y solo son inteligibles dentro de la historia de esa sociedad”.(O. Paz, Las trampas, p. 12).

3.1- De la conquista, la colonización y el período de estabilización virreinal.

En este tercer capítulo, me propongo realizar una contextualización que ubique el trabajo en la coyuntura histórica, cultural y social de lo que significó el encuentro del Nuevo Mundo, en los finales del siglo XV.

Para eso tendremos en cuenta, no solo lo que significó la conquista, sino también la colonización y finalmente el posterior período, denominado de “estabilización virreinal”, donde podemos ubicar el trabajo que pretendemos realizar, ya que es justamente en la segunda mitad del siglo XVII, donde estudiaremos la vida y parte de la obra de la monja Sor Juana Inés de la Cruz.

En ese sentido, la impronta del período Barroco, y en especial el conocido como “Barroco de Indias”, con el surgimiento y estudio de la “conciencia criolla”, resultan ítems imprescindibles, por la importancia que los mismos adquieren, en ese nuevo estudio de la realidad latinoamericana que intenta diferenciarse de la peninsular, con aspectos que lentamente configurarán la realidad americana.

La figura de la monja jerónima resulta paradigmática, ya que en la misma confluyen varias vertientes que ejemplifican, lo que significó para su época dicha personalidad.

Nos centraremos, hacia el final de este capítulo, en algunos aspectos de la biografía del personaje histórico de la que se han ocupado algunos autores. Conjuntamente, esbozaremos un perfil de la moja que contemple sucintamente los atributos que consideramos mas relevantes de su personalidad.

A fines del S. XV se abre para Europa una etapa de viajes, desde las tierras mediterráneas hacia el Atlántico, en la búsqueda de nuevas rutas de

navegación. En el terreno político, se consolidan las monarquías centralizadas, con carácter expansionista, que sustituyen al antiguo sistema feudal.

Desde el punto de vista económico, estos nuevos regímenes políticos buscarán asentar su riqueza en el desarrollo del comercio, por medio de la obtención de diversos productos como especias, sedas y sal, entre otros. A partir de este momento se inicia el proceso de formación de los imperios coloniales.

Se modifica la cosmovisión imperante en el mundo: del sistema geocéntrico ptolomeico se pasa al heliocéntrico copernicano, con las repercusiones que esto tuvo para el desarrollo de las ciencias.

A fines del S. XV, América era desconocida para los europeos. De ahí que la palabra *descubrimiento* -pese a la controversia que dicho término puede suscitar- aplicada a la hazaña realizada por Colón, en 1492, alude al hallazgo de algo no conocido hasta entonces:

“Colón no descubre: verifica e identifica. El significado central de descubrir como develar y dar a conocer se ve desvirtuado en la percepción de Colón, quien, en su constante afán por identificar las nuevas tierras descubiertas con toda una serie de fuentes y modelos previos, llevó a cabo una indagación que oscilaba entre la invención, la deformación y el encubrimiento”. (Pastor 20-21).

Si bien es cierto que en las descripciones colombinas se observa el hecho que apunta Beatriz Pastor, con respecto a la identificación de modelos conocidos por el navegante, no es menos cierto que en su visión de lo que él creyó que eran las Indias, en este encuentro con la alteridad americana, se produce un enfrentamiento con el modelo imaginario que se tenía en la época, por medio de lecturas, como *El Viaje de Marco Polo*,⁷ del que existen anotaciones escritas por el propio Colón haciendo referencia al mismo.

Sin duda, en la percepción del hombre europeo de comienzos del XVI, el concepto de alteridad, estaba más adherido a las similitudes y a las comparaciones, que a las diferencias (Adorno 55-68). Eso requerirá un cambio de la episteme cultural que se dará recién en el siglo siguiente con el advenimiento del racionalismo. “La actividad del espíritu no consistirá ya en

⁷ Marco Polo fue un mercader y viajero veneciano que vivió entre los años 1254 y 1324, célebre por sus viajes al Oriente de Asia narrados en su libro, *Los viajes de Marco Polo*, también conocido como *El libro de las maravillas*. Su conocimiento data de inicios del S. XV. En cuanto a libros de viajes, debió ser uno de los libros favoritos del genovés, según lo atestiguan las notas de lecturas que hizo en su ejemplar.

relacionar las cosas, (...) sino por el contrario en discernir". (Foucault, Las palabras 56-62).

Ángel Rosenblat también abunda al respecto de estas visiones de los conquistadores, al producirse el enfrentamiento de esos dos mundos: "La primera visión de América es la visión de un sueño. El conquistador es siempre, en mayor o menor medida, un alucinado que combina las experiencias y afanes cotidianos con los recuerdos y fantasías del pasado" (Rosenblat 137).

En España, en 1479 se lleva a cabo la unión de los reinos de Castilla y Aragón. Se configura así la hegemonía castellana sobre las otras regiones de España; y en el momento que se produce el primer viaje colombino hacia las Indias, se abren grandes posibilidades de expansión para dicha región.

En agosto de 1492, Antonio de Nebrija publica la primera gramática en lengua castellana.⁸ Entre los propósitos que guiaron dicha obra se encontraba el de facilitar a los pueblos que se conquisten el conocimiento del español.

Declara Nebrija en el Prólogo a su *Gramática Castellana*:

"Cuando en Salamanca di la muestra de aquesta obra a Vuestra Real Majestad, i me pregunto que para que podia aprovechar, el mui reverendo Obispo de Avila me arrebató la respuesta, i respondiendo por mi dixo: que, *despues que Vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos barbaros i naciones de peregrinas lenguas, i conel vencimiento aquellos ternian necesidad de recibir las leies quel vencedor pone al vencido i con ellas nuestra lengua, entonces por esta mi Arte podrian venir en el conocimiento della, como agora nos otros deprendemos el arte dela gramatica latina para deprender el latín*". (De Nebrija 10-11). (El énfasis es personal).

El afán normativizador de las gramáticas constituye un elemento ligado al poder del Estado, que se ejerce desde la metrópoli, y si bien no se había descubierto el nuevo continente, la creación de dicha gramática va a constituir un instrumento imprescindible, en las prácticas escriturarias de las colonias, que tratará de afianzar el poderío español en las mismas.

Si bien en el comienzo de la conquista se produce el violento contacto de los españoles con las civilizaciones azteca e incaica, no debemos olvidar el hecho de que con anterioridad a las mismas, existieron culturas indígenas muy importantes con un alto grado de desarrollo. En el caso de los aztecas, la de

⁸ Elio Antonio de Nebrija, (1441-1522) conocido como el Nebrisense, humanista y gramático español. Su célebre *Gramática Castellana* constituye el primer análisis gramatical de una lengua romance.

Teotihuacan, en la parte central de México, era milenaria, con una arquitectura muy avanzada, ejemplo de la cual son las famosas pirámides del Sol y de la Luna, y además, poseían amplios conocimientos de astronomía. Dichas culturas fueron sometidas por los aztecas, que era un pueblo guerrero, luego de prolongadas luchas, hasta que lograron convertirse en la fuerza más importante de la región. (Henríquez Ureña 11-25).

Conjuntamente con esto a las lenguas de estas comunidades se les impone la castellana: “*naciones de peregrinas lenguas.*” Se había iniciado la conquista y con ella la expansión del castellano hacia América. A partir del llamado “descubrimiento” del Nuevo Mundo, la cultura estuvo relacionada con la escritura, sin tener en cuenta que de la confrontación del mundo peninsular y el de las Indias surgiría, en el ámbito de las colonias, una producción discursiva diferente, con una alteridad diversa de la europea.

El espíritu mercantilista predominante en la época, beneficia dicha expansión en la búsqueda de nuevos territorios para el comercio y la obtención de metales preciosos, como el oro y la plata.

La Corona impone no solo sus códigos comerciales, por medio de sus instituciones políticas, sino que trata de imponer su lengua y su religión. Se desconocían otras lenguas que no fuera la castellana, adscripta a la “tiranía del alfabeto” (Mignolo 546)⁹.

A lo largo de las primeras décadas del S. XVI se suceden los viajes de los españoles que irán reconociendo, al nuevo continente como diferente del asiático.

A la etapa conquistadora, sucede la *colonizadora*, donde se realiza la construcción de un orden colonial, por medio de la creación de instituciones que van a consolidar la autoridad española, sobre el territorio conquistado, con un fuerte predominio social y político de los vencedores. Estos fueron ocupando los escaños más altos de la sociedad indiana donde aspiraban a posiciones privilegiadas.

Desde el punto de vista demográfico la población española, en la etapa fundacional de las Indias, fue poco numerosa con relación a la indígena, sin

⁹ Vid. Walter Mignolo, ““Palabras pronunciadas con el corazón caliente” en Ana Pizarro, ed. América Latina: literatura e cultura Vol. 1. *A Situação Colonial*. São Paulo: Fundação da América Latina, 1993:527-562.

embargo, tenía jerárquicamente una gran importancia, ya que de hecho constituía el centro de las actividades sociales y políticas del nuevo Estado.

Para evitar un predominio excesivo de los conquistadores, desde la metrópoli, la Corona establece las Reales Audiencias, para atender el aspecto jurídico-administrativo de las colonias y los virreinos, y de esta manera limitar y vigilar la conducta de los jefes militares vencedores. No debemos olvidar que el virrey, representante personal del rey, simbolizaba en las Indias la monarquía por derecho divino.

Se crea el Virreinato de Nueva España, en 1535, que en esta nueva etapa, “cuando la conquista guerrera comienza a convertirse en organización religiosa y política”, (Picón-Salas 60) instrumentará el poder imperial en América.

En dicho territorio, al lado de los *españoles* se encontraban los *indígenas* que si bien habían sido diezmados, en la época de la conquista, seguían siendo importantes numérica y económicamente. Los esclavos *negros*, provenientes en su gran mayoría de África, también formaban parte de la población indiana. Estos, conjuntamente con los indios, constituyeron la mano de obra para los emprendimientos que llevaban a cabo los españoles.

En esta nueva sociedad, adquiere cada vez más importancia el clero regular, perteneciente a las órdenes religiosas, es decir, el que seguía una regla. Dentro de estos se encontraban los franciscanos, los dominicos y los jesuitas. Todos tenían como objetivo prioritario, entre sus tareas, la evangelización del indio.

La organización religiosa se fortalece; llegan al Virreinato de Nueva España, al promediar el XVI, franciscanos, dominicos y agustinos, mientras que los jesuitas lo harán más avanzado el siglo, hacia 1570. Se crean los primeros obispados y arzobispados que tendrán un rol muy importante en el sistema hispánico de las Indias. Fue tal su jerarquía que muchas veces ocuparon cargos políticos de virreyes, como es el caso de fray Payo Enríquez de Rivera, antiguo obispo de Guatemala y posteriormente arzobispo de Nueva España, antes de ocupar el cargo de virrey.

Dentro de los fines políticos del virreinato estaba también la propagación de la religión. De esta forma la institución de la Iglesia y el Estado se complementaban:

“El Estado quedó obligado a someter su actuación política a los principios de la ética cristiana;(…) el clero adquiere con ello una influencia sobresaliente sobre las directrices del Estado, que se amoldó a las doctrinas emanadas de teólogos y juristas, sin que ello quiera decir una superposición de poderes”. (Hernández Sánchez-Barba 581).

En respuesta a la Reforma protestante, iniciada por Lutero en 1517, la Iglesia católica, en mitad del S. XVI, había iniciado la Contrarreforma cuyas bases se consolidaron en el Concilio de Trento que comenzó en 1545 y finalizó en 1563. El mismo reafirmó la importancia del dogma, así como la autoridad indiscutible del papado.

El sistema jerárquico que estableció dicho cónclave, por medio de reglas de estricto cumplimiento, fue complementado por la acción de la Compañía de Jesús y por la Inquisición¹⁰ que velaba por la pureza de la fe católica persiguiendo a los heréticos.

La Corona crea en las Indias el tribunal del Santo Oficio con una estructura autónoma, no obstante lo cual el aparato inquisitorial se adaptó a la estructura de la administración civil y eclesiástica, y por medio de él controlaba ambos poderes. En Nueva España se establece en 1571.

A la etapa colonizadora sucede el denominado *período de estabilización virreinal* que puede establecerse alrededor de 1560. (Vidal 89).

El sistema económico mercantilista instaurado desde la metrópoli funcionó adecuadamente hasta comienzos del S. XVII. A partir de ahí se produce una disminución del envío de metales, desde América, debido al agotamiento de las minas, así como una desvalorización de los mismos en Europa.

Promediando este siglo, conjuntamente con la crisis de la economía española, las americanas alcanzan una gran prosperidad. Correlativamente, con las limitaciones del sistema mercantilista, surge en las colonias, el asentamiento de una oligarquía criolla muy poderosa, que si bien por un lado debe fidelidad a la Corona, en forma irrestricta, por otro, defiende sus intereses de clase férreamente.

¹⁰ Borges, Pedro. (T. I, 299-308) consigna que se le dio este nombre, en la Edad Media, a los tribunales que investigaban las herejías. En el S. XVI se crea la Inquisición española. La finalidad de la misma seguía siendo la misma que en el medioevo. En 1569, Felipe II decreta la implantación, en las Indias, del Tribunal del Santo Oficio con los mismos propósitos.

Se afirma así en América una sociedad de castas, donde en la cúspide de la misma, se encontraba el español de linaje que tenía por eso acceso privilegiado a las posiciones estatales y eclesiásticas.

En este panorama social y cultural de las últimas décadas del S. XVI, y comienzos del XVII, junto a los españoles peninsulares, a los indígenas y a los esclavos africanos estaba, como vimos, la población *criolla* y *mestiza* que trataba de tener su lugar en los estamentos de esa sociedad colonial.

Hernández Sánchez-Barba argumenta que, en esa época, lo étnico fue la condición previa a la formación de los grupos sociales y que esto configuró algo característico del sistema indiano, en la conformación de estos: “lo blanco, lo indio, lo negro y lo mestizo son categorías situadas dentro de un específico orden social y jurídico”.

Se logra así una cierta estabilidad social y política, en el virreinato de Nueva España, que continuará durante el S. XVII.

En esta época, la metrópoli intenta privilegiar la ideología imperial por medio de fiestas y ceremonias, que se manifiestan con gran pompa y boato, a la llegada de algún virrey, o por medio de los arcos triunfales, uno de los cuales, el denominado “*Neptuno Alegórico*”, fue realizado por Sor Juana Inés de la Cruz en 1680, a pedido del cabildo eclesiástico, y otro de los arcos, lo llevó a cabo su contemporáneo y amigo de la monja, el sabio criollo, Carlos Sigüenza y Góngora por encargo del cabildo de la ciudad, en el mismo año.

Se produce así la tensión entre el discurso del poder de la metrópoli y el del criollo, que por medio de sus letrados, intentan, no obstante, imponer también su hegemonía a partir de sus discursos. (Rama 32-33) Y en ese sentido, el caso de Sor Juana y otros criollos como Sigüenza y Góngora establecen una nueva hegemonía criolla, americana y protonacional, que de alguna manera configura un proceso contrahegemónico, alternativo al de la Corona, que va a quebrar la hegemonía colonial de la misma. (Vidal 119-120)

Se da así la circunstancia que los escritores de este período –en esa sociedad colonial, asiento de la burocracia estatal y religiosa, con fuertes lazos con el poder restrictivo imperial- construyeron su producción cultural como nexo entre la metrópoli y la Colonia, lo que trajo como consecuencia que en sus discursos se percibieran grandes contradicciones.

Por lo que en dicha sociedad que “se presenta como un espacio de exhibición de máscaras obsoletas”, (Vidal 96) por parte de la Corona, los criollos intentaban contrarrestar dicho espacio, pero en sus discursos estaba presente la ambigüedad de los mismos, ya que por un lado, trataban de afianzar su ideología americanista, y por otro, miraban hacia la metrópoli y compartían sus discursos imperiales.

De acuerdo a lo que venimos argumentando, esas “máscaras oficiales”, al decir de Vidal, convivían en la literatura de estabilización virreinal, conjuntamente con los esfuerzos diferenciadores de los letrados criollos que intentaban afianzar, no sin dificultad, un discurso americanista.

En la propia Sor Juana se observan esas discontinuidades, a las que aludíamos, con respecto a su producción lírica. Alrededor de 1689 en su libro *Inundación Castálida*,¹¹ son numerosas las creaciones que aluden a acontecimientos de la corte o de la Iglesia, de acuerdo a formas que establecía la literatura culta peninsular.

En su libro, *Una modernidad obsoleta: Estudios sobre el barroco*, de 1997, John Beverley presenta algunos testimonios que aluden a poemas de la jerónima, en el mencionado libro de 1689, donde se observan esos rasgos, a los que hicimos referencia, en sus composiciones. (Beverley 105).

“A la excelentísima señora condesa de Paredes, (...) que como sabemos fue la esposa del virrey, marques de la Laguna que ocupó ese cargo entre 1680 y 1686”.

“Loa a los años de la reina nuestra señora doña María Luisa de Borbón”.

“Aplauda la ciencia astronómica del padre Eusebio Francisco Kino, de la Compañía de Jesús” (...)

En él, la monja nos habla de un escrito de este, sobre el famoso cometa de 1680, que conmovió a España y América. Este conocido misionero jesuita fue amigo de Sigüenza y Góngora y este lo llevó al locutorio de San Jerónimo para que Sor Juana lo conociera.¹²

¹¹ Castálida proviene de la fuente Castalia, símbolo de inspiración poética. Diccionario de Símbolos y Mitos, 3ª ed, 1988.

¹² Sor Juana le dedica ese soneto al saber astronómico de Kino que, en el año 1680, publica la denominada, *Exposición astronómica del cometa*, aludiendo al que, en ese mismo año, conmovió a Europa y América. El jesuita le había enviado un ejemplar de dicha publicación a la monja. (Paz Las trampas, 341-42)

“Coplas para música, en festín de cumplimiento de años de su majestad”. (Beverley 105)

Los ejemplos anotados son bien ilustrativos de lo que venimos argumentando. Estas “formas particulares”, se traducen, en Sor Juana, por un lado, en una manera de insertarse en la estructura estamental del virreinato, pero por otro, en un doble juego, está presente la voz femenina y criolla que consolida así el poder colonial, por medio de las formas exigidas por la literatura culta.

3.2- Del Barroco y el “Barroco de Indias”. Surgimiento de la “conciencia criolla”.

Al inicio del siglo XVII, debemos situar el Barroco que desde los estudios de Heinrich Wölfflin¹³, en 1915, considera al mismo, como un fenómeno de estilo que contrapone al período anterior del Renacimiento. En su libro, *Los principios de la Historia del Arte*, realiza “una recuperación formalista de la pintura barroca”, - al decir de John Beverley- que fuera luego adoptada, no sin dificultad, por los historiadores de la literatura. En el mencionado libro, compara la linealidad de la pintura del Renacimiento a la profundidad y perspectiva del barroco, así como la técnica del claroscuro, que evita los pliegues agudos, a la claridad renacentista. Hasta los estudios de José Antonio Maravall, en 1975, que lo considera un concepto histórico, un concepto de época y habla así de una “*cultura del Barroco*”, haciendo referencia a lo que sería una compleja red de factores sociales, políticos, religiosos y culturales, en ese período, aunque también aclara que el barroco, “Afecta y pertenece al ámbito total de la historia social (...) y ha de desenvolverse y proyectarse en toda la esfera de la cultura”. (Maravall 48). Alude también al hecho de que en los países americanos, repercutieron las condiciones culturales europeas de esta época, si bien aclara que solo estudiará estas últimas. En lo que tiene que ver con el Barroco español, considera que el mismo se inscribe “en las diversas manifestaciones del Barroco europeo, cada una de ellas diferente” (Maravall

¹³ Hatzfeld, Helmut en su libro *Estudios sobre el Barroco*, recoge la posición de H. Wölfflin y realiza, además, un exhaustivo estudio informativo de las diferentes posiciones sobre el tema, y si bien el libro es de 1964, en su traducción de Gredos, resulta un estudio que permite un acercamiento panorámico a tema tan controvertido.

13); y más recientemente el mismo Beverley, en 1997, vincula el significado del barroco a la realidad americana, en la época de la colonia, donde los letrados criollos y/o los mestizos producían una literatura “con características temáticas y formales particulares” (Beverley 13-14), es indudable que el tema ha convocado a múltiples estudiosos en la interpretación de lo que podría denominarse, según Moraña, “la cuestión del Barroco”.

Es necesario consignar que en España, desde la segunda mitad del S. XVI, con el reinado de Felipe II, hasta finales del XVII, con el reinado de Carlos II, último miembro de la dinastía de los Austria, se gesta una profunda crisis social, que no por reiterada, puede dejar de mencionarse.

Por lo tanto, el barroco de la primera mitad de este siglo tiene lugar en una sociedad regida por el absolutismo monárquico y la intolerancia religiosa. Esto da como resultado un mundo complejo y contradictorio.

En contraposición a la etapa anterior del Renacimiento que alcanza su apogeo, en España, alrededor del S. XVI, luego de un período de gran expansión imperial, con el descubrimiento de América y la unificación política y religiosa llevada a cabo por los Reyes Católicos, donde predomina el optimismo, la secularización, la curiosidad científica, el antropocentrismo, así como la confianza en la razón, en esta nueva etapa, se lleva a cabo, el abandono de la cosmovisión humanista del Renacimiento.

A diferencia del equilibrio y la armonía de la etapa renacentista, es notorio, en el período barroco, el exceso de artificios y adornos, que se manifiesta, por medio de la retórica del lenguaje en la utilización de metáforas, hipérbolos, el uso del hipérbaton, tan común todos ellos en la poesía gongorina de gran influencia en América, como es el caso de Sor Juana y ese largo poema titulado *Primero Sueño*. El tema de la religión y la moralidad impregnan la poesía, con una marcada preferencia, en lo formal, por el soneto y los romances, de los que también hace uso ampliamente la monja.

Por otra parte, el establecimiento de la ciencia moderna se alcanza recién en la segunda mitad del XVII, con lo que finalizaría el dominio teológico de la ciencia. No obstante, no podemos dejar de lado, fundamentalmente en España, la influencia de la Contrarreforma iniciada, como vimos, a mediados del siglo anterior, ni la autoridad del Concilio de Trento, en la misma época, que contribuyó a afianzarla, y con esto retrasó el progreso científico.

Todo esto repercutirá en las colonias americanas, donde los peninsulares pretenden establecer su dominio, en una sociedad en la que se fortalece progresivamente la “conciencia criolla” americana.

En Nueva España, muchos criollos formaban parte de tertulias científicas y por ese motivo, eran vigilados por las autoridades inquisitoriales, que muchas veces iniciaron procesos contra miembros de dichas tertulias, acusados de heterodoxia científica. (Trabulse 13-20)

A pesar de la vigilancia establecida, el erudito novohispano, Carlos Sigüenza y Góngora, amigo de la monja, Sor Juana Inés de la Cruz, y a cuyo locutorio, en el Convento de San Jerónimo concurría, logra hacer reuniones, en otros ámbitos, donde la mayoría eran criollos, interesados por el afianzamiento de las nuevas corrientes científicas.

Trabulse consigna, en 1985, en su libro, *La ciencia perdida* que, en esta época, la ciencia en el México colonial se difundió ampliamente llegando a constituir una comunidad científica muy importante, a pesar de la influencia contrarreformista.

Sin embargo, O. Paz, en su libro *Las trampas de la fe* de 1982, opina que tanto Sor Juana, como Sigüenza y sus contemporáneos vivían aislados en un mundo cerrado, y opina que: “La modernidad de Sigüenza era ambigua y contradictoria; la de Sor Juana, tímida e incompleta”. (Paz, *Las trampas* 337-38)

Deja de lado, con estas apreciaciones, el clima de suspicacia que se vivía en la época contra los letrados criollos, donde la “timidez”, atribuida a la monja, podía significar una de las tantas estratégicas retóricas que la misma empleaba, donde obedecía, como planteamos en la introducción, para poder transgredir. El atributo de “timidez”, adjudicado a la monja, podía ser bien una forma de no querer tener “ruidos” con el Santo Oficio, ya que esto lo declara Sor Juana en sus escritos.

Si bien a comienzos del siglo XVII, debemos ubicar las primeras manifestaciones de la llamada “conciencia criolla” que intentará lograr posiciones hegemónicas, diferenciadas de las peninsulares, por medio de un discurso que marcará el surgimiento de ese “*sujeto social hispanoamericano*” que por un lado, mira hacia la metrópoli y por otro reivindica su idiosincrasia americana, aunque “desde un punto de vista más estrictamente cultural”, el

crítico cubano, José Juan Arrom, ubica la primera generación criolla entre 1564 y 1594. (Moraña, Viaje 32).

Se consolida, a partir de esta realidad, ese sujeto social que se auto percibe como desgarrado, ya que en su discurso, no solo están las continuidades con el barroco peninsular, sino también las apropiaciones del discurso americano: (...) “el criollo ubicará su identidad diferenciada a través de discursos que a la vez reproducen y desafían las convenciones y bases ideológicas dominantes” (Moraña, Viaje 263).

Argumenta Moraña, que el barroco americano, diferenciado del peninsular, presenta un discurso rupturista y reivindicativo, que tuvo su máximo exponente en el surgimiento de la emergente conciencia social criolla. (Moraña, Viaje 12-14).

En la compleja realidad social de la Colonia, ese sector criollo se irá afianzando, por medio de su retórica discursiva, frente al discurso hegemónico peninsular.

Sor Juana constituye un paradigma a tener en cuenta, ya que por medio de su producción epistolar afianza su poder interpretativo, desde ese lugar de *mujer, letrada*, y, además, *subalterna* dentro de la jerarquía eclesiástica, por medio de un discurso que *impugna*, es decir, *transgrede* de acuerdo a nuestro punto de vista y se diferencia, por lo tanto, del autoritarismo de esa sociedad virreinal¹⁴.

Si bien Sor Juana forma parte, como letrada, de ese grupo hegemónico de poder, en posición de subalterna - dentro de la jerarquía eclesial – subvierte dicha noción y hace patente un discurso contrahegemónico con el que

¹⁴ Retomamos aquí lo expresado en la nota 1 del capítulo I con relación al concepto de *hegemonía*. Al respecto apunta Gramsci: “Se pueden fijar dos grandes planos superestructurales, el que se puede llamar de la “sociedad civil” que está formado por el conjunto de los organismos vulgarmente llamados “privados” y el de la “sociedad política o estado” que corresponde a la función de “hegemonía” que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad”. Vid. p. 17 *Los intelectuales y la organización de la cultura*. La noción de *hegemonía* gramsciana fue incorporada posteriormente por los estudios culturales. Este concepto de “hegemonía”, que Gramsci utiliza en lugar de dominación para realzar la dimensión cultural, no puede ser entendido sino con referencia a la cultura subalterna, al concepto de “subalternidad”. Las dos son formas históricas complementarias. Gramsci reflexiona acerca de estas categorías en términos de clase dirigente y clase subalterna. Ahora bien, no debemos olvidar como plantea Patricio Gutiérrez Donoso, en su estudio “Antonio Gramsci y las clases subalternas”, la interacción existente entre grupos hegemónicos y grupos subalternos: “Las *clases subalternas*, en su relación constante con los grupos hegemónicos, en su interacción, en su práctica y en sus necesidades diarias, pueden construir *espacios contrahegemónicos*”. (El énfasis es personal). He aquí la contradicción que enfrenta Sor Juana, pues en tanto letrada cumple funciones en la construcción de la hegemonía imperial, pero en tanto criolla y mujer –dos posiciones subalternas en relación a los peninsulares- consigue abrir *espacios contrahegemónicos*, que los letrados criollos intentan realizar, en oposición a esa hegemonía colonial.

transgrede el orden establecido, pero al mismo tiempo debe obedecerlo y siempre encuentra la manera de desviarse, por medio de determinadas tácticas retóricas, “tretas”, que le permitirán imponer por medio del “orden de los signos”, una nueva hegemonía, al integrar la forma de decir de los negros en sus villancicos, o cuando hace intervenir a los indios en sus loas los visibiliza y por medio de esa materialidad los hace presentes en el discurso.

La tensión existente entre la “obediencia” y la “transgresión”, evidente en sus escritos, es el dilema entre el concepto de *hegemonía* y *subalternidad* que la acompañó durante toda su existencia y que en más de una ocasión recibió por eso fuertes reconvenciones de sus jerarquías.

Eso generará resistencias y conflictos, entre los representantes de la metrópoli que ven en esa construcción de la identidad criolla, la lucha por ese poder discursivo contracultural, que se aparta así de los cánones establecidos y va en busca de una canonicidad americana, por medio del ejercicio de los letrados criollos, que por medio de sus prácticas escriturarias, configuran una alteridad, otra, que va a producir, en el interior del canon metropolitano, como vimos, ese discurso cada vez más diferenciado. “Su emergencia se da en términos de *voz alternativa*. (...) que constituirá la emergencia de un canon colonial al interior mismo del canon peninsular” (Pizarro 22-25).

El concepto histórico de barroco peninsular y su extensión a las colonias americanas, en el llamado por Mariano Picón-Salas, “Barroco de Indias”, ya había sido referido, a la realidad de América y sus singularidades, en 1950 por el venezolano.

Este autor, en 1944,— tres décadas antes de los estudios de Maravall, que como vimos alude a “la cultura del barroco”— se pronuncia acerca del barroco del S. XVII, desde una perspectiva historicista, con lo que amplía la práctica historiográfica de ese período, que salvo el caso de Pedro Henríquez Ureña y José Carlos Mariátegui, se había visto constreñida a una rígida periodización cronológica, alejada de la historia social.

El Barroco como proceso histórico-cultural tuvo en Hispanoamérica características peculiares, en tanto significó un largo proceso de *transculturación* cultural:

(...) “Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque

este no consiste solamente en adquirir una cultura, (...) sino que implica la pérdida o desarraigo de una cultura precedente (...) y la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales.”¹⁵

Al referirse a este concepto, Picón-Salas, cuatro años después que Ortiz, en su libro, *De la conquista a la independencia*, abogaba por una historia cultural hispanoamericana que contemplara, en el discurso colonial, no solo “las formas más elaboradas de Europa”, sino la inclusión de otras voces presentes en la realidad cultural americana, desde la época de la conquista.

Dicho término, posteriormente, fue adoptado por otros teóricos, como es el caso de Ángel Rama, que en su libro *Transculturación Narrativa en América Latina* propone, en el año 1982, desde una perspectiva culturalista, una reformulación del término, aplicado al análisis del discurso narrativo latinoamericano, al estudiar en lo que denominó, “el camino de la transculturación”, la obra de José María Arguedas, como típico representante de la mencionada *transculturación*, ya que en él se personifica “la herencia cultural indígena con su pasado glorioso” y, en ese sentido, este autor, al trabajar sobre la tradición indígena se instala en el pensamiento mítico y realiza un verdadero ejercicio transculturador, al hacer intervenir dos culturas, la dominante y la dominada. (Rama, *Transculturación* 204).

Al respecto, podemos pensar en la loa de Sor Juana “*El Divino Narciso*”, que estudiaremos en el capítulo V, dedicado a la aparición del cuerpo americano, donde en ella, el tema abordado por la monja tiene relación con la religión prehispánica y el cristianismo, y cuya ceremonia configura un claro ejemplo de sincretismo transculturador en la medida que confluyen, en dicha ceremonia, ambas representaciones.

Asimismo, en los villancicos de nuestra jerónima, la cultura dominada está presente en la cultura dominante, en esa “fiesta barroca” transculturadora de los mismos.

Más adelante, en *La ciudad letrada*, publicada póstumamente, en 1984, este autor efectúa un pormenorizado estudio de las prácticas escriturarias del período colonial, donde desarrolla el tema de la ciudad barroca en ese período.

¹⁵ Resulta obligatoria aquí la referencia al término acuñado por el antropólogo cubano, Fernando Ortiz, que en 1940 en su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, por medio de esta palabra, da cuenta de las complejas relaciones de las diferentes culturas en Cuba. La cita que es del libro mencionado trasciende el ámbito cubano.

Las mismas fueron construidas con ese diseño en damero característico de las mismas en la Colonia, con una gran plaza en el medio, alrededor de la cual se establecían las oficinas de la administración del virreinato, así como las de la iglesia, apartándose de esta forma de la construcción de las ciudades españolas, y, además, asentadas sobre un *orden* institucional muy rígido.

A ese orden físico, a partir de su diseño gráfico, va a corresponder un nivel simbólico establecido por la lengua que aseguraba su estabilidad.

De esta manera, como sintetiza Rama, “las ciudades fueron aplicaciones concretas de un marco general de la cultura barroca, que infiltró la totalidad de la vida social y tuvo culminante expresión en la monarquía española”. (Rama, La ciudad 25).

El encuentro de culturas largamente documentado a partir de la *conquista* española en América y la posterior *colonización* de las ciudades fundadas por los conquistadores, hasta llegar a la *etapa virreinal*, significó la coexistencia de elementos autóctonos que intentaron permanecer en las nuevas formas culturales, mediante procesos de mimesis, resistencia, apropiación y reinterpretación: “Habría pues pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones (...) todas dentro de una reestructuración general del sistema cultural” (Rama, Transculturación 39).

En ese sentido, la época colonial y fundamentalmente el período barroco, aquí en América, a través de la figura de sus letrados criollos, permitió visualizar, por medio de los diversos géneros discursivos, las variedades americanas que si bien se diferenciaban de las de la metrópoli, abrevaban en esa fuente imperial.

Y así, en el Virreinato de Nueva España, figuras como Carlos Sigüenza y Góngora, o Sor Juana Inés de la Cruz, fueron paradigmas de esa síntesis transculturadora que significó el Barroco de Indias.

3.3- Algunos aspectos biográficos de Sor Juana Inés de la Cruz, así como el perfil de la monja.

Sor Juana había nacido en San Miguel de Nepantla, en el año 1651, según consigna su primer biógrafo, el padre jesuita, Diego de Calleja, en la Aprobación a la edición póstuma publicada en 1700 por D. Juan Ignacio de

Castorena y Ursúa, en lo que se considera el tercer tomo editado de sus obras titulado: *Fama y Obras póstumas del Fénix de México, Décima Musa, Poetisa Americana Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa profesora en el Convento de San Jerónimo de la Imperial Ciudad de México*. En el dictamen de aprobación a esta obra se encuentra la biografía. En el comienzo de la misma, laudatoriamente, escribe Calleja:

“Si a vueltas de esta Aprobación les doy noticia cierta del principio, progresos y fin de esta *ingeniosísima mujer*, que tiene al presente, por los escritos de otros dos tomos, llenas las dos Españas con la opinión de su *admirable sabiduría*. (...) *Así refiero su vida con lisa sencillez*”. (El énfasis es personal)

Si bien el jesuita nunca la conoció personalmente, intercambió correspondencia con ella y, además, tuvieron amigos en común (Paz, Las trampas 90).

En 1689, en Madrid, se había publicado el primer tomo de las obras de Sor Juana: *Inundación Castálida de la Única poetisa, Musa Décima, Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa profesora en el monasterio de San Jerónimo de la Imperial Ciudad de México*.

La condesa de Paredes, al regresar a Madrid, al término del período oficial de su marido como virrey, el marqués de la Laguna, en 1686, dispone, con posterioridad, la publicación de este volumen cuyos gastos posiblemente costeó. La aprobación de este volumen fue escrita por el P. Calleja. El dictamen lo realizó el padre Luis de Tineo Morales.

Y en Sevilla, en 1692, apareció el segundo volumen, editado por Don Juan de Orve y Arbieta a quien Sor Juana dedica este volumen de sus obras. El que realiza el dictamen, en este caso, es el padre franciscano Juan Navarro Vélez, calificador del Santo Oficio: *Segundo volumen de las obras de Sor Juana Inés de la Cruz, monja profesora en el monasterio del señor San Jerónimo de la ciudad de México*.

El mismo fue laudatorio y afirma allí que: “nada he hallado qué corregir, porque ni aún en un ápice ofende, ni la Verdad de la Religión Católica”. (Poot Herrera 10-20). Llama la atención el hecho de que siendo este calificador del Santo Oficio no tuviera nada que corregir en el volumen.

El tercer tomo de su obra: *Fama y Obras póstumas del Fénix de México, Décima Musa, Poetisa Americana Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa profesora en el convento San Gerónimo de la Imperial Ciudad de México*, Madrid, 1700. El dictamen lo escribió el jesuita Diego de Heredia. El mismo lo hace dos años antes, en diciembre de 1698. Acompaña el dictamen la aludida biografía que escribe Diego de Calleja sobre la monja, conocida como Aprobación, sin paginación.¹⁶

Calleja, al hablar del padre de Sor Juana, Pedro Manuel de Asbaje, nos dice: "pasó a las Indias, *donde casó* este dichoso vizcaíno con Doña Isabel Ramírez de Santillana, hija de padres españoles (...) *de cuya legítima unión* tuvieron, entre otros hijos, a nuestra poetisa única." (El énfasis es personal)

El jesuita oculta el hecho, al igual que otros biógrafos posteriores de orientación católica, de que la monja era hija natural, como es el caso de Ezequiel Chávez que en 1937, en su obra, *Ensayo de Psicología de Sor Juana Inés de la Cruz* se pronuncia en el mismo sentido: "(...) el español recién llegado, y doña Isabel, (...) se amaron, se casaron, y tuvieron varios hijos (...) la menor hubo de ser llamada Sor Juana Inés de la Cruz" (Chávez 24) (El énfasis es personal).

Ludwig Pfandl en la extensa biografía, de orientación psicoanalítica, que le dedica a la monja, aunque no se pronuncia al respecto, hablando del padre de Sor Juana nos dice: "En México *tomó esposa* (...) una joven, Isabel Ramírez de Santillana, cuyos padres habían igualmente emigrado de España, pero se contaban ya ciertamente entre la clase de los criollos."¹⁷ (El énfasis es personal).

O. Paz dice de la monja, en su biografía, que era "hija de la iglesia", según figura en la fe de bautismo de su jurisdicción, es decir, hija natural.¹⁸

En la Introducción, en la página XXVII, del T. I de la Obras Completas de la monja, editadas por el padre Alfonso Méndez Plancarte, se consigna el hecho de que, Doña Isabel Ramírez de Santillana: "(...) ya cerca de morir se declaró *de estado soltera*", y a su prole, *toda ella natural*", en trágico enigma".

¹⁶ Pfandl, Ludwig, en su biografía de la monja, *Sor Juana Inés de la Cruz. La décima Musa de México. Su vida. Su poesía. Su Psique*, acota lo siguiente: "Esta biografía –haciendo referencia a la del Padre Calleja- (...) antepuesta en una de las ediciones de las obras completas de nuestra poetisa obtuvo la aprobación eclesiástica (...) Desgraciadamente se imprimió sin paginación y por consiguiente solo puede ser citada sin remitir al número de la página".

¹⁷ Pfandl Ludwig, Op. cit.

¹⁸ Vid. O. Paz, op. cit. p.97.

(El énfasis es personal). Y un poco más adelante en la misma Introducción, en la página LVIII, nota 37, la madre en su testamento, del 11 de enero de 1687, reafirma el hecho de ser “mujer de estado soltera”, y con “hijos naturales”.

El hecho de ser "hija ilegítima", de padre ausente, condicionó ciertos aspectos de su vida, de forma tal que incluso, antes de profesar, se firmaba Juana Ramírez de Asbaje, con el apellido materno en primer lugar, mostrando así la pertenencia a la familia Ramírez, con la que vivió antes de profesar.

No obstante, posteriormente, – en la *Dedicatoria del “Segundo volumen”* de sus obras en la edición de Sevilla de 1692– nos dice la monja: “El intento no pasa de obedecer a V. m. en su entrega, porque siendo, como soy, rama de Vizcaya” (OC IV, 411). Con esta apreciación demuestra la firme pertenencia a la figura paterna.

La ausencia del padre en su vida parecería un hecho incontrovertible.¹⁹

Cuando era apenas una niña de ocho años, sus padres la envían a la capital del Virreinato, a la casa de sus parientes, los Mata. Con ellos pasa hasta los dieciséis, momento en que su familia la introduce en el palacio virreinal, donde Antonio Sebastián de Toledo, marqués de Mancera era el virrey. Este ocupó el cargo de 1664 a 1673: “sus parientes (...) la introdujeron en el palacio del Excelentísimo señor Marqués de Mancera, Virrey que era entonces de México.”²⁰

Allí conoce a Leonor Carreto, marquesa de Mancera, que Juana recordará posteriormente como Laura, en los sonetos 185 a 189 (OC I, 298-301), a la muerte de la virreina, acaecida en 1673.

En palacio permanece aproximadamente, entre los dieciséis y los diecinueve años, donde conoce la vida cortesana, con sus festejos y sus ceremonias que luego testimoniará ampliamente, ya monja profesada, en su obra poética.

En este sentido, sus villancicos, el tono festivo de los mismos, su ritmo musical que invita al baile, son un ejemplo de esa vida vivida en palacio, en los años decisivos de su juventud. No de otra manera, desde su clausura, podría darse la autenticidad que los mismos presentan.

¹⁹ Del mismo y de las consecuencias de este hecho, en su existencia, se ocupa largamente O. Paz, op cit pp.110-115

²⁰ De Calleja, Diego. Op. cit.

O. Paz dice al respecto: "Durante todo el tiempo en que fue dama de la virreina, Juana Inés participó de esos ritos mundanos; antes de convertirlos en conceptos de sus poemas, fueron experiencias vividas por ella".²¹

Por esa época, 1667, el Padre Antonio Núñez de Miranda, de la Compañía de Jesús era confesor de los virreyes de Mancera.²² Existe controversia con relación a si este incidió, o no, en la vocación de la monja.

Calleja se pronuncia a favor cuando anota que esta le "*comunicó los recelos de su vocación*" y este— aludiendo al Padre Núñez— "*la quitó el miedo*."

Si bien Paz, con relación a la incidencia del religioso en la decisión de Sor Juana, coincide con Calleja, cuando alude a la vida anterior de esta en la corte, indica que no se vislumbraba una vocación muy acendrada en ella.²³ Abunda al respecto Antonio Alatorre, en su estudio sobre la Carta de Sor Juana a su confesor, el Padre Núñez, de 1682, conocida como *Autodefensa espiritual* citando a la monja:

"Usted anda diciendo que, a saber que yo había de hacer versos, no me habría metido en el convento; pero si estoy aquí es porque *yo lo quise*, y la prueba es que, cuando usted y yo nos conocimos, ya mi padrino el capitán -hace aquí mención a Don Pedro Velásquez de la Cadena— tenía ajustado el dinero de la dote, listo para cuando se necesitara (...) quando (me hice monja), *avía mui poco* que yo tenía la dicha de conocer a V.R". (Alatorre 660) (El énfasis es personal)

La incidencia del P. Núñez en su vocación no sería por lo tanto tan decisiva como lo pretendía su primer biógrafo, porque ya Sor Juana la habría meditado largamente.

Dejando de lado la polémica de si tenía o no vocación religiosa, es indudable que durante el S. XVII, y en la segunda mitad del mismo en que vivió la monja, "la vida religiosa era una profesión" para ambos sexos, como lo expresa O. Paz en la biografía de la jerónima:

"Esto no implicaba ni descreimiento ni irreligión: la mayoría de los clérigos y de las monjas eran católicos sinceros y modestos funcionarios de la Iglesia. Las mujeres tomaban los hábitos porque, ya sea por arreglos familiares, por falta de fortuna o por cualquier otra causa, no podían casarse". (Paz, Las trampas 149).

²¹ Vid. O. Paz, op. cit. p. 138

²² De Calleja, Diego. Op. cit.

²³ Vid. O. Paz, op. cit. p.150.

La religiosa, profesora en 1669, en el Convento de San Jerónimo de Puebla que se regía por la regla agustina,²⁴ y en él permanece hasta su muerte, acaecida en 1695, a consecuencia de una epidemia de peste que asoló la ciudad.

En su figura confluyen múltiples vertientes, donde se visualiza el complejo entramado de la época, en la sociedad novohispana de la segunda mitad del S. XVII.

Como *monja*, integrante de la institución eclesiástica, está sometida al poder de la misma, ejercido en la persona del arzobispo, del obispo y de las autoridades del convento; como *habitante del virreinato*, está sujeta al poder político que se concentraba en la persona del virrey que tenía amplios poderes; como *letrada*, su extensa obra contempla: la hermenéutica, donde su producción epistolar no sólo refleja el dominio del ejercicio exegético, sino que mediante ella se puede seguir la trayectoria de su vida y su pensamiento; la poética, donde romances, sonetos, loas y villancicos, son ejemplo del indudable dominio que tenía de sus diversas formas; la dramática, donde obras de teatro y autos sacramentales dan cuenta de su conocimiento de la mitología, así como de su erudición en temas religiosos; la epistolar donde por medio de sus cartas se puede seguir la trayectoria de su vida y su pensamiento; como *mujer*, las autoridades religiosas la miran con recelo, no solo por la defensa de su género en contextos que no eran los permitidos para la época, sino además por su labor exegética de los textos de la patrística y la escolástica, y por lo que se consideraba excesiva dedicación a las denominadas “letras profanas”; como hija natural de padre español y por lo tanto *criolla*, comparte la visión ambivalente de estos, que si bien se auto perciben formando parte de un sector social diferente del europeo, intentan parecerse al mismo y tener las mismas prerrogativas en cuanto a su ubicación social.

Al concluir este capítulo nos interesa reafirmar algunos aspectos que nos parecen importantes antes de pasar al siguiente.

²⁴ Las Reglas y Constituciones del Convento de San Jerónimo de Puebla, habían sido dispuestas por el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Dicho documento alude a las autoridades del convento, al confesor de las religiosas, a la clausura que debían mantener las mismas, a la conciencia de las religiosas con relación a la trasgresión de las reglas establecidas, entre otras, Cfr. María Dolores Bravo Arriaga, “Signos religiosos y géneros literarios en el discurso de poder”. P.128

Como vimos, es en el barroco hispanoamericano donde se reafirma el surgimiento de esa “conciencia criolla” que intenta diferenciarse de la metrópoli con un discurso que, por medio de su retórica, irá pautando su idiosincrasia americana a lo largo del período colonial.

No obstante, no podemos pensar el mismo sin relacionarlo con la rígida estructura administrativa y eclesiástica de la Colonia. En la misma el letrado criollo ocupaba una posición privilegiada, en tanto pertenecía a esa “ciudad letrada” a la que alude A. Rama encargada del “orden de los signos”. A pesar de esto, debido a la estructuración jerárquica de la sociedad, con una hegemonía predominantemente metropolitana, no tenía lugares privilegiados en la misma. Si bien es cierto que hubo un aumento considerable de criollos, dentro del clero, estos no tenían, en las órdenes, posiciones de prestigio. En ellas era evidente la preeminencia de los españoles peninsulares. Lo mismo sucedía con los cargos administrativos a los que generalmente no accedían. Frente a esto, sin embargo, los criollos instalan su poder no menos relevante que el poder hegemónico peninsular.

Con relación a esto último, es interesante recordar lo que plantea Foucault con respecto al poder, al decir que este no se encuentra solo en las instituciones y en los aparatos que constituyen el Estado, sino también en las que denomina “hegemonías sociales”, por lo que no debe pensarse nada más que en un poder central, ya que este “*se ejerce a partir de innumerables puntos*, y en el juego de relaciones móviles y *no igualitarias*” (Foucault, Historia de la sexualidad 114) (El énfasis es personal).

Y en ese sentido, en la producción de la letrada jerónima existen numerosos ejemplos de ese ejercicio del poder en “innumerables puntos”, que iremos estudiando a lo largo de este trabajo, como es el caso de los juegos de villancicos escritos por Sor Juana, a los que haremos referencia en el capítulo V, así como su loa “*El Divino Narciso*”. Ya, qué de otra manera, se puede comprender lo que planteábamos desde la introducción, respecto al uso de la transgresión y la manera de ejercerla que encontraba la monja.

Por ejemplo en los juegos de villancicos escritos durante el período que va desde los de la Asunción y la Concepción, de 1676, hasta los de Santa Catarina de 1691, Sor Juana remeda, en algunos de ellos, el habla del negro, o

bien del indio cuando recrea el náhuatl mientras semeja, en otros, el ritmo del Tocatín, la danza de los aztecas.

Capítulo IV

Intersecciones de *cuerpo, escritura y poder* en el corpus a estudiar de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz

“La historia y la cultura de las mujeres no se tejieron nunca fuera de la dominación y colonización masculinas. Siempre entremezclaron sus formas con las del sistema de autoridad en *cuyos huecos y resquebrajaduras fueron practicando la desobediencia.*” (El énfasis es personal) Nelly Richard

Desde el comienzo de este capítulo se abordarán diferentes tópicos como ser: *La construcción social del cuerpo* y la forma en que este ha ido cambiando en las diferentes épocas históricas, desde el punto de vista social y cultural.

A partir de lo explicitado nos centraremos en: *El cuerpo y el disciplinamiento social*, y aquí trataremos el cuerpo y la nueva mecánica del poder que se sustenta sobre los mismos, en lo que se ha dado en llamar, según M. Foucault, “el poder disciplinario”, ya que en este siglo, se da lo que podría llamarse, siguiendo a este autor, “la sociedad disciplinaria”, con todo lo que esto significa en lo que tiene que ver con el cuerpo.

Y allí intentaremos abordar los *Ejercicios devotos*, así denominados por la monja, o *Ejercicios de la Encarnación*, ya que los mismos se ubican perfectamente dentro de lo que denominamos, el disciplinamiento social.

Otro propósito del capítulo, estará centrado en: *El cuerpo en el “Barroco de Indias”*, porque es en la dinámica de la Colonia, donde se constituye una alteridad diversa de la europea, que se refleja en ese sector criollo que adquiere progresivamente más visibilidad en esa realidad, como es el caso de Sor Juana, que por medio de determinadas estructuras retóricas, “transgrede”, desde la obediencia, como decíamos en la introducción, esa otredad diferenciada.

Finalmente, se hace necesario explicitar las denominadas: *Prácticas discursivas de Sor Juana*, por entender que por medio de las mismas se evidencia claramente la necesidad de leerla de manera diferente, porque es desde allí, no solo por su producción epistolar, sino desde sus otras obras: el arco triunfal, las loas y los villancicos, donde ella encuentra *escribiendo* la forma de *protegerse*.

Al concluir este capítulo, debe quedar clara la propuesta, realizada desde la introducción, de leer a Sor Juana, no solo como obediente, o transgresora, sino con ambos aspectos relacionados.

4.1- La construcción social del cuerpo.

Si bien la teoría social clásica consideró al *cuerpo* como un fenómeno natural, alejado de lo social, posteriormente, tanto la antropología como la historia, cambiaron esa perspectiva y pensaron en el mismo, no solo como un objeto de estudio social, sino también como un producto cultural e histórico, tanto desde el punto de vista material como simbólico.

A partir de los siglos XVI y XVII se produce una transformación de lo social y lo cultural, que trae como consecuencia una desvalorización de la cultura popular, por parte de las clases dirigentes que intentan el borramiento de la misma, no obstante “ el *cuerpo* sigue ocupando un lugar central”, en la sociedad de la época. (Le Bretón 60) (El énfasis es personal).

Al mismo tiempo, y a partir de la nueva visión del mundo, se vislumbra el *cuerpo* racional, que “coloca al individuo en el centro y mira al mundo con ojos más racionales”. (Le Breton 33).

Como consigna este mismo autor, en los valores medievales y renacentistas, el *cuerpo* del hombre no era aislable del cosmos, en la medida que este transgredía sus propios límites. Se producirá ahora, con el advenimiento de esta nueva época, lo que podríamos denominar “la ruptura entre el hombre y el cosmos”.

Manifiesta Jacques Le Goff que “*el cuerpo tiene una historia*. La concepción del cuerpo, su lugar en la sociedad, su presencia en el imaginario y en la realidad, en la vida cotidiana (...) han cambiado en todas las sociedades históricas”. (Le Goff 12). (El énfasis es personal).

Eso permitió ampliar la concepción que sobre él se tenía, ya que al considerarlo formando parte del simbolismo general de la sociedad, sus representaciones constituyen una realidad que no se agota en sí misma.

Y así, desde la Antigüedad clásica, hasta la Edad Media y el Renacimiento, con el posterior advenimiento de la época moderna, las

sociedades han variado su visión y tratamiento del cuerpo, en la medida que las relaciones de producción en las mismas se han ido transformando.

En ese sentido, desde la concepción medievalista, donde se produce un ocultamiento del mismo y una desaparición en el imaginario social de la época, a pesar de las ceremonias oficiales de la Iglesia, que intentaban establecer la seriedad requerida para estas, ese *cuerpo* ocupa “su lugar en la sociedad”, por medio de la fiesta popular, en el centro de la vida social, presente, además, en esa lengua soez, desenfadada, que no conoce los límites de la normatividad establecida y que trasmite, de esta forma, la “cosmovisión carnavalesca”.

Con relación a esto, argumenta este mismo autor al que hacíamos referencia últimamente, que en este período, “el *cuerpo* se convierte, paradójicamente, en el corazón de la sociedad medieval”, en la medida que si bien por un lado, este *cristianismo*, convertido en religión del Estado, lo *reprime*, por otro, lo *glorifica* por medio de la “Encarnación de Dios en el cuerpo de Cristo”. Y así “la vida cotidiana (...) oscila entre la Cuaresma y el Carnaval”, (Le Goff 33) (El énfasis es personal). Desde el culto al cuerpo, al ascetismo de la sociedad monacal instaurada por los Padres de la Iglesia,²⁵ ya que dentro del feudalismo, la Iglesia influye en la actividad humana de este período, en tanto tiene un papel decisivo en lo ideológico, así como en lo político y económico, en la medida que el cristianismo constituye un sistema cultural dominante.

No obstante esto, abunda J. Burckhardt, al referirse a las fiestas, en la temprana Edad Media, donde en las procesiones religiosas había oportunidad para la mascarada, que se entronizaba en las mismas con un sinnúmero de

²⁵ Entre los denominados Padres de la Iglesia se encuentran San Jerónimo, San Crisóstomo y San Agustín, pertenecientes al siglo IV después de Cristo. San Jerónimo, entre ellos, es muy conocido porque se lo vincula con la traducción de la Biblia al latín, conocida con el nombre de Vulgata, y aunque discrepó muchas veces con San Crisóstomo y San Agustín sobre cuestiones exegéticas, con relación a la Biblia, sus libros fueron leídos con fruición, incluso por los que disientían. También a Santo Tomás de Aquino, Sor Juana en su Carta Atenagórica, -donde impugna al jesuita portugués Antonio Vieira, expresa: “Mi asunto es defenderme con las razones de los tres Santos Padres, (...) que son Agustino, Tomás y Crisóstomo”- (OC IV, 413-414) lo considera, Padre de la Iglesia, aunque es posterior en el tiempo, ya que pertenece al siglo XIII, en pleno dominio de la escolástica. Si bien Santo Tomás discrepa en determinados aspectos con la patrística, fundamentalmente con San Agustín, al aceptar predominantemente en sus fundamentos la razón, admite que los dogmas más importantes del cristianismo, no se pueden probar por la misma y requieren la fe en la revelación divina. No obstante, pensaba que el hombre debe creer por la fe, no solo en los dogmas de la Iglesia, sino también en los que pueden conocerse por medio de la razón. Cfr. La edad de la fe de Will Durant T. I pp. 79-127 y T. III pp.227-255. Este teólogo tuvo gran influencia en el pensamiento de la monja, sobre todo en lo que se refiere a los planteos de la razón y la fe. Ignacio de Loyola, fundador de la Orden de la Compañía de Jesús, cuya vida transcurrió en la primera mitad del siglo XVI, ya que murió en 1556, impuso a los jesuitas la obligación de enseñar el tomismo, ya que a pesar de las persecuciones de la Inquisición que tuvo que soportar, era partidario, en su filosofía, del uso de la razón y batalló por eso. A él pertenecen los Ejercicios Espirituales que tienen que ver con el ejercicio del cuerpo y sus reglamentaciones. “Ese cuerpo humano que establece una analogía literal entre la corporalidad del practicante y la de Cristo.” (Barthes 45-80).

elementos, entre los que se podían encontrar personajes de la pasión de Cristo, entre otros semejantes, donde existían elementos profanos, que no podían dejar de incluirse en las mencionadas procesiones eclesiásticas, que llegaban incluso a sustituirse “por un cortejo de máscaras de carácter religioso”. (Burckhardt 309-310).

Persisten las prácticas del carnaval en las clases populares, en la etapa renacentista, debido a que forman parte de esa dinámica social diversa y heterogénea, ampliamente estudiada por M. Bajtín, en la obra literaria del escritor del siglo XVI, François Rabelais, en la medida que existe un predominio del “principio de la vida material y corporal”, herencia de la cultura popular del medioevo. En la literatura de este período, aparece también esa “visión carnavalesca”, presente en el lenguaje de numerosas obras, como es el caso de Cervantes y Lope, entre otros.²⁶

Frente al ocultamiento del *cuerpo* por la cultura oficial de la Edad Media, llevada a cabo por la Iglesia y el sistema feudal, la etapa del Renacimiento, como comienzo de una nueva época “que alcanza su pleno sentido en el Barroco”, (Maravall 30) lleva a cabo la celebración del mismo por medio de la liberación transitoria de las relaciones jerárquicas en las fiestas del carnaval realizadas por la cultura popular, con anterioridad a la Cuaresma.

Hacia el 1500, a comienzos de este siglo XVI, con el cambio de las estructuras medievales del feudalismo, por un nuevo orden social y político se produce un fortalecimiento de las monarquías nacionales.

En el caso de España, a partir de los reyes católicos, Fernando e Isabel, se logra la reunificación del país.

Esto se verá reflejado en la cultura de la época y por lo tanto en la concepción del *cuerpo*, ya que si bien por un lado, con el advenimiento de la época moderna este ocupa un lugar central, por otro, con el inicio de la Contrarreforma, a mediados de este siglo, la realización del Concilio de Trento, y el afianzamiento de los lineamientos contrarreformistas, así como la fundación de la Compañía de Jesús, determina que todo esto confluya en un reforzamiento de las estructuras eclesiásticas y un ocultamiento del mismo.

Conjuntamente, a principios del XVI, se produce el descubrimiento del Nuevo Mundo, que significará para Europa en general y para el caso de

²⁶ Cfr. Mijail Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, 1990, pp. 7-57.

España en particular, la expansión de nuevos mercados, lo que traerá aparejado, como sabemos, la instauración progresiva de un sistema mercantilista, que posteriormente, en el siglo XVII, devendrá en un afianzamiento del régimen político absolutista.

Como consecuencia, a partir de ese momento, las diferentes metrópolis, entre las que se encuentra España, establecerán colonias donde intentarán reproducir, en ellas, sus estructuras políticas de gobierno.

Esto no solo significará la sustitución progresiva de un sistema de producción, que pasa del feudalismo al capitalismo comercial, sino que va a tener una enorme implicancia en el sistema cultural y, por supuesto, en la concepción del cuerpo.

La cosmovisión imperante del hombre va a variar, por lo tanto, con respecto a la etapa anterior, ya que los descubrimientos científicos, realizados por Copérnico, a mediados del siglo XV, a nivel de la astronomía, así como su metodología, basada en la *experiencia* y la *observación* marcará un hito en la configuración de lo que podría considerarse el comienzo de una nueva época.

A partir del XVII, se configura una nueva mecánica del poder que se sustenta sobre los *cuerpos*; un poder que tiene lugar a través de la *vigilancia*. Es lo que denomina M. Foucault, “el poder disciplinario”.

Sobre el *discurso* recaen todo tipo de prohibiciones que lo vinculan al ejercicio del *poder*.

Argumenta este mismo autor, con respecto al discurso, y a la autoridad disciplinaria con el poder de pronunciarlo, que en esa época a la que hacemos referencia: “el discurso por el cual se tenía respeto y terror, aquel al que era necesario *someterse* (...) el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido”, (Foucault, El orden 19) (El énfasis es personal) era el de la institución eclesiástica que posibilitaba la emisión, y tenía la autoridad para realizarlo, autoridad que debe ser reconocida por el receptor, y se representa por medio del lenguaje que lo simboliza.

La obra de Sor Juana, en la colonia de Nueva España, se inscribe, por lo tanto, en un contexto religioso muy marcado por las relaciones de poder, disciplina y jerarquía, en el cual las monjas ocupaban un espacio marginal.

Y en tanto, “la *disciplina* es un principio de *control* de la producción del *discurso*”, (Foucault, El orden 38) (El énfasis es personal) el propio confesor de

la jerónima, el jesuita Antonio Núñez de Miranda, imponía su disciplina, sobre los escritos y actitudes de la monja, por medio del ritual de la *confesión*, que la propia ideología contrarreformista revistió de una importancia significativa, en este siglo marcado por la represión y la censura fundamentalmente en lo que a España se refiere, hecho este que se reflejará en las colonias.

La actuación inquisitorial que los confesores ejercían, en el plano textual, legitimaba, o no, las escrituras de las monjas, aprobando o desaprobando el sentido de las mismas, ya que el control institucional se llevaba a cabo mediante los confesores que autorizaban, o censuraban sus conductas.

A este respecto Foucault establece que “la confesión es un ritual de discurso y se despliega en una relación de poder”. (Foucault, *La voluntad* 78).

El vínculo que establecía este ritual, posteriormente fue diluyéndose, en la medida que “perdió su ubicación ritual y objetiva (...) y se diversificó en las nuevas formas adquiridas, como es el caso de los relatos autobiográficos y las cartas”. (Foucault, *La voluntad* 80).

Fue de tal importancia la estrecha relación que tenía ese vínculo, que en 1682, la monja escribe la carta a su confesor, Núñez de Miranda, conocida como “Carta de Monterrey”, -por el lugar donde se encontró, en 1980, por el padre Aureliano Tapia Méndez- donde a partir de esta, rompe con el prelado, que la había asistido de 1669 a 1682, hecho este que adquirió una enorme importancia, en los círculos letrados de la sociedad virreinal, y en particular en la vida de la monja, debido justamente a esa estructuración cultural, a la que hacíamos referencia, que implicaba la consolidación de la vigilancia sobre los cuerpos.

En esa reorganización eclesiástica, a la que aludíamos, debemos considerar, también, la función y el significado de la Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola²⁷, en 1540, por la importancia adquirida, entre

²⁷ Ignacio de Loyola nació en España, en 1491 y murió en Roma, en 1556. Se inició como soldado para luego dedicarse a la vida religiosa. En 1522 comienza a escribir los *Ejercicios Espirituales* que se imprimieron recién en 1548. Los mismos proponen una férrea disciplina que hace alusión a la puesta en tensión del cuerpo, presente en: la actitud corporal, el lugar de la oración, las penitencias y los retiros, entre otros. Durante 1540 funda la denominada Compañía de Jesús, luego de numerosas deliberaciones sobre la formación de una orden religiosa. A partir de ese momento, redacta las llamadas Constituciones por las que se regirá la orden así constituida. Fue perseguido, en algunas oportunidades, por la Inquisición y acusado de hereje. Los *Ejercicios devotos* de Sor Juana, también denominados *Ejercicios de la Encarnación* fueron escritos probablemente, según consigna A. Méndez Plancarte, entre 1684 y 1688 (OC IV, 663). Las similitudes, entre ambos, resultan significativas. Estos también establecen, por medio de la oración, como los de Ignacio de Loyola, la *interlocución divina*, ya que la monja realiza, mediante los ejercicios que acompañan los días de la semana, el papel de intermediaria con la divinidad, en este caso de la virgen con los devotos, habilitando así esa instancia de diálogo, de interlocución (Barthes, Loyola

las nuevas órdenes religiosas, ya que era la única que dependía directamente del Papa y cuyas reglamentaciones tuvieron una gran importancia, en este siglo XVII, ya en plena época barroca, y en la segunda mitad del mismo, en el virreinato de Nueva España, en la figura de la monja Sor Juana Inés de la Cruz, porque en este período la influencia de la Compañía fue determinante, no solo en la sociedad, sino también en su vida.

4.2- El cuerpo y el disciplinamiento social.

Los dispositivos de disciplina se multiplicaron a lo largo del Siglo XVII, y se dio “lo que podría llamarse, la sociedad disciplinaria”. (Foucault, Vigilar 212).

Resulta claro desde dónde se establecía esa vigilancia y disciplinamiento: por parte de las autoridades que integraban el Tribunal del Santo Oficio y las jerarquías eclesiásticas. También sobre quiénes se ejercía: el clero que no tenía posiciones privilegiadas, aunque también la sociedad colonial toda no estaba exenta de dicha vigilancia.

Los conventos, fundamentalmente los de clausura, se convierten en lugares de censura y disciplinamiento, sometidos a las rígidas reglas monásticas establecidas desde el espacio eclesiástico con toda rigurosidad. Esa nueva mecánica del poder se sustenta sobre los cuerpos.

Los *Ejercicios de la Encarnación*, escritos por Sor Juana, a los que aludimos anteriormente, denominados por ella *Ejercicios devotos para los nueve días antes del de la Purísima Encarnación del Hijo de Dios, Jesucristo, Señor nuestro*, se dividen, cada día, en tres partes: “Meditación”, “Ofrecimiento” y “Ejercicios”. El *cuerpo* -por medio de las alusiones a la disciplina, a los ayunos, al sufrimiento-, está presente, así como la participación de la monja en la “mortificación” del mismo.

Desde la “Introducción al intento”, una de las partes de los mismos, luego de la “Dedicatoria”, menciona la “*disciplina*, obediencias y cosas

43-76). En los mismos, el cuerpo está presente en las frecuentes alusiones a la disciplina, a los ayunos, al pecado original, al sufrimiento y la devoción. La monja hace mención a ellos, en la *Carta Respuesta a Sor Filotea* de 1691, en dos oportunidades en la misma página (OC IV, 474), con relación al consentimiento que dio para su impresión: “solamente unos *Ejercicios de la Encarnación* (...) se imprimieron con gusto mío por la pública devoción, pero sin nombre” y luego más adelante: “Hícelos (...) años ha, y después se divulgaron”. Un poco antes, (OC IV, 473) nos dice: “ni el consentimiento para la impresión ha sido dictamen propio”, aludiendo así a la falta de dicho consentimiento en la impresión de la *Carta Atenagórica* de 1690.

semejantes, que en el religioso estado son ordinarias” (OC IV, 477), aludiendo a lo que era común en el ámbito religioso; y más adelante, en el primer día, con respecto al rezo y a la realización del mismo: “nueve veces el Magnificat, boca en tierra” (OC IV,479), sin dejar de lado el tono imperativo, como en la siguiente enunciación: “absténgase de las impacencias, murmuraciones y sufra con paciencia aquello que más repugnare a su natural” (OC IV, 479). Hace hincapié nuevamente en la disciplina: “si fuere día de *disciplina* de Comunidad, con ella basta, si no, se podrá hacer especial” (OC IV, 479); y en el segundo día: “bese la tierra postrado” (OC IV, 481), en señal de humildad. Y al final del día tercero explicita: “si pudieran traigan hoy cilicio” (OC IV, 484). Y en el día nono, “tendrán *disciplina* y el ayuno los que pudieren” (OC IV, 501). (Los énfasis son personales).

Las “disciplinas” propias de este período someten el cuerpo de las religiosas a la flagelación, a los cilicios, a las cadenas, imitando así, en su propio cuerpo, el de Jesús y sus sufrimientos.

Es también el cuerpo ofrecido a Dios en la celda de clausura de los conventos: “el espacio de las disciplinas es siempre celular”. (Foucault, Vigilar 147). Y así el espacio de la celda, sometido a las duras reglas que regían los conventos de las respectivas órdenes, constituía el lugar “privilegiado” que se tenía pensado para las monjas.

De la misma manera, el voto de clausura que debían pronunciar al profesar estaba en consonancia, con la arquitectura de los edificios que propiciaba el encierro.

Debemos recordar aquí, como antecedente, a los mencionados ejercicios de Sor Juana, los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola y lo que este expresa allí con relación a la penitencia y a la mortificación del cuerpo: “castigar la carne, es saber, dándole dolor sensible, el cual trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose o llagándose, y otras maneras de asperezas”. (Loyola 229).

Estos ejercicios de San Ignacio pueden catalogarse de corporales, porque la impronta del cuerpo mortificado se encuentra de múltiples formas, a lo largo de los mismos.

El aspecto espiritual del dolor está presente en las prácticas que realizan las monjas con su cuerpo y, de alguna manera, se pensaba que con eso se preparaba el espíritu para alcanzar la gracia de Dios.

Los mencionados *Ejercicios de la Encarnación* son anteriores a las cartas, ya que según Méndez Plancarte se escribieron entre 1684 y 1688, no obstante la jerónima, ya desde la *Carta Atenagórica* de 1690 y en la *Respuesta a Sor Filotea* de 1691, hace referencia a la *disciplina*, a la *obediencia* y a la *censura* en forma recurrente.

Esa obediencia a la autoridad, enmascara el debate que Sor Juana tiene con la permanente defensa del libre albedrío.

En los antecedentes de estudios sobre la monja, realizados en este trabajo, cito, entre los mismos, un artículo de Asunción Lavrín: “Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad en su entorno religioso”, donde la sorjuanista no puede dejar de aludir a “los elementos de subordinación que la obediencia conventual impuso a Sor Juana” (Lavrín 620).

Con respecto a esto, al final de la *Carta Atenagórica*, cuando la monja afirma: “Vuelvo a poner todo lo dicho debajo de la *censura* de nuestra Santa Madre Iglesia Católica, como su más *obediente* hija”. (OC IV, 439) (El énfasis es personal), luego de haber realizado en la misma la *impugnación* al prestigioso jesuita Antonio Vieira, queda clara la intención de presentarse como “obediente hija”, debido a que en toda la carta, no solo había quebrado el voto de obediencia, que debían guardar las monjas, sino que *transgrede* al incursionar en la hermenéutica, al realizar un ejercicio exegético, hecho este no permitido a las mujeres en el espacio eclesial.

Nuevamente aquí, el tema de la *transgresión*, conjuntamente con la *obediencia* está presente en los escritos de la monja, como aludíamos desde la introducción, cuando proponíamos esa visualización de su lucha entre ambos aspectos, presente en su obra, y fundamentalmente, como veremos, en su ejercicio epistolar.

El uso del género epistolar en Sor Juana fue determinante en su producción escrita. En ese sentido, constituye un documento imprescindible que nos permite vislumbrar, no solo la época en la que transcurre su vida, sino que trasciende esa circunstancia e informa acerca de las vicisitudes de las mujeres, en ese período, y en particular, a las que habitaban los conventos.

Por otro lado, las autoridades eclesiásticas veían, con cierta suspicacia, el ejercicio de esas libertades que escapaban al control centralizado de las mismas.

A pesar de esto, las monjas, y Sor Juana no fue una excepción, en ese espacio intersticial del convento, por medio de la correspondencia y las autobiografías se constituyen en sujetos escriturales.

Las estrategias retóricas de la jerónima dan cuenta de cómo se enmascaraban, por medio de la ficción literaria, ciertas vivencias que no querían que permaneciesen ocultas.

Sin duda el ejercicio de la letra constituía una *transgresión* que debía justificarse y le hace decir a Sor Juana, en ese cuerpo que teme a la Inquisición: “una herejía contra el arte no la castiga el Santo Oficio”, (OC IV, 444).

No obstante lo anotado acerca del disciplinamiento, la vida de Sor Juana, en la celda, pero también en el locutorio, y también presente en la corte, por los arcos triunfales, por las loas, por las representaciones teatrales; es el adentro y el afuera de ese espacio consagrado a Dios, donde se dirimen los pleitos y las contradicciones barrocas.

4.3- El cuerpo en el “Barroco de Indias”. Las estrategias de la metrópoli y la realidad americana.

No podemos dejar de aludir, en este llamado por Mariano Picón-Salas, “Barroco de Indias”, a la realidad de la metrópoli española, por la relación existente, en este período, con las colonias americanas, ya que en el mismo debemos situar, a comienzos del siglo XVII.

Es en esa dinámica de la Colonia, donde se constituye una alteridad diversa de la europea -en el régimen virreinal- no solo desde el punto de vista económico, sino atendiendo a la variedad de etnias y códigos lingüísticos que reflejarán otras realidades significativas. No obstante esto, el Imperio intentará homogeneizar y ocultar esa otredad de los *cuerpos* americanos que concomitantemente el sector letrado pretenderá revertir, en algunos aspectos, por medio de sus producciones.

Argumenta Moraña que no debe pensarse en un proceso rápido, con respecto a la diferenciación con lo peninsular, sino que el mismo fue lento y tuvo “avances y retrocesos en el curso de la constitución de la identidad criolla”. (Moraña, Viaje 59).

Ese sector criollo, que adquiere cada vez más visibilidad, hecho este que se va afianzando a lo largo de este siglo, constituye un factor importante a tener en cuenta, en la medida que a partir de sus discursos, se refleja una idiosincrasia diferente a la metropolitana que traerá como consecuencia, lo que ya dijimos, con palabras de Hernán Vidal, el “largo proceso de creación de una conciencia americanista”. (Vidal 90).

En esa sociedad disciplinaria y represiva, con la impronta del discurso imperial en la misma, determinados escritores intentan representar, por medio de sus estructuras retóricas, esa identidad diferenciada, como es el caso de los criollos, Sor Juana Inés de la Cruz y Carlos Sigüenza y Góngora, en Nueva España, donde a partir de la letra pretenden restituir una otredad y una materialidad, negada desde la metrópoli, que efectivizará la revelación del *cuerpo* americano, tema que abordaremos en el capítulo siguiente.

En ambos casos, si bien participan de las ceremonias rituales que imponen las autoridades políticas y/o eclesiásticas, como es el caso de los arcos triunfales²⁸, realizados a la llegada de algún virrey, o la canonización de un santo, así como la escenificación de alguna loa, pequeñas piezas que precedían a los autos sacramentales, en la retórica de sus producciones estaba presente la diferenciación americana.

Permanece, no obstante, en la cosmovisión de este Barroco hispanoamericano, en la realización de esos espectáculos, la intervención de esa heterogeneidad de presencias y voces, a partir de ese diálogo cultural que se establece por medio de danzas, cantos, bailes y diferentes personajes, donde el *cuerpo* se enmascara con la consiguiente inversión y trastocamiento de la realidad, ya se trate de arcos, con la representación de un drama alegórico, o de loas, en las que se yuxtapone la persistencia de creencias prehispánicas, a los ritos cristianos, convirtiendo ese espacio -con la

²⁸ El mismo Sigüenza señala que desde muy antiguo, al recibir a la primera Audiencia de la Colonia, en 1528, ya comenzaron a levantarse estos arcos con gran esplendor y magnificencia. Cfr. A. Méndez Plancarte, O.C. IV XXXIII. En el barroco fue muy común el levantamiento de los mismos, que así como se levantaban, con todo lujo, duraban muy poco tiempo, constituyendo, de esta manera, un verdadero arte efímero, propio de este período.

espectacularidad propia del barroco-, en un claro ejemplo de sincretismo transculturador.

4.4- Prácticas discursivas de Sor Juana.

¿Cómo opera en este contexto colonial, al que hemos hecho referencia, la relación *cuerpo y escritura*, en la vida conventual de Sor Juana Inés de la Cruz, paradigma de *mujer, monja, letrada y criolla*, en Nueva España, en la segunda mitad del siglo XVII?

Si consideramos que es en el espacio intersticial que ofrece el texto, donde se configura, como vimos, la representación de los espacios sociales, podremos estudiar perfectamente, en su obra, la lucha entre el centro de poder peninsular, con sus rígidas jerarquías, y la periferia americana que se mueve en esa ambigüedad, que por momentos se opone a la metrópoli, y por otros queda atrapada en sus interjuegos de poder.

Esto va a adquirir fundamental importancia, si tenemos en cuenta el lugar en que desarrolla dicha monja su creación, el convento, sometido a rígidas normativas dentro del espacio eclesial, y dentro del mismo, la celda de clausura.

No es un detalle menor que el “espacio” en que se movía, predominantemente masculino, donde tanto el púlpito -ya que solo el hombre tenía el poder de predicar- como la política y la escritura, eran dominio patriarcal. Desde allí, las jerarquías eclesiásticas ejercían, en forma taxativa, esas actividades.

Tampoco puede descuidarse la preponderancia que en esta época tenía, como vimos, la orden de la Compañía de Jesús y menos, en el caso de la jerónima, donde junto a ella tuvieron una enorme importancia, tanto su confesor, durante muchos años, el jesuita Antonio Núñez de Miranda, como el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, perteneciente a la misma orden y protagonista relevante en más de una oportunidad de su vida.

Así que el hecho de que Sor Juana tomara la pluma para escribir, no solo desde la literatura, sino que incursionara en la hermenéutica demostrando gran dominio del ejercicio exegético, en textos de la patrística y la escolástica,

podía ser considerado una transgresión, pasible de sanción, por el Santo Oficio al provenir de una monja.

Como vimos esto hace la jerónima en la *Carta Atenagórica* de 1690, cuando “impugna” a Antonio Vieira por el Sermón del Mandato, donde este refuta a los Padres de la Iglesia.

Allí, la monja, entra en dominios no permitidos para las mujeres, como la exégesis de un sermón, hecho este que pertenecía a las jerarquías eclesiásticas.

Y en la medida en que el escribir significa comprometerse y exponerse, la jerónima siempre encontraba, en sus escritos, la forma de protegerse, ya que cuando transgredía, finalmente, se las ingeniaba, por medio de su retórica, para obedecer. Al respecto nos dice Asunción Lavrín: “Es arropándose en la obediencia que se protege Sor Juana de su osadía intelectual y teológica”. (Lavrín, 616).

Muchas veces, en sus prácticas discursivas, Sor Juana utiliza el tópico del silencio que tiene que ver, en su caso, no solo con el espacio privado, sino también con las imposiciones del espacio público y con la auto-censura que la propia monja se impone.

Según Foucault: “No hay un silencio sino silencios varios y son parte integrante de estrategias que subtienden y atraviesan los discursos”. (Foucault, *La voluntad* 37).

En el caso de la monja, frente a determinadas circunstancias, ha debido optar por el silencio, ya que “el callar [muchas veces] se convierte en el principal vehículo de significados” (Moraña, *Viaje* 172).²⁹

Sor Juana por medio de su producción epistolar afianza su poder interpretativo, ya que el mismo, como vimos, era ejercido principalmente desde lo masculino.

Por eso, en la prolongada batalla por la interpretación, sus tres cartas: la *Autodefensa Espiritual* de 1682, la *Atenagórica* de 1690 y la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* de 1691, -a las que aludiremos en el capítulo VI de este trabajo- constituyen un paradigma digno de considerar.

²⁹ Vid. al respecto, el exhaustivo análisis que realiza Mabel Moraña en su libro *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*, en el apartado “La retórica del silencio en Sor Juana Inés de la Cruz” (153-198); así como el artículo de Josefina Ludmer, “Tretas del débil” en *La sartén por el mango*, de 1984, en el Encuentro de escritoras latinoamericanas.

La monja, por medio de sus estrategias retóricas, no solo lucha por hacer oír su voz, desde la subalternidad en la que se encuentra, por medio de la escritura de sus cartas, hecho este paradigmático para la época, sino que con las mismas establece un diálogo social, con las autoridades institucionales, desde el espacio privado de su celda del claustro, yendo así al encuentro de esa otredad y materialidad negadas, que por medio de sus prácticas discursivas, como los arcos, las loas y los villancicos, reaparecerán, en las figuras del indio, del negro, de lo náhuatl participando en esas ceremonias, donde la monja recorre el imaginario trayecto que va desde la celda hasta la plaza pública.

Capítulo V

La aparición y presencia del cuerpo americano, en el arco triunfal, “*Neptuno Alegórico*”, en la loa, “*El Divino Narciso*” y en los villancicos de Sor Juana Inés de la Cruz

¿Qué mágicas infusiones
de los Indios herbolarios
de mi Patria, entre mis letras
el hechizo derramaron?
Romance 51, (OC I, 160)

En este capítulo me propongo explorar la aparición y presencia del cuerpo americano, al estudiar las obras mencionadas en el título, y considerar la posibilidad de leerlas de forma diferente, es decir, no solo poniendo el énfasis en la transgresión o en la obediencia, sino combinando ambos aspectos que aparecen claramente, ya que las mismas permiten ver esa dualidad.

Ya desde la realización del arco triunfal “*Neptuno Alegórico*”, que se construyó para el recibimiento de los nuevos virreyes, Sor Juana incorpora, a la fiesta, por medio de sus estrategias retóricas, la participación de indios, de negros, de lo náhuatl, así como otros elementos: danzas, música, disfraces, con lo cual transgrede esa realidad, al realizar la aparición y corporización de los mismos.

En la loa “*El Divino Narciso*”, la monja se atreve a tratar el rito azteca “Dios es comido”, conjuntamente con el rito cristiano de la Eucaristía, donde el dogma establece que en el mismo se come el cuerpo de Cristo y se bebe su sangre.

Y en ese espectáculo sincrético, también transgrede al llevar a cabo la realización conjunta de dichos rituales.

En el caso de los villancicos de Sor Juana, estos nos remiten, no solo a la aparición del cuerpo americano, al establecer un diálogo transgresor, entre la cultura hegemónica y la del colonizado, sino que, además, en el orden de lo que venimos argumentando desde la introducción, con la presencia y visibilización de voces de indios y negros, en esa poliglosia donde participan otras lenguas, incluso el náhuatl, que no todos entendían se produce la transgresión del orden establecido.

5.1- El arco triunfal "*Neptuno Alegórico*".

Es bien conocido el hecho de que el Cabildo de la Catedral, en 1680, le encarga a Sor Juana la realización del arco triunfal, a la llegada del virrey Marqués de Laguna y de su esposa, María Luisa, condesa de Paredes, por indicación del virrey-arzobispo Fray Payo Enríquez de Ribera, que ocupó ese cargo entre 1673 y 1680.

No es de extrañar que este pensara en la monja para su realización, ya que su erudición era conocida, en el contexto de la época y, en particular, por este virrey saliente, durante los siete años de su reinado, en los cuales estuvo en contacto con la misma, desde su jerarquía eclesiástica.

Ya desde la antigüedad romana, los arcos triunfales eran levantados para recibir a algún general victorioso, con la realización de un desfile militar.

Luego, en el Renacimiento, se cambió el carácter de la ceremonia que pasó a ser un ritual cívico, aunque en la misma persistieron los arcos, que se siguieron llamando "triunfales", aludiendo a los que antes celebraban la entrada de los triunfadores en las batallas.

Con respecto a la época barroca, las características de los arcos cambiaron completamente con relación a la antigüedad clásica, en el sentido que los mismos, ahora formaban parte de celebraciones festivas para que asistiera el pueblo, en forma masiva, y en ese entorno de público numeroso se contaba con alguna construcción arquitectónica, realizada de cartón y madera que simulaba una grandiosidad impresionante, pese a ser, como sabemos, un monumento efímero, propio del Barroco.

Y así para el acto de entrada de autoridades civiles como eclesiásticas, en esta segunda mitad del XVII, en Nueva España, bajo el poder absolutista español, se organizan y concretizan grandes procesiones, donde como señala Sabat de Rivers "la ciudad toda se convierte en escenario", al mismo tiempo que en dichas procesiones se refleja el programa político del Imperio.

Por lo que el arco triunfal, como espectáculo público festivo, constituye una forma de representación teatral que configura no solo la dimensión verbal de la descripción del mismo, sino que existe otra dimensión plástico-espacial que tiene una existencia corpórea, porque el arco al ser el centro de la

ceremonia tiene una existencia doble, por un lado, la de la escritura que no permite la aparición del cuerpo, en tanto la misma termina por ocultarlo, mientras el *Neptuno Alegórico* es el que permite su aparición.

Lo mismo sucede con la loa *El Divino Narciso*, ya que la escritura no se materializa hasta su representación, por medio de los personajes que la llevan a cabo y le dan su dimensión corpórea

Igualmente, la escritura de los villancicos de Sor Juana, no adquieren su materialidad, hasta que no se cantan y se produce su aparición en las iglesias. Esas voces, esos cuerpos son los que establecen esa doble dimensión de la que hablábamos.

En este momento de contrastes y contradicciones, propias del Barroco, las clases populares participan en esas fiestas oficiales, con personajes disfrazados, donde el *cuerpo* se enmascara, con acompañamiento de distintos instrumentos musicales y danzas.

Y así, en estas ceremonias hispánicas de la entrada de los virreyes y el levantamiento de los arcos, para esa circunstancia, no solo está presente la corporización de la metrópoli, representada, en este caso, por el Marqués de la Laguna y su esposa María Luisa, sino que también participan otros cuerpos, en esta fiesta popular, con bailes y celebraciones rituales indígenas, donde la gente del pueblo, con su heterogeneidad étnica, se materializa a partir de la reaparición de ese *cuerpo* americano, en ese verdadero sincretismo transculturador que se lleva a cabo en la espectacularidad de la procesión.



de
Christi en
como se
el siglo
tradición
aún hoy.

relación
fiestas,

indios participantes en las mismas, Judith Farré Vidal, en su artículo: "Fiesta y

Fig.1 Fiesta
Corpus
México
realizaba en
XVII. La
se continúa

Con
a estas
y a los

poder en el viaje del Virrey Marqués de Villena (México, 1640)”, consigna lo siguiente:

“La otra constante celebrativa es la protagonizada por los indios. Su presencia como público receptor y a la vez *como activo participante* en la fiesta novohispana está plenamente documentada y ya, desde fechas tempranas,- a partir de 1530- aparecen en las Actas del Cabildo”. (...) Y más adelante abunda, “una orden del virrey convocó a los indios que vivieran hasta seis leguas de la ciudad a que fueran a la fiesta [se celebraba la llegada de reliquias a México] con sus trompetas, chirimías, clarines y demás instrumentos musicales”. (Farré 204). (El énfasis es personal).

El arco de Sor Juana se erigiría, el 30 de noviembre de 1680, a la entrada de la Catedral Metropolitana, y consistiría de una sola fachada de treinta varas o metros de altura y dieciséis de ancho.

La monja, según Paz, describe los tres cuerpos que lo formaban y sus estilos arquitectónicos, así como las columnas, pedestales y tableros o lienzos, en número de ocho, con sus pinturas, efigies e inscripciones en español y en latín. (Paz, Las trampas 212).

Informa también este autor que: “en los lienzos estaban representados distintos episodios de la historia de Neptuno, convertidos en alegorías de los hechos, reales o supuestos, del Marqués de la Laguna y enlazados con la imperial ciudad de México”. (Paz, Las trampas 214).

Estaba constituido por tres partes; dos en prosa: “Dedicatoria” de Sor Juana al virrey, y “Razón de la fábrica”; la tercera “Explicación del arco”, escrita en verso. Esta última fue la que se expuso delante del arco, el día de la entrada de los virreyes, que luego penetrarían en la Catedral para participar del *Te Deum* que allí se celebraría.

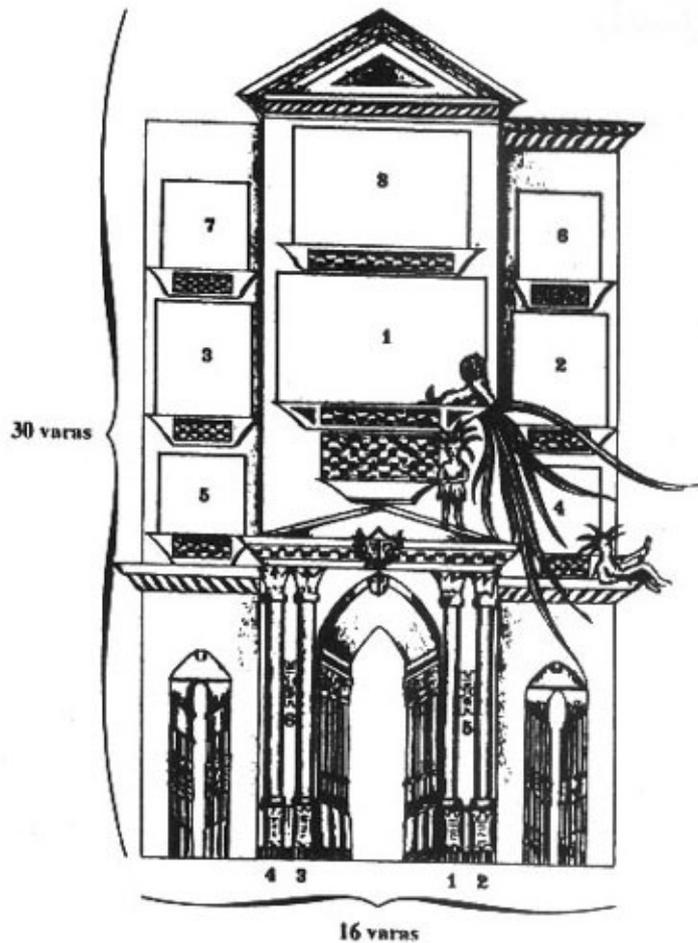


Fig.2 Ensayo de ilustración del arco triunfal de Sor Juana: *Neptuno alegórico...*
(Posición de los cuadros)

Conjuntamente, para el mismo acontecimiento, el Cabildo de la Ciudad le solicita al criollo, Sigüenza y Góngora, otro arco que se erigiría en la plaza de Santo Domingo. Este, por ser de la ciudad, tenía incluso puertas, a diferencia del de Sor Juana. Lo denominó, *Teatro de virtudes políticas*, donde en su composición utilizó emperadores y hasta dioses prehispánicos.

La monja, por el contrario, lo llamó *Neptuno Alegórico*, en alusión al dios Neptuno, divinidad de los mares en la mitología romana.

Si bien la Contrarreforma se inclinaba, para la realización de las alegorías pertenecientes a los arcos, por personajes históricos y no mitológicos, Sor Juana, en la fábula de Neptuno, encuentra el paralelismo entre las hazañas del dios y la figura del virrey.

Los arcos se convirtieron en verdaderos “*enigmas*” que requerían “*explicación*”, (Paz, *Las trampas* 197) en tanto eran alegorías, donde se utilizaban personajes mitológicos o históricos, que volvían visibles los conceptos abstractos, por medio de la concretización de las imágenes, en el espacio arquitectónico del mismo.

La jerónima crea así un jeroglífico erudito, pero con el texto de la explicación, al realizar la descripción pormenorizada de las inscripciones y los lienzos que conforman el monumento, al llevar a cabo, esa tercera parte con la “*Explicación del arco*”, corporeiza la interpretación de la alegoría³⁰ y así, por medio del simbolismo de este y su retórica, ella establece un diálogo con ese heterogéneo entorno cultural colonial, que va así desde la celda del claustro hasta la plaza pública. (Grossi, 133-136).

No debemos olvidar que al ser monja de clausura, no pudo dirigir personalmente el trabajo del arco, pero no obstante, la descripción del mismo fue realizada con gran exhaustividad y erudición.

Esa intervención, desde lo privado en lo público, está presente en la corporización de esa fiesta, que Sor Juana revela, a partir de la participación de indios, de negros, de lo náhuatl, de las danzas, de los disfraces y de la música, *transgrediendo*, al intervenir por medio de la estrategia retórica que significa la incorporación de todos esos elementos en esa fiesta, en este caso, de recepción de los virreyes, realizada con todo el boato acostumbrado para las mismas, pero donde aparece ese cuerpo americano ignorado y silenciado por la corte y la iglesia que la monja deja al descubierto.

Su erudición, no solo está presente en el plano de la letra y la cultura europea, que ella domina muy bien, sino que ese cuerpo de la escritura se materializa, como vimos, y aparece así esa cultura americana que ella conoce plenamente, desde los lejanos días de Nepantla.

³⁰ Para la estructura erudita desarrollada por Sor Juana en este arco, con respecto a los enigmas que constituyen las alegorías y la explicación en verso del arco, vid. Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, pp. 212-241.

Se produce así la tensión, entre esa otredad negada por la metrópoli, que la monja pretende restituir por medio de las prácticas discursivas utilizadas.

5.2- Loa “*El Divino Narciso*”

Las representaciones del teatro cristiano, como lo denomina A. Méndez Plancarte, comenzaron muy tempranamente en la colonia de Nueva España, en las primeras décadas del siglo XVI. Según este autor, se tiene noticia que en 1531, Fray Juan de Zumárraga ordenó la realización de una *Farsa de la Natividad Gozosa de Nuestro Salvador*, acerca de la cual le da noticia, por escrito, a Hernán Cortés (OC III, VII).

Posteriormente, la primera representación del *Juicio final* se llevó a cabo en Tlatelolco en 1533, con gran despliegue de pirotecnia y festejos.

Con respecto a la misma, según consta en Othón Arróniz, el padre Bartolomé de las Casas hace referencia a la misma de esta manera: “concurrieron ochocientos indios en *representalla* y cada uno tenía su oficio y hizo el acto y dijo las palabras que le incumbía *hacer y decir y representar* y ninguno se impidió a otro” (Arróniz 395) (El énfasis es personal).

El dato nos interesa en nuestro trabajo, debido a que ya en el siglo XVI, se tenía noticia de representaciones teatrales con indios, en la medida que posteriormente, a fines del XVII, Sor Juana Inés de la Cruz, los hace intervenir, según consta en la didascalia de la loa *El Divino Narciso*, y en su *Teatro Sacro*, como es el caso de sus loas y autos sacramentales.

Han llegado hasta nosotros, tres loas escritas por la monja: la de “*El Divino Narciso*”, según estima Méndez Plancarte, compuesta en 1688 -y, se supone, llevada a Madrid, a instancias de la Condesa de Paredes, que fue la que se la solicitó en 1690-, “*El Mártir del Sacramento, San Hermenegildo*” y “*El cetro de San José*” -estas dos últimas posiblemente de 1692-.

Es ilustrativo el caso de la primera de ellas, cuyo tema tiene relación con la religión prehispánica y el cristianismo, en tanto que la ceremonia de la misma configura un claro ejemplo de sincretismo, en la medida que confluyen en ella ambas representaciones.

La monja se “atreve” con el rito precortesiano, denominado Teocualo: “Dios es comido” que celebraban los aztecas al “gran dios de las semillas”, Huitzilopochtli.

La ceremonia presenta similitudes con la comunión católica y el misterio de la Eucaristía, donde el dogma establece que, en ese momento, se come el cuerpo de Cristo y se bebe su sangre.

Abunda Méndez Plancarte al decir que la loa: “realzase por la *audaz originalidad* de su asunto que podría intitularla “El Verdadero Teocualo”: el rito azteca (“Dios es comido”) de la estatua de Huitzilopochtli, hecha de cereales amasados con sangre, en la que figuraban la muerte de su dios, y que se repetía como “comunión”, se ve *elevado aquí a presentimiento o sombra de la Eucaristía*, en la que el verdadero Dios que murió por nosotros nos da a comer Su Cuerpo y beber Su Sangre...” (OC III, LXXII-LXXIII) (El énfasis es personal).

Hasta este estudioso de la obra de la monja, reconoce la audacia y originalidad del “atrevido tema” que esta aborda en la loa, pero desconoce, en la forma de leerla el verdadero sentir de ese atrevimiento y solo ve en el mismo la “sombra de la Eucaristía”, es decir, que quiere ver, en este tema al que se atreve la monja, solo la *obediencia* al dogma y no la *transgresión* que Sor Juana realiza al tratarlo.

La jerónima se inspiró, en esta ocasión, en el libro *Monarquía Indiana*, escrito por Fray Juan de Torquemada³¹ en 1615 y en la información allí contenida, según sugiere M. Plancarte (OC III, LXXIII).

Este libro estaba presente en la biblioteca de la jerónima, y por él tuvo conocimiento de la Mitología del México antiguo.

Al respecto, de dicha biblioteca, Paz le dedica el capítulo, “Reino de los signos”, acerca de la investigación que realizó de la misma. (Paz, *Las trampas* 304-340).

María Dolores Bravo relata, en el artículo de 1991, “Una representación criolla: La Máscara grave y la Máscara faceta” de 1672 (Imágenes y lenguajes de un espectáculo jesuita)³², la representación con motivo de la canonización

³¹Juan de Torquemada eclesiástico e historiador español, nació entre 1557 y 1565. Se ordenó en el convento grande de San Francisco, en 1579. Cursó estudios de filosofía y lengua náhuatl que dominó íntegramente. Escribió la obra *Monarquía Indiana*, monumental estudio de la historia antigua de México. Falleció en Santiago de Tlatelolco en 1624.

³²*Máscara faceta*: jocosa, burlona, chistosa.

de Francisco de Borja, un integrante de dicha congregación, y fundador de la provincia jesuita de Nueva España.

El espectáculo se celebraba con una loa, donde aparecían indios bizarros galanes, y el personaje de América, en traje de india.

Las similitudes, con la aludida loa de Sor Juana de 1688, parecen evidentes, ya que en la misma también se menciona, entre algunos de sus personajes que la representan, un “indio galán” y una “india bizarra”, llamados Occidente y América.

Conjuntamente con esto, otros indios ataviados con plumas e instrumentos musicales, bailan y cantan al son de la música que producen.

Posiblemente, la jerónima se inspiró en esta celebración jesuita de 1672, ya que estas representaciones eran utilizadas por los criollos que intentaban, como en este caso, darle un carácter personal, a pesar de que las mismas constituían un modelo estratégico de la cultura dominante, presente en la “ortodoxia del mensaje oficial”. (Dolores Bravo 425).

En la loa, Sor Juana presenta los ritos indígenas, junto a los de la “liturgia” católica, hecho este por demás significativo, si seguimos el orden de lo que venimos argumentando, con respecto a la forma de leerla, ya que aquí resulta evidente, que la escritura de la loa tiene una dimensión transgresora en el papel, pero junto a ella existe, en paralelo, una dimensión espectacular y corpórea presente en la gente que canta con la pronunciación indígena, negra o en latín, que asiste a la ceremonia, y ahí aparece otra realidad que la letra viabiliza, más allá de las semejanzas de ambos rituales.

Ya el texto de esta nos informa acerca de la representación, pero independientemente de la misma, en el espectáculo que se lleva a cabo, está presente la cultura americana, por medio de la otredad de esos cuerpos participantes de la ceremonia y todo el aspecto visual que la misma conlleva.

Muy sucintamente, también en el argumento de la loa sorjuanina tenemos los personajes indígenas de América y Occidente, que son los que adoran al gran “dios de las semillas”, y los europeos llamados, la Religión Católica y el Cielo que llegan al suelo americano y confrontan con los indios anteriormente mencionados. Se produce así el enfrentamiento de las dos culturas, conjuntamente con la represión de los cultos precortesianos.

Las indicaciones de la didascalía, son precisas al respecto, ya desde la primera escena.

“Sale el Occidente, Indio galán, con corona, y la América, a su lado, de India bizarra: con mantas cupiles, al modo que se canta en el Tocoín. Siéntanse en dos sillas; y por una parte y otra bailan Indios e Indias, con plumas y sonajas en las manos, como se hace de ordinario esta Danza; y mientras bailan, canta la Música”. (OC III, 3)³³

Como vimos participan los cuerpos de indios e indias, ataviados con trajes típicos, se acompañan de música y llevan en las manos plumas y sonajas, bailan la danza del Tocoín y sus distintas coreografías.

Al respecto de quienes representaban la loa, de acuerdo con el texto de Farré³⁴, anteriormente mencionado, parecería que fueron los propios indios autóctonos los que la realizaron.

Detrás de esta mascarada, no solo está la referencia al sincretismo, del que hablábamos, sino que también la monja alude, con la estrategia discursiva de la representación, a un pasado de América, anterior a la llegada de los españoles y su posterior conquista armada, por medio de ese rito prehispánico, como es el del Teocualo, al “gran Dios de las semillas”, presente en los distintos personajes travestidos detrás de los disfraces, reivindicando por medio de ese constructo barroco, la idiosincracia americana criolla: “Nobles Mejicanos/cuya estirpe antigua/de las claras luces/del Sol se origina”. (OC III, 3).

La tradición del “Tocoín” -probablemente un baile indio que aquí se cita en esta primera didascalía- haya tenido su origen, en aquellas obras del teatro cristiano del S. XVI, al que hemos hecho referencia.

En su estudio sobre el tema, en la loa para el Auto “El Divino Narciso”, Armando Partida Tayzán, menciona que la monja, al comienzo de la misma, alude al canto del Tocoín, y no hace descripción alguna sobre la danza, debido a que quizá todos la conocían y “sabían cómo se cantaba y ejecutaba” (Partida Tayzán, 236).

³³ Toda la didascalía está en cursiva en la versión original.

³⁴ Ut, supra, texto de Judith Farré, p. 68.

Sobre el significado y origen de tal danza Méndez Plancarte escribe lo siguiente: “Tocotín: danza azteca, y su letra, en nombre acaso onomatopéyico de sus ritmos: “toco, toco, toco, toco” (OC II, 364).

Nos informa también la didascalía que América está ataviada con “mantas y cupiles”.

El llamado “huipil” o cupil era una prenda femenina que tuvo su importancia en el mundo precortesiano, y que se siguió usando en la época de la Colonia. Consiste en la unión por los costados de unos lienzos rectangulares, que dejan aberturas para la cabeza y los brazos. Se elabora en telar de cintura y por lo tanto es angosta. Varía en cuanto al largo que puede llegar hasta la cintura, o bien hasta los tobillos. Lo usaban todo tipo de mujeres, desde la nobleza hasta la gente del pueblo.



Fig.3 Modelos de huipiles mexicanos

En cuanto a la recuperación histórica, la monja no solo utiliza, en este caso, el libro ya mencionado de Juan de Torquemada, sino que también lo hace, por medio de crónicas y relaciones disponibles todavía en su época, no

obstante la prohibición de la corona, en 1577, de “la difusión de trabajos etnográficos e históricos de tema indígena”. (Moraña, Sujetos 58)

Por medio de esta estrategia discursiva de la jerónima, en esta loa, podría pensarse, no solo en la recuperación teológica de la ceremonia, sino, además, en una reivindicación, desde el punto de vista antropológico, de las culturas indígenas, (Zanelli 183) con lo que aquí también estaría presente la transgresión y no la obediencia, al punto de vista metropolitano que desconocía esas culturas.

Es importante recordar, que la mencionada loa estaba realizada para ser representada en la corte de Madrid, a pedido de María Luisa, la virreina, Condesa de Paredes, que como sabemos, tenía una estrecha amistad con la monja y concurría con cierta frecuencia al locutorio del convento de las jerónimas.

Por lo tanto, allende los mares, serían conocidas, “las formas en la que fueron conducidos, los procesos de conquista y evangelización de estos pueblos” (Zanelli 185). Esto, de alguna manera, podría refrendar el argumento de la dimensión histórica de dicha ceremonia.

Ese sector criollo, al que venimos aludiendo, que empieza a diferenciarse, en la constitución progresiva del que denominábamos “sujeto social hispanoamericano”, proyecta cada vez más su diferenciación con los sujetos peninsulares, y lo hace por medio de diferentes estrategias discursivas -como puede ser la construcción y explicación de los arcos triunfales, o la producción de las loas-, para de esa forma crear un proyecto alternativo.

Si bien, como vimos, no se lleva a cabo este proceso por medio de interrupciones bruscas, ya que las mismas requieren un período de elaboración, donde se va configurando ese letrado criollo que a partir del conocimiento de la cultura metropolitana, incorpora la realidad cultural americana por medio de la escritura, “que socializa lo individual insertándolo en lo colectivo” (Moraña, Viaje 269).

Las estrategias retóricas utilizadas por la monja, en el caso de esta loa, como en los de su producción escrita epistolar, “subvierten”, es decir, transgreden, el orden establecido, en lucha por el poder interpretativo que, como *mujer*, *monja* y *criolla* intenta imponer, desde ese lugar de marginalidad que le asigna la sociedad virreinal de la época.

Por supuesto que el orden hegemónico imperial, establecido a partir de la conquista y la posterior evangelización, creía haber impuesto, en todo ese largo período que H. Vidal llamó de “estabilización virreinal”, el proyecto metropolitano, sin tener en cuenta las estrategias mediante las cuales el heterogéneo espacio virreinal confrontaría al mismo.

Si bien Sor Juana pertenece a esa “ciudad letrada” y por ese hecho ocupa un lugar de privilegio, en el enclave colonial, denuncia la imposición a la que es sometida, por medio de su ingeniosa retórica, que -como en el caso de la loa que estudiamos- encuentra los subterfugios necesarios, por medio de una ceremonia sincrética, donde hace intervenir a los indígenas, que con diferentes estrategias, contradicen, igual que Juana, ese proyecto imperial al que hacíamos referencia.

No podemos finalizar este apartado dedicado a la loa “*El Divino Narciso*”, sin mencionar estos textos de la jerónima que ampliaremos, posteriormente, desde el punto de vista histórico-antropológico, a partir de los villancicos.

Al final de la escena III, reafirma América, la india bizarra:

“aunque lloro cautiva/ mi libertad, ¡mi albedrío/ con libertad más crecida/ adorará mis Deidades!” (OC IV, 12).

Parece clara la identificación de la monja con América, y su defensa del libre albedrío, que fue una constante en su vida y su obra y que tantos resquemores le causó.

Y finalmente, en la misma escena, el parlamento de Occidente, el indio galán, reafirma la vigencia de la cultura de los pueblos prehispánicos:

“Y así, aunque cautivo gima, ¡no me podrás impedir/ que acá, en mi corazón, diga/ que venero al gran Dios de las Semillas!” (OC IV, 12).

Tampoco en estos versos Sor Juana es obediente, sino que aparece aquí claramente esa lucha constante de la monja, entre el libre albedrío que la lleva a transgredir, y la obediencia, que le es impuesta desde su entorno religioso; no obstante, como dijimos, ella obedece para transgredir y lo logra por medio de sus estrategias discursivas que resultan, sin duda, “las tretas del débil”.

5.3- Los villancicos y el cuerpo americano de Sor Juana

A fines del siglo XVI, comienzan a escribirse los villancicos de Navidad y otras festividades en España, según consigna A. Méndez Plancarte en el *Estudio liminar* del tomo II de las *Obras completas* de Sor Juana, dedicado enteramente a los mismos.

Entre las voces más destacadas del barroco peninsular, se encuentran, entre otras, las de Góngora y Calderón que utilizaron deformaciones fonéticas del español, cuando recreaban la infantil media lengua de los negros, según nos informa el erudito antes mencionado en dicho *Estudio*, donde ejemplifica con letrillas de esos autores (OC II, 363). Nos habla, además, de los rústicos orígenes de los villancicos en lo “villanesco” y aldeano. (OC II, LXV).

Durante el siglo siguiente, ya se cantan en las catedrales de México, Puebla y Oaxaca.

En los doce juegos de villancicos escritos por Sor Juana, durante el período que va desde los de la Asunción y la Concepción de 1676, hasta los de Santa Catarina de 1691, (OC II, XLVI) la monja remeda en ellos, el habla del negro, o bien del indio cuando recrea el náhuatl, mientras semeja, en otros, el ritmo del Tocatín, la danza de los aztecas.

Opina Méndez Plancarte, en 1952, refiriéndose a este hecho, en el *Estudio liminar* a los mismos que ella: “(...) *da aquí su voz* realísima -aunque tocada, al par, de luz celeste- *a los más de abajo*: Indios, Negros, Mestizos, Payos, Niños y Sacristanes” (OC II, LXIV). (El énfasis es personal).

Y un poco más adelante, agrega, dentro de dicho *Estudio* y refrendando lo anterior: (...) “la cuna pueblerina de Sor Juana, su infancia campesina y estanciera en cariñoso trato de Indios y Negros, y hasta sus persistentes lazos familiares en Nepantla”. (OC II, LXV).

Sin dejar de lado el hecho de la frecuentación de la monja con negros e indios, en la época de su niñez en Nepantla, la heteroglosia de los villancicos parece no obedecer solo a esa circunstancia, sino que la trasciende y va al ejercicio de la letra y al uso que como letrada hace de la misma, en ese dar voz “a los de más abajo”, a los que ocupan un lugar de subalternidad frente al proyecto hegemónico peninsular.

Esa voz *alternativa*, de la que hablábamos anteriormente, es la que utiliza la jerónima como criolla, y de esta forma impone el canon colonial frente al canon lingüístico impuesto por el imperio, e instituye con esto una nueva visión del mundo que se irá consolidando en el correr del siglo.

No podemos dejar de mencionar que si bien Sor Juana pertenecía a ese sector privilegiado de la *ciudad letrada*, por otro, ocupaba una posición de subalternidad como mujer y como criolla, en la estratificación social y eclesiástica de la época.

Y así, desde ese lugar ambiguo en que se ubica el criollo, la monja no solo reconoce otros “dialectos sociales”, al decir de M. Bajtín, sino que se *identificaría* con los mismos a partir de una nueva sensibilidad que ofrece, de este modo, una perspectiva diferente.

En opinión de G. Sabat Rivers, en su artículo “Tiempo, apariencia y parodia: El diálogo barroco y transgresor de Sor Juana” de 1992, la monja no solo daría su voz a esos personajes, sino que se identificaría con ellos: “Sor Juana, la mujer letrada por excelencia de la sociedad en que vivía, *presta su voz a estos personajes marginados identificándose* con ellos demostrando conciencia de su situación conflictiva.” (Sabat-Rivers 197) (El énfasis es personal).

En esta ciudad colonial, que ambiciona ser reglada por el poder unificador de la letra, se cantan, en voz alta, en las catedrales de México, Puebla y Oaxaca, como decíamos, villancicos en el más correcto latín, pero con métrica y prosodia del romance castellano, en el habla de los “negrillos”, y en náhuatl, la lengua de los indios.

Villancico de la Asunción, V, 255 (v. 1-4), 1679:

Ista, quam omnibus / Caelis mirantibus, / Virginem credimus, / foecundam canimus

(OC II, 66)

Villancico de San Pedro Nolasco, VIII, 241, (v.45-50), 1677:

Diálogo: *Hodie Nolascus divinus/ in Caelis est collocatus./— Yo no tengo asco del vino,/que antes muero por tragarlo.— Uno mortuo Redemptore,/ alter est Redemptore natus.*

(OC II, 40-41)

Villancico de la Asunción, VIII, 224, (v. 33-40), 1676:

Cantemo, pilico, / que se va las Reina, / y dalemu turo / una noche buena.

I ilgualé yolale, /Flacico, de pena, /que nos deja ascula / a turo las Negla.

(OC II, 15)

Villancico de la Asunción, VIII, 224, (v.82– 89),1676:

TOCOTÍN

-Tla ya timohuica, / totlazo Zuapilli, / maca ammo Tonantzin, / Titechmoilcahuítiz. / Ma nel in Ilhuícac / huel timomaquítiz, /¿amo nozo quenman / timotlalnamíctiz?

(OC II, 17)

Y en esa oralidad de los mismos que no se agota, sino que se amplía en la voz del poeta, también la cultura dominada está presente en la cultura dominante, en la heteroglosia social de esa “fiesta barroca” *transculturadora*.

Si bien se cantaban en las festividades religiosas, en las distintas catedrales, el carácter popular de los mismos conserva reminiscencias de esa *carnevalización*, en términos bajtinianos, en la plaza pública, a la que nos hemos referido anteriormente.

En el caso de Sor Juana, los villancicos nos remiten, no solo a la reaparición del *cuerpo* americano, al establecer un diálogo transgresor, entre la cultura hegemónica que se trata de imponer y la del colonizado, sino que, además, -en el orden de lo que venimos argumentando desde la introducción, con la presencia y visibilización de voces de indios y negros, en esa poliglosia donde participan otras lenguas, incluso el náhuatl que no todos entendían, -se produce la transgresión al orden establecido.

Estas pequeñas composiciones poético-musicales que Sor Juana escribía por encargo, le permitían lograr una mejor sintonía con las autoridades eclesiales, ya que mediante las mismas era reconocida popularmente y lograba, frente a ellas, convencerlas de que, además, del tiempo dedicado a las letras profanas, -que le fuera reprochado, como veremos, en la carta de Sor Filotea de la Cruz, -también se dedicaba a la lírica religiosa.

Por los villancicos no solo era reconocida, sino quizá solicitada por las diferentes capillas, para que los compusiera en determinadas festividades religiosas.

Además, por medio de esa variedad de lenguajes que utilizaba, con reiteradas onomatopeyas y aliteraciones, en el diálogo que a veces establecía en ellos, no dejaba de opinar acerca de que el alma no tiene sexo, o del derecho a la educación y al conocimiento en la mujer.

Es ilustrativo de lo que venimos argumentando el caso de los villancicos referidos a Santa Catarina de Alejandría, de 1691, ya que la monja reivindica -desde el anclaje del título, en el Villancico VI: “¡Víctor, víctor Catarina!” por medio de la aclamación latina (“¡Vencedor!”), que según nota de Méndez Plancarte se daba a los que triunfaban a Cátedras universitarias- el derecho de la mujer al conocimiento, al estudio, a la intelectualidad, a pesar de su sexo “tan desacreditado en materia de letras”, como ella misma lo explicita, en más de una oportunidad en sus escritos.

Sor Juana es la monja del recogimiento, de los sufrimientos corporales, pero también la de las loas, la de los villancicos, donde como criolla, por medio de ellos, “propone diferencias significativas relacionadas con el mundo social y político del Nuevo Mundo y la metrópoli”. (Sabat-Rivers 193).

Reafirma su propia personalidad femenina en lucha, fundamentalmente, contra las autoridades religiosas de la época que no veían, en ella, con buenos ojos el ejercicio de las letras que denominaban “profanas” y no propias de su investidura. Lo hace en paralelo con la santa egipcia, y al hacerlo va más allá de sí misma en su airada defensa del “sexo femíneo”.

Valga como ejemplo el referido villancico a la santa egipcia:

“De una mujer se convencen/todos los Sabios de Egipto, /para prueba de que el sexo/no es esencia en lo entendido”.

(...)

“Estudia, arguye y enseña, /y es de la Iglesia servicio, /que no la quiere ignorante/El que racional la hizo”.

(...)

“Nunca de varón ilustre/triunfo igual habemos visto; /y es que quiso Dios en ella/honrar el sexo femenino”. (OC II, 171-72).

En esos espacios del convento, podemos pensar que dentro del claustro de San Jerónimo, en ese espacio privado de Sor Juana, se establece una conexión con el mundo exterior, entre ella, y el espacio público donde se cantan y musicalizan esos villancicos³⁵.

Estos, en la obra de la jerónima, tienen elementos de teatralización, de música, de tocotines y también de danza de indios y son el reflejo de “la heterogeneidad social, lingüística, y racial americana”. (Moraña, Viaje 90-91).

Debido a estas características, podríamos considerar que son parte constitutiva de esa “fiesta barroca” a la que aludíamos, en la que no solo confluye la diversidad léxica, sino también étnica y religiosa, en la medida que presenta ese sincretismo y transculturación propio de las manifestaciones que se llevan a cabo en la Colonia, en esta época de contradicciones propias del barroco americano.

En otro orden, la poliglosia de los villancicos contradice el diseño metropolitano de utilizar solo la lengua española, en tanto recoge las variedades lingüísticas no solo del habla de los negros, sino también la de los indios, por medio del náhuatl, así como el lenguaje coloquial de las clases populares.

Concordamos con Moraña que lo que podría denominarse “*lengua corrupta*” del subalterno es parte de la diferencia americana, que por medio de la misma transgrede la norma culta que trata de imponer el conquistador. (Moraña, Viaje 125).

La significación de los villancicos sorjuaninos trasciende su propia circunstancia, en el contexto social en que se inscriben, ya que al incorporar a la representación de los mismos las figuras del negro, particularmente al ser esta mayoritaria, y también la del indio, aunque en menor medida, con sus costumbres y creencias religiosas, no solo destaca la heterogeneidad

³⁵ Vid. Reseña a los villancicos de Sor Juana de Martha Lilia Tenorio de Oswaldo Estrada pp. 281-286.

americana, sino que reivindica la presencia de esas subjetividades, al materializar y revelar esa alteridad americana que el proyecto imperial no había tenido en cuenta y, en ese sentido, la obra de Sor Juana en los villancicos y en la loa *El Divino Narciso*, a la que ya nos referimos, fundamentalmente en este último caso por la presencia preponderante del indio en la misma, “es al mismo tiempo *celebratoria y transgresora* del orden colonial”. (Moraña, Sujetos 61) (El énfasis es personal).

En la trascendencia que estos villancicos adquirieron, y como corolario a lo que hemos venido señalando en los mismos, nos interesa ilustrar lo dicho con el Villancico VIII, 224, de la Asunción de 1676, denominado *Ensaladilla*.³⁶

224

Villancico VIII. – Ensaladilla

Introducción.- JURA

A la aclamación festiva
de la Jura de su Reina
se juntó la Plebe humana
con la Angélica Nobleza.
Y como Reina es de todos,
su Coronación celebran,
y con majestad de voces
dicen en canciones Regias:

Coplas.- REINA

Ángeles y hombres, Señora,
os juramos, como veis,
con que Vos os obliguéis
a ser nuestra Protectora.
Y os hacemos homenaje
de las vidas; y así, Vos
guardad los fueros que Dios
le dio al humano linaje.

³⁶ Según Pedro Henríquez Ureña, en el libro *Estudios de versificación española* de 1961, nos informa que la “ensalada”, en España es una composición que si bien data del siglo XIV, recién en el Barroco adquiere su verdadero apogeo. En ella, se mezclan diferentes metros, como octosílabos o hexasílabos, escrita no solo en español, sino también en otras lenguas. (Henríquez Ureña, Elementos 121-123). En Nueva España fue empleada por Sor Juana en sus villancicos a partir, como vimos, desde 1676 hasta 1691, según consigna Méndez Plancarte, en las *Obras Completas* de la monja, en el tomo II de las mismas. Con respecto al nombre de *Ensaladilla*, nos dice que el mismo se debe a la variedad de sus ingredientes: la “Jura”, los “Negrillos”, y el “Tocotín” de los Indios. Igual que Henríquez Ureña, consigna que en ella existen diversas lenguas: “latín, náhuatl, portugués” (...) (OC II, 362-63-64).

Vos habéis de mantenernos
en paz y justicia igual,
y del contrario infernal
con aliento defendernos.

Con esto, con reverencia,
conformes en varios modos,
por los Evangelios todos
os juramos la obediencia.

Prosigue la introducción

No faltó en tanta grandeza
donde nada es bien que falte,
quien con donaires y chistes
tanta gloria festejase.

Porque dos Negros, al ver
misterios tan admirables,
Heráclito uno, la llora;
Demócrito otro, la aplaude.

NEGRILLOS

1. Cantemo, pilico,
que se va las Reina,
y dalemu turo
una noche buena.

2. Iguale yolale,
Flacico, de pena,
que nos deja ascula
a turo las Negla

1. Si las Cielo va
y Dioso la lleva,
¿pala qué yolá,
si Eya sa cuntenta?

Sará muy galana,
vittia ri tela,
milando la Sole,
pisando la Streya.

2. Déjame yolá,
Flacico, pol Eya,
que se va, y nosotlo
la Oblaje nos deja.

1. Caya, que sa siempre
milando la Iglesia;
mila las Pañola,
que se quela plieta.

2. Bien dici, Flacico:
tura sa suspensa;
si tú quiele, demo
unas cantaleta.

1. ¡Nombre de mi Dioso,
que sa cosa buena!
Aola, Pilico,
que nos mila atenta:

Estrillo

- ¡Ah, ah, ah,
que la Reina se nos va!
-¡Uh, uh,uh,
que non blanca como tú
nin Pañó que no sa buena,
que Eya dici: So molena
con las Sole que mirá!
- ¡Ah, ah, ah,
que la Reina se nos va!

Prosigue la Introducción

Los Mejicanos alegres
también a su usanza salen,
que en quien campa la lealtad
bien es que el aplauso campe;
y con las cláusulas tiernas
del Mejicano lenguaje,
en un Tocatín sonoro
dicen con voces süaves:

TOCOTÍN

- *Tla ya timohuica
totlazo Zuapilli,
maca ammo, Tonantzin,
titechmoilcauhíliz.
Ma nel in Ilhuícac
huel timomaquítiz,
¿amo nozo quenman
timotlalnámíctiz?
In moayolque mochtin
huel motilinizque;
tlaca amo, tehuatzin
ticmomatlaníliz
Ca mitztlacamati
motlazo Piltzintli,
mac tel, in tepampa
xicmotlatlauhtili.
Tlaca ammo quinequi,
xicmoilnamiquili
ca monacayotzin
ot McMomaquiti.
Mochichihualayo
oquimomitili,*

*tla motemictía
ihuan Tetepitzin
Ma mopampantzinco
in moayolcatintin
in itla pohpoltin,
tictomacehuizque.
Totlatlácol mochtin
t̄iololquiztizque;
llhuícac t̄iazque
timitzittalizque:
in campa cemícac
timonemitiliz
cemícac mochihuaz
in monahuatiltzin.*

No podemos dejar de destacar, al final de este capítulo, la dualidad que hemos mencionado en Sor Juana, en lo que tiene que ver con la *obediencia* y la *transgresión*, ya que el mismo tiene relación con el orden hegemónico en el que se mueve como letrada, y al mismo tiempo el dilema de su posición de subalterna dentro de dicho orden.

Si bien la presencia del negro y del indio eran notorias en dicha sociedad, estaban borradas e invisibilizadas en el “orden de los signos”. Sor Juana los vuelve visibles tanto en el orden de los signos –como en los villancicos del tipo de los que aquí incluimos- como en los otros, escritos en castellano, puesto que eran estos sectores los que se hacían presentes material y corporalmente por cuanto ellos eran los que los cantaban y escuchaban. De esta manera nuestra jerónima construye así, un discurso contrahegemónico criollo.

Capítulo VI

Las estrategias discursivas de la obediencia y la transgresión en las cartas de Sor Juana Inés de la Cruz

(...) “no me acuerdo haber escrito por mi gusto sino es un papelillo que llaman *El Sueño*”. *Respuesta* (OC IV, 471)

En este capítulo, me interesa destacar la importancia que las cartas de Sor Juana tuvieron, en los círculos letrados, de la sociedad virreinal de su época, no sin consignar el alcance de las mismas en esa “ciudad letrada (...) reservada a una estricta minoría” (Rama, *La ciudad* 43), por entender, no obstante, que a partir de estas, se puede estudiar perfectamente la relación de poder existente, entre las jerarquías eclesiásticas y la monja jerónima, y cómo dichas cartas incidieron, para que esta resolviera “mostrarse”, en una sociedad reglada por el absolutismo monárquico y el vigilante y, aún poderoso, Santo Oficio.

Por eso podemos considerarlas paradigmáticas, porque por medio de las estructuras discursivas empleadas en el entramado que las cartas constituyen, logró evadir ese mecanismo autoritario, que vigilaba sus escritos, e imponer la lucha por el espacio de la mujer, en esa sociedad patriarcal, con una retórica que se movía entre la obediencia y la transgresión, que trascendió su propia circunstancia epocal.

En lo que a estas cartas se refiere hemos realizado algunas anotaciones, en distintas partes, del capítulo IV de este trabajo.

Debemos en principio, recordar quiénes fueron los destinatarios de dichas cartas, y el motivo de las mismas quizás estableciendo un orden cronológico en su escritura.

La primera, denominada *Autodefensa espiritual* por el padre Aureliano Tapia Méndez, que fue el que la descubrió, en la Biblioteca del Seminario Arquidiocesano, en la localidad de Monterrey, en México, en 1980, también conocida como *Carta de Monterrey*, está dirigida al confesor de la monja, el padre Antonio Núñez de Miranda y data de 1682. En la misma, la monja rompe con su padre espiritual que la había asistido desde el año 1669 en el que ella

profesó en el Convento de San Jerónimo de Puebla de los Ángeles, porque este se había quejado de que los escritos de Sor Juana constituían un “escándalo público”.

La segunda es la “polémica” *Carta Atenagórica* de 1690, donde la monja refuta el Sermón del Mandato, del padre jesuita portugués Antonio Vieira de 1650, sobre el tema de las *finezas* (demostraciones de amor) de Cristo.

Esta carta fue escrita a instancias del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz y este la publica sin el consentimiento de la monja.

Fue la única editada en vida de Sor Juana.

Finalmente, la tercera, conocida como *Respuesta a Sor Filotea*, de 1691, la escribió como contestación a la enviada por el obispo de Puebla, ya mencionado, bajo el seudónimo de Sor Filotea. Esta carta fue escrita a casi diez años de la primera de las mencionadas y publicada, póstumamente, en el tomo III de las *Obras Completas* de la monja en 1700.

Sobre la crítica de estas cartas, diferentes autores se han pronunciado al respecto, y en ese sentido, a mí me interesa destacar, el tópico de la *obediencia* y la *transgresión*, al que nos hemos venido refiriendo desde la introducción, por entender que la confluencia de ambos aspectos, es un punto esencial en nuestra hipótesis de trabajo, ya que de esa manera hemos pretendido leerla, porque la incidencia de estos, aparece, en forma muy nítida en sus cartas, mediante ese yo epistolar, por momentos autobiográfico, que recorre sus escritos y está presente en su espacio vital.

Otros autores han resaltado otros aspectos de sus cartas, como es el caso de Jean Franco, que entiende que las mismas, constituyen un documento imprescindible, para la lucha del poder interpretativo de la mujer, ya que en ellas la monja se enfrenta al poder institucional, en este caso representado por esos “lectores terribles”, a los que alude Paz: confesores, obispos, arzobispos y por qué no el Santo Oficio.

Con respecto a la crítica que se ha realizado de sus cartas, esta última autora menciona la relación existente entre ese espacio privado de la monja y el público, ya que estas comparten ese estatuto ambiguo, entre lo privado y lo público, que en esta época tiene determinadas características, con relación a la escritura de las monjas y sobre las cuales abundaremos al considerarlas.

La defensa del conocimiento en la mujer, así como el libre albedrío es, también, una constante en lo que a estas cartas se refiere, y es relevante fundamentalmente en su *Respuesta a Sor Filotea*, donde su presencia es recurrente.

No debemos olvidar que, en este tema, Sor Juana se enfrentaba con el poder institucional que negaba su ejercicio, en los escritos a las monjas.

Al respecto, se pronuncia la sorjuanista Asunción Lavrín, en un artículo donde trabaja el tema de la autoridad en su entorno religioso, al cual hemos hecho referencia, en el capítulo correspondiente a los antecedentes de estudios sobre Sor Juana.

Además de los planteos críticos ya realizados, no podemos dejar de lado el tema del género, que desde su subalternidad, la monja enfatiza en su lucha por la escritura en las mujeres religiosas, y donde en la *Respuesta* se apoya, incluso, en el ejemplo de Santa Teresa, que escribió y escribió tanto como se lo permitió su precaria salud.

En este sentido, Mabel Moraña, trabaja el tema de la subalternidad en el ejercicio epistolar de la monja, que ella vincula con el discurso hegemónico peninsular, en este caso, haciendo referencia al “estilo interpelativo” de la *Carta de Monterrey*. Este aspecto resulta ilustrativo, también con relación al género y la subalternidad, en una sociedad, que como ya hemos planteado, tenía una fuerte impronta patriarcal.

Teniendo en cuenta lo que hemos venido argumentando, no podemos dejar de decir que las cartas de Sor Juana deben ser vistas en el contexto general de su obra, pero de acuerdo a las características que las mismas presentan y a determinadas particularidades, ameritan un capítulo aparte, en tanto en ellas confluyen determinadas temáticas de género, de poder, sociales, históricas y culturales.

Podemos considerar, parafraseando al padre Alberto Salceda ³⁷ que escribió el tomo IV de las *Obras Completas* de Sor Juana, a la muerte de A. Méndez Plancarte, que como sabemos, realizó el estudio y publicación de los otros tres, que *la cuestión de las cartas*, constituyó un ítem muy importante en la vida y la obra de esta, debido a que se ve claramente la imbricación existente entre ellas y su relación con el momento histórico, en tanto este lleva

³⁷ OC IV, XXXIX

implícito problemáticas y tensiones existentes en él, que en forma inevitable se reflejan en las ideas de la autora de estas cartas y en la recepción de los eventuales lectores de las mismas, lo que nos permitiría considerar la escritura, de este género discursivo epistolar, como un acto social, en la medida que como plantea Bajtín, todo lenguaje es por naturaleza dialógico, porque fuera de la comunicación real con el “otro”, el enunciado carece de significado. Eso nos lleva a poder decir que, en las cartas, existe una comunicación en *ausencia* que ineludiblemente va a presuponer la *presencia* de un destinatario, que condiciona, al mismo tiempo, el discurso del emisor.

Esa presencia del destinatario nos lleva a la *censura*, a la prohibición, a lo que no se podía decir debido a la ortodoxia establecida por la Iglesia que seguía férreamente los lineamientos del Concilio de Trento, vigentes desde el momento de su realización, promediando el S. XVI, concretamente entre 1545 y 1563. Los ecos del mismo, reglamentaban con firmeza la institución eclesiástica, en esta segunda mitad del XVII, para que las voces disidentes fueran acalladas y castigadas con severidad.

Sin embargo, la voz de Sor Juana se deja oír por medio de las cartas, y con esto transgrede el espacio permitido y lo hace por medio de determinadas estrategias retóricas que le permiten invadirlo. Y eso, como vimos en la introducción, fue su lucha permanente y lo que hace a la singularidad de su escritura.

Como apunta Foucault en su estudio sobre *La escritura de sí*, la carta “constituye una manera de manifestarse a *sí mismo* y a los otros (...) con una especie de *presencia* inmediata y casi *física*”. (Foucault, *Ética* 299-300). (El énfasis es personal).

Estas cartas, posiblemente, tuvieron repercusión solo en la sociedad letrada de la época, pero quizás, más allá de ella, como es el caso de la *Autodefensa*, debido a las anotaciones de la monja al comienzo de la misma acerca del subrayado en la edición facsimilar de la expresión, “escándalo público” y, además, debido a la publicación de la *Atenagórica*, por el obispo de Puebla, puede llegar a pensarse en una circunstancia, fuera del ámbito eclesial.

Sin dejar de lado que en su clausura la monja estaba presente, no solo desde el espacio del locutorio, donde recibía a sus amistades, como el caso de

Sigüenza y Góngora, o el marqués de la Laguna y su esposa María Luisa, la divina Lysi, a la que Sor Juana le dedica tantos poemas, lo mismo que a distintas personalidades eclesiásticas de la época, sino también desde la escritura de sus cartas, hecho este que trascendió su propia circunstancia, para convertirse en un paradigma de la Colonia, que consigue, aún hoy, convocar a diversos especialistas en el estudio de las mismas, ya sea desde el punto de vista antropológico o sociológico, sin olvidar el tema del género, así como el del poder, que ya hemos abordado en varias partes del capítulo cuarto.

En esa marcada *presencia*, casi física hacia el destinatario, en ese ejercicio de la letra, la carta manuscrita también convoca al cuerpo, ya que en el intercambio de la correspondencia, “los cuerpos circulan entre líneas”, como tan lúcidamente lo expresa Cynthia Folquer, (159-178) ya que en la materialidad de la escritura, el cuerpo pasa directamente a la misma, se *hace ver*, y se constituye así en una interpelación a esos destinatarios de los que hablábamos.

Por medio de estas cartas escritas, desde la soledad de su celda, Sor Juana atraviesa los muros del convento y las limitaciones de la clausura conventual, y con esto convierte el espacio privado en espacio público, que era estrictamente vigilado, no solo desde el afuera, sino también por la propia monja.

A partir del cambio de paradigma de los estudios coloniales, efectuado fundamentalmente en las últimas décadas del siglo pasado, se amplió la significación de los textos concebidos en situación colonial, en la medida que la historia cultural, social e histórica, así como los aportes de la lingüística textual, que amplió el enfoque estructuralista en la concepción de los textos, permitieron desarrollar las coordenadas establecidas hasta ahora, por un canon peninsular homogeneizante que no reconocía la diferenciación existente del canon colonial.

Esto hizo que las investigaciones coloniales ensancharan su campo de estudio a la diversidad de las prácticas culturales, que configuraban el conjunto de las formaciones discursivas observadas en el Nuevo Mundo.

De ahí que el relato conventual, y sus diferentes discursos, fueran también considerados objeto de estudio, como el caso de las crónicas -pedidas mayormente por los confesores a las monjas-, las autobiografías y las cartas

que pasaron a constituir un hecho relevante que no había sido considerado con anterioridad.

Sin duda, lo que venimos argumentando con relación a las investigaciones coloniales, fue un factor que contribuyó a que se visibilizaran los escritos conventuales de monjas.

Conjuntamente con esto el movimiento social feminista, a principios del siglo pasado, permitió considerar al género femenino desde otra óptica, en un mundo donde históricamente el sentido patriarcal había dominado la historia social. El mismo irrumpió con una fuerza totalizadora haciendo visibles a las mujeres y reconocibles sus voces. Esto llevó a considerar muchos de los enfoques de las cartas de Sor Juana como textos feministas.

Considero, que si bien existen determinados aspectos de las mismas que aluden a la defensa del género femenino, en lo que tiene que ver con el derecho a la escritura, al conocimiento y el libre albedrío en la mujer, no creo que puedan catalogarse tan taxativamente sus cartas, desde el punto de vista de la teoría feminista, por más que haya determinados ítems en las mismas que así lo requieran.

En 1682, nuestra monja jerónima ya había escrito el arco triunfal, *Neptuno Alegórico*, en 1680 a la llegada del virrey de la Laguna, a instancias del Cabildo de la Catedral, en la persona del virrey arzobispo, Fray Payo de Ribera; varios juegos de villancicos que había comenzado a escribir en 1676 y que posteriormente continuó hasta 1691, tarea en la que fue auxiliada, en los comienzos, por el padre Núñez, su confesor, hecho al que Juana alude en la llamada *Autodefensa Espiritual*.

Hago mención a esta circunstancia cronológica, porque en el momento que se produce la escritura de la *Atenagórica*, en 1690, la monja no solo era reconocida por su saber intelectual, para que el arzobispo mencionado le haya encargado el erudito trabajo que significó la realización del arco triunfal, sino que, además, sus villancicos se cantaban, como vimos, en las iglesias de México, Puebla y Oaxaca, con singular éxito, así como sus textos literarios producidos en forma espontánea o por encargo, para ceremonias oficiales, religiosas o sociales, le acarrearón una gran popularidad, sin duda en la corte y en la ciudad letrada virreinal, que iba en desmedro del “discurso teológico ortodoxo que representaba el canon hegemónico” (Moraña, Viaje 78).

No obstante, aquí habría que establecer una cierta diferencia, con respecto a los villancicos, que se cantaban en las iglesias con participación de todos los estamentos de esta sociedad de castas, en tanto el Barroco –entre sus características, según consigna Maravall- es una cultura de masas.

En el mismo tenor, la realización del arco *Neptuno Alegórico* –al que hemos hecho referencia en el capítulo anterior- y su posterior construcción, convocaba, en esa fiesta popular, a la gente del pueblo con su heterogeneidad étnica, con lo que dicha fiesta se convertía así en un acto de masas.

Estos hechos no podían ser mirados con beneplácito por las autoridades eclesiásticas, y mucho menos por su confesor, a quien la notoriedad adquirida por la monja debía molestarle, ya que el espacio público era celosamente vigilado por las jerarquías y desde luego por la Inquisición, que velaba por la pureza de la fe católica persiguiendo a los heréticos.

Además su condición de mujer en el espacio eclesial, no era algo que la beneficiara, en la medida que la monja ocupaba un espacio marginal en esa sociedad novohispana, donde el discurso patriarcal era el predominante.

De ahí el conflicto que se plantea con su padre espiritual, motivo de la epístola de Monterrey que la monja le dirige en un estilo interpelativo y quizá, podríamos decir, contrahegemónico.

Sin pretender realizar un análisis exhaustivo de las cartas, que excede los límites de este trabajo, sí conviene destacar algunos aspectos de la *Autodefensa* que son aludidos recurrentemente en esta, y que luego se repiten en el resto de su correspondencia, como es el caso de la *Atenagórica* y la *Respuesta*, ya que los mismos forman parte de la preocupación de la monja y hablan, con toda claridad, de esas circunstancias que la acompañaron durante su vida, así como la imbricación que esta tuvo en paralelo con su obra.

6.1- “Carta de Monterrey”.

La tensión existente entre el espacio privado de la monja y el espacio público está presente, desde el inicio de la carta, en tanto el lugar señalado por la reglamentación eclesiástica para el diálogo con su padre espiritual era el confesionario y, en este caso, no se han respetado esas coordenadas, motivo

por el cual Sor Juana decide escribirle a su confesor que la ha puesto, “en concepto de *escandalosa* con todos”.

El tema de lo público y lo privado aparece en forma recurrente en esta carta, así como el de la transgresión, que termina finalmente en la súplica y la obediencia, ya que la monja por medio de sus estrategias logra evadir el poder patriarcal institucional que la rodea.

En el comienzo de la “Carta de Monterrey”, Sor Juana nos informa acerca del conflicto planteado con su confesor y padre espiritual, Núñez de Miranda³⁸.

Alude a este al citar, por medio del discurso indirecto, la representación formal de las palabras del destinatario, al calificar los escritos de la monja como un “*escándalo público*”, expresión que, aparece subrayada, como vimos, en la edición facsimilar que manejamos de A. Tapia Méndez. “Aunque ha muchos tiempos que varias personas me han informado de que soy la única reprehensible en las conversaciones de Vuestra Reverencia fiscalizando mis acciones (...) como llegarlas a escándalo público.”³⁹

La primera persona del emisor tiene un papel fundamental en esta carta aunque no se circunscribe a lo meramente personal, sino que también remite al papel de la mujer en las instituciones religiosas y al de la sociedad toda, en esa lucha por el poder interpretativo del que hablábamos.

Aquí cabe preguntarse, quiénes eran esas personas que le informaban a la monja esas conversaciones de su padre espiritual, con quiénes las realizaba este, y qué trascendido tenían esas murmuraciones que llegaban a oídos de la monja, entre quiénes transcurrían.

Podemos plantearnos la duda de entre quiénes se llevaban a cabo dichas murmuraciones y dónde, si dentro del espacio eclesial o fuera del mismo, en la sociedad virreinal o en el espacio letrado de la misma.

Lo que sí queda claro es que se producían fuera del espacio canónico que la Iglesia establece que es el confesionario.

³⁸. Hacemos referencia a la edición titulada “Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su Confesor”, “*Autodefensa Espiritual*”, con un estudio de su editor, Aureliano Tapia Méndez. En esta versión se organiza el texto en treinta y siete párrafos numerados.

³⁹ A. Tapia Méndez, ed., *Ibíd.*, p. 15, párr.1

Como muy bien acota la sorjuanista Margo Glantz, “constituyen un escándalo [esas conversaciones] porque se transgrede lo privado y la palabra (...) se traslada al espacio público, el de la corte virreinal”. (Glantz, 122).

Ese “escándalo” es propiciado nada menos que por su confesor, que quiebra el pacto de silencio que debía guardar y así “la voz del mundo penetra en el confesionario” (Glantz, 123).

Independientemente de estas precisiones, está presente, en las palabras de Sor Juana el tema del espacio público y el privado, que va a ser recurrente en sus cartas, no solo desde la subjetividad de la monja, sino, además, por las implicancias que el mismo tuvo en el contexto de la sociedad letrada, ya que todo lo proveniente del espacio público, con relación al estatus de religiosa de la monja, era severamente vigilado en el espacio eclesial, porque eso podía constituir una transgresión al mismo.

El espacio privado no estuvo exento de tensiones en la vida de Sor Juana, en la medida que cabe preguntarse, hasta dónde lo privado puede tener las características de tal en la vida de una monja que depende directamente de su confesor y este, además, juega en su vida un papel fundamental, ya que el ejercicio de la confesión ocupaba, en esa época, “un poder central en el orden de los poderes civiles y religiosos” (Foucault, *La voluntad* 73) y el caso de Sor Juana no era una excepción.

Sabido es que los confesionarios constituían “espacios” fijados por la Iglesia, y era en ellos que se realizaban las conversaciones, entre las monjas y sus confesores, aunque, como vimos, estos espacios podían ser violados.

A raíz de la circunstancia mencionada, Sor Juana decide romper el silencio que había guardado hasta entonces escribiendo esta carta a su confesor, en un estilo interpelativo, con gran influencia de la literatura jurídica y teológica, que ella dominaba muy bien y así, por medio de numerosas preguntas retóricas impugna a su destinatario, hasta llegar al rompimiento del vínculo hacia el final de la carta: “Y así le suplico a Vuestra Reverencia que si no gusta ni es ya servido favorecerme (que eso es voluntario) no se acuerde de mi”⁴⁰ (...) “Conque podré gobernarme con las reglas generales de la Santa

⁴⁰ A. Tapia Méndez, ed., op. cit. p. 23, párr.35

Madre Iglesia (...) y *elegir libremente* Padre espiritual el que *yo quisiere*⁴¹ (El énfasis es personal).

A partir del Siglo XIII, con el Concilio de Letrán de 1215, asistimos a la reinsertión de la confesión, en los mecanismos del poder eclesiástico. Esto se agudiza en el XVI, donde como consecuencia de ese proceso de cristianización se produce un fortalecimiento de la figura del confesor.

Debido a esta realidad, no es un hecho menor lo que la monja se propone con el envío de esta carta, a dicho padre espiritual, máxime si tenemos en cuenta el tono empleado en la misma, que por momentos toca la insubordinación al dirigirse a quien la ha asistido como confesor y a la relevancia que esta figura tenía en la época: “¿Soy por ventura hereje? Y si lo fuera ¿había de ser *santa* a *pura fuerza*? Ojalá y la santidad fuera cosa que se pudiera mandar (...) yo juzgo que se persuade, no se manda”⁴² (El énfasis es personal).

Con respecto a lo que tiene que ver con la santidad, es conocida la distancia que Sor Juana establece, en sus escritos, con las monjas místicas, entre las cuales solo menciona a Santa Teresa, pero como escritora, en la *Respuesta* de esta manera: “Dice la Santa Madre y madre mía Teresa”⁴³.

La vuelve a nombrar en esta misma carta con respecto a la defensa de la escritura en las mujeres: “¿cómo vemos que la Iglesia ha permitido que escriba una Gertrudis, una Teresa (...) y otras muchas?”⁴⁴.

No obstante el tono del comienzo y del final de la Autodefensa, aparecen determinadas estructuras discursivas, en distintas partes de la carta, que buscan aliviar en algo la dureza de sus expresiones y el motivo que la lleva al rompimiento. Por ejemplo cuando menciona la materia del enojo del prelado que lo atribuye: “a estos negros versos de que el cielo tan contra la voluntad de Vuestra Reverencia me dotó (...) la natural repugnancia que siempre he tenido a hacerlos”.⁴⁵

En estas expresiones, además, aparece el tema de la máscara, del fingimiento, que es muy recurrente en ella, no solo en esta carta, sino en la *Atenagórica* y en la *Respuesta*, donde se vale de esta estrategia para que

⁴¹ A. Tapia Méndez, ed., *ibid.* p. 23, párr.36

⁴² A. Tapia Méndez, ed., *op. cit.*, p. 21, párr.26

⁴³ OC IV, *Respuesta* 453

⁴⁴ OC IV, *Respuesta* 467

⁴⁵ A. Tapia Méndez, ed., *ibid.* p.15, párr.2.

quede claro que esos versos son ajenos a ella, y por eso toma distancia con los mismos.

En el párrafo tercero de la *Autodefensa*, menciona el “Arco de la Iglesia” de 1680, cuya construcción fue encargada a la monja por votación del Cabildo, y aprobada luego por el arzobispo Fray Payo.

Esta circunstancia fue muy comentada, en la sociedad virreinal, debido a que Sor Juana por medio de la realización de este arco, sale de su clausura -como decíamos en el capítulo quinto - y se hace presente en la plaza pública.

Sin duda, la construcción de este no contó con la aprobación de su prelado, en la medida que él consideraba que sus pupilas debían “morir al mundo”, y en ese sentido, la monja comete la transgresión de aparecer desde su espacio privado en el espacio público, celosamente vigilado por las jerarquías eclesiásticas, que pretendían homogeneizar, desde el discurso imperial, la realidad de la Colonia.

No obstante, Sor Juana finaliza la carta diciéndole a su prelado: “Luego no pude hacer otra cosa que obedecer”⁴⁶.

Y aquí nuevamente lo que ya hemos apuntado, desde la introducción, la monja pone en funcionamiento la estrategia de obedecer para transgredir.

En otra parte de la carta, y como sucede tanto en la *Atenagórica* como en la *Respuesta*, realiza una genealogía de mujeres ilustres, que se salvaron a pesar de su conocimiento de las letras: “¿No estudió Santa Catalina, Santa Gertrudis, mi madre Santa Paula?”⁴⁷ (...) “Pues, ¿por qué en mí es malo lo que en todas fue bueno? ¿Solo a mí estorban los libros para salvarme?”⁴⁸

Se vale de estos recursos para defenderse frente a la autoridad que representaba su confesor, ya que el dedicarse al estudio de las letras no era bien visto por este, ni por las jerarquías que ejercían su poder sobre las monjas.

Conviene recordar que el jesuita, Núñez de Miranda, había realizado una brillante carrera en la sociedad de Nueva España, no solo era calificador del Santo Oficio, hecho este por demás relevante, sino que ejercía de prefecto de la importante Congregación de la Purísima y, además, era confesor virreinal.

⁴⁶ A. Tapia Méndez, ed., op. cit. p. 17, párr. 4

⁴⁷ A. Tapia Méndez, ed., op. cit. p. 19, párr.14

⁴⁸ A. Tapia Méndez, ed., ibid. p. 19, párr.15

Cabe la salvedad que en el momento que Sor Juana deslumbra en la sociedad con el arco de la Iglesia, la influencia del jesuita no era ya tan relevante.

Este la había conocido en el palacio del virrey de Mancera, a mediados de 1667, es decir, dos años antes de que la monja profesara. (Alatorre 639).

No podemos dejar de lado la importancia que igual conservaba su prestigiosa figura, por lo que el hecho que reviste la escritura de la carta y el anuncio, en ella, del rompimiento con su padre espiritual, resulta por demás significativo, si tenemos en cuenta el discurso contra-hegemónico empleado por la monja que convierte a la “Carta de Monterrey”, “en uno de los textos claves a través de los cuales empiezan a plasmarse la autodefensa y la autoafirmación criollas” (Moraña, Viaje 69) hecho este de real importancia en nuestro trabajo, y al que nos hemos referido en capítulos anteriores.

No obstante, estas consideraciones la carta abunda en recurrentes elogios que prodiga hacia la figura de su padre espiritual, en varias partes de la misma. Por citar algunas: “(muy amado padre y Señor mío)”⁴⁹; “(...) tan discreto, tan docto y tan santo como Vuestra Reverencia”⁵⁰; “Pues esto, Padre mío, ¿no es preciso que yo lo sienta de una persona que con tanta veneración amo, y con tanto amor reverencio y estimo?”⁵¹.

En este sentido, cuando Sor Juana se refiere a los “Villancicos de la Santísima Virgen”, no deja de agradecer la deferencia que el padre tuvo para corregirlos⁵² y lo hace en estos términos:

“(...) dos Villancicos de la Santísima Virgen, que (...) *hice con venia y licencia de Vuestra Reverencia*, la cual tuve entonces por más necesaria que la del Sr. Arzobispo Virrey, y en ellos procedí con tal modestia, que no consentí en los primeros poner mi nombre y en los segundos se puso sin consentimiento, ni noticia mía y *unos y otros corrigió antes Vuestra Reverencia*”⁵³ (El énfasis es personal).

Sabemos, por Méndez Plancarte, que lo menciona en el Estudio Liminar del tomo II de las *Obras Completas* de la monja, dedicado a los villancicos,

⁴⁹ A. Tapia Méndez, ed., *ibid.* p.15, párr.2

⁵⁰ A. Tapia Méndez, ed., *op. cit.*, p. 23, párr.36

⁵¹ A. Tapia Méndez, ed., *ibid.*, p. 23 párr.30.

⁵² A. Tapia Méndez, ed., *ibid.* p. 15, párr.2

⁵³ A. Tapia Méndez, ed., *ibid.*, p. 15, párr. 2.

-citando al P. Oviedo que fue quien realizó la biografía del padre Núñez- que este había escrito con gran entusiasmo numerosos de ellos, y “era fama común que casi no se cantaba Villancico alguno en las Iglesias de Méjico, que no fuese obra de su ingenio”⁵⁴.

En otra parte de la carta, nuevamente por medio del discurso indirecto, cita las palabras del confesor al decir: “(...) que a saber que yo había de hacer versos, no me hubiera entrado religiosa sino casándome?”⁵⁵ Subrayado por la monja en la edición facsimilar de Tapia Méndez.

Con respecto a esta circunstancia, hemos abundado suficientemente en el capítulo tercero de este trabajo, al hablar de la biografía de la monja, por entender que el tema de la decisión de su vocación era digno de mencionarse en la misma, y máxime que sobre el hecho existían dos versiones, la del padre Calleja, que fue su primer biógrafo y la posterior de A. Alatorre que, en su investigación de la carta, rectifica esa posición, al aludir al párrafo escrito por Sor Juana al respecto ⁵⁶.

No deja de preocuparle a la monja, en su carta, el enojo de su prelado cuando exclama: “¿En qué se funda pues este *enojo*? ¿En qué este desacreditarme? ¿En qué este ponerme en concepto de *escandalosa con todos?*”⁵⁷ (El énfasis es personal).

Nuevamente se plantea aquí el tema de lo público y lo privado. Podríamos preguntarnos si existe el espacio privado para su estatus. Aparentemente, no, ya que este último estaba controlado por el poder que ejercía la Iglesia en la persona del confesor, por una parte, y la Corte, por otra.

Este hecho fue mencionado por Jean Franco en el trabajo “El feminismo de Sor Juana Inés de la Cruz-lecturas modernas de la Respuesta” en el apartado “El espacio público y el privado”⁵⁸.

Y en el último párrafo de la carta: “Vuelvo a repetir que mi intención es solo *suplicar* a Vuestra Reverencia que si no gusta de favorecerme no se acuerde de mí, si no fuese para encomendarme al Señor”⁵⁹ (El énfasis es personal).

⁵⁴ Véase OC II, *Estudio Liminar*, XXXVI

⁵⁵ A. Tapia Méndez, ed., *ibid.* p. 21, párr. 23

⁵⁶ *Ut. supra*, cap. III, p. 48

⁵⁷ A. Tapia Méndez, ed., *ibid.* p. 21, párr. 27

⁵⁸ Véase Lucía Dufort *op. cit.* pp. 21-25

⁵⁹ A. Tapia Méndez, ed., *op. cit.* p. 25 párr. 37

Aquí la jerónima *suplica* y hace énfasis en ese gesto de obediencia que finalmente realiza, luego de las numerosas transgresiones existentes en la carta. Con esto queda claro, una vez más, lo planteado desde la introducción, con relación a cómo leer los escritos de la monja, ya que por medio de las estrategias retóricas que utiliza, como dijimos, *obedece para transgredir*.

6.2- Carta Atenagórica

A casi diez años de la *Autodefensa*, Sor Juana escribe la *Carta Atenagórica*, en 1690.

Un hecho relevante de la misma lo constituye la anécdota que la rodea, ya que fue a partir de las “bachillerías de una conversación”⁶⁰, que la monja sostuvo en el locutorio del convento, con una autoridad jerárquica, del que nunca se supo de quién se trataba.

A partir de este hecho, dice Sor Juana en la carta al dirigirse al obispo de Puebla, Fernández de Santa Cruz, que es el que le hace el pedido de que ver por escrito los argumentos utilizados por la monja en dicho locutorio: “nació en V. md. el deseo de ver por escrito algunos discursos que allí hice (...) y porque conozca que le *obedezco* (...) *será V. md. solo el testigo*”. (OC IV, 412) (El énfasis es personal). Sin embargo, posteriormente, el obispo la publica sin el consentimiento de esta.

Aparece así en la carta, el tema de lo público y lo privado, presente en distintos momentos de la vida y la obra, de la jerónima, y aunque se cubre con la obediencia que dice tenerle al obispo, realiza no obstante, la transgresión de impugnar en ella el Sermón del Mandato, pronunciado por el prestigioso jesuita portugués, Antonio Vieira, hecho este que en la época estaba vedado a la mujer por considerarlo de dominio masculino.

Dicha carta es un texto religioso sumamente erudito y, además una jerarquía eclesiástica, como el obispo, es la que decide su publicación, lo que no es un hecho menor.

A partir del estado público que adquirió esta carta Sor Juana llega al colmo de la fama.

⁶⁰ Bachillería: Cosa dicha sin fundamento. Diccionario RAE de la lengua española, 23ª edición, 2014

La portada de la edición príncipe figura en el tomo IV de las *Obras Completas*, con estas palabras:

*“Carta Atenagórica de la Madre Juana Inés de la Cruz (...) Que imprime y dedica a la misma, Sor Filotea de la Cruz, su estudiosa aficionada, en el Convento de la Santísima Trinidad de la Puebla de los Ángeles.- Con licencia en la Puebla de los Ángeles, en la Imprenta de Diego Fernández de León, Año de 1690”*⁶¹.

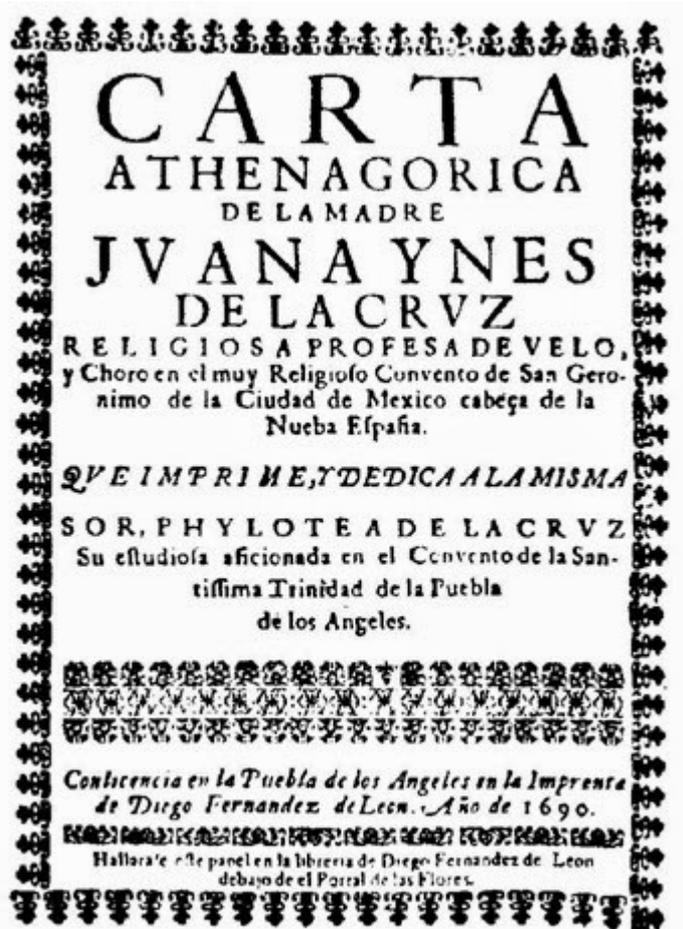


Fig. 4 Portada de la edición príncipe de la Carta Atenagórica

Lo que quiere decir que esta, al ser impresa, trascendió en la sociedad virreinal, quizás, fuera de los círculos de “la ciudad escrituraria”.

Luego que el obispo decide la publicación de la *Atenagórica*, le envía a Sor Juana una carta como *Sor Filotea de la Cruz*, en noviembre de 1690.

⁶¹ OC IV, 631

Quizá con el seudónimo empleado, quiso suavizar en algo la jerarquía de su cargo eclesiástico, al intentar tratarla como una monja más. Allí le dice:

“He visto la carta de V. md. en que *impugna* las finezas de Cristo que discurrió el Reverendo Padre Antonio de Vieira en el Sermón del Mandato (...) Yo, a lo menos, he admirado la viveza de los conceptos, la discreción de sus pruebas y la enérgica claridad con que convence el asunto”. (OC IV, Sor Filotea 694).

Y un poco más adelante en esta página agrega: “Para que V. md. se vea en este papel de mejor letra, le *he impreso*” (El énfasis es personal).

A partir de esta carta no solo tenemos conocimiento de las frases laudatorias hacia la mentada epístola escrita por la monja, sino que, además, nos informa de la decisión de publicarla, hecho este que ella consideró una invasión de su espacio privado y que retoma y explica, en distintas oportunidades, de la *Respuesta* sin aludir directamente al obispo.

Si bien los conceptos de Sor Filotea son laudatorios hacia la figura de la monja cuando se refiere a los argumentos vertidos por esta, en la impugnación a Vieira, donde expresa que: “verse impugnados de una *mujer* que es *honra de su sexo* (...) he admirado la viveza de los conceptos, la discreción de las pruebas y la enérgica claridad con que convence el asunto”. (OC IV, 694), por otro lado, también le dice que: “Letras que engendran elación, no las quiere Dios en la mujer; pero no las reprueba el Apóstol cuando no sacan a la mujer del *estado de obediente*”. (OC IV, 695). (El énfasis es personal).

Aquí no deja de advertirse, que en esa etapa de transición que significó el pasaje al mundo moderno, la jerarquía eclesial, representada en este caso por el obispo, parece transitar ideas medievalistas, con respecto a la mujer, con las que, sin duda, el humanismo de Sor Juana entra en contradicción.

De ahí su permanente lucha, entre la obediencia y la transgresión, que recorre los escritos de la monja y que ella, al hablar de *sí misma*, en su correspondencia, lo deja traslucir muchas veces.

Así como en otro pasaje, en la misma página reafirma el obispo: “No pretendo (...) que V. md. mude de genio renunciando a los libros, sino que le mejore, leyendo alguna vez el de Jesucristo” (OC IV, 695).

Seguido de: “Mucho ha gastado V. md. en el estudio de filósofos y poetas” (OC IV, 695).

En estas palabras está presente la recurrente mención a las letras profanas y las divinas que también le reprochaban a la monja y de lo que ella intenta defenderse, en su correspondencia, en la medida que al ser hija de su época, tuvo conocimiento de filósofos y también poetas latinos, algunos de los cuales formaban parte de su biblioteca, según Paz, como ya vimos, en el capítulo que este le dedica en su libro, *Las trampas de la fe*.

En su *Autodefensa Espiritual*, la monja lo reconoce y se defiende en estos términos: “Si he leído los profetas y oradores profanos (...) también leo los Doctores Sagrados y Santas Escrituras: de más que a los primeros no puedo negar que les debo innumerables bienes y reglas de bien vivir”⁶².

Sabemos que los obispos y fundamentalmente los confesores controlaban los escritos de las monjas en forma privada, no obstante en este caso el obispo, aunque lo haga como Sor Filotea, no se desprende de su poder institucional y la recrimina y censura al afirmar: “Lástima es que un tan gran entendimiento, de tal manera se abata a las rateras noticias de la tierra, que no desee penetrar lo que pasa en el Cielo”. (OC IV, 696).

Aparece aquí, una vez más, el señalamiento a la transgresión que la monja comete, al alabar a “los profetas y oradores profanos”, y reconocer la deuda que tiene con los mismos.

En la *Carta Atenagórica* la monja impugna, como vimos, por medio de un ejercicio exegético, el sermón de Antonio Vieira, de 1650 que ella llamó *Crisis de un sermón*. En el mismo, este había discutido con los Padres de la Iglesia, San Crisóstomo, Santo Tomás y San Agustín, acerca de las “finezas” de Cristo.

Como sabemos, estaba prohibido a las mujeres tanto el predicar y el hacer sermones, como el manifestarse acerca de las Escrituras. Así que el hecho de que la monja, como mujer, realizara un ejercicio hermenéutico del sermón de Vieira y empleara, además, la retórica jurídica, que ella dominaba muy bien, y la teológica, que conocía ampliamente, no era un hecho menor para esa época, ya que todo esto estaba bajo el dominio patriarcal.

Sor Juana va más allá, cuando escribe casi al final de la *Atenagórica* y refiriéndose a Vieira, como “varón insigne”: “que no es ligero castigo a quien

⁶² A. Tapia Méndez, ed., op. cit. p. 19 párr. 16

creyó que no habría hombre que se atreviese a responderle, ver que se atreve *una mujer ignorante*, en quien es tan ajeno este género de estudio y tan distante de su sexo". (OC IV, 435). (El énfasis es personal).

No solo está presente el tópico de la modestia afectada, sino al mismo tiempo, la soberbia e ironía que deja traslucir, desde su posición de mujer, en este pasaje, que de eso también se vale nuestra Juana en sus escritos.

Y termina la carta con estas palabras: "Vuelvo a poner todo lo dicho debajo de la *censura* de nuestra Santa Madre Iglesia Católica; como su más *obediente* hija" (OC IV, 439). (El énfasis es personal).

Sabe que transgredió, pero finalmente obedece. Esos dos polos recorren sus escritos y su vida y hacen que la monja utilice permanentemente su autodefensa.

A partir de lo que venimos argumentando, no podemos dejar de señalar la relación existente, entre la *Autodefensa Espiritual*, que tiene puntos en común con la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, y a su vez, la incidencia de la carta de Sor Filotea, escrita, como dijimos, por el obispo inmediatamente después que Sor Juana escribe la denominada por él, *Carta Atenagórica* por considerarla digna de la diosa griega de la sabiduría Palas Atenea.

Debemos partir del entramado que las mismas constituyen, en la medida que existen entre ellas puntos en común, que establecen esa correlación y que hacen de la *Respuesta* -que, como ya dijimos, fue publicada póstumamente, en 1700, en el tercer tomo de sus *Obras Completas*- el corolario adecuado de esa correspondencia intercambiada por la monja con sus jerarquías eclesiásticas.

Sin pretender un estudio exhaustivo de esta su última carta, que excedería los límites de este trabajo, sí tendremos en cuenta los puntos que tienen relación con la propuesta planteada desde la introducción, con relación a cómo leer los escritos de la monja y, en este caso, su correspondencia.

Con respecto a la correlación a la que hemos hecho referencia, debemos destacar la importancia de la "Carta de Monterrey", que la monja envía a su confesor, Núñez de Miranda, y a la que hemos aludido anteriormente, porque en la misma, se plantea el conflicto individual de Sor Juana con esa jerarquía, y también las dificultades epocales a que se enfrenta en una sociedad con rígidos lineamientos absolutistas y con autoridades

eclesiásticas que transitaban, como vimos, épocas medievalistas, con un orden dogmático muy férreamente establecido.

Ya abundamos suficientemente acerca del tono interpelativo de esta mencionada carta, que en la *Respuesta* se modera, aunque las reivindicaciones de la monja, con respecto al estudio en las mujeres, la censura que sus contemporáneos establecen a sus escritos, y también su autodefensa permanente, nos hacen pensar en una continuidad de temáticas que se repiten, a lo largo de esta, su última carta.

6.3- Respuesta a Sor Filotea de la Cruz

Lo significativo de esta carta lo constituye la circunstancia de que ella, en la misma, responde a la famosa carta de Sor Filotea, que era, como sabemos, el seudónimo del obispo de Puebla y aunque la monja conoce de quien proviene no se da tregua en su defensa al derecho de la mujer al conocimiento, al estudio, al poder de interpretar, apoyándose para esto en mujeres sabias e ilustres que la han precedido en esa tarea.

Al mismo tiempo que transgrede la ortodoxia dogmática del saber de la época, en forma beligerante, en más de una oportunidad, como hemos podido comprobar en las cartas anteriores, no obstante declara: “(...) que más aprecio, como debo, más el nombre de católica y de *obediente hija* de mi Santa Madre Iglesia, que todos los aplausos de docta”. (OC IV, 469). (El énfasis es personal).

Con relación al enlace existente entre la carta de Sor Filotea y la *Respuesta*, la monja argumenta en esta última: “digo que recibo en mi alma vuestra santísima amonestación de aplicar el estudio a los Libros Profanos, que aunque viene en traje de consejo, tendrá para mí sustancia de precepto” (OC IV, 443).

No deja de reconocerse aquí la *obediencia* debida a la jerarquía de la carta de Sor Filotea, aunque anteriormente, en un pasaje de la *Autodefensa*, había declarado que “a los profetas y oradores profanos (...) no puedo negar que les debo innumerables bienes y reglas de bien vivir”⁶³ cometiendo, en ese

⁶³ A. Tapia Méndez, ed., op.cit. p. 19 párr. 16

momento, una *transgresión* que se suaviza en la *Respuesta*. Como siempre, ambos aspectos están presentes en la monja, como lo venimos señalando.

La *Respuesta* no tiene la soberbia, ni la erudición de la *Atenagórica*, en tanto articula la misma desde su circunstancia personal, ya que por momentos esta carta resulta autobiográfica, pero no descuida las referencias hacia el panorama social y cultural de la Colonia.

Su lucha con las jerarquías eclesiásticas por el espacio de la mujer en las mismas, que comenzó en la *Autodefensa*, con respecto a los estudios, a la ilustración, a las letras, que continúa en la *Atenagórica* se sobredimensiona en la *Respuesta*. Sabe que en el ambiente en que se mueve, predominantemente masculino, el poder es ejercido desde el mencionado espacio.

Es interesante observar que, en la carta que estamos estudiando, la monja, en forma recurrente, alude a la *Atenagórica* de muy diversas maneras, desde el agradecimiento a la publicación, al decirle: (...) “agradeceros tan excesivo como no esperado favor, de dar a las prensas mis borrones: merced tan sin medida”. (OC IV, 440), hasta otras expresiones que hacen pensar en el desagrado de Sor Juana frente a dicha publicación, cuando manifiesta, hacia el final de la *Respuesta*, su no consentimiento a la impresión: (...) “ni el consentimiento para la impresión ha sido dictamen propio, sino libertad ajena que no cae debajo de mi dominio”. (OC IV, 473). En ese, “dar a la prensa mis borrones”, está presente el tópico de la fingida modestia que era recurrente en el ejercicio epistolar de la jerónima, como así en otras monjas de la época.

O, cuando irónicamente, no deja de argumentar a favor del derecho de las mujeres, a realizar ciertas tareas, -como lo fue en este caso la exégesis de un sermón-, que estaban bajo el dominio patriarcal, por lo que podían considerarse transgresiones y/o también autodefensas: “Si el crimen está en la Carta Atenagórica, ¿fue aquella más que referir *mi sentir*? (...)¿Llevar una opinión contraria a Vieyra fue en mí atrevimiento, y no lo fue en su *Paternidad llevarla contra los tres Santos Padres*? (OC IV, 468). (El énfasis es personal).

En otro orden de cosas, podemos considerar que la *Respuesta* es un discurso de autodefensa que contiene una mínima información biográfica ya que se ocultan algunos datos que fueron relevantes en su vida. Por consiguiente no creo que deba interpretarse como algunos críticos lo han hecho, como una autobiografía de la jerónima.

Quizás podamos coincidir con Jean Franco en que los tres textos epistolares de la monja, configuran esa lucha por el poder de interpretar, “entablada entre Sor Juana y el poder institucional representado por confesores, obispos y arzobispos”, (Franco, *Las conspiradoras* 71) y que ella supo, por medio de las estructuras retóricas utilizadas, hacer oír su voz, en ese silencio al que las mujeres, desde su marginalidad, estaban sometidas.

Ese ejercicio de la letra en Sor Juana no solo significa una transgresión a lo instituido, a la que se expone, sino que la misma se relaciona directamente con la materialidad del cuerpo, ese cuerpo americano que constituye una alteridad que no se quiere revelar, y se trata de ocultar, desde la visión metropolitana.

Nos interesa destacar algunos puntos de esta carta, en los cuales la monja denuncia el mecanismo autoritario de la sociedad virreinal, desde su posición de mujer, en la categoría eclesiástica novohispana, ya que es el aspecto que más me ha interesado de su personalidad y donde se ve claramente el concepto de modernidad que encierran sus escritos, porque en ellos aparece la permanente lucha entre la palabra, que muchas veces tiene una dimensión transgresora, frente al dominio de la ortodoxia proveniente de los poderes eclesiásticos y las convenciones de la época colonial en la que transcurrió su vida.

No obstante esto, ella siempre supo equilibrar la transgresión y la obediencia, valiéndose de los recursos retóricos que manejó, con total solvencia en sus escritos.

Por eso nos dice que la escritura fue en ella siempre involuntaria y que lucha contra su “vehemente y poderosa inclinación a las letras”.

Y allí se defiende diciéndonos: “yo nunca he escrito sino violentada y forzada y solo por dar gusto a otros (...) porque no quiero ruido con el Santo Oficio” (OC IV, 444).

Pretende, con estas palabras, evadir el mecanismo autoritario que vigilaba sus escritos, desde la institución eclesial a la cual pertenecía.

Su lucha por el reconocimiento en la mujer, a los estudios privados, ya que sabía que la predicación y el acceso a cargos eclesiásticos de jerarquía les estaba vedado, ocupa varias páginas de la *Respuesta*, donde ella se refiere a

mujeres ilustres que, a pesar de su erudición, fueron reconocidas por la Iglesia, incluso aquellas que realizaron análisis exegético de las Escrituras.

Para defender su posición de mujer y su derecho a la escritura se agrupa con una serie de mujeres sabias, que tienen como ella nombre o fama y que, sin embargo, no se han visto obligadas a esconder su conocimiento:

“Pues veo aquella egipciaca Catarina, (recordemos que ella la menciona en los villancicos) leyendo y convenciendo todas las sabidurías de los sabios de Egipto. Veo una Gertrudis leer, escribir y enseñar (...) veo una santísima madre mía, Paula, docta en las lenguas hebrea, griega y latina aptísima para interpretar las Escrituras”. (OC IV, 461).

Incluso, en un momento de la carta, se apoya en el Doctor Arce, un teólogo mexicano, “profesor de Escritura por su virtud y letras”, donde trae a colación la epístola de San Pablo a los Corintios: *Mulieres in Ecclesiis taceant*, y al respecto nos da la opinión que sobre esto tiene el mencionado doctor, y que ella consigna con estas palabras: “el leer públicamente en las cátedras y predicar en los púlpitos, no es lícito a las mujeres, pero que el *estudiar, escribir y enseñar* privadamente, no solo es *lícito*, pero muy *provechoso y útil*”. (OC IV, 462). (El énfasis es personal).

En estos pasajes se ve claramente esa lucha de la jerónima, entre la transgresión y la obediencia, que tantos disgustos le causó a lo largo de su vida, ya que en este caso termina por aceptar la epístola, pero reivindica el derecho de la mujer a hacerlo en forma privada.

Tampoco cesa en su empeño de defender sus derechos, a pesar de las hostilidades y presiones a las que estuvo sometida por sus jerarquías y la *Respuesta* es un claro ejemplo de esas luchas.

No podemos dejar de lado que Sor Juana, a esta altura de su vida, había escrito una muy importante obra religiosa, como sus loas, sus autos sacramentales, sus villancicos, sus obras de teatro, sus romances y sonetos, no obstante lo cual, por un lado, era festejada y por el otro, censurada.

Por eso su autodefensa es permanente y le hace decir, disculpándose por el hecho de escribir: “yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino

por ruegos y preceptos ajenos (...) que no me acuerdo haber escrito por mi gusto sino es un papelillo que llaman *El sueño*". (OC IV, 471).

Por el somero análisis que hemos realizado de esta su última carta, podemos afirmar que la misma constituye una verdadera defensa de los excesos del poder, ejercido hacia la figura de nuestra monja jerónima, debido a lo cual la escritura retórica de la misma, trasciende su propia circunstancia epocal y se convierte en un alegato hacia la igualdad de género. De ahí el atractivo que la personalidad de Sor Juana y sus cartas significa, para el momento actual, a más de trescientos años de su muerte.

Reflexiones finales

Toda revisión es “relativa” y, además, “parcial”, ya que de otra forma es imposible plantearse su realización, porque la impronta que la rige será necesariamente el momento de formularse preguntas de si se ha logrado lo que en el comienzo del trabajo se planteaba y dichas preguntas son recurrentes a lo largo del mismo y algunas quedarán sin respuesta, abiertas a posibles interpretaciones de esas interrogantes que podrán contestarse o quizás no, ya que la duda forma parte del planteo de la propia pregunta.

En un tema tan canónico como es el que nos convoca: Sor Juana Inés de la Cruz, monja profesa del Convento de San Jerónimo de Puebla de los Ángeles, que vivió en la segunda mitad del siglo XVII, en Nueva España, no puede considerarse una tarea fácil el acercamiento a su época, a su vida y a una vertiente de su enorme obra, no solamente en extensión, sino porque la misma abarcó prácticamente todos los géneros.

Esta investigación está planteada, desde el comienzo, a partir de lo que denominamos: “Representaciones discursivas del poder y la corporalidad. Sor Juana Inés de la Cruz entre la transgresión y la obediencia”, en la medida que el poder fue el motivador en esa sociedad y cómo se ejercía sobre ella, así mismo el tema del cuerpo, en esa monja de clausura fue también determinante, por la significación que el mismo adquiere en esas circunstancias.

En el capítulo I, en la denomina Introducción, se llevó a cabo el planteo del problema de este trabajo.

Fue necesario realizar un somero acercamiento a los antecedentes de los numerosos estudios realizados sobre Sor Juana en el capítulo II.

Necesariamente, la contextualización de la época se hacía necesaria, en el capítulo III, ya que la misma comprendía el Barroco y en especial, el “Barroco de Indias”, con todas las complejidades que dicho tema planteaba en América, así como la importancia del surgimiento de la conciencia criolla, hecho también relevante en este Nuevo Mundo.

Se abordaron, además, algunos aspectos biográficos, del personaje histórico motivo de nuestro trabajo, así como el perfil de la monja.

En el capítulo IV, se tuvieron en cuenta las intersecciones del cuerpo, la escritura y el poder en el corpus a estudiar en la obra de la jerónima.

En el V se trabajaron los aspectos más significativos del arco triunfal “*Neptuno Alegórico*”, su loa, “*El Divino Narciso*” y algunos villancicos.

Finalmente, se analizaron en el capítulo VI, las estrategias discursivas de la obediencia y la transgresión en las tres cartas conocidas de la jerónima: su *Autodefensa espiritual*, de 1682, la *Carta Atenagórica*, de 1690 y la *Respuesta a Sor Filotea*, de 1691.

Como hemos visto en el desarrollo de esta investigación, en las obras ya mencionadas de Sor Juana, podemos plantearnos la interrogación, si la lucha entra la “transgresión” y la “obediencia”, a partir de las estrategias retóricas empleadas por la monja, que en este trabajo he pretendido plantear en forma conjunta y no excluyente, en la medida que entiendo que la jerónima debía obedecer para transgredir, no solo en su ejercicio epistolar, ligado muchas veces a lo autobiográfico, sino en sus loas, sus villancicos y su arco triunfal, ya que esa sería, a mi criterio, la forma de leerla, de si esa interrogación, a la que aludíamos, ha podido contemplarse en la investigación, o quizás, hubo espacios en que eso no ha quedado plasmado adecuadamente y, en ese caso, posiblemente una revisión más pormenorizada, sí hubiera logrado ese objetivo.

Otro de los interrogantes planteados, en este trabajo, tiene que ver con el poder de interpretar y de quién lo tenía, en esa sociedad donde existía una fuerte impronta patriarcal.

Justamente, en el capítulo IV, de esta investigación, “Intersecciones de cuerpo, escritura y poder en el corpus a estudiar en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz”, he tratado de contemplar recurrentemente, el tema del poder y su ejercicio en el ambiente eclesial al que pertenecía la monja, ese poder reglamentado por las autoridades eclesiásticas de la época, y cómo muchas veces, la forma de reaccionar, frente a tales circunstancias la llevaba a la transgresión, aunque ella, por medio de su retórica finalmente obedecía.

Aquí, el tema de la escritura tiene la relevancia suficiente como para poder seguir profundizando en él, debido a la representación que dicha escritura tuvo, con relación al poder y la posición de subalternidad de la mujer frente a las jerarquías mencionadas.

Otra interrogante a plantearse, en este mismo capítulo es el de las estrategias de la metrópoli y la realidad americana, importantísimo en la colonia de Nueva España que nos convoca y que también sería un tema a profundizar.

Conjuntamente con lo que venimos enunciando en este capítulo, las prácticas discursivas de la jerónima dejan al descubierto las estrategias discursivas que utilizaba para obedecer y así poder transgredir. Sin duda estos temas no se agotan suficientemente, ya que los mismos ameritan miradas diferentes sobre los mismos, que pueden contemplarse, en una investigación más exhaustiva de los puntos mencionados.

En el capítulo V, donde en el trabajo abordamos la aparición y presencia del cuerpo americano, en las distintas obras mencionadas: “*Neptuno Alegórico*”, la loa, “*El Divino Narciso*” y sus villancicos, en forma sucinta. Si bien se tratan los aspectos más significativos de las dos primeras obras, los villancicos merecerían una dedicación mayor debido a la importancia que los mismos ameritan.

Finalmente, el capítulo VI, correspondiente a las estrategias discursivas de la obediencia y la transgresión que la monja utiliza en sus cartas, presenta una de las mayores interrogantes de la investigación, ya que por medio del estudio de las mismas, se logra un panorama que ilumina toda su obra, en la medida que “la cuestión de las cartas” al estar muy ligada, en algunos aspectos, a lo autobiográfico, resulta esclarecedora de lo que constituyó la sociedad de la época, de cómo transitaba, fundamentalmente el poder, dentro de la misma, y de esa forma nos permite asomarnos a una realidad que trasciende su propia circunstancia, así como a un conocimiento exhaustivo de la modernidad de Sor Juana, en esa defensa sin claudicaciones de los derechos de la mujer al conocimiento, a la exégesis de los Escritos sagrados, a la defensa del espacio privado, a cómo la mujer podía “impugnar” un sermón, hecho este privativo para ellas, y así, demostrar con esto que la erudición no solo era predominio masculino. Y todo lo realiza siempre, nuestra jerónima, con el sabio equilibrio entre la transgresión y la obediencia.

Evidentemente, este tema de las cartas abre un camino aún inexplorado para lo que significó la vida y la personalidad de Sor Juana Inés de la Cruz.

Como toda revisión queda sujeta a nuevas interpretaciones y recorridos sin explorar que escapen, por supuesto, a la presente investigación. La misma ha significado un acercamiento a una figura paradigmática, dentro de su contexto epocal, que declara humildemente, en la *Respuesta*, “no me acuerdo haber escrito por mi gusto sino es un papelillo que llaman *El Sueño*”.

Por todo lo expuesto, no escapa a mi entendimiento, que cada uno de los capítulos presenta múltiples ramificaciones, que resultan imposibles de abordar en un trabajo de estas características.

Bibliografía

Adorno, Rolena. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". *Revista de Crítica Literaria Hispanoamericana*, Nº 28 1988: 55-68.

_____. *Lectura crítica de la Literatura Americana. Inventarios, invenciones y revisiones*. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos", Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1996.

Alatorre, Antonio. "La carta de Sor Juana al Padre Núñez (1682)". *Revista De Filología Hispánica*, Nº2 1987: 591-673.

Arróniz, Othón. "Teatro misionero del siglo XVI." Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (coords.) *Historia de la literatura mexicana. México: UNAM SIGLO XXI, Vol. 2*, 1996.

Augé, Marc. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa, 2008.

Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1990.

_____. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

Baudot, Georges. *La vida cotidiana en la América Española en tiempos de Felipe II. Siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Beverley, John. *Una modernidad obsoleta: Estudios sobre el barroco*. Miranda: Fondo Editorial A.L.E.M. 1997.

Borges, Pedro. *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. T. I, Madrid: BAC, 1992.

Bravo Arriaga, María Dolores. "Signos religiosos y géneros literarios en el discurso de poder". En *Proyecto Sor Juana y su mundo*. México: Universidad del Claustro de Sor Juana, 1995:128-137.

_____. "Una representación criolla: La máscara grave y la máscara faceta de 1672." *sesión plenaria en el simposio América y el teatro del Siglo de Oro*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa y Parque Cultural y

Recreativo Desierto de Los Leones, México, DF, copatrocinado por la Universidad de Texas, El Paso. Vol. 2. 1991.

Burckhardt, Jacob. *La cultura del renacimiento en Italia. T II*, Barcelona: Ediciones Orbis, 1985.

Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2000.

Chávez A, Ezequiel. *Ensayo de Psicología de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Asociación Civil "Ezequiel A. Chávez", 1972.

Cruz, sor Juana Inés de la. *Obras Completas*. México: Editorial Porrúa, 1996.

Deleuze, Giles. *El pliegue*. Barcelona: Paidós, 1989.

De Nebrija, Antonio. *Gramática Castellana*. Madrid: Edición de la Junta del Centenario, 1946.

Dufort, Lucía. *El feminismo de Sor Juana Inés de la Cruz: -lecturas modernas de su Respuesta*. Stockholms universitet, 2011.

Durant, Will *La edad de la Fe. T. I*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956
_____ *La edad de la Fe. T.III*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956

Elguera Olortegui, Christian. Los estudios culturales y los estudios subalternos son una crítica, desde otra perspectiva, de la normatividad literaria. 2010.15 de julio de 2014. <http://www.elhablador.com/entrevista18_beverley.html>.

Estrada Oswaldo. Reseña de "Los villancicos de sor Juana" de Martha Lilia Tenorio. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, N°1 2002:281-286.

Farré Vidal, Judith. "Fiesta y poder en el viaje del Virrey Marqués de Villena" (México, 1640) *Revista de Literatura*, N°145 2011:199-218.

Femenías, María Luisa. *Sobre sujeto y género (Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler)*. Buenos Aires: Catálogos, 2000.

Folquer, Cynthia. "Aprendiendo a hablar de sí misma. Las cartas de Fr. Ángel Boisdron a Sor Juana Valladares. Tucumán, 1890-1920". *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* N° 1 2011:159-178

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI editores, 1985.

_____*Historia de la Sexualidad. T. 1, La voluntad de Saber.* Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2002.

_____*Vigilar y castigar nacimiento de la prisión.* México: Siglo XXI, 1991.

_____*El orden del discurso.* Barcelona: Tusquets Editores, 2002.

_____*Estética, Ética y Hermenéutica,* Barcelona: Paidós, 1999.

Franco, Jean. *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México.* México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

_____"Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo". *Casa de las Américas*, N° 171: 88-94.

Glantz, Margo. *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿Hagiografía o Autobiografía?* México: UNAM, 1995.

Grossi, Verónica. *Sigilosos v(u)elos epistemológicos en Sor Juana Inés de la Cruz.* Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2007.

Gramsci, Antonio. *Los intelectuales y la organización de la cultura.* Buenos Aires: Lautaro, 1960.

Gutiérrez Donoso, Patricio. Antonio Gramsci y las clases subalternas. 2009. 15 de julio de 2014. <<http://www.ecos.cl/2009/09/antonio-gramsci-y-las-clases.html>>.

Hatzfeld, Anthony Helmut. *Estudio sobre el Barroco.* Madrid: Gredos, 1964.

Henríquez Ureña, Pedro. *Historia de la Cultura en la América Hispánica.* México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

_____*Estudios de versificación española.* Buenos Aires: Imprenta de la Universidad de Buenos Aires, 1961.

Hernández Sánchez-Barba, Mario. *Historia Universal de América. T. I,* Madrid: Guadarrama, 1963.

_____*Historia Universal de América. T. II,* Madrid: Guadarrama, 1963.

Lavrin, Asunción. "Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad en su entorno religioso." *Revista iberoamericana* N° 172 1995: 605-622.

Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

Le Goff, Jacques, Truong, Nicolás. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Leonard, Irving A. *La época barroca en el México Colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Lopez Poza, Sagrario. "La erudición de Sor Juana en su Neptuno Alegórico". *La Perinola: Revista de investigación quevediana* N°7 2003:241-270.

Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1992.

Ludmer, Josefina. "Tretas del débil". En *La sartén por el mango*. Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1984.

Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel, 2002.

Méndez Plancarte Alfonso, Salceda, Alberto G. (eds.) *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

_____*Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz*. I (Lírica personal). 1951.

_____*Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz* II (Villancicos y Letras sacras). 1952.

_____*Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz* III (Autos y Loas).1955.

_____*Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz* IV (Comedias, Sainetes y Prosa). Alberto G. Salceda, 1957.

Mignolo, Walter. "La lengua, la letra, el territorio (O la crisis de los estudios literarios coloniales)". En *Lectura crítica de la Literatura Americana. Inventarios, invenciones y revisiones*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1996.

_____, "Palabras pronunciadas con el corazón caliente" en Ana Pizarro, ed. *América Latina: literatura e cultura Vol. 1. A Situação Colonial*. São Paulo: Fundação da América Latina, 1993:527-562.

Mizrahi, Liliana. *La mujer transgresora. Acerca del cambio y la ambivalencia*. Buenos Aires: Emecé, 1991.

Moraña, Mabel. *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1998.

_____. *Crítica impura*. Madrid: Iberoamericana. Vervuert, 2004.

_____. *Lectura crítica de la Literatura Americana. Inventarios, invenciones y revisiones*. "Para una relectura del Barroco Hispanoamericano: Problemas críticos e historiográficos". Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1996.

_____. "Sujetos sociales: poder y representación". En *Historia de la literatura mexicana: La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*. Vol. 2. México: Siglo XXI, 2002: 47-68.

Partida Tayzán, Armando. "El Tocatín en la loa para el auto El Divino Narciso: ¿Criollismo sorjuanino?". *Cuadernos de Sor Juana*: 243-271.

Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas, 1983.

Paz Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la Fe*. México: Seix Barral, 1982.

_____. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

_____. *Las peras del olmo*. Barcelona: Seix Barral, 1978

_____. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la Fe*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Perelmuter, Rosa. "La estructura retórica de la Respuesta a Sor Filotea". En *Writers of the Spanish Colonial Period*. New York: Garland, 1997.

Pfandl, Ludwig. *Sor Juana Inés de la Cruz, la décima musa de México: su vida, su poesía, su psique*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

Picón-Salas, Mariano. *De la conquista a la independencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

Pizarro, Ana. "Palabra, literatura y cultura en las formaciones discursivas coloniales" En *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura, Vol. 1. A Situação Colonial*. São Paulo: Fundação da América Latina, 1993.

Poot Herrera, Sara. "Sor Juana y su mundo, tres siglos después". *Proyecto Sor Juana y su mundo*. Vol.I. México: Universidad del Claustro de Sor Juana, 1995.

Poza, Sagrario López. "La erudición de Sor Juana Inés de la Cruz en su Neptuno alegórico." *La Perinola: Revista de investigación quevediana* 7 (2003): 241-270.

Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: Arca.1989.

_____. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca, 1998.

Richard, Nelly. *Masculino/Femenino. Prácticas de la diferencia y cultura democrática*. Chile: Francisco Zegers, 1993.

Rosenblat, Ángel. *El español de América*, "La primera visión de América". Caracas: Ayacucho, 2002.

Sabat-Rivers, Georgina. *Estudios de literatura hispanoamericana: Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la Colonia*, "Tiempo, apariencia y parodia: El diálogo barroco y transgresor de Sor Juana". Barcelona: PPU, 1992.

_____. En busca de Sor Juana. 2005. 29 de Setiembre de 2014. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/en-busca-de-sor-juana--0/>

Tapia Méndez, Aureliano, "Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor." 1986.

Trabulse, Elías. *La ciencia perdida*. México: Fondo de Cultura Económica. 1985.

_____. *Estudio introductorio a la Carta Atenagórica de Sor Juana* (Edición Facsímile de la de 1690). México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995.

Vidal, Hernán. *Socio-Historia de la literatura colonial Hispanoamericana: Tres lecturas orgánicas*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1985.

Zanelli, Carmela. "La loa de El divino Narciso de Sor Juana Inés de la Cruz y la doble recuperación de la cultura indígena mexicana." *La literatura novohispana*.

Revisión crítica y propuestas metodológicas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Referencia de las imágenes

Fig.1 Pág.68 Fiesta de Corpus Christi en México como se realizaba en el siglo XVII. Recuperada de:
https://cuacofotos.files.wordpress.com/2010/06/img_6813.jpg el 15-12-2015.

Fig.2 Pág.70 Ensayo de ilustración del arco triunfal de Sor Juana. Neptuno Alegórico. Recuperada de:
<http://www.biblioteca.org.ar/libros/154622.pdf> el 15-12-2015.

Fig.3 Pág.76 Modelos de huipiles mexicanos. Recuperada de:
<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1d/BlousesSkirtsHuastecaMAP.JPG> el 15-12-2015.

Fig.4 Pág.102 Portada de la edición príncipe de la Carta Atenagórica. Recuperada de:
http://unusualhistoricals.blogspot.com.uy/2014_03_01_archive.html el 15-12-2015.