

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ:
FÉNIX BARROCO DE CRISTO

JAIME ARTURO CABRERA NAVARRETE

TRABAJO DE GRADO

Presentado como requisito parcial para optar por el
Título de Profesional en Estudios Literarios

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Ciencias Sociales

Carrera de Estudios Literarios

Bogotá D.C., 2019

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD

Jorge Humberto Peláez Piedrahita, S.J.

DECANO ACADÉMICO

Germán Rodrigo Mejía Pavony

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LITERATURA

Juan Felipe Robledo Cadavid

DIRECTORA DE LA CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

Liliana Ramírez Gómez

DIRECTORA DEL TRABAJO DE GRADO

María Piedad Quevedo Alvarado

Artículo 23 de la resolución No. 13 de julio de 1946:

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.

AGRADECIMIENTOS

Todos no cabrán en una sola página, pero sí en mi corazón.

Gracias a Dios, encarnado en mi cotidianidad y en las personas que me rodean y me bendicen.

Gracias a mis papás, por todo, por su amor incondicional, por sudar su vida queriendo que mis sueños lleguen a mí, por ser maravillosos. A mi hermano, por su presencia siempre dispuesta a ser un apoyo. A Luprezia y Cumbia, fieles compañías y alivio del estrés de mi estudio. A Sor Juana, por haberse aparecido con tal ímpetu en mi vida.

A mi profesora María Piedad Quevedo, mi apreciada cofa de esta embarcación, por su sabiduría crítica, por su ojo implacable, por sus sugerencias siempre oportunas y enriquecedoras, por su gracioso cariño y por el bendito empujón hacia los mares de Colón y las tierras del Nuevo Mundo. A Juan Alberto Casas, maestro y amigo, a quien debo el entusiasmo de engolfarme con inteligencia en las aguas de la teología bíblica.

A todos mis demás profesores, por su aporte en mi trayectoria académica.

A todos mis amigos, fuerza de mi vida, gozo de mi corazón, sin cuya firme alegría, incesante escucha y constante apoyo habría yo naufragado en mis pesares. De forma especial:

a mi cómplice, Beto, mi pez en el fuego, no habiendo más cualificada y entrañable amistad; a Kiño, por los inigualables quilates de amistad que ha sido capaz de ofrecerme; a Cata, mi chica gomela, por un compañerismo de etiqueta; a Isa, mi hada de los bosques, por su incomparable donaire; a la Mona perica, por una amistad labrada a punta de risas .l. ; a Gabi, mi camarada, por el constante y leal abrazo amigo que me da alientos.

A todos los que recuerdo con especial cariño, que estuvieron ahí compartiendo tiempo de su vida en mi proceso de pregrado y fueron parte vital de él.

TABLA DE CONTENIDO

LIBÉROME DE TI, SEÑOR: intentos de una expresión poética, católica, liberadora	8
INTRODUCCIÓN.....	21
I. LOS AIRES QUE OFUSCAN EL VUELO DEL FÉNIX: aproximación histórica al problema eclesial de la mujer	31
1. 1. Las últimas serán las primeras:	31
1.2. Jesús versus el Archivo judío: una disputa antipatriarcal	34
1.3. ¿Cómo, de la inclusión a la exclusión?.....	44
1.4. En búsqueda de un canon: el rostro viril de Jesús	48
1.4.1. Una revisión de los Pablos: indagar sobre la <i>erección</i> de una autoridad eclesial masculina.....	49
1.4.2. La derrota de la mujer en el cristianismo	58
1.5. La Iglesia que le tocó a Sor Juana: Contrarreforma.....	60
II. LA PLUMA DEL FÉNIX.....	67
2.1. Experiencia de contradicción: el catolicismo creando sus propios monstruos	67
2.2. La (E)scritura: motivo, medio y campo de batalla.....	71
2.3. La escritura: un sacramento más del Nuevo Mundo.....	79
2.4. “Hollar las intactas sendas”: el oxímoron de la norma deconstruida y la paradoja conventual	87
2.5. La pluma teológico-feminista de Sor Juana.....	101

III. EL FÉNIX REFLEJADO EN LAS AGUAS DE LA IDENTIDAD CRISTIANA	107
3.1. Espejo que deforma la Imagen.....	118
3.2. Interpretación espejista	122
3.3. El Divino Jesús, espejo de la identidad cristiana	128
CONCLUSIONES.....	155
REFERENCIAS	161
ANEXOS	

“Si es lícito, y aun debido
 este cariño que tengo,
 ¿por qué me han de dar castigo
 porque pago lo que debo?”.

Sor Juana Inés de la Cruz,

Romance 56

“Religión [a Occidente]:

Pero con tu mismo engaño,
 si Dios mi lengua habilita,
 te tengo de convencer”.

Sor Juana Inés de la Cruz,

Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”

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

Sor Juana Inés de la Cruz,

Villancico 317, dedicado a Santa Catarina

LIBÉROME DE TI, SEÑOR:**intentos de una expresión poética, católica, liberadora**

OTRO PADRENUESTRO

Padre nuestro,

o Madre nuestra, o Hermano nuestro, o Amigo nuestro, o Líder nuestro, o todo eso junto,
¡pero *nuestro!*;

Que estás en los cielos,

o en el prójimo, o en la naturaleza, o en el Universo, o en los marginados, o en todos y
todo,

¡pero que estás!;

Santificado sea tu Nombre,

y lavado, rebautizado, reapropiado sea, porque lo han manchado, lo han ultrajado, lo han
tergiversado,

¡pero restaurado sea!;

Venga a nosotros tu Reino,

porque lo ocuparon, te lo usurparon, y nos expulsaron, nos exiliaron, nos encarcelaron, en
nuestro propio cuerpo, en nuestra propia realidad,

¡pero vendrá tu Reino!;

Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo,

porque no existe, otros te la arrebataron; violentan, reprimen, discriminan y dicen que es tu
voluntad,

¡pero se hará tu voluntad, tu verdadera y amorosa voluntad!;

Danos hoy y siempre nuestro pan de cada día,
porque nos lo robaron, nos lo envenenaron, se lo repartieron los ya saciados,
¡pero nos darás el pan y el aliento cada día, nos aliviarás la sed de justicia!;

Perdona nuestras ofensas,
porque hemos desesperado, te hemos maldecido, hemos actuado con rabia y desesperación,
pero perdónanos;

Así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden,
a los que nos lastiman, a los que nos torturan, a los que nos matan, a los que nos
desaparecen, a los que anhelan nuestra supresión,
pero...

Líbranos del mal,
de la tristeza, de la desesperanza, de la frustración, de la exclusión, de la derrota, del
exterminio,
pero, sobre todo, líbrate a Ti mismo, que esta lucha, que es por ti, sin ti, está perdida.

Amén.

El asunto de la liberación
en ciertos contextos de piedad camandulera
consiste en enfrentarse a Dios
con Dios en el mismo bando de uno.

No soy un demonio que me persigue y me vulnera.

Si te espero un segundo en la eternidad,

Dios mío,

te espero una vida en la muerte

si esta me ha de liberar.

Aquel día: en que, pudiéndote ver, no Te quise ver;

y hoy, que Te veo, veo que necesité verte,

viéndome como me veo.

¿Será Tu silencio el que me mira

y se burla de tan miserables padecimientos

que recibo en tu Nombre?

Ven a mi auxilio,

Dios mío,

escucha mi clamor de justicia,

y libérame de Ti mismo.

En tu día pongo mis manos.

Porque por mis hermanos,
tus hijos,
no habitaste conforme el Cielo,
mas el Infierno,
donde las mundanas penas son estas que padecemos.
¿Qué penurias son estas que sufrimos en tu Nombre,
si viniste a liberarnos de ellas?

¡Que Dios me defienda de Sí mismo!

Con Tu cruz en mano, blasfemos, me quieren crucificar.
Me martirizan en ella y Tu cruz se vuelve también la mía.
¡Sacrilégio es pensar que Dios está de lado de la opresión!

Tengo que declarar abiertamente
mi amor profundo
y mi preferencia central por la palabra 'socavar',
aires que me insufló Dios
para cuando me hicieran creer que Él estaba en mi contra.

Hasta que te arranqué y no vuelvo...
aunque importuna el desarraigado madero al peregrino,
de nuevo raíces echando, en su nueva postura, vida se vuelve.

De pensar en un martirizado corazón
que por ventura de otro
que de Dios la voluntad no entiende (aunque diga que sí),
de tristeza se me rasga el alma.

Del agua el camino se va haciendo,
pero por perdida, si de tu cerril corazón se trata,
incrédula alma tuya,
del costado la sangre, agua antes,
se puede dar.

“Gota a gota [la sangre] perfora la roca”.

Soy yo quien tiene el poder
de controlar la fuerza de las olas
que puede interrumpir la gestación de lo que llevas dentro.

¿Cómo diferenciar el canto de las sirenas del de los ángeles caídos?

No es sino ver tu nombre entre mis sueños
para que la muerte viaje por espacios siderales
en los que el Dios de la vida no me ha permitido soñar.

Cierro las puertas de mi corazón
y afuera se escuchan los pasos fantasmales de un amor acorralado,
perseguido, asustado, acribillado, torturado...

Imploro a la Auxiliadora,
agonizo en un delirio de deseo divino por abrazar al Supremo,
me martirizo en un exilio dentro de mí mismo.

Soy mi propio fantasma que me atormenta.
Soy mi propia pesadilla que me sueña.

Y de la mano, por el camino,
de Tu Madre, de la desgracia,
agarrado voy;
mas suficiente no es mi carne solapada,
golpes que mi alma resistir sí podrá.

En este excavar en las profundidades de las cavernas intestinas de mi alma.
con un enredo de incertidumbres y zozobras me encuentro.

Nos sacaron, nos cerraron la puerta y nos la extraviaron.
No queremos puertas de salida: necesitamos la de entrada.

¡Nosotros, masa informe, horizontalmente subamos!

Exilio dentro de mi cuerpo, condenado,
presa infernada alma.

Asediado por pesadillas que se me vuelven sueños.

Salvándome:
asesino tanto es el de rosácea materia gris,
que tenidas por relámpagos, lucecillas,
por ahí empuja a un abismo de muerte,
abismo no es. Es redención.

“Ahora mi espíritu está agitado, ¿y qué voy a decir?, ¿qué mi Padre me libre de este trance?
No; que para eso he llegado a este trance” (Jn 12, 27). Tú, Señor, despensa de la fortaleza
de los que anhelamos las revoluciones del espíritu, ¡ven a nuestro auxilio!

Cuando las punzadas de dolor son en el alma,
hay que revisar si el enemigo es el que se cree que es.
A lo mejor es el que nos atormenta cuando estamos en sueño profundo.
A lo mejor es quien nos quiere matar de miedo.
A lo mejor es quien nos empuja al abismo.

Si me sacan de mi propia vida,
¿a dónde voy a parar?
Dicen que son tus emisarios, Señor,
¿vendrás Tú mismo a mi socorro?

Me siento como flotando en un mundo en donde flotar no existe
y como encontrándome en un mundo en donde está prohibido encontrarse.

Si no nos has de apartar este cáliz amargo, Señor,
no permitas que con Él se brinde en tu Nombre.

El día del rasguño de Dios en mi corazón:
imploré que aplacara la fuerza de su uña,
pero hoy logro vislumbrar que,
entre la inextricable luz de su murmullo,
se me estaba removiendo la costra de la mugre
que vaciaron sobre mi alma y que ofuscó mi voz.

Cuando el Cielo se me derrumba,
siento que voy a perder mi guerra.

Y acorralado,
maltratado,
exiliado,
silenciado,
amenazado,
condenado,
burlado,
cazado,
desesperanzado,
moribundo,
agotado,

humillado,
desorientado,
mutilado,
despierto en un mar de pesadillas que hicieron pactos siniestros con mi realidad.

Flexiono mi rodilla derecha para despojarme de mi poder
y recibirte en mi corazón.
Otros lo han hecho para maltratarte los pies con sus rodillas y,
al levantarse con violencia,
han quebrantado tu rostro de luz y humanidad.

En este esquema de complicidad, el crimen soy yo.
Y si el crimen soy yo, me estoy masacrando.
Y después de muerto, ahí, yo, verdugo, debería estar en pie.
No me veo a mí mismo:
están mis enemigos instalados en mi conciencia.

Se me distorsiona Tu voz en el mar de mis pesadillas,
¿qué dices?, ¿que estás conmigo?, ¿que estás contra mí?
Tus intérpretes me dejan desconcertado.

Que abunde en nuestras vidas
la gracia divina de quebrarse el puñal,
no el apuñalado.

Escucho con temor la estridencia de unos pasos
que se pasean por los pasillos de mi corazón,
y arengan a los huéspedes fantasmales que ellos se inventaron
a rebelarse contra mí...

Libérame de quienes me quieren arrebatar de las manos tu manto,
consuélame frente a los que dicen que no soy digno de anhelarte,
enjuga mis lágrimas, derramadas por un orden que me exilia en mi propio cuerpo.
¡Soy un sublevado por y en tu Nombre!

Me aferro a Ti en esta confusión
en que no me sé torturado o torturador;
grave embrollo, si Contigo me han torturado.

Gracias, Dios maricón,
por volver honor y bendición
lo que en otro tiempo y semántica
fue oprobio e insulto.

Yo, por lo menos, le ruego a Dios para que me aliente a liberarlo;
me lo robaron y me lo pusieron en contra,
me lo secuestraron y no lo voy a negociar;
pero Él luchará y se liberará, y de paso a mí,
para que nos podamos encontrar al fin
en un matrimonio indisoluble de libertad.

Teología nuestra. Teología de los perseguidos. Una teología, ante todo, poética.
Persecución que consiste no tanto en entrar violentamente a la casa del perseguido
desquiciando puertas y ventanas, sino en perseguir el alma, en donde se desordena la psique
del perseguido; persecución que reduce, quebranta, sepulta dentro del cuerpo mismo.
Poética porque es la *poiesis* la que se levanta contra las discursividades de intolerancia,
discriminación y supresión del prójimo. Poética salvífica, redentora, reducto de esperanza
vivificante, baluarte que consuela. Vida.

Este apartado, de breves y tal vez irrisorias estrofas y líneas, inspiradas algunas por el aura de la Décima Musa, pretenden dibujar una expresión poética que surge de una experiencia vital y particular de Dios. Con ellas, apunto a dos direcciones: por un lado, arrojar luces sobre mi lugar de enunciación como sorjuanista y sujeto religioso que reflexiona críticamente su propia fe, en lo que encuentro diversos vínculos con la plataforma enunciativa de Sor Juana Inés de la Cruz; por otro, preparar y disponer la lectura y el alma lectora para una travesía en la que estamos involucrados Dios, Sor Juana y yo.

Han creído nuestros persecutores que, con montar todo un aparataje hermenéutico que condujera la conveniente interpretación bíblica, habría de tenerse control absoluto sobre nuestros cuerpos, almas y mentes, y sobre todos aquellos gobernados en nombre de Dios; y, designio divino, la sabiduría a la que el mismo Dios nos convoca, insuflada espléndidamente en la psiquis de Sor Juana, ha iluminado las fracturas de un discurso de control que no guarda relación alguna con la liberación, la inclusión y la felicidad promovida por el cristianismo en su más fidedigna expresión. La Sabiduría Suprema asiste a Sor Juana, secunda su proyecto intelectual, inspira la vocación a ella encomendada y se desvanece en los estandartes de la moral de sus detractores. El triunfo es de Sor Juana.

INTRODUCCIÓN

“[...] reconozco que éstas [destrezas de Sor Juana]
son vnas prendas y habilidades divinas,
que Dios las pone en algunos sugetos
para demostración de su gran providencia,
y motivos admirables de su mayor alabança”.

Fray Luis Tineo de Morales,

Prólogo al Primer Tomo de Sor Juana

Aunque no es ninguna novedad afirmar que el lugar de la mujer, su aporte a la historia, su importancia en las cartografías culturales y hasta en la trayectoria biológica del ser humano han sido relegados a lo secundario, a lo complementario-auxiliar de la mano del *hombre*, por no decir que al olvido y a la ingrata invisibilización –al menos en el mundo europeo e hispanoamericano, que es lo que compete al presente trabajo–, la repetición seguirá siendo justa y necesaria mientras la situación, especialmente latinoamericana –lugar de enunciación de quien escribe este texto y de quien (aunque anacrónico el adjetivo) escribe las obras estudiadas aquí–, siga siendo un padecimiento diario para las mujeres, o mientras persistan ambientes que no garantizan su igualdad en tema de derechos y en ámbitos de lo público y lo privado.

Tal realidad, de fuerte carácter histórico, atañe de forma general a la cultura como universo en el que circulan los valores, las formas de ver y estar en el mundo. Desde luego, del campo cultural¹ –al interior de él– participan otras esferas: la política, la económica, la religiosa, la social, la literaria. Por lo tanto, la lucha por la igualdad de género, si bien puede

¹ Tomando prestada la noción del sociólogo francés Pierre Bordieu (*Campo intelectual, proyecto creador*).

ser válidamente articulada desde cualquiera de estas esferas u otras, no debe limitarse exclusivamente al impacto interno de ellas, sino que debe desbordarlas y atacar al sistema cultural general que permitió y propició la existencia de tales tipos de desigualdades.

Sin embargo, hay que decir que no hay realidad de iniquidades más desafortunada que la que lleva la marca de ‘lo sacro’: ciertas voluntades, desde la religión, se han encargado de hacer creer que la voluntad divina está complacida con determinados estados de las cosas que garantizan ciertos privilegios para unos cuantos, en lo que censuran y reprimen a otros tantos.

En este sentido, a la modelación discursiva de un Dios emperador, jerárquico, patriarca, censor, de regla y obediencia subyugadoras se enfrentó la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz, poeta novohispana del siglo XVII, religiosa del convento de San Jerónimo, asidua lectora, ávida intelectual y magnífica poeta². En una sociedad en la que Dios es un Atlante que sostiene en sus espaldas su cara creación, la poesía de Sor Juana se erige como la exaltación gloriosa de unas virtudes confiadas a una creatura, pero escamoteadas por una institución que, arbitrariamente, suplantó la identidad del Dios incluyente y redentor por una robusta organización de dogmas, normas y pirámides de autoridad excluyente.

Si bien es cierto que, ni dichas injerencias de lo religioso en órdenes sociales y políticos, ni la deuda histórica para con la mujer son exclusividad del cristianismo –como sostiene el teólogo suizo Hans Küng³ (*La mujer en el cristianismo* 9)–, el presente trabajo

² Y una innumerable lista de sus cualidades.

³ Pensamientos como el de Küng, quien es sacerdote católico, son de vital importancia, ya que parten de un presupuesto subversivo: desatender el dogma de la infalibilidad del papa. Este dogma es producto del Concilio Vaticano I, convocado en 1869 para –cosa curiosa–, poner en su lugar al raciocinio que tantos ‘problemas de fe’ le estaban dando a los católicos (*Concilio Vaticano I. 1869-1870* [web]). Aunque la fecha del dogma no corresponde con los tiempos de Sor Juana (siglo XVII), tanto las disputas entre la actividad intelectual y la fe,

opta por reflexionar sobre tales reivindicaciones, encarnadas en la pluma de Sor Juana, desde la teología cristiana de carácter feminista, pertinente en contextos actuales en donde ciertos sectores imperantes de la Iglesia católica mantienen aún actitudes hostiles frente a ciertos temas que tienen que ver con la mujer (aborto, métodos anticonceptivos, estatus de la mujer dentro de la institución eclesiástica, rol subordinado dentro del matrimonio –heterosexual y heteronormado– y de la sociedad).

En la arquitectura interpretativa que se construye sobre la imagen de Dios intervienen numerosas fuerzas: quienes cuentan con el poder hegemónico de la escritura, de la elaboración discursiva y de su interpretación son capaces de hacer prevalecer su voluntad por encima de la divina. Así, Dios se extravía en un entramado de prejuicios y convenciones culturales y termina siendo un producto social, cultural, político con que se ejerce dominio y autoridad. No obstante, subyace una fuerza no menos poderosa y sí bastante creativa, resistente y combativa: la de quienes nos percatamos de las contradicciones de un discurso que constriñe una noción genuina de Dios manifestada en el cristianismo original.

Esto guarda relación con unas preguntas que también embargan a este trabajo, a lo que cedo la palabra a la Gracia del *Divino Narciso*, quien expresa:

[...] y así [Dios] dispuso dejar
un recuerdo y un aviso,

como el carácter incontestable de la voluntad del papa y de las autoridades eclesiásticas de su época, eran cuestiones vigentes.

por memoria de Su Muerte,
y prenda de su Su cariño (94).

¿Quiénes administran dicho recuerdo?, ¿cómo ha de hacerse memoria de la muerte de Jesús?, ¿cómo se Le recuerda?, ¿qué “recuerdo” de Jesús le es transmitido a Sor Juana?, ¿la prenda de Su cariño es genuina o se trata, más bien, de una prenda tejida a conveniencia, que ciñe y aprieta la libertad humana?, ¿quiénes “merecen” (y no) la prenda de Su cariño? Sor Juana, en osadías teológicas y humanas, se sumergirá en estas tensiones que la sofocan.

Dicho de forma escueta, Sor Juana Inés, *monja* de insaciable apetito intelectual, inferior en la escala de dignidades eclesiásticas, se vio compelida constantemente por la idea que algunos de sus superiores tenían sobre Dios, esto es, un Dios que se complace con la ignorancia de sus siervas (o esposas). Esto indica que, más allá de tratarse de perspectivas o posiciones hermenéuticas aparentemente inocuas, lo que aquí se manifiesta es cómo la forma en que se concibe y se predica una idea de Dios repercute decisivamente sobre la realidad material y espiritual de sus creyentes y no creyentes. Por ende, la intelección teológica no es de ninguna manera ingenua o limitada a un campo específico y exclusivo: tras ella, núcleo centrípeta de todas las áreas de la vida en la sociedad virreinal, se ocultan pugnas discursivas de todo tipo (políticas, de índole subjetivo-social, de dominio económico, etc.).

De lo que sigue que la reflexión propuesta en este trabajo indaga la forma en que Sor Juana, a través de la expresión poética barroca, se enfrenta a una circunstancia crucial que expone y revierte: la degeneración que se verifica en el cristianismo en su consolidación como religión y lo que esto implica para una mujer con vocación intelectual. La intelectualidad de Sor Juana, alentada por una retórica que encuentra en la espiritualidad

cristiana la forma de aprovechar cabalmente unas virtudes confiadas por la Providencia, viaja por los vericuetos históricos del cristianismo para contradecir la consolidación de una religión que devino en arma de sujeción y alienación sexual y racial⁴. Aferrarse al cristianismo genuino, supresor de yugos opresores y discriminadores, se convierte en Sor Juana en una resistencia que concierne a su opción de vida como intelectual.

Es por ello que me resultó imperiosa la necesidad de establecer una aproximación histórica al problema eclesial de la mujer que permitiera identificar cuál es el peso de la tradición que soporta Sor Juana sobre sus espaldas. De ello se ocupa el primer capítulo, titulado “Los aires que ofuscan el vuelo del Fénix”. Dicho capítulo pretende seguir históricamente una línea degenerada, la del cristianismo oficial-institucional, determinante para entender cómo Sor Juana, en calidad de mujer cristiana, está involucrada en una pesada red de prejuicios misóginos de índole religiosa.

Hay que resaltar que, más allá de destacar la cualidad represiva del sistema teocrático español del siglo XVII, el presente trabajo se propone desentrañar las suertes históricas que originaron dicha coyuntura en que una mujer religiosa con voracidad intelectual representara un problema para ciertos portavoces del cristianismo institucional. No es posible penetrar el ámbito de Sor Juana, conocer el mundo en el que surgen sus textos ni comprender las condiciones históricas que conforman su lugar de enunciación, sin escudriñar la tradición que llega hasta sus días, la cual teje y soporta su contexto.

El modo en que Sor Juana participa e interviene en él es múltiple. Sin embargo, uno de los frentes de embestida poética es el que concierne a su experiencia religiosa. Por ello,

⁴ Piénsese en el concepto hispánico-imperial de ‘cristiano viejo’ o ‘cristiano puro’, discurso ideológico en que convergen la propugnada pureza de raza (supremacía de *hombres* ‘blancos’) y la religión oficial.

el corpus a analizar en este trabajo tiene un asunto temático transversal: su problemática relación con la Divina Sabiduría. Dicho núcleo, manifestado tanto en verso como en prosa, conforma un conjunto coherente que tiene un motivo particular a ser expresado a través de la estética barroca.

Por ello no debe resultar extraño que lo que Sor Juana bien puede expresar en sus prosas combativas (*Carta de Monterrey*, *Carta Atenagórica*, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*)⁵, puede aparecer revestido en insospechados versos con otros motivos literarios: *Romance 2, 56 y 57, Redondilla 89, Soneto 146, Villancicos 219, 224* y el dedicado a Santa Catarina en 1691. No se debe perder de vista que la confrontación de Sor Juana con las autoridades reensoras de su tiempo se ejerce en distintos niveles, comprobable en los diferentes registros discursivos que usa para (d)enunciar: mientras que la epistolar *C. de Monterrey* es un texto privado de desafiante enfrentamiento frontal y directo contra una personalidad concreta (su confesor, el jesuita Antonio Núñez de Miranda), la *Atenagórica* (texto teológico sobre las finezas de Cristo), la *Respuesta* a la reprensión de Sor Filotea (esta y la anterior son cartas que connotan la conciencia de ser eventualmente leídas por más emisarios) y los otros poemas mencionados tienden a un ataque más tangencial y de cuidadosa retórica, aunque no menos transgresores.

⁵ Hago uso de las *Obras completas* (1951) dirigidas por Alfonso Méndez Plancarte (volúmenes I, II y III), y Alberto G. Salceda (volumen IV), Fondo de Cultura Económica. Cito no por número de versos ni de líneas, sino según la página de dichos volúmenes. De la misma edición tomo la *Carta de Sor Filotea de la Cruz* (citada a partir de ahora como *C. de Sor Filotea*) y el Sermón del Mandato del Padre Antonio Vieira al que refuta Sor Juana en su *Carta Atenagórica*. La *Carta de Monterrey*, citada a partir de ahora simplemente como *C. de Monterrey*, sale de *Primero sueño y otros textos* (2004), editado por Susana Zanetti y Gabriela Mogillansky. Me referiré en el presente texto y también en la citación como *Respuesta* a la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, como *Divino Narciso* al *Auto sacramental de "El Divino Narciso"*, como *Loa DN* a la *Loa para el auto sacramental de "El Divino Narciso"*. Respecto a la denominada 'lirica personal', se citará siguiendo el registro poético en cuestión (romance, endecha, soneto, villancico, etc.), enumerado según las *Obras completas*, y el número de la página en que están los respectivos, ej.: (*Romance #1 23*), romance #1, versos en la página 23.

Debe aclararse antes que las personalidades concretas que se mostraron hostiles a la actividad de Sor Juana tienen un prestigio peculiar que le da a la disputa un ambiente nada amigable para ella: son autoridades masculinas célebres las que discrepan de su actividad. Un afamado sacerdote de la prestigiosa Compañía de Jesús, calificador del Santo Oficio y prefecto de la Congregación de la Purísima Concepción (asociación de importantes personalidades en que se refuerza la enseñanza de los dogmas y la edificación espiritual), destacado autor de cartillas doctrinales para monjas (Núñez); un obispo de Puebla, la segunda ciudad más importante de la Nueva España (Manuel Fernández de Santa Cruz); un arzobispo y posterior virrey, máximas dignidades eclesiástico-políticas del virreinato, autoridad (casi) suprema en lo terrenal y en lo espiritual (Francisco Aguiar y Seijas)⁶.

Volviendo sobre las obras en cuestión, por supuesto habrá otras más en que el inconformismo religioso e intelectual de la jerónima se haga patente, pero las que aquí interesan son estas. Así, se subraya la presencia preponderante de las prosas mencionadas, sumando a ellas la *C. de Sor Filotea* (ficción de Fernández de Santa Cruz), recriminación que da origen a la *Respuesta*. Todas ellas, en su diferenciado registro poético⁷, conforman

⁶ Al contrario de lo que cree Alejandro Soriano Vallès, quien afirma (desprestigiando con soberbia importantes sectores de la crítica sorjuanista) que, de existir la tan ‘inventada’ persecución de Sor Juana, no estuvo a cargo de personalidades importantes sino de poquísimas y solitarias personas de baja calaña (*Los obispos son inocentes. Sor Juana Inés de la Cruz y el clero novohispano* [web]).

⁷ El *Romance 2* y el *Soneto 146* son poemas que hacen del retruécano, el oxímoron y la antítesis importantes componentes filosóficos, de filiación quevedesca y gongorina. En una circunstancia de represión clerical, interesa destacar cuán decisivo es que la monja, aferrándose a una tradición literaria autorizada e impregnándola de sus propios intereses, anhele definirse como indoctamente sabia (*Romance #2 12*) y poner bellezas en su entendimiento y no su entendimiento en las bellezas (*Soneto #146 388*). En el mismo sentido debe entenderse su adhesión –renovadora– a la tradición poética del retrato (*Redondilla 89*) y a la poesía religiosa elevada (*Romance 56 y 57*) y popular (*Villancicos*), ventrílocuos de su agenda, testimonios de un tormento. En esto último, se resalta la desvinculación relevante de los romances 56 y 57 de su categoría habitual (poesía religiosa, alabanza a Dios, poesía de encargo): la reprendida monja sí entonó letras sacras a la Divinidad, no importando aquí que haya sido una orden acatada (si lo fue), sino más bien que hayan sido un pretexto de reclamación personal en atención a su vocación.

un corpus que desvela tensiones entre posturas interpretativas y postulados encarados respecto a la relación con Dios y los dones naturales que Él provee.

En las obras en cuestión se puede observar a la monja estudiando con juicio y mirada crítica los textos bíblicos y la historia eclesial para desenmarañar el enredo que asfixia su vocación. Exégesis bíblica e interpretación de la historia eclesial son el componente más importante de Sor Juana en su gesta defensiva: si a ella han de perseguirla con Biblia en mano⁸, ella ha de responder de igual forma, deconstruyendo los pilares interpretativos de sus detractores. Debe entenderse, asimismo, la magnitud aún mayor de la transgresión: consciente de la repugnancia contra el estudio de las Sagradas Letras que demandan su sexo, la edad y, sobre todo, las costumbres (*Respuesta* 443), Sor Juana, aun así, se atreve a involucrarse con un estudio prohibido –teología bíblica– para defender una vocación igualmente censurada en una mujer –intelectual y letrada.

Además, parte de la motivación por establecer esta selección de obras surge de su pertinencia a la hora de analizar la obra de Sor Juana a la luz de la estética barroca y la articulación discursiva escrita. Por tal razón, “La pluma del Fénix”, segundo capítulo, emprende una reflexión sobre la importancia de la escritura poética (como registro discursivo, espacio de *creación*), base ideológica y cultural de Occidente (contexto de Sor Juana), y medio por el cual ella impugna y se construye como sujeto religioso e intelectual.

⁸ El hermeneuta José María Siciliani Barraza declara que: [...] se encuentra en el relato bíblico una progresividad en el conocimiento de Dios que permite aceptar, en el interior mismo del relato fundador, ‘errores’ en la percepción de Dios, imprecisiones, avances y retrocesos respecto de lo que se pudiera denominar un ‘conocimiento ortodoxo de Dios’ (*Hermenéutica teológico-narrativa. La fe cristiana como una historia* 76). En estas tenaces tensiones de naturaleza textual-interpretativa se reconoce una fuerza de pulsos en medio de prohibiciones y censuras, formaciones intelectuales y agudezas exegéticas.

Este capítulo hace las veces de narración que describe y caracteriza (écfrasis, quizás) la pluma de Sor Juana como arma de combate. Por ello no se descarta acudir a otros versos que favorezcan el análisis propuesto.

En dicho capítulo también se ilustrará el modo en que Sor Juana disloca la imposición de moldes culturales: barrocos, normativos, dogmáticos. Esta operación es eficaz si se entiende cómo Sor Juana habita dicho sistema y lo pone en jaque al relativizar el principio con que se efectúa la dominación.

Pues bien, tras haber puesto la lupa sobre el tamaño de la tradición que impele al silencio a Sor Juana, y luego de haber valorado su escritura barroca, continúa “El Fénix reflejado en las aguas de la identidad cristiana”, tercer y último capítulo, cuyo propósito central es entender el auto sacramental del *Divino Narciso*, en una coyuntura crucial de persecución misógina en clave piadosa, como una reflexión sobre la identidad cristiana en tanto esta es, ante todo, una cuestión auténticamente especular: se es cristiano en la medida en que se refleja a Cristo (no a la “monja ideal” promulgada por las obras de su confesor); la representación de un Dios complacido en la ignorancia y en la represión es un *espejismo* pervertido creado por malignas voluntades de poder.

No es posible comprender la contundencia latente que yace bajo la escritura del *Divino Narciso* y sus alcances si no se ha establecido previamente a qué (primer capítulo), con qué recursos y el modo (segundo capítulo) en que ha de hacer frente Sor Juana a las fuerzas enemigas de su vocación cristiana (que es su intelectualidad).

Este último capítulo, estimación del clímax de su argumentación defensiva y contraatacante, intenta comprender el procedimiento en que Sor Juana, valiéndose del

poder resucitador de su pluma “que se bate al aire” (*Romance #49* 207), ha venido constituyéndose como sujeto religioso-intelectual. Sobresale, finalmente, el valor de la caracterización cristiana de Sor Juana como Fénix, pues se ilumina el sentido de resurrección de las cenizas que vincula a esta mítica ave con Cristo y, por ende, con Sor Juana. El Fénix, Cristo y Sor Juana –Fénix barroco de Cristo– se reducen a las cenizas *conscientemente* porque reconocen en ellas la condición y posterior gloria y mérito de su resurgimiento.

Esta, mi pluma, intrépida por esbozar un elogio a Sor Juana, ha querido rendir un homenaje a la Décima Musa, a quien tanta inspiración imploro para no cometer una impropiedad en su contra, ya que tantas abundaron en su paso por este mundo. No me queda más que anhelar que su reflejo emerja, si no siempre, entonces de cuando en cuando en estas páginas tendidas a sus *pies*.

I. LOS AIRES QUE OFUSCAN EL VUELO DEL FÉNIX:

aproximación histórica al problema eclesial de la mujer

“[...] matan de suerte el sentido,
que es cadáver el vocablo”.

Sor Juana Inés de la Cruz,

Prólogo al lector de la 2ª ed.

de la Inundación Castálida

Sobre el vuelo de la creación poética de Sor Juana pesa una tradición hostil a la escritura femenina. El presente capítulo tiene el objetivo de indagar las suertes que corrió el cristianismo, movimiento genuinamente liberador e incluyente, hasta convertirse en una religión machista, opresora y excluyente, dominada y dirigida por voluntades particulares; sin embargo, también en ella permanecieron latentes los presupuestos de su propia liberación. Como base que sostiene el contexto de Sor Juana, la religión es puesta aquí en el foco de la discusión.

1. 1. Las últimas serán las primeras:

Es una realidad sociológica innegable y neotestamentaria que las primeras comunidades cristianas, así como el círculo social de Jesús, estaban conformadas, en su vasta mayoría, por gente sencilla y pobre, perseguidos, marginales, rechazados, despreciados: en últimas, gente de las capas más bajas y golpeadas de la sociedad. Considerando la imbricación judeo-greco-romana como pilar idiosincrático del cristianismo primitivo, se concluye que la mujer hace parte de estos espacios desfavorecidos.

Por otro lado, los sociólogos llaman de ‘estatus incongruente’ a una persona en la cual convergen rasgos sociales dispares y que causan extrañeza en un contexto particular (Acoger y Compartir, *San Pablo y las mujeres* 2); por ejemplo, un judío inconforme con la Ley judía que se autoproclama hijo de Dios en los tiempos de César Augusto es una persona de estatus incongruente cuya actividad resulta muy estorbosa para ciertas élites.

Por ello, para el biblista Wayne Meeks, el cristianismo primitivo –inaugurado por la supresión de Jesús de Nazareth–, ejerció una importante fuerza de atracción sobre personas de estatus incongruente (ibid. 5), entre los cuales estaban esclavos y mujeres que empezaron a incomodarse con su lugar relegado a las márgenes.

De la imbricación cultural mencionada, habría que detenerse en un inicio en el judaísmo, ya que el cristianismo nace, fundamentalmente, de su seno, y no se debe perder de vista que los textos surgen de una realidad sociológica –realidad que puede ser rebatida, impugnada, continuada o perpetuada por la producción textual que surge de ella misma.

Para Esperanza Bautista, en su libro *La mujer en la Iglesia primitiva* (1993):

Una de las fuentes principales del menosprecio y postergamiento social a que estaban sometidas las mujeres eran los problemas que planteaban las leyes de pureza / impureza ritual [...]. A causa de la impureza ritual, las mujeres no podían participar ni en la vida pública ni en la religiosa [debido a sus fluidos corporales]; estaban excluidas no sólo del culto, sino incluso de la posibilidad de acceder a Dios (32).

En lo privado, la mujer también tenía mucho que perder: era un ítem más dentro del inventario del varón (su padre o su marido) del cual se podía disponer. Nada más echarle un

vistazo al compendio más famoso de la ley judía (y que se enseña en las catequesis cristianas hoy en día): el Decálogo, en donde se lee “No codiciarás los bienes de tu prójimo; no codiciarás a la mujer de tu prójimo, ni tu esclavo, ni su esclava, ni su toro, ni su asno, *ni nada que sea de él*” (Ex 20, 17, cursivas mías)⁹.

No obstante, la rigurosidad de las leyes que agobiaban a las mujeres judías hasta en el ámbito doméstico se volvían un tanto inoperantes para las clases sociales bajas, pues los apuros económicos exigían más participación –libre– de la mujer, en forma de colaboración al marido (Bautista 33). También cabe decir que la mujer judía, en tanto madre, gozaba de cierto aprecio social (comprobable también en el Decálogo: “Honra a tu padre y a tu madre”, Ex 20, 12), así como, en tanto contribuyente de una dote a su matrimonio, podía valerse de una especie de ‘derechos económicos’ (Bautista 35). Esto sugiere, entonces, que había condiciones socioeconómicas que gestaban las fisuras del aislamiento de la mujer.

Pues bien, volviendo a un punto de vista más general y sobre los sujetos de estatus incongruente, los evangelios demuestran que Jesús, en su actividad de acogimiento, solidaridad y revolución, fracturó gravemente las estructuras judías e imperiales-romanas de su tiempo, y esto debió beneficiar, entre otros, a la mujer, a quien sacó del inventario masculino judío y le concedió la dignidad merecida por el misterio de su amor dado en sacrificio y de su resurrección.

A continuación, se ilustrará la praxis subversiva de Jesús con relación a la mujer, a la luz de algunos planteamientos del filósofo argelino Jaques Derrida, encarnada en un

⁹ Todas las citas bíblicas serán tomadas de *La Biblia de Nuestro Pueblo* (2013), editada por Luis Alonso Schökel. Es una edición de calidad probada, base de mis estudios en Biblia; además, es de las pocas ediciones bíblicas en español que traduce directamente de los idiomas originales en que están los textos. Si recorro a otra versión, haré la advertencia en su momento.

relato bíblico cuya presencia femenina es central y determinante. No es posible entender la manera de proceder (defensiva e impugnadora) de Sor Juana –analizada en este trabajo– sin la siguiente reflexión, en la que se establece un *modus operandi* de Jesús imitable como agente perturbador de su historia. Si Jesús, pretexto de fundación religiosa, ha de actuar de esta manera en pro de la mujer, no se puede esperar menos de la monja Juana, autoproclamada católica¹⁰ y seguidora suya: “[...] aprecio, como debo, más el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia [...]”¹¹ (*Respuesta 469*).

1.2. Jesús versus el Archivo judío: una disputa antipatriarcal

“[...] a tan divinos favores,
con mi propia sangre escritos,
les doy, grabados en él,
el corazón por archivo”.
Sor Juana Inés de la Cruz,
Romance #11

Jesús de Nazareth es, quizás, uno de las mártires más célebres y queridos en Occidente. Curiosamente, los postulados derridianos sobre la deconstrucción apuntan, de manera especial, a sistemas de raíz occidental, como la escritura (y su relación con el

¹⁰ Claro: no se deben perder de vista las condiciones sociohistóricas de su tiempo: Imperio *Católico* español, Virreinato de la Nueva España. Sin embargo, la imposición de modelos y moldes (poéticos, sociales, etc.) no remite de ninguna manera a la idea de impasibilidad. Al contrario, los moldes ofrecidos como limitantes son reapropiables, rebatibles y ‘subvertibles’, desde cuestiones como la escritura hasta las de identidad. En el segundo capítulo examino las posibilidades que ofreció la escritura (literaria) a Sor Juana frente a los gestos de imposición y condiciones de surgimiento.

¹¹ Autoafirmarse como seguidora de Cristo y de la Iglesia (más adelante se seguirá sobre este punto) protege el discurso de Sor Juana en tanto se muestra sierva obediente que accede bien sea a “[...] este natural impulso que Dios puso en mí [...]” (*Respuesta 444*), o a fuerzas exteriores: “Y, a la verdad, yo nunca he escrito sino violentada y forzada y por dar gusto a otros [...]” (*ibid.*).

habla), el derecho jurídico europeo, el archivo como administración arbitraria de información y conocimiento, la semiología, entre otros.

Sobre la muerte de Jesús se asientan connotaciones de todo tipo: políticas¹², sociales¹³, históricas¹⁴, culturales¹⁵, religiosas¹⁶. Así, pues, es posible identificar en su figura –tanto histórica como literaria– un gesto deconstructor derridiano –entre los otros tantos que provocaron su persecución y final crucifixión– rastreable en el pasaje del evangelio de Juan conocido como ‘Jesús y la mujer adúltera’ (Jn 8, 1-11).

Sin embargo, hay que tener en cuenta una precaución al momento de leer a Jesús a la luz de la deconstrucción, puesto que Derrida insiste en la ausencia de mesianismos en la deconstrucción, en la cual no se puede identificar ni contenido –en este caso, como si se tratara de una agenda religiosa específica y premeditada– ni mesías –que adelanten ese supuesto contenido de manera exclusiva y mesiánica–, prefiriendo, más bien, el concepto de ‘mesianicidad’ –en el que sí se pueden esbozar *rasgos* de una personalidad líder–, que no quiere decir mesianismo (Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana* 44).

Volviendo sobre la muerte de Jesús, recuérdese que la crucifixión era la ejecución pública por excelencia en el Imperio Romano contra quienes incurrían en los peores delitos, para exhortar a la no repetición. Jesús, efectivamente, cometió la peor de las faltas para un judío ortodoxo –que gestaba, además, amenazas contra el orden público imperial–:

¹² Breves ejemplificaciones en las siguientes notas: caudillo perseguido que puso a tambalear las instituciones de poder de su tiempo.

¹³ Líder carismático asesinado que transgredió normatividades sociales de su tiempo.

¹⁴ Sujeto histórico que dividió la historia en dos y cuya presencia motivó transformaciones históricas.

¹⁵ Emerge un nuevo sistema de valores y cosmovisiones.

¹⁶ Brota el germen de una nueva forma de relacionarse con Dios.

involucrarse con su Archivo¹⁷ y desnudar sus violencias, apuntar y minar la institución de sus límites *declarados* infranqueables¹⁸ y sagrados.

Ahora bien, en resumen, el episodio bíblico relata el momento en que unos letrados y fariseos le presentan a Jesús a una mujer sorprendida en adulterio. Lo hacen para ponerlo a prueba y tener de qué acusarlo, ya que la ley de Moisés ordena apedrearla y (pues como se espera) ni Jesús ni nadie puede contrariarla. Jesús invita al que esté libre de pecado a tirar la primera piedra: no queda en la escena ningún acusador.

En primera instancia, la escena revela el sesgo misógino de los acusadores y de la Ley: si la mujer fue sorprendida en adulterio, ¿en dónde quedó el hombre que participó del delito?, ¿por qué el peso de la Ley recae sólo sobre ella? Jesús lo contraviene.

La noción derridiana de escritura también tiene, por supuesto, sus asomos en esta reflexión. Piénsese, por ejemplo, que el concepto de ‘letrado’, ‘doctor de la ley, de las *Sagradas Escrituras*’, ‘escriba’, tienen una fuerte carga negativa¹⁹ en los evangelios, pues estos, apegados a las Escrituras Judías, son acérrimos enemigos de Jesús. Además, son la autoridad hermenéutica legítima (masculina, por cierto) del Archivo –aliada al poder

¹⁷ El uso de mayúsculas y cursivas no es gratuito en este trabajo. Se indicará con ello un resaltado que debe ser atendido por su importancia en la proposición, por su polisemia (decir que este trabajo está rendido a los *pies* de Sor Juana, o sea, a sus plantas o a sus versos), o su uso señalaría cierta ironía o característica superlativa de la palabra en mayúscula/cursiva con relación a las otras palabras de la oración. Ejemplo: “Verdad” vendría a ser distinto de “verdad”. La mayúscula denotaría una noción esencial, absoluta, dogmática, ahistórica, frente a la verdad (en minúscula) elaborada históricamente.

¹⁸ Tales límites conciernen a los objetivos con que se desconstruye el archivo, según Derrida (12).

¹⁹ El aspecto negativo o problemático de las nociones de la escritura, según Derrida, tiene que ver con que estas consolidan la escritura como la forma más excelente de inscribir marcas textuales sobre una superficie y de crear significados, quedan supeditadas a ella o suprimidas otras formas. Es, en algún sentido, lo expuesto también en *Mal de archivo*.

imperial, por si faltaba— que con que disputa la actividad de Jesús²⁰: “¿Qué hacemos? Este hombre está haciendo muchos milagros. Si lo dejamos seguir así, todos creerán en él, entonces vendrán los romanos y nos destruirán el santuario y la nación” (Jn 12, 47-48)²¹.

Concretamente en el pasaje evangélico en cuestión, resulta sugestiva la asociación naturalizada entre las *Sagradas Escrituras* y las tablas de ley, que son de piedra (lo sagradamente nomológico consignado en piedra). En una consideración sinonímica y metafórica, dicha narración bíblica, podría decirse, inicia con una Piedra —la Ley— que ordena una ejecución de muerte a través de ella, es decir, una muerte consumada por la acción de la piedra.

En tal consideración, habría un primer guiño de doble sentido en este relato joánico que sugiere vislumbrar no sólo la violencia intrínseca de la patriarcal ley judía, sino la petrificación de la signifiación, la muerte del sentido convertida en cadáver del vocablo (Sor Juana, *Prólogo al lector* 4), la antítesis de la *différance* derridiana²², la retención (pétreo) de significados autorizados puesta en piedra que conduce a las más graves consecuencias: el maltrato y la muerte de un ser humano. La violencia, además de su sentido figurado —que alude a la institución de *una* (única) signifiación, en la que se

²⁰ Situación equiparable a la padecida por la jerónima, cuya actividad incomodó a algunos varones de su época (malestar del que da cuenta Sor Juana en la *Respuesta* y la *C. de Monterrey*) que son, en su contexto, los autorizados para interpretar las Sagradas Escrituras.

²¹ Preocupación semejante denota la siguiente advertencia presente en las Constituciones para las Jerónimas (posteriores a Sor Juana): “Que la Madre Priora, Vicaria y Difnidoras examinen prudente y discretamente su vocación, sus motivos y fines que la traen a la Religio [sic], si son de buscar su salvación sirviendo a Dios Nuestro Señor en ella y no por motivos o conveniencias temporales [...] porque la experiencia ha mostrado, que si los motivos no son muy superiores no professan con toda su voluntad, viven siempre disgustadas, sin amor a la Religio y sin observancia Regular ni promptitud a la obediencia”. Citado por Bravo Arriaga de la *Regla y Constituciones que por Autoridad Apostólica deben observar las Religiosas Gerónimas...* impresas en 1707 (*La excepción y la regla: una monja según el discurso oficial y según sor Juana* 35). Jesús y Sor Juana amenazan de ‘contagio’ en su contexto y esto causa premura en el control de sus conductas.

²² Concepto que, en su compleja definición, guarda relación con procesos de constante resignificación de marcas textuales.

excluyen no sólo otras huellas textuales sino otro tipo de relaciones de esas huellas que produzcan significados nuevos y diferentes–, adquiere allí su cariz más literal y físico.

Es aquí cuando la mayúscula de ‘Archivo’ –y, por extensión, la de otros conceptos, incluyendo las cursivas²³– requiere comentario. Recuérdese que el pueblo judío asumía ser El Elegido de Dios, por lo tanto, su Ley, su Archivo, constituía una exclusividad, una única validez (una sola Verdad), lo demás perecería. Además, la mayúscula también resalta el carácter esencial que presume el Archivo judío, el cual se legitima contenidos que pierden su horizonte histórico, que caen en lo obsoleto y en lo históricamente inaplicable, abriendo así la puerta a inaceptables violencias, como lo demuestra Jesús en este relato.

Presentarle esta mujer a Jesús para ponerlo a prueba exhibe la intención de los letrados de situarlo en el patíbulo de *una* cierta noción de archivo y de escritura institucionalizadas, masculinizadas e incuestionablemente mayúsculas: “La metafísica occidental, como *limitación* del sentido del ser en el campo de la presencia, se produce como la dominación de *una* forma lingüística [...]” (Derrida, *De la gramatología* 31, cursivas mías), de *una* forma de escritura y de *un* archivo que se arroga, falologocéntricamente²⁴, la Verdad. A San Pablo, en su carta a los romanos, tampoco se le escapa esta tentativa de los judíos de incorporar contundentes –y hasta violentos– presupuestos metafísicos de la presencia al horizonte de las *Sagradas Escrituras*²⁵:

²³ Aclararé cuando las cursivas sean mías en una citación, de lo contrario, estas hacen parte del original citado.

²⁴ Logocentrismo, inherente asociación entre *lo escrito* y el conocimiento, como si se tratara de una idolatría cultural occidental del *Logos* en sus distintas acepciones; falo-, en manos exclusivas de los hombres.

²⁵ Lo que *es*, es lo que está presente, no ausente; esto, desde una perspectiva de la escritura judía, significa que Dios *es* la Ley, es la Piedra –fabricada por los mismos judíos.

Pero tú, que te llamas judío, tú, que te apoyas en la ley, y te glorías de Dios, tú que dices conocer su voluntad, e instruido por la ley pretendes discernir lo que es mejor, estás convencido de ser guía de ciegos, luz de los que están a oscuras, maestro de necios, instructor de ignorantes, *porque tienes en la ley la suma del conocimiento de la verdad* (Rm 2, 17-20, cursivas mías).

En contraste con las ya señaladas violencias, especialmente la que se verifica en el carácter pétreo de la ley, Jesús, en un gesto doble, en una escritura doble, escribe en el suelo a la vez que le recrimina a los administradores del Archivo que la escritura en piedra de la que tanto se jactan se puede volcar también sobre ellos, des-sedimentando su autoridad hermenéutica legítima, y exponiendo la inoperancia de un Archivo que perdió sus estribos históricos: “El que no tenga pecado, tire la primera piedra [...] Los oyentes se fueron retirando uno a uno, empezando por los más ancianos hasta el último”²⁶ (Jn 8,7-9).

Además, “[...] la cuestión del archivo no es, repitémoslo, una cuestión del pasado. [...] Es una cuestión de porvenir, la cuestión del porvenir mismo, la cuestión de una respuesta, de una promesa y de una responsabilidad para mañana” (Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana* 44). Echar mano del Archivo como echar mano del pasado, de una ‘herencia cerrada’, de una ‘memoria consignada’ (41) para condenar arbitrariamente a un sujeto –por cometer, en este caso, un adulterio–, constituye de por sí una inoperancia dentro de la noción de archivo. Emerge así el primer golpe deconstructor de Jesús.

Empero, hay que resaltar que: “la deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un gesto doble, una ciencia doble, una

²⁶ Los más ancianos son el sector más autorizado dentro de los privilegiados que administran el Archivo.

escritura doble, practicar una *inversión* de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema (Derrida, *Firma, acontecimiento, contexto* [web]). De modo que Jesús no sólo no se limitó a neutralizar la supuesta legitimidad con que se pretendía ejecutar una violencia en nombre del Archivo a través de su materialidad petrificada, sino que desplazó al mismísimo Archivo: nadie quedó en la escena del juicio porque Jesús despojó a los administradores del Archivo –y, en realidad, a todo un pueblo ‘elegido’– de su preciado *Arkhé*, o sea, de su *comienzo* –allí donde todo se originó–, y de su *mandato* –allí donde los hombres y los dioses mandan, donde se ejerce la autoridad, el *orden social*²⁷ (Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana* 9). Porque, en simultáneo con tal desplazamiento –el gesto doble, la escritura doble que concierne al gesto deconstructor–, Jesús se erguía como el origen, el camino, la verdad (nueva y en minúscula) y la vida –sobre todo aquella que, en nombre del Archivo, se le quería arrebatar a la mujer adúltera y a otros tantos sujetos marginales y oprimidos:

La consecuencia de este cambio del centro [ético] de gravedad [desplazamiento de la Ley por la gracia de Jesús] presenta una gran novedad, sobre todo en lo que se refiere a la mujer, pues el ser humano, el varón y la mujer, quedan situados en una nueva relación *personal e inmediata* con Dios (Bautista 45, cursivas mías).

No siendo suficiente con eso, Jesús, pagando con su vida en la cruz la intromisión en lo más sagrado para el pueblo judío, inaugura un nuevo archivo: “[...] así será la alianza que haré con Israel en aquel tiempo futuro –oráculo del Señor–: meteré mi ley en su pecho,

²⁷ Un *Arkhé* de origen divino, además; tal vez este es el aspecto que hace más infranqueables los límites instituidos alrededor del Archivo judío: fue Dios mismo, según la tradición bíblica, quien *ordenó* la petrificación de sus mandatos. Por eso cobra sentido que a Jesús se le atribuyera la primogenitura divina, pues así su gesto destructor cobra absoluta legitimidad.

la escribiré en su corazón [...]” (Jr 31, 33). Y, puesto que “[...] la estructura técnica del archivo *archivante* determina asimismo la estructura del contenido *archivable* en su surgir mismo y en su relación con el porvenir [...] y que] la archivación produce, tanto como registra, el acontecimiento” (Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana* 39), el archivo inaugurado por Jesús, podría decirse, está delimitado por una conjunción identificable entre el aparato psíquico²⁸ –asociable, más bien, a la conciencia– y el aparato ético de quien acoge la fe en Jesús.

La brillante efectividad de los movimientos deconstructores, como los de Jesús y Sor Juana, radica en que estos “[...] no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras” (Derrida, *De la gramatología* 32). Era de esperarse, por lo tanto, que semejantes gestos deconstructores del ‘rey de los judíos’ acarrearán significativos cambios a nivel social, ético, religioso, político, histórico, pues “[...] esta posibilidad de [...] conservación y de destrucción del archivo no puede no acompañarse de transformaciones jurídicas y, por tanto, políticas” (Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana* 25).

Así, pues, el judaísmo no podía tolerar que un hombre cualquiera anduviera autoproclamándose hijo de Dios y enfrentara los preceptos de su Ley²⁹ y su Templo, con

²⁸ Esto guarda relación con el planteamiento de Derrida en que el archivo acoge la idea de una ‘prótesis del adentro’, puesto que el archivo también tiene lugar dentro de espacios internos (como el psíquico) (26). La psiquis se muestra como una especie de superficie en donde también se consigna y se almacena información y conocimiento; en las fronteras internas de la memoria o de la conciencia se conjugan, mediante operaciones psíquicas, los elementos allí acopiados para producir una significación específica.

²⁹ Ley hecha por hombres y en su propio beneficio. “Gregorio Nacianceno [arzobispo de Constantinopla del siglo IV] en la *Homilía 37 sobre Mateo* condena la ley civil que permite la infidelidad del marido y castiga a la mujer en caso de que sea ella quien comete la falta, al afirmar que la ley fue hecha por los hombres y que por esta razón está dirigida contra las mujeres [...] en cambio, la ley divina [propuesta por Cristo] no hace distinciones entre los sexos” (Bautista 141).

nuevas concepciones de libertad que amenazaban con instalarse por encima del cuerpo legal judío (Bautista 44)³⁰. Pues Jesús, de profunda y reflexiva conciencia histórica y humana, con la audacia de reconocer lo ineficaz, coercitivo, discriminatorio y violento que puede llegar a ser la pérdida del horizonte histórico de la Ley, “no quebranta la ley con ayuda de otra ley o para someterla a otra ley, sino que lo hace desde o mediante su propia visión de lo que el ser humano es a la luz de Dios [...]” (43). La efectividad de la intervención del campo de las relaciones de Dios con su pueblo radicó en injertar a la estructura de los mandamientos, desde el mismo espectro judío, una simplificación nomológica deconstructora condensada en amar a los demás como el hijo de Dios amó (Jn 13, 34), desautorizando las fórmulas rígidas de una fe convertida en leyes inflexibles.

De lo anterior, valga mencionar otros dos ejemplos bíblicos que lo puedan ilustrar acertadamente: el primero, la actitud de Jesús frente al sábado en Mc 2, 23-28, en el que los fariseos, escandalizados, le recriminan lo que sus discípulos hacen en sábado: “¡Algo prohibido!”, a lo que él responde, como conclusión contestataria: “El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado”; y el segundo, la denuncia que Jesús hace a los fariseos por su hipocresía y malicia al manipular los textos sagrados en Mc 7, 1-13, en el que éstos acusan de impuros a sus discípulos, a lo que Jesús responde: “Ustedes descuidan el mandato de Dios y mantienen *la tradición de los hombres*” (cursivas mías)³¹. El biblista Luis Alonso Schökel, en su comentario a este último pasaje bíblico, recuerda que Jesús y Pablo lucharon contra estos conceptos de ley judía sobre la pureza que discriminaban a

³⁰ De la misma forma que, muchos siglos después, el cristianismo institucionalizado de la Nueva España del XVII no podía permitir sin más que una mujer con hábito *cristiano* anduviera por ahí rindiéndole tributo a la Suprema Sabiduría con la expresión escritural de su pluma.

³¹ Es curioso notar que Jesús, así como (a su imagen y semejanza) han procedido Sor Juana y las teologías feministas, criticó fuertemente, en la defensa de su quehacer, la instauración de una *tradición de hombres* que se alejaba, en gran medida, de la experiencia subjetiva-comunitaria de Dios.

mujeres, enfermos, pobres, paganos (1920); a lo que añade Bautista: “El enfrentamiento de Jesús con la ley no es una cuestión de legalismo, sino que la ley [...] ha sido desautorizada por Jesús no sólo en cuanto a su autoridad y a su contenido, sino también en cuanto a su presunto carácter salvador [...]” (45).

Todo lo anterior conduce a una conclusión de corte derridiano: Jesús es una tachadura viva, su muerte representa el fin simbólico de una tradición que, paradójicamente, procuró darle fin a él:

La tachadura es la última escritura de una época. Bajo sus trazos se borra quedando legible la presencia de un significado trascendental. Se borra permaneciendo legible, se destruye ofreciéndose como la idea misma de signo. En tanto de-limita la ontología, la metafísica de la presencia y el logocentrismo, esta última escritura es también la primera escritura (Derrida, *De la gramatología* 32).

En aquel relato bíblico, seguramente lo que Jesús escribía en el suelo era una tachadura, con su sangre, quizás, una premonición simbólica de la trascendencia y el significado de su muerte. Una tachadura hecha con la sangre que derramó por las violencias de un Archivo que no hizo sino *firmar* su propia deconstrucción asesinándolo.

La antigua alianza, tan hermética herencia protegida por el pétreo Archivo judío y sagradamente consignada en él, se labró su propia tachadura con la sangre de Dios hecho hombre, el mismo Dios que pactó con Moisés, con el pueblo judío –paradójica oposición entre un Dios que se manifiesta en la carne para des-sedimentar la piedra fundida en su Nombre³²–, sangre derramada de la carne divina que selló la nueva alianza, el nuevo

³² Así lo proclama la Naturaleza Humana, en el auto sacramental del *Divino Narciso*, sobre la muerte de Jesús:

testamento, un sellamiento que es a la vez apertura, una muerte que es a la vez vida, una última escritura que es a la vez primera: la de Jesús de Nazareth. Se entenece la Piedra Sagrada por acción de la sangre redentora: ‘Gota a gota [la sangre] perfora la roca’, reza el adagio popular.

Breve coda: el jesuita James Martin lee detenidamente el episodio de la resurrección de Cristo en el evangelio de Juan y concluye con acierto que “[...] el espacio de tiempo –minutos u horas– entre la aparición del Cristo Resucitado a [María Magdalena] y el momento en que ella anuncia la Resurrección a los discípulos, María Magdalena fue la Iglesia en la tierra: ella sola [una mujer] entendió el misterio de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús” (*Building a bridge* 130, traducción mía). El ejemplo de Jesús y la mujer adúltera es, quizá, uno de los más fascinantes y emblemáticos para entender cuán importantes son las repercusiones del acogimiento a las mujeres por parte de Jesús como efecto de sus movimientos deconstructores, y para comprender la filiación que Sor Juana demuestra tener con su Divinidad, con lo que justifica su práctica literaria y la defensa de la misma en clave cristiana. Hay otros ejemplos bíblicos más respecto a la relación de Jesús con las mujeres, los cuales organicé escuetamente en una tabla (ver ‘Anexos’).

1.3. ¿Cómo, de la inclusión a la exclusión?

¿En qué momento, entonces, el cristianismo –o su versión más poderosa y reconocida– se convirtió en algo que guarda poca o nula relación con la praxis de Jesús, por no mencionar a las comunidades de fuerte influencia paulina (comunidades fundadas y

Divídese del Tempo
el velo reverente,
dando a entender que ya
se rompieron sus Leyes (85).

orientadas por Pablo)?³³. Porque, si se lee con sospecha el anterior apartado (‘Jesús versus el Archivo judío’), se puede confirmar que el cristianismo se convirtió en todo lo que Jesús tanto impugnó. Afortunadamente, estudios e investigaciones hacen posible inquirir sobre tal suerte que corrió el cristianismo, lo cual estimo que es una responsabilidad insoslayable por asumir en el presente por parte de la comunidad cristiana, especialmente en lo que respecta a temas de género.

La ya mencionada clase de personas que conformaron el grupo de seguidores de Jesús, o gran parte de ellas, se vio involucrada en una triste realidad: ser los excluidos y perdedores, también, de la historia y de la formación teológica-doctrinal de la Iglesia, escrita, fundamentalmente, por poderosas manos masculinas: los clérigos³⁴; el laicado y, por ende, las mujeres, quedaron vedados de escribir la historia oficial de la Iglesia y de pensar con autoridad en asuntos teológicos (proceso paulatino entre los siglos II y V d.C.) (Lyman Hurlbut, *Historia de la Iglesia Cristiana* 35-37).

En materia incipiente de dogma y política eclesial, hacia el siglo III d.C., mediante ágiles estrategias de poder, ya la organización de la Iglesia estaba potencialmente decidida, cuyo costo era el silencio y la invisibilización de sectores del cristianismo que no convinieran al poder oficial, algunos de los cuales otorgaban ‘voz y voto’ a la mujer.

La hostilidad de ciertos sectores del cristianismo primitivo –ya plasmada en algunos textos del Nuevo Testamento– frente a experiencias de fe diversas y la vulnerable situación en la que se encontraba este, visto por el mundo pagano (que era mayoría) como una célula

³³ Al profesor Juan Alberto Casas debo la siguiente inquietud: ¿el cristianismo convirtió al Imperio o el Imperio convirtió al cristianismo? Se puede apostar, con seguridad, por esta última tendencia.

³⁴ Como personalidades religiosas que robustecen su poder ya entrada la Edad Media, dueños de la escritura cristiana.

naciente sospechosa e incómoda, motivó a las esferas culturales grecorromana y cristiana a tejer relaciones de conveniencia mutua.

Así, el Imperio Romano, apurado por valerse de cualquier estrategia que le permitiera mantener el tan vertical pero amenazado orden público por obra del cristianismo –cuyas propuestas de relaciones horizontales hacían tambalear a la jerarquía imperial–, tendió la mano amiga: le proporcionó al cristianismo, entre otras cosas, sus modelos institucionales (tanto familiares como políticos) y los prejuicios debidos, en los que la propuesta igualitaria del Evangelio –que atañe a la mujer– fue mitigada, en aras de su supervivencia (Bautista 137). El momento que marca esta tendencia comprende, aproximadamente, los años entre el Edicto de Constantino y la caída de Roma (313 d.C.- 476 d.C.) (Lyman Hurlbut 42).

Claro, cómo no va a desearse acallar, en tiempos de imperio, a un crítico fenómeno social de tipo profético-renovador que anuncia la inminente llegada de un Reino que no es de este mundo, dentro del cual hay un Rey que no es tanto rey sino más bien un Padre soberano, que reemplaza la figura de súbdito por la figura de hijo, cuya obediencia no se rige tanto por temor a las maquinarias imperiales de terror y muerte, sino por el amor, en donde se concibe al otro no como un potencial enemigo al que se mira siempre bajo sospecha, sino como hermano o hermana de comunidad al que hay que acoger y amar.

Visto desde esta óptica e interpretando las acciones de Jesús en su relación con las mujeres (como integrarlas a su comunidad, instruir las como discípulas y darles la dignidad correspondida frente a Dios), se puede afirmar que él sí dio pasos adelante en temas de libertades (en general) y reconocimiento de la mujer, cuyos rastros ha querido –y ha logrado– borrar la organización e institucionalización que ha dado forma al cristianismo

oficial, que ya atañe propiamente al contexto de Sor Juana para el cual resultó tan incómoda su actividad literaria. Llegados a este punto, son equiparables, paradójicamente, la situación de persecución de Sor Juana y la de Jesús³⁵, ambos tan incómodos para su propio entorno religioso-político, resaltando, irónicamente, que el de Sor Juana enarbola las banderas de un imperio *cristiano*.

Así, el sector dominante del cristianismo va dejando de lado su intrínseca –aunque invisibilizada– actitud de ser una mortífera crítica contracultural que se enfrenta al orden social establecido, especialmente aquel que excluye a la predicada comunidad de iguales del Reino de Dios por Jesús y Pablo, aquella conformada por gente de las márgenes, para convertirse en una religión legitimadora de situaciones de desigualdad y jerarquización excluyente³⁶. De modo que el rostro del cristianismo que correspondió a los tiempos de Sor Juana es el de un hegemónico Imperio exclusivo de poderosos que desplazó el beligerante y minoritario (ahora) Reino incluyente de los ‘débiles’. Estos últimos, sector al que pertenece Sor Juana por distribución histórica del poder, tendrán que valerse de tretas para resistir y participar en tan robustas relaciones de poder³⁷.

Cabe aclarar que no sería prudente afirmar que esta suerte de ‘estabilización’ de las primitivas comunidades cristianas fue siempre o inicialmente maliciosa. Acercamientos al cristianismo desde la sociología pueden dar luces sobre lo que fue la evolución de la historia de la Iglesia. A continuación, algunos trazos.

³⁵ En el tercer capítulo se expondrá esta filiación retórica que Sor Juana establece con Jesús.

³⁶ “Este no es propio de un modelo cristiano, pues Jesús reconoce a todas las personas, incluso a esas que parecen invisibles dentro de la comunidad en general. De hecho, él abriga, específicamente, a quienes pertenecen a las márgenes. Así, pues, los católicos tienen la responsabilidad de hacer sentir a cada uno visible y valioso” (Martin SJ 20-21, traducción mía).

³⁷ Esto concluido gracias a los aportes de Josefina Ludmer (*Las tretas del débil*).

1.4. En búsqueda de un canon: el rostro viril de Jesús

La conmoción por la pérdida de Jesús como iniciador de un movimiento que convulsionó su contexto y la paulatina desaparición de los testigos oculares fue verdaderamente angustiante; eso explica, por ejemplo, la cantidad de escritos y tradiciones orales que quisieron dar cuenta con premura de su existencia, algunos con rasgos apocalípticos que prometían la segunda venida más o menos inmediata del Cristo triunfante.

Era de esperarse que a tal acontecimiento histórico —el del paso de Jesús por este mundo— impactara de forma particular la vida de sus coetáneos y posteriores creyentes; a ello correspondieron distintas interpretaciones que generaban conflictos y ambivalencias en asuntos de fe y teología: “[...] quédate en Éfeso para avisar a algunos que no enseñen doctrinas extrañas [...]” (1 Tim 1, 3), “El Espíritu dice expresamente que en el futuro algunos renegarán de la fe y se entregarán a espíritus engañosos y doctrinas demoníacas [...]” (1 Tim 4, 1).

Surge así la necesidad de establecer unos principios, reglas, normas y criterios que permitan determinar qué textos deben conformar un canon autorizado³⁸ y qué experiencias de fe van a entrar en sintonía con una ortodoxia fijada, condenando así las hetero-

³⁸ Aquí, brevemente, alguno de esos posibles criterios de selección y fijación del canon del Nuevo Testamento: 1) el origen apostólico del texto o su autoría en nombre de una figura con autoridad, 2) la importancia de las comunidades cristianas destinatarias de los escritos y las condiciones de conservación y difusión, 3) concordancia con ciertas reglas de fe asumidas ya por mayorías (como, por ejemplo, la condición humana y divina de Jesús; si un texto negaba alguna de las dos, no corría con suerte). No obstante, la realidad es que hoy por hoy no se conoce con completa certeza, más que con hipótesis y comparación juiciosa de fuentes primarias, cómo los 27 libros del Nuevo Testamento llegaron a consagrarse como el canon autorizado, consensuado más o menos ya para finales del siglo IV y remachado en el siglo XVI por el Concilio de Trento (Brown, *Introducción al Nuevo Testamento* (Vol. 1)). Evaluar la formación del canon neotestamentario es un proceso complejo, pero el mexicano Gonzalo Báez-Camargo procura exponer con claridad y brevedad su evolución; véase *Breve historia del canon bíblico*.

interpretaciones (o herejías)³⁹ del acontecimiento fundamental que es la presencia de Cristo en la historia. Desde luego, será en las comunidades cristianas que gocen de mejores privilegios (prestigio social, político, económico, estabilidad local) en donde se prepare el terreno para acoger procesos de institucionalización que faciliten establecer, legitimar, normativizar y administrar lo que corresponde o no a la fe cristiana.

1.4.1. Una revisión de los Pablos: indagar sobre la erección de una autoridad eclesial masculina

Si hay que evaluar un conjunto de textos bíblicos que den cuenta de (lo que quiso ser) la organización primitiva de la Iglesia, ofreciendo incluso la posibilidad de examinar la presencia de la mujer en ello, tal estaría conformado por el corpus paulino y los Hechos de los Apóstoles.

Sin embargo, aludiré únicamente a las cartas de Pablo⁴⁰. Recuérdese, en primer lugar, que éstas no corresponden a un mismo autor: unas cartas son auténticamente redactadas por el Pablo histórico⁴¹ (1ª Tesalonicenses, Filipenses, 1ª y 2ª Corintios, Gálatas, Filemón, Romanos); otras, son pseudonímicas (2ª Tesalonicenses, Colosenses, Efesios, 1ª y 2ª a Timoteo, Tito)⁴².

³⁹ Ya en el siglo II d.C. la Iglesia en formación cuenta con un férreo opositor de herejías: el obispo Ireneo de Lyon y su obra *Contra las herejías*.

⁴⁰ En 'Anexos' se encuentra un comentario brevísimo sobre la incumbencia de Hechos en este asunto. Optar por estudiar a Pablo, además de su pertinencia para abordar múltiples cuestiones, tiene relación con el hecho de que Sor Juana hace de una cita textual de una de sus cartas un núcleo temático en la *Respuesta*: el famoso 'Mulieres in Ecclesia taceant'.

⁴¹ A partir de ahora: el primero Pablo, el Pablo histórico o el auténtico.

⁴² A partir de ahora: el segundo o el deutero Pablo. Aunque valga una precisión: no todas las cartas del deutero Pablo son de la misma pluma, pudieron haber sido escritas por discípulos de Pablo o de alguna personalidad que optó por su nombre para conferirle autoridad a su texto. Dentro del corpus epistolar del segundo Pablo hay que distinguir uno como corresponde: las cartas pastorales (las dos cartas a Timoteo y la de Tito).

Cada una de estas cartas atiende a una coyuntura particular de la comunidad destinataria. Las cartas del primer Pablo, sobre todo, carecen de una intención teológica sistemática: más bien se procura responder a una situación específica en la que se dibujan rasgos doctrinales propios de una comunidad que empieza a experimentar la fe en Cristo.

Desde luego, a cada comunidad se le da un tratamiento epistolar distinto; aún mayores son las diferencias entre las cartas del primer y segundo Pablo. Incluso, más que diferencias, el segundo Pablo se arrogó ‘corregir’ algunos contenidos del primero. Aunque más adelante se darán ejemplos concretos sobre las distancias –a veces graves–, concretamente en lo que respecta a la mujer, que los deuteropablo tomaron respecto al histórico –sobre todo el Pablo de las cartas pastorales–, se menciona a continuación brevemente uno –fascinante– para que se tenga una idea general.

La brevísima y conmovedora carta a Filemón (primer Pablo) da cuenta de la fuga de Onésimo, esclavo de Filemón; aquél va a parar en brazos de Pablo, quien le ofrece refugio, lo convierte y lo envía de vuelta a Filemón junto con una carta en la que Pablo le ruega que vuelva a acoger al esclavo, quien retorna siendo ya no esclavo, sino algo mucho mejor que eso: ahora es un hermano (Flm 16).

No deja de ser cautivante pensar que esta carta empezó a ser una verdadera molestia para los dueños de esclavos⁴³ –no sólo en la Roma del siglo I sino hasta en los tiempos de

⁴³ “Viendo sus dueños que se les había escapado la esperanza del negocio, tomaron a Pablo y Silas, los arrastraron hasta la plaza, ante las autoridades, y, presentándolos a los magistrados, dijeron: –Estos hombres están perturbando nuestra ciudad; son judíos y predicando unas costumbres que nosotros, romanos, no podemos aceptar ni practicar” (Hch 16, 19-21). El ‘negocio’ del que se habla en esta perícopa es una mujer esclava que tenía poderes de adivina y daba muchas ganancias a sus patrones. El exorcismo que Pablo le realiza a ella le cuesta un encarcelamiento: Pablo, contrariando a los patrones de la esclava (y a todo el sistema de esclavitud) que ven en ella un objeto pasivo de fuerzas que genera ganancias, *la libera* de las fuerzas demoníacas (¿de sus patrones?), haciéndola un *ser* digno de sanación espiritual.

esclavitud y cristiandad (siglo XX y XXI)–, a quienes la pluma del segundo Pablo complació, corrigiendo y aclarando⁴⁴ un ‘malentendido’ con insistencia⁴⁵: “Los esclavos sean sumisos a sus amos en todo, amables, no respondones, no ladrones [...]” (Tit 2, 9), “Esclavos, obedezcan a sus amos corporales [...] sirvan a sus dueños de buena gana como si se tratara del Señor [...]” (Ef 6, 5-7), “Esclavos, obedezcan en todo a sus amos de la tierra [...]” (Col 3, 22).

Con similar suerte corrió la mujer, cuya “presencia”, incluida en la esfera pública por varones como Jesús (en los evangelios) y Pablo (el auténtico, a través de sus epístolas), fue devuelta poco a poco no sólo a la esfera privada sino al silencio incluso dentro de ella, y supuso unas comillas a su presencia. Comenta Schökel en 1 Tim 2, 8-15⁴⁶ (carta pastoral): “El grado notable de igualdad entre hombres y mujeres que se dio en las asambleas litúrgicas de las iglesias fundadas por Pablo no duró mucho, por desgracia” (2288). Quizá esto ponga en evidencia que el reconocimiento de la mujer como agente de acción en el cristianismo sí significó, también, un malestar que debía ser urgentemente solventado.

Si han de considerarse, entonces, los ejemplos que conducen a pensar en un Pablo defensor de la presencia e impulso femeninos, piénsese, nada más, en el saludo que hace Pablo a Febe, diaconisa⁴⁷ y protectora de cristianos de la iglesia de Cencreas y a las otras

⁴⁴ Dirigir una luz de ‘entendimiento’ que, convenientemente, produzca sombras sobre zonas del texto que generen contradicción. En el segundo capítulo se verá el artificio barroco de Sor Juana efectuado gracias a esta experiencia de contradicción.

⁴⁵ Como si las insistencias no fueran, de por sí, bastante sugerentes.

⁴⁶ Esta perícopa se titula ‘Sobre el comportamiento de los hombres y las mujeres’. Se puede intuir qué comportamiento se ordena a la mujer si se lee allí: “la mujer debe escuchar la instrucción en silencio con toda sumisión”, y aún más.

⁴⁷ Si bien el título dado a Febe por Pablo no va a tener la misma significación que tendrá un par de siglos más tarde, “el título diaconisa [...] suele definir, en general, y en todas las cartas paulinas, una función eclesial importante y reconocida” (Bautista 100). Sobre Febe recaía una importante y reconocida labor eclesial para con su comunidad cristiana.

tantas mujeres, con nombre propio⁴⁸, a quienes agradece en su carta a los Romanos por haber *trabajado* tanto por la comunidad y por el Señor (Rom 16); o en Ninfa, quien prestaba su casa para reunión de los cristianos (Col 4, 15); o en Evodia y Síntique, quienes lucharon con Pablo al servicio de la Buena Noticia (Flp 4, 2-3); o en el hecho de que Pablo mencione –quizá no gratuitamente– primero a una mujer y luego a su marido (Prisca y Áquila), colaboradores con quienes toda la iglesia de los paganos está agradecida (Rom 16, 3-4). En últimas, mujeres exaltadas por Pablo por contribuir valiosamente a la causa cristiana y su organización en comunidad. En realidad, una lectura atenta de las cartas auténticamente paulinas revela que para Pablo:

[...] *todo* servicio que de hecho (de forma permanente o no, privado o público) se presta para la construcción de la comunidad es [...] carisma, servicio *eclesial*, y como servicio concreto merece reconocimiento y obediencia; todo servicio, pues, oficial o no, está investido, a su manera, de autoridad siempre que, en beneficio de la comunidad, esté basado en el amor (Küng 26).

Esto permite concluir con certeza que el proceso de institucionalización del cristianismo estuvo acompañado por un proceso de ‘patriarcalización’ que propugnara una –ya en apuros– jerarquía de autoridad tradicional en cuya cabeza debía estar el hombre; cuán seductora esta coyuntura para el Imperio Romano.

Schökel comenta que: “[...] los ministerios ‘itinerantes’ de la Iglesia primitiva van desapareciendo para dejar paso a ministerios ‘sedentarios’ que comienzan a institucionalizarse alrededor de la figura del obispo” (2287), que debe ser, desde luego, una

⁴⁸ Recurso de aglutinamiento de nombres femeninos retomado por Sor Juana en su defensa, como se verá más adelante.

figura masculina. Así, cuando las cartas deuteropaulinas exponen los requisitos y condiciones que deben tener obispos, diáconos y ancianos en las comunidades –requisitos y condiciones exclusivas para varones–, en realidad se están esbozando las virtudes institucionales de una Iglesia sedentaria en proceso de estabilización con bases patriarcales (Bautista 91).

Para ello, se debía apuntar a la estructura básica del cristianismo: el espacio doméstico (93). La casa doméstica juega un papel crucial en la estructura incipiente del cristianismo primitivo: “[...] a nuestro querido colaborador Filemón, y a la Iglesia que se reúne en su casa” (Flm 1-2). Así las cosas, se comprende mejor el valor del aporte de las mujeres, no desapercibido por Pablo, que prestaron sus casas a la congregación cristiana. Al inaugurarse el convento en donde Sor Juana forjó su vida intelectual, “[...] no se le dio el nombre de San Jerónimo sino el de Santa Paula en honor a aquella santa matrona que dio su casa a San Jerónimo para que edificase en ella un templo [...]” (Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* 173).

De esta forma, urgía formular unos códigos domésticos (Col 3, 18; 4, 1; Ef 5, 21-29; 6, 1-9; 1 Tim 2, 9 – 3,15; 5, 1 – 6, 2; Tit 2, 1-10; 3, 1-2) de índole patriarcal judeo-greco-romana que garantizaran la autoridad del hombre en su propia casa y su potestad para regular las relaciones tanto al interior como al exterior de ella. Esta estructura básica-doméstica, ya no facilitada por mujeres sino comandada por hombres, transformada en algo más global y sofisticado, es lo que da como resultado la Iglesia en su versión institucional final: de la casa doméstica igualitaria a la Iglesia como casa universal y patriarcal de Dios.

Claramente, partiendo de un principio de superioridad-inferioridad acogido en el seno doméstico e incluso hasta con un pretendido sello teológico⁴⁹, la participación y aportación de la mujer en el cristianismo iba quedando, pues, reducida al silencio y a la sumisión: “Quiero que permanezca callada [la mujer], porque Adán fue creado primero y Eva después. Adán no fue engañado, la mujer fue seducida y cometió la transgresión” (1 Tim 2, 12-13).

Así, pues, es lamentable la fortuna con que corrieron las mujeres dentro del cristianismo –aunque, paradójicamente, en este no se encuentre el origen de su exclusión y sí algunos gestos importantes de su inclusión–, después de que ellas contribuyeran y participaran en la construcción de una religión que terminó por excluirlas. Sor Juana misma conoce la situación de las de su género en tiempos atrás: “[...] y es que en la Iglesia primitiva se ponían las mujeres a enseñar las doctrinas unas a otras en los templos [...]” (*Respuesta 465*), “[...] otras muchas [mujeres] que había en el fervor de la primitiva Iglesia [...]” (468).

Por tal motivo resultó tan problemática la pseudonimia paulina: en nombre de quien no tuvo escrúpulos para afirmar con seguridad que “ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, *hombre y mujer*, porque todos ustedes son uno con Cristo Jesús” (Gál 3, 28, cursivas mías), ni para aludir a la estimable labor de mujeres dentro de las nacientes comunidades cristianas (como los ya mencionados ejemplos), se redactaron unas cartas, tras su muerte, que debían contradecir o reorganizar los presupuestos con que Pablo estaba fundando comunidades cristianas. Esto termina por constatar que la mujer sí adquirió una

⁴⁹ Ef 5, 22-23: Las mujeres deben respetar a los maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer como Cristo es cabeza y salvador de la Iglesia, que es su cuerpo.

importancia ministerial que debía ser rápidamente apaciguada, pues recordar con tanta *insistencia* cuál es el lugar tradicional que le corresponde a la mujer, según las cartas deuteropaulinas, estaría sugiriendo que, a lo mejor, se estaban transgrediendo esos límites⁵⁰.

Ahora bien, *Ambrosiaster* es uno de los primeros comentarios más importantes sobre las cartas de Pablo que data del siglo IV. En un comentario que el autor anónimo escribe sobre Ef 4, 11-12, se reconoce que, “al principio, *todos* enseñaban y bautizaban, pero que, más tarde, se instituyó un orden diferente para gobernar a la Iglesia, porque parecía irracional, vulgar y vil que *todos* pudieran hacer todo [...]” (Bautista 154, cursivas mías), lo cual demuestra que el ministerio eclesial no estuvo siempre dominado por un grupo selecto de hombres con poder.

De modo que, llegado a este punto, hay que tener la precaución de precisar de qué Pablo se trata si se va a lanzar una acusación de misoginia. Como se verá en el tercer capítulo y de acuerdo con esto, Sor Juana, desafiante, secunda esta necesidad de poseer conocimientos precisos para hacer exégesis bíblica. No hay que olvidar tampoco que a todos los Pablo, aunque en distintos niveles, los conforman dos componentes culturales: uno judío y otro griego, ambos hostiles a la igualdad de la mujer⁵¹. Sin embargo, a pesar de que el primer Pablo tuvo en sus cartas una expresión polémica respecto a la mujer (1 Cor 11, 3-16)⁵², lo que demuestran estas, en realidad, como ya se ha visto, es que Pablo

⁵⁰ Como se expuso anteriormente con el ejemplo de los esclavos.

⁵¹ Los evangelios, por el contrario, marcaron distancia respecto a este asunto cultural; y que esto no se pierda de vista: del Jesús de los evangelios canónicos no salió nunca expresión verbal o práctica discriminatoria alguna contra las mujeres.

⁵² No se menciona aquí 1 Cor 14, 34-36 –cita brillantemente comentada en la *Respuesta* por Sor Juana, convertida allí en núcleo temático– (la cita bíblica sentencia que “[...] las mujeres deben callar en la asamblea, porque no se les permite hablar, sino que han de someterse, como manda la ley”), debido a que varios biblistas –en realidad, cualquier lector atento puede percatarse de la contradicción interna que hay entre este pasaje y 1 Cor 11, 4 (en el que se presenta como algo normal que la mujer rece y profetice)– estiman, por

favoreció (como algo verdaderamente inusual para su contexto) la participación de la mujer en el cristianismo.

Tanto así fue, que, según una de las versiones interpretativas de dicha cita, las mujeres, entusiasmadas con el acceso libre a la palabra y a lo público, quisieron quitarse el velo para rezar y profetizar –pues así lo hacían los hombres: con la cabeza descubierta–, algo que, seguramente, Pablo estimó como una falta contra una cuestión teológica⁵³; pero que no se pierda de vista que lo que Pablo desea ‘corregir’, si es que verdaderamente se trata del auténtico en apuros por ‘enmendar’ algo, es la cuestión del velo, no la práctica de rezar y profetizar por parte de las mujeres, actividades que no lo escandalizan en su carta, ni en la cita en cuestión. Distinto esto a la actitud explícitamente misógina de los deuteropablo: “No acepto que la mujer dé lecciones ni órdenes al varón [...]” (1 Tim 2, 12).

Por otro lado, sin perder de vista 1 Cor 11, 3-16, no se puede ignorar la otra orilla interpretativa, imprescindible y loable posibilidad defendida por biblistas como Robin Scroggs, Esperanza Bautista o W. O. Walker. Hay que decir, antes que nada, que dicho pasaje es bastante ambiguo y contradictorio: hay contradicciones tanto al interior de la misma cita bíblica –considerándola aisladamente–, como si se le ve en relación con todo el corpus auténticamente paulino. Por las mismas razones es que, con seguridad, algunos biblistas ya dan por sentado que 1 Cor 14, 34-36 es también un añadido posterior. La

varios motivos más (por ejemplo, terminología y mentalidad distintas a las típicas de Pablo, así como factores externos de su composición), que es un añadido posterior, no es redactado por el Pablo histórico. Schökel dice al respecto: “hayan salido o no dichas palabras de Pablo, el hecho es que están ahí como reflejo de los prejuicios anti-feministas de entonces” (2194).

⁵³ 1 Cor 11, 10: “Por eso debe la mujer llevar en la cabeza la señal de la autoridad, en atención a los ángeles”. Curioso versículo. ¿Y si el velo, contradiciendo cualquier eventual interpretación misógina (que la mujer, de menor estima, deba llevar velo y el hombre no), lo que hace es conferirle autoridad igualitaria a la mujer en la asamblea?

verdad es que las contradicciones internas de un texto levantan sospechas y sugieren que hubo más de una mano o momento en su escritura.

Según Bautista, es una realidad que la Primera Carta a los Corintios, pese a su aparente unidad, tiene varias interpolaciones (108). Propone un recurso muy sencillo para identificarlas:

Cuando un versículo anterior y, sobre todo, cuando los dos versículos están separados por una unidad que, al ser suprimida junto con uno u otro de los versículos similares, permite que siga existiendo una conexión entre lo que precede y lo que sigue, suele ser una evidencia de que el editor está realizando una inserción, es decir, una interpolación [...] (ibid.).

Así, es alta la probabilidad de que 1 Cor 11, 3-16 sea una interpolación, pues es casi que evidente que interrumpe un discurso que viene hablando de la comida y la bebida, en nada parecido a la forma correcta de rezar y profetizar de hombres y mujeres.

Es una interpretación que debe ser justamente atendida, considerando que es el único pasaje bíblico que puede dar pie para afirmar de forma radical que el auténtico Pablo tiene rasgos misóginos. En otras palabras, si la hipótesis cuenta con una sustentación convincente, el verdadero Pablo podría despojarse de las acusaciones de misoginia que se hacen en su contra: esto sería un impulso más para despojar, a su vez, al cristianismo de su posterior revestimiento político opresor, discriminador y excluyente, que nada tiene que ver con su expresión más genuina.

1.4.2. La derrota de la mujer en el cristianismo

Otras son las razones que se aducen para intentar responder a la pérdida del protagonismo de la mujer en el cristianismo. Para el historiador y teólogo Hans Küng, la puerta de entrada de estas represiones fue la actitud que la Iglesia, en matrimonio con el Imperio Romano –es decir, ya con la fuerza de una religión consagrada al poder imperial–, adoptó frente al tema del sexo y de las relaciones entre hombres y mujeres: se revistió al cristianismo de un ascetismo (que no le pertenece por esencia⁵⁴) que permitiera, como regla general e indispensable⁵⁵, la repelencia y jerarquización⁵⁶ entre varones y mujeres, en lo que salieron perdiendo, por supuesto, estas últimas (40). Para Bautista, estas actitudes de desprecio de la carne y de la sexualidad encuentran su origen en Platón, cuyo pensamiento dualista fue acogido por el cristianismo (138), el cual optó por reprimir cualquier objeto de deseo, entre esos, por ejemplo, la mujer⁵⁷.

Sin embargo, podría haber otros factores importantes. Para Elisabeth Schüssler Fiorenza, pionera teóloga feminista, fue la ambigüedad del corpus paulino –visto en conjunto– respecto al estatus de la mujer lo que permitió la reorganización del cristianismo en términos patriarcales, tan caros al judaísmo y al Imperio Romano (Bautista 124). No obstante, religiosos de astuta inteligencia como Sor Juana se apercibieron de estas

⁵⁴ Al menos no es bíblica la justificación y propugnación del celibato y de la separación de sexos como condiciones indispensables para ser cristiano, discípulo o apóstol.

⁵⁵ El ascetismo era *una opción* de vida personal.

⁵⁶ Es curioso que para Küng el cristianismo sea una forma básica de democracia, basada en principios de igualdad y fraternidad (20). Así, es posible entender lo políticamente inoportuno que el cristianismo resultaba en coyunturas imperiales. ¿Será un gesto ‘democrático’ la inclusión poética de voces negras e indias, sujetos oprimidos por un sistema monárquico racial, en los villancicos de Sor Juana?

⁵⁷ Recuérdese que la figura de Eva animó a cierta tradición rabínica a concluir que la mujer era ocasión y motivación de pecado (Bautista 104). No obstante, herejes como los quintilianos (movimiento fundado por una mujer: Quintila o Priscila) quisieron contravenir esta interpretación: predicaban a Eva como la primera mujer que comió del árbol de la ciencia (155).

ambigüedades textuales cuestionables sobre las que se erigió una explicación que conviniera a la estructura patriarcal de la Iglesia en construcción. Es aquí cuando se avecinan los problemas que surgen alrededor de la escritura como instrumento doctrinal y las repercusiones materiales que esta tiene sobre la realidad⁵⁸.

Lo fascinante de esta desafortunada suerte que corrieron las mujeres en este proceso de acomodación patriarcal de la Iglesia fue que algunas de estas optaron por la disidencia. Puesto que el proceso de institucionalización del cristianismo acarrea, como ya se ha mencionado, la denuncia y la consecuente persecución de movimientos que se mostraban heréticos, estos se convertían así en grupos de expulsados de la institución.

Esta especie de ‘diáspora’ fue conformada, en algunos casos, por mujeres que reclamaron su espacio y su voz con justificación en cierto corpus paulino –el mismo con el que se les quería despojar de su participación en la Iglesia. Así, pues, los marcionistas permitían a las mujeres bautizar, los valentinianos les permitían celebrar la eucaristía, los quintilianos contaban con mujeres obispos y presbíteros (144), los montanistas contaban con dos grandes figuras femeninas proféticas, Maximila y Priscila⁵⁹, quienes se reivindicaban como instrumentos legítimos de manifestación del Espíritu, otras tantas se atrevían a “enseñar, polemizar, hacer exorcismos, prometer curaciones e incluso bautizar” (154-155), mientras la Iglesia imperial se apresuraba a adoptar medidas de control

⁵⁸ La problemática se vuelve textual. En el segundo capítulo se indaga sobre la pertinencia de la poesía como campo discursivo de batalla en que disputa Sor Juana.

⁵⁹ De hecho, Küng afirma que los líderes más relevantes de este movimiento fueron mujeres, más que el propio Montano (36).

patriarcal para condenar estas y otras herejías que amenazaban su incipiente monopolio (siglos II-V d.C. apróx.)⁶⁰.

1.5. La Iglesia que le tocó a Sor Juana: Contrarreforma

Durante el periodo carolingio (siglos VIII-IX), con la ya formada estructura imperial de la Iglesia alrededor del pensamiento de San Agustín y sus ideas que repelían el pecaminoso y repudiable placer sexual, se afianzó con mucha fuerza la idea de un clero célibe sin mácula de libido. Además, los libros de confesiones y penitencias redactados por comunidades cristianas que, por estricto ascetismo o incuestionable inspiración agustiniana, rechazaban con rigurosidad la inmoralidad sexual –que abarcaba desde el simple deseo hasta la consumación de este en cualquier forma–, eran ampliamente difundidos (Küng 49-50). La pluma del jesuita Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana, se dedicó a la producción y actualización de este tipo de literatura; claro, con los matices propios de un varón que instiga a la obediencia de monjas, con miras a amonestar constantemente la conducta femenina de sus confesandas⁶¹.

La primera consecuencia inmediata de estas actitudes ascetas es la reorganización –nuevamente– de la jerarquía eclesial: mejor posición tendrá en la escala de poder quien más capaz sea de despremiar el apetito sexual. Como ya se podrá intuir, el peso de la represión cayó sobre el presunto objeto de deseo por antonomasia: la mujer. Así, el ‘objeto de deseo’ no podría tener si quiera el atrevimiento de aspirar a ningún tipo de ordenación o

⁶⁰ No obstante, una oportuna precaución: que no se caiga en la equivocación de asumir que, entonces, la cualidad esencial de las herejías es la defensa de la mujer. No es así: en algunos movimientos heréticos, incluso en algunos de los mencionados, la naturaleza de la mujer seguía considerándose inferior a la del hombre (Küng 40).

⁶¹ Véase el minucioso trabajo de Dolores Bravo Arriaga (*El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana*).

aval –el de enseñar, predicar u oficiar como sacerdotes– equiparable a lo que sí podían –pueden⁶²– acceder los hombres. En últimas, el desprecio del cuerpo devino, específicamente, en repudio del indigno cuerpo femenino. Esto ayudaría a comprender el asunto: por un lado, el ascetismo como uno de los fuertes presupuestos en que se sustenta la subordinación a la que debe estar sometido el cuerpo femenino respecto al masculino en las relaciones religiosas⁶³ y sociales; por otro, el exacerbado ascetismo padecido por el arzobispo Aguiar y Seijas, tildado de terrible misógino y enemigo de Sor Juana⁶⁴ (Paz 525-531).

La personalidad papal a quien se le debe el empeño por estructurar la Iglesia en castidad y celibato fue la misma que revistió de forma definitiva a la Iglesia de su carácter imperial romano: Gregorio VII. De esta manera, se consiguió que el adjetivo ‘católico’ fuera enlazado al poder de Roma: ser católico significaba jurar obediencia absoluta a un Dios sentado en el trono romano –el papa–, a su manto político y a sus tropas militares (Küng 53), y a toda corona que se consagrara a la bendición papal.

Simultáneamente, el matrimonio entre el padre (papa, figura ya más bien regia que pastoral) y la madre (Iglesia, institución vuelta nido de un poder imperial más que una organización de comunidad), en el que, como paradigma nupcial católico-romano, la mujer está sometida a la voluntad del varón, va restringiendo el papel de las religiosas en ese

⁶² A la fecha, no hay aún sacerdocio femenino católico romano.

⁶³ Debió haber sido una transgresión muy riesgosa de Sor Juana la que se ve en las líneas de la *C. de Monterrey* al renunciar a los servicios de su confesor: “¿Qué precisión hay en que esta salvación mía sea por medio de V. R.? [...] ¿Restringióse y limitóse la misericordia de Dios a un hombre, aunque sea tan discreto, tan docto y tan santo como V. R.?” (294).

⁶⁴ Marie-Cécile Bénassy-Berling presenta un enfoque más moderado sobre Aguiar y Seijas, valiéndose de la revisión de algunos documentos (en los que, no obstante, sí se confirmarían expresiones suyas misóginas) que apaciguarían el temor que inspira su figura; véase “Más sobre la conversión de Sor Juana”.

entramado de poder: “Las *abadesas* [una figura femenina medieval relevante], que tenían también plenos poderes espirituales, ven limitadas sus competencias jurídicas” (65).

Sin embargo, en ese matrimonio habrá un adulterio muy apetecido, sobre todo por las religiosas, quienes, inflamadas de amor, buscarán un encuentro amoroso con Cristo: la mística. Como es de esperarse, la ‘traición’ ultraja a la Iglesia a la que se le ha depositado un voto de fidelidad, y esta, enfurecida y agraviada, persigue y condena a quienes se atreven a producir un tipo de experiencias que resultan muy sospechosas y amenazantes: está en juego su monopolio interpretativo de Cristo, representado aquí como el amante.

Sumado a esto, hay que resaltar que la poesía se ofreció como espacio creativo desde el cual se podía comunicar la experiencia mística, lo que supuso la vigilancia implacable de las autoridades eclesiásticas sobre una actividad literaria acogida tanto por hombres como por mujeres, sin que esta distinción de género hubiera tenido alguna relación con la calidad de la experiencia mística-poética. La poesía resultante de dicha intimidad con la Verdad Amada significó una mezcla peligrosa de inconformidades escurridizas ante una institución que aprisionaba, a través de pesadas normas comunitarias y hermenéuticas, el encuentro personal con la divinidad cristiana. Un vistazo a la vida y obra de Santa Teresa, paradigma femenino de la mística cristiana, puede ilustrarlo adecuadamente⁶⁵.

⁶⁵ Véase *Avila de Santa Teresa. La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*, de Jodi Bilinkoff. El miedo a la persecución no ha sido ninguna exageración ni alucinación del enconado anticlericalismo liberal, como lo sostiene el conservador Alejandro Soriano Vallès, el cual, en su desatinado (aunque de revelador título) ‘Los obispos son inocentes’, libera de cualquier culpa al clero novohispano en relación a la situación de perseguida de Sor Juana, considerando que la angustia que la monja manifiesta en sus líneas epistolares y algunos de sus versos es una exageración que no corresponde con la realidad –habría que ser muy necio para no percibir la aflicción de la jerónima–, engaño continuado por la ‘fanaticada liberal’. Bien quedan innumerables testimonios que recalcan el reverencial temor que había de tenerse al Santo Oficio, pues, por ejemplo, la Santa Doctora de la Iglesia Teresa y varias de sus discípulas estuvieron emproblemadas seriamente con Él (Forcades I Vila 76). Soriano Vallès pertenece a cierto sector del cristianismo que ve en la Inquisición una institución más benevolente de lo que la pintan normalmente, por lo cual cree que es una despreciable calumnia atribuirle al clero novohispano deseos de meter en problemas a Sor Juana con ella. Sin embargo, en una obra como la

No siendo suficiente, aparece el dolor de cabeza más grande que ha tenido la Iglesia como esposa legítima de Cristo: la Reforma. El mundo occidental veía transitar por las rutas de su pensamiento en el siglo XVI la figura del fraile agustino Martín Lutero, personalidad inaugural del protestantismo que se atrevería a levantar su voz y su brazo contra el poder de la Iglesia Romana. El impulso reformador fue virulento en Europa e incluso al interior de la Iglesia: el paradigma romano recibió contundentes golpes de cuestionamientos (Küng 81).

Para contrarrestar la avanzada inconformista, se organiza lo que será el sello definitivo y emblemático de la Iglesia moderna: el Concilio de Trento (1545-1563). La preocupación principal de Trento es reorganizar y blindar con vigor la ortodoxia católica; un modo de pensamiento y de asumir la fe unívocamente que debe ser propugnado, defendido, vigilado. Surge de allí lo que la académica Mabel Moraña define como el modelo estético-ideológico de España y sus territorios: la Contrarreforma (*Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco* 17). La Iglesia novohispana del siglo XVII que le corresponde a Sor Juana es una institución con el brazo doctrinal reforzado y con la mirada fiera y vigilante que cuida del contagio herético⁶⁶. De todos los imperios, quizá el más celoso en la renovación del catolicismo fue el español, confirma el historiador Enrique Dussel (*Historia de la Iglesia en América Latina* 189). En los genes ideológicos de un católico español latía la aversión y el recelo por la herejía; véase la queja de Sor Juana:

mencionada sobre Teresa, Jodi Bilinkoff ilustra la intransigencia a la que puede llegar el Santo Tribunal a la hora de juzgar a las mujeres con hábito.

⁶⁶ El historiador Jorge Alberto Manrique afirma que hubo presencia de luteranos que influyeron, en mayor o menor medida, en el ambiente novohispano de Sor Juana (*El virreinato de Nueva España en el siglo XVII* 121).

A éstos [‘hombres que con sólo serlo piensan que son sabios’], vuelvo a decir, hace daño el estudiar, porque es poner espada en manos del furioso [...]. Tales fueron las Divinas Letras en poder del [...] malvado Lutero y de los demás heresiarcas [...] (*Respuesta* 463).

Sin embargo, el estado de cosas, por más terrible que parezca hasta el momento para Sor Juana, encuentra una especie de coartada en uno de los espacios más importantes de su desarrollo intelectual: el convento, la tendencia institucional del siglo XVII en Nueva España⁶⁷. Este espacio de exclusividad femenina se erigía como la institución más cercana al beneficio mujeril: “El monasterio brindaba la certeza de protección, educación y comodidad al sector femenino, y al mismo tiempo consolidaba la importancia de esa alternativa de vida” (Salazar Simarro 223).

Si bien es cierto que la experiencia conventual no es un unívoca ni homogénea (la clase de mujeres y las razones por las que están dentro de los muros de un claustro son sumamente diversas)⁶⁸, tanto monjas como laicas vieron allí “[...] un refugio, un lugar de protección, una costumbre, un destino o una forma de imposición” (229). Las monjas contaban con una educación más completa respecto a una mujer promedio, pues de aquellas se esperaba que supieran escribir y leer bien, llevar contabilidades, saber latín (al menos que bastara para sus oraciones personales) y, en algunos casos, tener la disposición y preparación para enseñar a las jovencitas que allí ingresaban (Martínez-San Miguel,

⁶⁷ Se estiman fundados unos diecinueve conventos en los primeros años del siglo XVII; hacia las décadas finales, la historiadora Nuria Salazar Simarro cuenta treinta y cuatro conventos en las principales urbes (*Los monasterios femeninos* 221). Margo Glantz anota la cifra de sesenta contemplando todo el periodo novohispano (*Labores de manos: ¿hagiografía o autobiografía?* 23).

⁶⁸ “La población de los conventos reflejaba la complejidad de la sociedad novohispana [...]” (Paz 166).

Engendrando el sujeto femenino del saber o las estrategias para la construcción de una conciencia epistemológica colonial en Sor Juana 264).

Una vez profesaban sus votos, no volvían a salir de allí nunca más, ni siquiera muertas, pues las enterraban ahí mismo (Manrique, *El virreinato de Nueva España en el siglo XVII* 120). La única bisagra con el mundo exterior era el locutorio, convertido por Sor Juana en un recinto dedicado al conocimiento donde se charlaba sobre todo lo cognoscible⁶⁹, como aparece en *Juana de Asbaje*, texto fundacional de los estudios sobre Sor Juana en el siglo XX (Nervo 40). Los claustros en Nueva España, generalmente, no fueron cosa extremada (por supuesto algunos eran de estricta regla y observancia). Eran, en casi todos los casos, lugares ricos y hospitalarios. Focos de cultura, además: se celebraban danzas, teatro, poesías, festejos (especialmente el de San Jerónimo) (33-40).

Todo lo expuesto anteriormente hace parte de las condiciones históricas y culturales en las que nació Sor Juana, de las que brotó su genio y que enmarcan contextualmente la producción de su obra. La relación íntima y directa con Dios que significó una reforma impulsada por el cristianismo fue una novedad estratégicamente opacada por el aparato institucional, pero identificada, rescatada y expuesta por Sor Juana en algunas de sus mejores obras⁷⁰.

Dicho esto, valga decir que su agudeza intelectual le permitió apercibirse de la grave tergiversación del cristianismo: este no era una institución de poder opresor, ni de

⁶⁹ Si bien es cierto que la producción textual de monjas de la época es una incógnita, ora por la vigilancia que la regulaba –si es que no era subsumida como parte de las obras de los confesores–, ora por pérdida de documentos históricos debido a disposiciones liberales durante la revolución mexicana (Glantz 23 y Paz 175), Gustavo García considera que no se debe subestimar el elevado nivel intelectual de los conventos novohispanos (*Construcción del sujeto intelectual en la 'Respuesta a Sor Filotea'* 475).

⁷⁰ El tercer capítulo desarrolla esta hipótesis a la luz de su auto sacramental *El Divino Narciso*.

vigilancia inquisitorial, era una comunidad de personas esencialmente libres; no era una Iglesia de clases, razas, castas u órdenes, sino una comunidad de personas básicamente iguales; no era un imperio patriarcal de culto, sino una comunidad de hermanos y hermanas⁷¹. No obstante, esta Iglesia, de rígida organización jerárquica y autoritaria, fue la que le tocó a Sor Juana y la que rebatió con su pluma.

⁷¹ *Cfr.* Küng 20.

II. LA PLUMA DEL FÉNIX

“Nocturna, mas no funesta,
de noche mi pluma escribe [...]”.

Sor Juana Inés de la Cruz,

Romance 15

2.1. Experiencia de contradicción: el catolicismo creando sus propios monstruos

Anteriormente se ha ilustrado de forma sucinta la relación del cristianismo con la mujer y el lugar que se le ha construido estratégicamente hasta los tiempos de Sor Juana. De ello se puede concluir que hay tres elementos preponderantes con que se teje el poder político-cultural cristiano: texto bíblico, tradición y sujeto *pensante* que experimenta la fe. La tradición es dirigida por una cúpula jerárquica que se vale de estrategias interpretativas del texto bíblico cuyo fin es determinar unos lineamientos en que el sujeto cristiano puede y debe experimentar su fe.

Cuando estos elementos se alinean y coinciden perfectamente, se habla de ortodoxia. Pero cuando algo en ello disuena, el mal ruido llega a oídos del sujeto que experimenta la fe y este se encuentra ante dos caminos –tres, en realidad, en una especie de suerte poética–: por un lado, callar y resignarse a la norma; por otro, producir una hetero-interpretación (heterodoxia) que brote tanto de la experiencia personal de fe como de su ejercicio intelectual crítico; o, como en el caso de Sor Juana, asumir un aparente silencio que se vuelve estridencia soterrada mediante estrategias retóricas intelectuales con las cuales se autoriza para hablar de lo que tiene prohibido por ser mujer, esto es, de asuntos sagrados, vehiculados en su registro poético: “[...] pues una herejía contra el arte no la castiga el Santo Oficio” (*Respuesta 444*). Además, en un contexto dominado por una

normatividad eclesiástica masculina, el acto de callar y enunciar expresado a través de la pluma femenina adquiere dimensiones polisémicas y estratégicas con que Sor Juana busca construirse un lugar digno para su vocación.

Pues bien, son valiosos los aportes que la teóloga feminista Teresa Forcades I Vila propone en su texto *La teología feminista en la historia* (2011), en el cual estima la obra de Sor Juana como una valiosa expresión de la denominada teología feminista; en él, Forcades I Vila ilustra sistemáticamente las contradicciones que dan origen a este tipo de teologías críticas, resumido así: 1) contradicción entre la vivencia que tiene una persona de sí misma en relación con Dios y la imagen de Dios que ha recibido por alguna interpretación teológica hegemónica; 2) contradicción intelectual percibida entre dos o más aspectos de la tradición/interpretación recibida, entre dos o más pasajes de los textos sagrados o entre la tradición/interpretación recibida y algunos pasajes bíblicos; 3) contradicción entre la vivencia personal con Dios y algún(os) aspecto(s) de la tradición/interpretación-bíblica.

La *Respuesta*, calificada como uno de los primeros documentos que reclama con contundencia los derechos de la mujer al conocimiento, examina, entre otras cosas, las contradictorias condiciones de origen de los versos de la jerónima. En este caso, el siguiente fragmento ejemplifica con claridad las contradicciones entre texto, interpretación y tradición, desde las que construye Sor Juana su defensa:

[...] yo quisiera que estos intérpretes y expositores de San Pablo me explicaran cómo entienden aquel lugar: *Mulieres in Ecclesia taceant* [texto de la autoridad]. Porque o lo han de entender [interpretación] de lo material de los púlpitos y cátedras, o de lo formal de la universalidad de los fieles, que es la Iglesia. Si lo entienden de lo primero (que es, en mi sentir, su verdadero sentido [postura

interpretativa propia], pues vemos que, con efecto, no se permite en la Iglesia que las mujeres lean públicamente ni prediquen), ¿por qué reprenden a las que privadamente estudian? [interpretación tergiversada recibida] Y si lo entienden de lo segundo y quieren que la prohibición del Apóstol sea trascendentalmente, que ni en lo secreto se permita escribir ni estudiar a las mujeres, ¿cómo vemos que la Iglesia ha permitido que escriba una Gertrudis, una Teresa, una Brígida, la monja de Ágreda y otras muchas? [tradición que desdice y contradice un texto torcidamente interpretado] (467).

De ahí que no resulte gratuito que la afición teológica del arzobispo Aguiar y Seijas, incómodo prelado con la actividad letrada de Sor Juana, lo haya motivado a producir tres volúmenes dedicados a conciliar las aparentes divergencias y contradicciones entre las distintas partes de la Biblia (Paz 522). Esta preocupación del arzobispo a clarificar ciertas inconsistencias delata el siniestro juego de algunas vertientes de las hermenéuticas bíblicas (aún vigentes): aclarar, clarificar, dotar de luz –cegadora– ciertos pasajes bíblicos en función de *opacar*, *oscurecer* otros que no convengan o que contradigan una voluntad de poder. La pluma de Sor Juana incursiona valientemente en los juegos barrocos de interpretación bíblica: esclarece los presupuestos teológicos que propician su vocación y oscurece así la censura religiosa que recae sobre ella.

Por consiguiente, se concluye que estas ambigüedades, nunca caducas y siempre presentes en la historia del cristianismo, están por lo general a favor del sujeto en contradicción que se enfrenta a los patrones de interpretación recibidos o dominantes, y posibilitan la constitución de nuevas formas interpretativas válidas. Las incongruencias del

sistema de control político e interpretativo terminan siendo el detonante que motiva el cuestionamiento deconstructivo con que se expone y denuncia su improcedencia.

Valga aclarar antes que, en el caso y contexto de Sor Juana, no era una opción apostatar sin que esto atentara contra la propia vida⁷². Ella optó por la problematización barroca de las contradicciones en que se vio envuelta por las persecuciones de las que fue blanco, y estas se ponen de manifiesto en su poesía a través de inquietudes que plantean una situación inicial de incomodidad: “Pero, si no es por *la contradicción* de un dictamen que en sustancia tanto monta hacer versos como no hacerlos [...] ¿por qué es tanta pesadumbre?” (*C. de Monterrey* 293, cursivas mías). Es la poesía la posibilidad de dotar de voz a un sujeto femenino perturbado por las impertinencias culturales de su tiempo; algunos ejemplos:

Si es mío mi entendimiento,
 ¿por qué siempre he de encontrarlo
 tan torpe para el alivio,
 tan agudo para el daño? (*Romance #2* 11),
 En perseguirme, Mundo, ¿qué interesas?
 ¿En qué te ofendo, cuando sólo intento

⁷² Sor Juana no se conformó con la venda monjil impuesta a su palabra. De acuerdo con María del Mar Graña, deben rechazarse las visiones que asuman actitudes no reaccionaras de las mujeres: “[...] si se pretende hacer honor a la verdad y aun sin obviar el evidente problema de género, ya señalado, no se pueden brindar planteamientos ni conclusiones monolíticas dominados por el victimismo femenino o una imagen de total dirigismo masculino. Sobre un innegable trasfondo de jerarquía de género, ha habido de todo en nuestra historia: prepotencia, sumisión, control, pero también libertad, creatividad o poder por parte de las mujeres” (*Prólogo a esta edición* 13). No se le puede buscar resignación a Sor Juana, sino fuerza creadora desde su lugar histórico (mujer, poeta, monja, etc.). La jerónima dio la lucha prefiriendo ser una menguada victoriosa que una brillante y excelsa vencida: “[...] vencedor tronco ser quiero, más que vencida ser astro” (*Romance #7* 43).

poner bellezas en mi entendimiento
y no mi entendimiento en las bellezas?, (*Soneto #146 388*)

[...] ¿por qué peno? (*Romance #56 235*).

En el centro del debate está el arma poética por excelencia, si de defensa y construcción de la subjetividad se trata: la escritura.

2.2. La (E)scritura: motivo, medio y campo de batalla

Cuando imperó la necesidad de consignar en texto escrito los testimonios orales sobre Jesús, el cambio de formato trajo consigo unas limitaciones en su divulgación y acceso: la oralidad, en su espontaneidad y desvanecimiento, escapa con más facilidad de los rigores de cualquier institución de control; la escritura, en cambio, por su visibilidad material, sufre mayores restricciones normativas⁷³.

Cuando se fija el canon bíblico⁷⁴ –expone la biblista Carmiña Navia Velasco–, no sólo se excluyen otros textos, sino también otras tradiciones orales sobre Jesús, así como múltiples posibilidades de lectura, relectura, interpretación y reinterpretación, quedando cada vez más en manos masculinas la administración eclesial del Texto Sagrado y su acceso (*La Biblia leída por mujeres 87*): en los albores de la Edad Media, leer la Biblia y escribir sobre ella se convierte paulatinamente en una prebenda dentro del reducido círculo

⁷³ La escritura en el barroco, por ejemplo, es visible pero camaleónica. El barroco, sometido, entre otros, al régimen del mirar por la autoridad –ojo que vigila–, gracias a su condición bifronte de mostrar-ocultar, decir-callar, celebrar-impugnar (Moraña 16), ofrece a la obra de la monja un espacio en que puede inscribir su obra dentro de la sensorialidad visual. En este sentido, la retórica es usada por Sor Juana como recurso de camuflaje, proyecta su identidad desde distintos posicionamientos del sujeto (mujer, monja, poeta). Partiendo de los planteamientos de Jorge Checa, se asume que este juego retórico-visual supone unas operaciones de la vista que “[...] suelen también entrañar un conflicto con instancias reflexivas del entendimiento basadas o manifestadas en el discurso [...]” (*Sor Juana Inés de la Cruz: la mirada y el discurso 127*), operaciones que, partiendo del presupuesto del potencial engaño que suponen las percepciones ópticas, facilitan soslayar la mirada vigilante de la autoridad.

⁷⁴ Véase *supra*. Apartado 1.4.

de privilegiados, estos son los hombres alfabetizados. Nuevo falologocentrismo, adoptado por la cristiandad.

En este orden de ideas, se puede notar cómo en Occidente se va construyendo un altar a la Escritura a lo largo de su historia: se convierte en ídolo de adoración que no admite otros sacrificios en sus aras materiales. Se naturaliza así la relación entre lo escrito y lo verdadero, lo cognoscible, lo memorable, lo archivable, lo doctrinal, lo legal, la voz verídica de la autoridad competente masculina. Si a ello se le suma el aditivo sagrado, se asume convencionalmente que Las Escrituras –y no otras– o La Palabra –escrita, no oral–, en mayúsculas, aluden a un conjunto de textos sagrados cristianos que expresan la voz del único Dios verdadero. Es decir que el logocentrismo, culto al *Logos* en todas sus acepciones, ha caracterizado y favorecido al cristianismo imperial: este se erige como una religión consolidada fuertemente por lo escrito, aunque, curiosamente, la feligresía participe mayoritariamente de tradiciones orales y creencias típicamente populares⁷⁵ que de la erudición elitista⁷⁶.

⁷⁵ Si bien a lo escrito sagrado le acompaña un apéndice oral (homilías, evangelizaciones a través de relatos orales), se presume que en este último se verifique coherencia ortodoxa. Sin embargo, este componente oral también es restringido: no cualquiera está autorizado para pronunciar homilías ni articular enseñanza cristiana alguna.

⁷⁶ Si se vuelve la mirada sobre el apartado ‘Jesús y el Archivo judío’ y sobre los evangelios, es evidente y lamentable que el cristianismo se convierte en una entidad que *inscribe* sobre la Piedra justiciera (llámese Tribunal de la Inquisición u otras autoridades eclesiásticas censoras) una Palabra que tenía (tiene) que ver con igualdad de género, perdón y acogimiento al prójimo en su diferencia (y, al fin y al cabo, con la escritura sobre la arena), y no con represiones y espadas vengadoras, como aparece representado y sugerido en la *Loa para “El Divino Narciso”*, en que la Religión, retirada a un lado y opacada por el Celo, es más una cuestión de venganzas y cuchillas:

Celo [a la Religión]:

[...] pues ya levantado el brazo,

ya blandida la cuchilla

traigo, para tus venganzas.

Tú a ese lado te retira

mientras vengo tus agravios (*Divino Narciso* 6).

Ahora bien, piénsese, por ejemplo, en el deplorable *texto* que se redactó con propósitos de conquista que se conoce como el Requerimiento, al cual Sor Juana hace alusión en su *Loa para “El Divino Narciso”*. La *Loa*, pieza que introduce el auto del *Divino Narciso*, dramatiza el encuentro y el choque entre la cultura prehispánica y la española. En ella hay componentes reflexivos contundentes sobre la relación tejida entre el poder y la religión. Por tal razón, no resultan extrañas las evidentes alusiones al Requerimiento, documento *escrito* en la edad temprana de la Conquista, que fungía como (pre)texto para reducir con las armas a los indios. Se hacía el primer requerimiento en supuesta sintonía de paz, y, si era rechazada, quedaba justificada la toma por las armas. Los indios, por obvias razones, no se podían convertir/reducir a una fe que no conocían y a una obediencia extranjera a las cuales eran requeridos (valga la redundancia) tramposamente a través de un idioma que no les decía nada:

Celo:

El Celo soy. ¿Qué te admira?

Que, cuando a la Religión

desprecian tus demasías,

entrará el Celo a vengarla

castigando tu osadía.

Ministro de Dios soy, que

viendo que tus tiranías

han llegado a lo sumo,

Sin embargo, la *Loa* termina exaltando los alcances de la persuasión, desplazando la violencia represiva característica de la Conquista.

cansado de ver que vivas
 tantos años entre errores,
 a castigarte me envía.

[...] Pues la primera propuesta
 de paz, desprecias altiva.
 la segunda, de la guerra,
 será preciso que admitas.

¡Toca el arma! ¡Guerra, guerra! (*Loa DN 10*)

A lo que el indio Occidente, desconcertado, responde:

¿Qué Dios, qué error, qué torpeza,
 o qué castigos me intimas?
 Que no entiendo tus razones
 ni aun por remotas noticias,
 ni quién eres tú, que osado
 a tanto empeño te animas [...] (8-9)

Escritura, poder, celo masculino, conocimiento, ley, institución, son términos que tejen relaciones simbióticas-sinonímicas y consolidan una élite a la que no todos pueden acceder: la letra salva⁷⁷ a voluntad de quien la administra, que son unos cuantos varones elegidos. Dice Michel Foucault: “creo que esta voluntad de verdad basada en un soporte y una distribución institucional tiende a ejercer sobre los otros discursos [...] una especie de presión y como un poder de coacción” (*El orden del discurso* 11). Sor Juana, como poeta

⁷⁷ Expresión tomada de *La ceiba de la memoria* (2007), de Roberto Burgos Cantor.

barroca que cuenta con el privilegio⁷⁸ de ser alfabetizada, y como monja a la que corresponde una porción (así sea minúscula) de la distribución institucional, no disputa el potencial de la letra ni desestabiliza lo que con ella se logra: vindica su monopolio sexual:

[...] claro honor de las mujeres,
de los hombres docto ultraje,
que probáis que no es el sexo
de la inteligencia parte [...] (*Romance #37* 143).

Por consiguiente, Sor Juana, consciente de que su cultura y el mundo en el que se mueve son, antes que nada, escriturales, y de que *se conoce* solo a través de su codificación, invención y aprehensión lingüística, gozará plenamente del poder de la escritura poética como un factor constitutivo de la realidad y que *es* realidad misma:

Que antes que Amor en mi pecho
el cetro empuñe tirano,

⁷⁸ Definir a Sor Juana como una mujer privilegiada que contó con el poder de la letra y la sabiduría le vale a Gustavo García para descartar en ella lecturas estrictamente feministas, puesto que afirma que Sor Juana, recomendando el estudio a ‘los más aptos’, lo que hace es defenderse *desde* una élite femenina de conocimiento (472); García argumenta brevemente su posición, poco convincente –en contraste con los demás valiosos y consistentes aportes de su texto–: “Y en verdad no lo dijo el Apóstol a las mujeres [Mulieres in Ecclesiis taceant] sino a los hombres; y que no es sólo para ellas el *teacant*, sino para todos los que no fueran *muy aptos*” (*Respuesta* 463, cursivas mías). Sin embargo, debe entenderse, más bien, que esto hace parte de una contestación amplia con que ella pretende debilitar la interpretación bíblica en cuestión con que buscan ‘corregir’ su vocación los varones. Más adelante se verá que Sor Juana, interpelada desde su feminidad, sí vuelve su discusión un asunto de su sexo. Y, en realidad, es coherente –y aún más infractor– con su proyecto intelectual proponer ciertos ‘requisitos de formación’ –que los hombres de su época creen inherentes a su sexo (*Respuesta* 462)– para adentrarse en estudios tan oscuros como los teológicos, que exigen conocimientos precisos: “¿una monja metida de teóloga exigiendo sabiduría a los varones?”, dirían. Esta especie de ‘requerimiento intelectual’ acorde con la trayectoria de Sor Juana denota que, si bien la monja pudo estar favorecida por ‘casualidades’ de la vida (ganarse el favor y las lecciones de la maestra de su hermana, la biblioteca de su abuelo, la corte, el convento), la cuestión de su formación, bajo ciertos privilegios (como el de la letra, incluso con la restricción femenina que rebate), fue una cuestión de autodidactismo, de pasión encauzada por su propia mano y de padecidos trabajos de un aprendizaje restringido.

fuelle me verá su fueuo,
laurel me hallarán sus rayos (*Romance #7* 42).

Antes de que se pueda *decir* que Sor Juana ha sido gobernada por tiranía alguna, se hallará su palabra poética laureada (victoriosa) como resistencia, como versión-otra no-unívoca, como ficción que crea y recrea mundos posibles (uno en donde se celebre a la mujer docta y poeta, en donde no haya tristes Pensamientos fingiéndose felices, *Romance #2* 9), como conciencia de que el discurso supera la marca textual para constituir la realidad y afirmar que la ficción es *una* versión del mundo, de que este es una construcción discursiva de verdades igualmente elaboradas, apropiables, rebatibles, resignificables, suplantables; “todo el mundo *es* opiniones” (*Romance #2* 9, cursivas mías):

[...] pero, comoquiera, adquiere
la dicha de poseer,
porque al fin, en *mi poder* [su pluma]
serás lo que yo quisiere.

[...] pues aunque muestres desvío,
podrás, cuando más terrible,
decir que eres impasible,
pero no que no eres mío (*Décima #103* 338, cursivas mías).

Esta décima y el anterior romance (#7) hacen parte de una tradición literaria que reflexiona sobre el arte de retratar (conjugado con el de amar), sobre la relación copia-original, representación-cosa representada. La pluma de Sor Juana convierte en un interesante pretexto epistémico y metapoético los problemas que embarga salvar la

distancia entre el retrato y lo que ha de copiarse: ¿es legítima u adecuada la aprehensión (unilateral) del objeto retratado o los términos poéticos-pictóricos en que se aborda? Debe resaltarse en ello que la monja contraría y supera los presupuestos con que esta tradición entiende la relación entre el sujeto que retrata y el objeto pintado (que bien puede ser una persona).

Si se contempla la obra de uno de los poetas paradigmáticos de esta línea (con la asunción amorosa que lo caracteriza), Francesco Petrarca, se comprende que la mencionada relación sujeto-objeto en el arte del retrato está desequilibrada y lo que se revela es un vínculo de dependencia, de alienación, de unilateralidad que connota vasallaje: el objeto está sometido al antojo tirano del sujeto que lo retrata. Tómense por ejemplo algunos de los sonetos⁷⁹ de su *Cancionero*: allí, la amada es un objeto pasivo sobre el que recaen acusaciones provocadas por el (errado) delirio amoroso padecido por el sujeto (es terrible, huidiza, vengativa, cruel, mortal provocadora, lejana), a lo que Sor Juana, reaccionaria, responde:

Si debí tan mal concepto,

Julio, a tu sentir errado,

a costa de tus desprecios

comprarás el desengaño.

Lo que es razón no es capricho;

no es delito lo alentado;

⁷⁹ II, LI, LXXXII, CXXXVII, CLXX, CXC, CCXXXIX, entre otros.

no es injusticia lo altivo
ni es culpa lo que es recato (*Romance #7 41*)

Lo que se muestra como ‘la amada’ en la tradición petrarquista es tan solo el retrato dibujado del sujeto amoroso, ella carece de autonomía ontológica, de voz y de réplica, no existe sino tan solo bajo el dominio y la contemplación del sujeto amoroso. Se entiende, entonces, que la monja, desatada de la convención literaria de esta índole y creando una voz poética muy propia y contradictoria, le concede al objeto amoroso la oportunidad de contestación y equilibra la balanza, estableciendo una doble vía, una doble posibilidad de ejercer el poder: “dirás que eres impasible, es tu versión, y frente a ella, mi coartada, el poder de mi pluma: no podrás decir que no eres mío”. Con esto, Sor Juana refuerza con mayor contundencia su configuración contestataria como sujeto poético/objeto-de-obediencias autónomo capaz de enfrentarse a deidades⁸⁰ y de existir y movilizarse a su voluntad al interior de –o desfasar– las coordenadas contextuales literarias, culturales, históricas, religiosas.

Siguiendo con esto, como también lo afirma en su *Romance 82* y como lo sugiere la misma gramática de la lengua –tan apetecida por los juegos del barroco–, el dueño tendrá su imperio sobre el siervo, pero mientras el siervo pueda *enunciar* que es ‘su’ dueño (‘mío’, adjetivos que expresan posesión de quien enuncia), es el siervo quien se erige sus propios dominios a través del lenguaje. Esto es un proceso que pasa por una potestad que se ejerce, inicialmente, sobre el siervo desde arriba y unilateralmente, pero que rebota desde abajo

⁸⁰ [...] yo, a cuyos duros rigores,
a cuyo desdén helado,
templa sus ardores Venus,
afloja Cupido el arco [...] (*Romance #7 40*).

cuando el siervo se reconoce agente activo en este esquema de facultades y, favorecido por las dimensiones poderosas de la lengua, subjetiviza y reacomoda las posiciones de dominación y traza una nueva (contra)vía: ¿ahora quién tiene propiedad sobre quién y qué? Esta sierva insumisa, insubordinada, es Sor Juana.

El revestimiento cultural de su palabra se puede rastrear por doble vía genealógica: el descubrimiento de América por los europeos y las paradojas que encarna la palabra (o la Palabra) en los conventos femeninos.

2.3. La escritura: un sacramento más del Nuevo Mundo

Una mirada en conjunto sobre la producción discursiva del contexto colonial en que escribe Sor Juana permite concluir que el Imperio Español está asentado sobre tres lenguajes de poder: el idioma, la religión y la monarquía. La evangelización *castellana* fue motor (o excusa) de política de expansión imperial, en la que quedaba justificado el gobierno tirano sobre almas y cuerpos de los sometidos a la Corona. Queda expuesto por el historiador Alberto Tenenti en *La Edad Moderna. Siglos XVI-XVIII* que el continente americano fue, de entrada, un territorio en que la amalgama de religión y política se cristalizó de manera exasperada (102).

Adicionalmente, el código lingüístico-epistemológico europeo, a través del cual se asume y construye la realidad, caduca: en las grietas del ya insuficiente viejo código germina uno nuevo. La aparición de un nuevo continente en los mapas geográficos y mentales de Europa significó un hecho sin precedentes: imperó la necesidad de crear nuevos regímenes de representación (de lo otro, de la novedad) y surgieron proyectos económicos, políticos y culturales que demandaban nuevas formas de relacionarse con el

espacio y con el otro, y esto, a través de la escritura⁸¹; ella se *consagra* así como instrumento de orden (organización y mandato) y principio hermenéutico regidor.

En estos términos, ya para el periodo estrictamente colonial en que el sistema virreinal está más o menos estabilizado en América (siglo XVII), la Iglesia ya gozaba de un “triple monopolio: el de los medios de producción, el de los productos y el de la conciencia de los productores” (Paz 35). Pudiendo extenderse la idea: se tiene control sobre los medios de producción e interpretación *escrita* (acceso restringido), sobre los productos discursivos (Índice de Libros Prohibidos y otras medidas de censura y represión) y sobre la conciencia de los sujetos discursivos. Debe sumarse a ello la consolidación del espíritu barroco hispanoamericano, cuyos códigos conceptuales y estéticos participan (bien para continuar, bien para rebatir o cancelar) del “[...] proyecto expansionista que buscaba unificar en torno a un rey, un dios y una lengua, la totalidad imperial” (Moraña 29).

Sí o sí, mal que bien, la heterogénea gama de subjetividades del Nuevo Mundo participó de los lenguajes del imperio. No obstante, esto no significó reproducir los presupuestos en que se sustenta la autoridad oficial. Por el contrario, asumir, participar y reapropiarse de los lenguajes del imperio abre la posibilidad, tanto de reproducir (por un lado), como de cuestionar, socavar, impugnar, denunciar esas operaciones del poder imperial, de reivindicar la propia subjetividad en términos de igualdad, así como se concibe el bautismo, referido en estas líneas novelescas de Burgos Cantor: “Pedro [Claver] le dirá a Usted que el bautismo tal y como lo concibió fundará una reivindicación de la igualdad” (270).

⁸¹ La idea aquí planteada es deudora de José Rabasa (*De la invención de América: la historiografía española y la formación del eurocentrismo* 19-20, 24 *passim*).

Entendido así, la escritura goza de las mismas posibilidades resignificables y contradictorias que el bautismo: constituidos como gestos de apropiación y dominación (de la realidad, de los sujetos que la padecen), su funcionalidad se revierte mediante expresiones culturales que reapropian la ritualidad escritural-religiosa católica-imperial (el barroco como rito artístico del castellano que vehicula, entre otras cosas, contenido religioso⁸²) y manifiestan no sólo el surgimiento de nuevas conciencias frente a una realidad difícil de comunicar –de lo cual la obra de Sor Juana, en este caso, es fidedigno testimonio–, sino también la resistencia frente a un poder que los oprime: he ahí la *conversión* de los sacramentos de los opresores (escritura-bautismo) en plataformas de igualdad.

La capacidad de emerger desde modelos culturales (barroco metropolitano) y doctrinales (religión) impuestos es un poder concedido por la escritura, en este caso. Estos (tómese por ejemplo el mito clásico de Narciso), al ser redimensionados (*Divino Narciso* de Sor Juana), fundan una retórica propia en favor de los intereses personales e ideológicos de la jerónima (abogar por la formación intelectual de la mujer, proponer una idea propia sobre la identidad cristiana⁸³). Al fin y al cabo, los sujetos subalternos coloniales se valen de recursos secretos que deben ser inteligentemente mimetizados en la práctica de su escritura para desdibujar *en el silencio*, en lo que callan y no dicen (explícitamente), los límites impuestos por el poder hegemónico del imperio y de la Iglesia⁸⁴. Debido a las

⁸² Partiendo de la realidad bifronte en que el Poder encontró en el barroco su brazo ideológico aliado, así como ‘su combatiente más tenaz y beligerante’ (Moraña 15), se añade que la religión oficial es su matriz ideológica. Por consiguiente, sostiene la colonialista María Piedad Quevedo que “[...] la Iglesia contrarreformista reconoció en la expresión barroca el vehículo oficial de las ideas religiosas y políticas de la época [...]” (*Un cuerpo para el espíritu: mística de la Nueva Granada, el cuerpo, el gusto y el asco 1680-1750* 34). Poesía barroca, componentes religiosos y sustento político conformaban las bases de la sociedad virreinal en proceso de estabilización.

⁸³ Idea desarrollada en el tercer capítulo.

⁸⁴ Conclusión propuesta gracias a los planteamientos de Mabel Moraña (155).

tensiones escriturales características del periodo colonial, las palabras corren la suerte de no designar sino de encubrir, se transforman en un registro ficcional plagado del no-decir que, apelando a lo sobreentendido, terminan colando significados escondidos e instalándolos en el ámbito de lo público (Rivera Cusicanqui, *La universalidad de lo ch'ixi: miradas de Waman Puma* 1).

Por ello, no deja de ser sugestivo que Sor Juana, a través del código barroco español (y su dimensión pública), integre voces negras e indias como lo hace magistralmente en algunos de sus villancicos (¡poesía religiosa y popular!), en las que indios y negros participan (¿acaso no legítimamente?) de una fe que les fue impuesta; Sor Juana contamina, así, el código imperial cuando expresa la fe de indios y negros en su propia lengua (alfabetizada) –o, al menos, en el caso de los negros, en su nueva forma de expresión transculturada–:

Negrillos:

1. Cantemo, pilico,

que se va las Reina,

y dalemu turo

una noche buena [...]

Los Mejicanos alegres

también a su usanza salen [...]

[...] y con las cláusulas tiernas

del *Mejicano lenguaje* ^[85],

⁸⁵ Cursivas mías. Lo mejicano se sugiere aquí como distinción cultural diferenciada de lo español. Sin embargo, no interesa a este trabajo ahondar profundamente en los rasgos de conciencia criolla o mestiza de

en un Tocatín sonoro
dicen con voces suaves:

Tocatín ^[86]:

—*Tla ya timohuica,*

totlazo Zuapilli,

maca ammo, Tonantzin,

titechmoilcahuíliz [...] (Villancico #224 15-17)

Esta suerte de ensayo retórico que integra voces diversas demuestra que Sor Juana participa de las relaciones problemáticas del sujeto con la palabra, en tanto lenguaje regulador y espacio de reivindicación personal (Grossi, *Claves políticas y epistemológicas en la 'Carta de Monterrey' de sor Juana Inéz de la Cruz* 232): en su escritura se percibe la agenda particular de un sujeto con el poder de la pluma. La poesía de Sor Juana desvela una formación discursiva propia y descentrada del lenguaje del poder oficial, cuyo interior exhibe razonamientos críticos e ideologías en pugna, pues “el conflicto entre orden dogmático y pensamiento crítico se expresa ejemplarmente a través de las formas que asume, en las distintas épocas, la elaboración discursiva [...]” (Moraña 178).

A lo divino no sólo se le alaba en castellano ni exclusivamente desde el centro (hombres-españoles cristianos viejos), ni la constitución social-colectiva ha de comandarse desde una capa social homogénea, sino que ha de consolidarse desde los múltiples posicionamientos subjetivos-discursivos de los diversos estratos sociales. Esto también

Sor Juana. Si bien leer su obra resulta enriquecedor para comprender los avatares de la formación de la conciencia criolla y el pensamiento hispanoamericano (Moraña 37 *passim*), lo que aquí interesa es rastrear su conciencia religiosa diferenciada y separada de lo criollo, ya que esto último tiene matices más bien relacionados con las divergencias respecto a la metrópoli.

⁸⁶ Danza azteca.

confirma que, incluso expresada en “la lengua” de los subalternos y ‘dominados’, el lenguaje del poder ahí no está dado como tal, se desactiva su potencial nomológico: subjetivizado por una conciencia de las márgenes, este queda desestimado por la producción de nuevas significaciones discursivas que simulan “traducir” a la “lengua propia” los presupuestos del poder oficial.

Pues bien, desde su condición subalterna múltiple (mujer, monja, poeta de colonia, intelectual, etc.), Sor Juana habita conscientemente el sistema que la relega, precisamente, a esas márgenes; haciendo de ellas su plataforma enunciativa, desplaza y magulla con su pluma, desde adentro y desde abajo, los límites impuestos por la ortodoxia político-clerical. Al arrogarse ser católica, (“[...] aprecio, como debo, más el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia [...]”, *Respuesta* 469) se atribuye unos poderes (escritura, vínculo con la Divinidad⁸⁷) que, aunque vigilados, logran escapar de la pesada red jerárquica que la asfixia. De ahí que Sor Juana haga de la práctica escritural un reducto final a partir del cual participa dentro de la dinámica disciplinaria del sistema (Moraña 46), dignificando así su voz en el circuito cultural y teológico de su época.

He ahí la pertinencia de concebir su poesía desde la noción foucaultiana de discurso⁸⁸, como cosa pronunciada o escrita –en su materialidad– (Foucault 4) que repercute sobre la realidad, que *la crea*, designa, bautiza, conceptualiza, comunica; discurso como espacio que posibilita la construcción de la subjetividad.

Es el registro poético usado con ingenio el que posibilita al sujeto poético-intelectual-religioso de Sor Juana escabullirse por las rendijas y fisuras de la autoridad que

⁸⁷ En el tercer capítulo se identificará esta cuestión a la luz del *Divino Narciso*.

⁸⁸ O, dicho de otra manera: la pertinencia de entender la poesía como registro discursivo.

pesa sobre ella. Bajo el régimen inquisitorial, una retórica poética construida con presupuestos tomados de la tradición bíblica e histórica-elesial protegía la actividad letrada de Sor Juana de toda sospecha de heterodoxia o de usos impropios del lenguaje.

Por lo anterior, puede resultar inadecuado tildar a Sor Juana de ortodoxa⁸⁹.

Ortodoxia y heterodoxia son dos categorías inestables para definir apropiadamente a Sor Juana, aunque sí se pueden hacer algunas precisiones. Calificarla de monja ortodoxa sería injusto –y desacertado– con su práctica crítica contra la interpretación oficial, y definirla tajantemente como heterodoxa –tentador– le hubiera valido en su tiempo, seguramente, una acusación de herejía. En cambio, es posible identificarle transgresiones propias de un gesto heterodoxo pero cuidadosamente revestidas de ortodoxia.

Hasta el momento, no ha habido prueba de procesos inquisitoriales en su contra a pesar de leerse en su *Respuesta* el temor por el Santo Oficio (*Respuesta* 444). No obstante, es necesario no perder de vista lo que advierte acertadamente Marie-Cécile Bénassy-Berling: “como se trata de una presión de tipo moral más bien que de tipo administrativo, es normal que no haya dejado ninguna huella escrita” (*Más sobre la conversión de Sor Juana* 468). Aunque sus relaciones con la corte virreinal debieron concederle cierto privilegio para escribir lo que escribía, Sor Juana supo ser cuidadosa con su enunciación y el ornamento barroco fungió de baluarte. No habría de recriminarle nada a quien constantemente apela a la autoridad de las Sagradas Escrituras y a cierta línea de la tradición cristiana.

⁸⁹ Como lo sugiere Pablo Brescia al considerar otro posible significado del calificativo ‘Atenagórica’ en la carta teológica de Sor Juana (*El crimen y el castigo: la Carta Atenagórica, de Sor Juana Inés de la Cruz* 77). Véase el reproche de Sor Juana en su *Respuesta*: “[...] pues como yo fui libre para disentir de Vieyra, lo será cualquiera para disentir de mi dictamen” (469); si ella fuera paladín ‘atenagórico’ de la ortodoxia católica, ¿abriría la posibilidad de ser rebatido su supuesto dictamen ortodoxo? No lo creo.

Justamente, no se debe desconocer que la ortodoxia en el contexto virreinal y eclesiástico de la monja es el discurso autorizado para comunicar las ideas teológicas y políticas que sostienen la autoridad del poder. La escolástica y sus métodos de pensar, proceder y generar una idea son el fundamento de la sociedad novohispana (Paz 55-67).

Entonces, la jerónima echa mano de este modelo impuesto de pensamiento como recurso de ventriloquia sin que esto señale a una Sor Juana interesada en reproducir (o cancelar) un poder sin antes cuestionarlo: la ortodoxia viene siendo el método de expresión que garantiza la efectividad de la enunciación propia y a través del cual produce soterradamente nuevos modos de interpretación (heterodoxia): “[...] mi asunto es defender las razones de los tres Santos Padres. Mal dije. *Mi asunto es defenderme* con las razones de tres Santos Padres [...]” (*Carta Atenagórica* 413, cursivas mías).

Las oscilaciones de Sor Juana entre la osadía heterodoxa y el hábil repliegue ortodoxo ponen de manifiesto las operaciones de un sujeto multifacético que niega cualquier constitución monolítica. A la luz de los planteamientos de Paul Smith, expuestos por Martínez-San Miguel y Gustavo García, se entiende que:

[...] el sujeto debe ser considerado como una serie de posiciones alternas que no se pueden articular sin contradicciones internas. Lo que se cuestiona en última instancia es la coherencia y unidad de un ‘sujeto’, como un espacio definible en una posición estable. El sujeto deja de ser, entonces, un espacio clausurado, homogéneo y estático (Martínez-San Miguel 262).

En la multiplicidad del sujeto conformada por Sor Juana se distraen los rigores de la autoridad, pues no encuentran en su voz poética un sujeto único y unívoco al que puedan

asir fácilmente; mucho menos cuando esta ampara su discurso bajo elementos religiosos en que la misma norma se asienta. Todo esto y más resalta la paradoja en que recae la institución eclesial: proveer de poderes (a sus siervos) que, en una jugada ‘reformuladora’ y creativa, debilitan y socavan el suyo propio.

2.4. “Hollar las intactas sendas”: el oxímoron de la norma deconstruida y la paradoja conventual

Después de haber caracterizado la letra occidental como propiedad y poder de élite masculina, hace falta revisar sus fugas: mujeres como Sor Juana que se atrevieron a *penetrar* y a reclamar, para su propio género, privilegios patriarcales.

Desde los tiempos de San Jerónimo, los peculiares círculos de vírgenes y viudas al servicio del cristianismo (Küng 38) van configurando espacios desde los cuales las mujeres pueden entrar en instrucción de letras (y) sagradas, y así su voz y participación son –deberían ser, más bien– consideradas invaluable para la formación teológica de las comunidades cristianas. A Marcela, una de las viudas estudiosas que rodeó a San Jerónimo y figura femenina de insaciable apetito por las Letras –como siglos más tarde lo sería la religiosa poeta más célebre de su Orden– Sagradas, se le debe la primera Escuela de Estudios Bíblicos que tuvo lugar en la Iglesia (Navia Velasco 89).

En el transcurso de la Edad Media, viudas y vírgenes se van transmutando en una figura más institucionalizada: las monjas. Por tanto, así como se les asigna un lugar en la escala de la jerarquía eclesiástica, se les construye un espacio terrenal que encarna las paradojas de la subordinación a la que son sometidas en su institución: los conventos.

Es en estos espacios de asociación femenina (y otros, como las abadías femeninas) en donde la mujer se las ingenia para formarse intelectualmente, como es el caso de la Décima Musa⁹⁰ y otras monjas más, algunas de estas inspiradas por mujeres del cristianismo primitivo. Sin embargo, era cuestión de privilegio: los claustros femeninos estaban emparentados con potenciales económicos (Salazar Simarro 223). Aunque no se puede generalizar, puesto que había en Nueva España conventos de estricta observancia y otros de regla flexible, la verdad es que eran paradigma de la educación femenina⁹¹. El caso de Sor Juana, excepcional y afortunado, estuvo favorecido por cambios que facilitaron su instrucción y desempeño letrado: se desplaza a la ciudad de México, se incorpora a la corte virreinal y luego ingresa al convento (Prieto, *Elaborando el silencio: la Respuesta de Sor Juana Inés de la Cruz* 133).

Aun así, los conventos femeninos, en general, frente a los masculinos, encuentran más trabas para acceder al conocimiento (Quevedo Alvarado 42). Y cuando se transgreden esas fronteras y la mujer pone un *pie*⁹² en territorios reservados a los hombres⁹³, abundan las acusaciones de herejía e impropiedad, y las consiguientes censuras. Para ilustrar la frontera, nótese la siguiente diferencia en el tono con que se expresan los dos siguientes personajes ilustres:

⁹⁰ Sin que se desatienda la importante formación previa que con que contaba ya la monja al ingresar al convento, dato revestido de *captatio benevolentiae* en su *Respuesta*: “[...] cuando vine a Méjico, se admiraban, no tanto del ingenio, cuanto de la memoria y noticias que tenía en edad que parecía que apenas había tenido tiempo para aprender a hablar” (446).

⁹¹ Véase *supra*. Apartado 1.5.

⁹² Metro para versificar. Juego de connotaciones explotado en el barroco. Entiéndase el doble sentido: Sor Juana, a través de la versificación (pie, medida del verso), se entromete (mete el pie, como la connotación refranesca) en territorios ajenos.

⁹³ Puesto que se está frente a una realidad intramural, es impreciso afirmar que todas las monjas gozaban de intachable erudición, solo se puede juzgar por las excepciones que lograron traspasar los muros conventuales a través de su escritura, como es el caso de Sor Juana, Santa Teresa, la monja de Ágreda, entre otras tantas.

Sor Juana: [...] que el no haber escrito mucho de asuntos sagrados no ha sido desafición, ni de aplicación la falta, sino sobra de temor y reverencia debida a aquellas Sagradas Letras, para cuya inteligencia yo me conozco tan *incapaz* y para cuyo manejo tan *indigna* (*Carta Atenagórica* 443, cursivas mías).

Padre Vieira: El estilo que guardaré en este discurso, para que procedamos con mucha claridad, será este: referiré primero las opiniones de los santos y después diré también la mía; pero con esta diferencia: que ninguna fineza del amor de Cristo me darán, que yo no dé otra mayor; y a la fineza del amor de Cristo que yo dijere, ninguno me dará otra igual (*Sermón del Padre Antonio Vieira* 674).

A la soberbia masculina del jesuita Vieira, renombrado orador portugués, se antepone la humildad de Sor Juana –que le corresponde, por tradición, por ser mujer–; la ‘debilidad’ asumida y ‘aceptada’ hace parte de la estrategia del débil (Ludmer) y revela los alcances contundentes de la falsa modestia: son expresiones retóricas con que Sor Juana declara, aparente y estratégicamente, no querer alterar el orden jerárquico, aceptando (apenas transitoriamente) el lugar que se le asigna, caracterizado por la ignorancia y el silencio femeninos (por tradición); sin embargo, al echar mano del tópico, lo que parece hacer, más bien, es anunciar una estocada fatal a dicha red de prejuicios que pesa sobre ella al demostrar todo lo contrario a los estereotipos femeninos atribuidos⁹⁴, atreviéndose a hollar las declaradas intactas sendas sagradamente masculinas (*Carta Atenagórica* 413):

⁹⁴ En otro sentido, pero anunciando las mismas intenciones contraventoras, Sor Juana es más explícita declarando su desprecio por los atributos femeninos en claro beneficio propio: “[...] era tan intenso mi cuidado, que siendo así que en las mujeres –y más en tan florida juventud– es tan apreciable el adorno natural del cabello, yo me cortaba de él cuatro o seis dedos, midiendo hasta dónde llegaba antes, e imponiéndome ley que si cuando volviese a crecer hasta allí no sabía tal o tal cosa que me había propuesto depender en tanto que crecía, me lo había de volver a cortar en pena de la rudeza” (446). Atendiendo con disciplina su formación intelectual –“más apetecible adorno” (ibid.), atributo inesperado y excéntrico en una mujer, diría la

[...] fuera bastante mortificación para un varón tan de todas maneras insigne; que no es ligero castigo a quien 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 [...]” (435).

Teniendo en cuenta que una de las funciones de los estereotipos es blindar el orden social dominado por un sector particular (Mendieta, *Del silencio al alboroto: el control del lenguaje de la mujer en la Edad Moderna* 154), al tratarse de una cultura patriarcal, lo que pretende el estereotipo femenino es fiscalizar el uso la palabra para evitar trastocar el orden (se desvela cuán conflictivo es si tanto preocupa que la mujer se exprese...). A la subalternidad jerárquica y sexual se le fijan unos límites interpretativos y representativos que deben ser salvaguardados y no traspasados.

Así, los hombres protegen sus privilegios en sintonía con las estructuras del poder: son los que administran, los que ordenan, los que capitalizan, los que acaparan los bienes, los que requieren del servicio auxiliar femenino para realizar su voluntad, los dueños del conocimiento, de la palabra y de su interpretación. Se disponen los estereotipos para mantener el orden. Resquebrajar un estereotipo es, por extensión, fisurar el orden que lo produce.

En la *Respuesta*, manifiesto sobre el uso de la palabra en una mujer, dice Sor Juana que no sabe, acoplándose a lo que convencionalmente se espera de una mujer (y aún más con hábito): “¿Qué entendimiento tengo yo, qué estudio, qué materiales, ni qué noticias

tradición–, cancela el embellecimiento femenino exigido –aún más en edad juvenil– por los moldes culturales de género:

A unos sirve de atractivo
lo que otro concibe enfado [...] (*Romance #2 9*).

[...]?” (444), “[...] he estudiado muchas cosas y nada sé [...]” (449), pero expone con magnificencia sus conocimientos. Admitir aparentemente la retórica del perseguidor le permite instalarse en sus dominios y reconocer en ellos las estrategias tramadas que la constriñen, para luego así urdir la contraargumentación crítica, soportada con pruebas (que son su vida y su obra mismas); se ciñe al presupuesto misógino que niega su derecho al saber para desbaratarlo desde adentro cuando hace gala de sus dotes intelectuales; se acomoda al molde cultural sobrepuesto de la ignorancia que la veta del conocimiento para fracturarlo al no caber en él el caudal de su prodigiosa y ostentada capacidad racional⁹⁵.

Y en esto anterior coinciden con Sor Juana, sin darse cuenta y paradójicamente, sus detractores. Así lo cuestiona ella en la *Respuesta*: si, según el estereotipo, no debería parecer extraño que desacierte o que su intelecto ande descarriado –pues, por ser mujer, ni tiene obligación ni aptitud para acertar (444)–, ¿por qué han de censurarla? La razón se le está siendo concedida: está contrariando peligrosamente el estereotipo, está demostrando no ajustarse a él. Los ofensivos estereotipos achacados a las mujeres, anquilosados en y por la tradición patriarcal, se vuelcan contra su fundamento mismo por cuenta del intelecto crítico de la jerónima, capaz de reapropiarse de la discursividad que favorece el mantenimiento de dicho privilegio del poder masculino:

[El ingenio] es de su propio señor

tan rebelado vasallo,

⁹⁵ Se pueden identificar también otros recursos retóricos cuyo fin es debilitar el discurso del contrincante como el intercambio de posiciones que sugiere Sor Juana a su interlocutor: “Ahora quisiera yo que V. R. con su clarísimo juicio se pusiera en mi lugar [...]” (*C. de Monterrey* 285); o como el uso de la ironía y la trivialización: “Estas son las obras públicas que tan escandalizado tienen al mundo [...]” (286), tras haber expuesto las razones por las cuales escribió algunas de sus obras, reduce al absurdo los motivos del escándalo.

que convierte en sus ofensas
 las armas del resguardo (*Romance #2* 13).

Este gesto deconstructor adquiere unas dimensiones superlativas cuando Sor Juana, en la estrofa que le sigue, atribuye a Dios⁹⁶ la capacidad de subvertir la lógica de la ofensa en retórica de defensa:

Este pésimo ejercicio [subversivo]
 este duro afán pesado,
 a los hijos de los hombres
 dio Dios para ejercitarlos (ibid.).

No siendo suficiente, en su exegética *Carta Atenagórica*, justifica de forma explícita su *modus operandi* en las Sagradas Escrituras: si Judit y Débora, personajes bíblicos femeninos, se animaron a incursionar en campos que, por su condición de mujer, tenían vedados (las armas y la judicatura, respectivamente) (*Carta Atenagórica* 435), ¿por qué Sor Juana no habría de encontrar en ellas los ánimos para participar de las letras sagradas reservadas a los varones con motivos de defender su vocación?

Por lo anterior, se comprende el panorama y los efectos del quebrantamiento: Sor Juana incurre en una falta contra las costumbres de su época –estudios de las Sagradas Letras– para legitimar otro mal hábito, a los ojos de sus detractores, que es su vocación intelectual. Con haber defendido una infracción cometiendo otra, Sor Juana arremetió implacablemente contra la médula cultural misógina anti-intelectual, dejó al descubierto los

⁹⁶ A Sor Juana ni siquiera la contiene una prohibición: persiste en la idea de un Dios que, ayudándole a eludir una orden de no estudiar, figura en su creación, máquina universal, un libro a ser estudiado (*Respuesta* 458).

puntos débiles que sostienen al sistema represor y lo resquebrajó con aguda eficiencia en su totalidad.

Se entiende, en este punto, por qué un texto como la *Carta Atenagórica* agravó su situación de perseguida, pues “el hecho de que Juana demoliera con tanta eficacia y solidez teológica la tesis del eclesiástico [varón] más preeminente de su época no se toleró” (Forcades I Vila 86). Esta disquisición teológica propuesta por Sor Juana sobre las finezas de Cristo fue un producto escrito de sus conversaciones intelectuales en el locutorio. Fue publicada sin su consentimiento por el obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz y esto desató la ira de quienes se escandalizaban por la incursión de una monja en la publicidad y en la teología, y, más aún, por atreverse a rebatir una propuesta teológica proferida por un varón ilustre ya unas décadas antes.

Ahora bien, el ‘atrevimiento’ de Sor Juana al discutir con varones sobre temas exclusivos para ellos suscita preguntas respecto a su rigurosa formación, desde la cual desestabilizó, con la demostración de su saber, la institucionalidad de la intelectualidad masculina: no asistió a las universidades en donde los hombres se encumbran hacia el conocimiento⁹⁷, pero sí superó a algunos de esos cuantos⁹⁸. Recuérdese el episodio de su vida en que es situada por el marqués de Mancera en el falo-paredón de los cuarenta eruditos, en que quisieron ponerla a prueba y, “*que á la manera que un Galeón Real [...] se*

⁹⁷ Incluso Sor Juana reconoce, con socarrona ironía, una ventaja en no estar apurada por las exigencias de dicho sistema educativo: “Y como no tenía interés que me moviese, ni límite de tiempo que me estrechase el continuado estudio de una cosa por la necesidad de los grados, casi a un tiempo estudiaba diversas cosas [...]” (*Respuesta* 449).

⁹⁸ Lo que despertó, al parecer, en muchos, la envidia. El ‘milagro’ de lesionar los estereotipos misóginos desata iras ajenas: “Menos intolerable es para la soberbia oír las reprensiones, que para la envidia ver los milagros” (*Respuesta* 457). Léase el artículo de Pablo Brescia (*Cuentas claras: tensiones y razones en Sor Juana Inés de la Cruz*) en el que se hace un interesante análisis de la envidia como núcleo temático y como recurso defensivo en la obra de Sor Juana.

defendería de pocas chalupas, que le embistieran, así, se desembarazaba Juana Inés de las preguntas, argumentos y réplicas, que tantos, cada uno en su clase, la propusieron” (Calleja, *Vida de la madre Juana Inés de la Cruz, religiosa profesa en el convento de San Jerónimo de la Ciudad Imperial de México* 184).

En definitiva, la celda de Sor Juana “fue una especie de Academia llena de libros y de instrumentos músicos y matemáticos” (Nervo 51)⁹⁹, en ella no tuvo más maestros que sus mudos libros (*Respuesta* 447). Paradójicamente, estos insumos de formación intelectual permitidos, por ejemplo, en el convento de las jerónimas¹⁰⁰, habilitaron a Sor Juana para redirigir el uso de la palabra verbal al acto de enunciar que, en una mujer, estaba destinado a su uso mínimo: los muros conventuales se tornaron insuficientes para contener su palabra irreprimible¹⁰¹:

Si porque estoy encerrada
 me tienes por impedida,
 para estos impedimentos
 tiene el afecto sus limas:
para el alma no hay encierro
 ni prisiones que la impidan,
 porque solo la aprisionan
 las que se forma ella misma;

⁹⁹ Es necesario aclarar que, como ella lo afirma en su *Respuesta*, su inclinación por las letras no se debe a la celda conventual ni inicia en ella, sino desde que la rayó la primera luz de la razón. Al revés, llega a la celda por amor a las letras.

¹⁰⁰ “[...] siendo monja y no seglar, debía, por el estado eclesiástico, profesar letras; y más siendo hija de un San Jerónimo y de una Santa Paula [...]” (*Respuesta* 447).

¹⁰¹ Reza el epígrafe de la *Décima #116*: “Habla en estilo forense, que ni éste se libró de nuestra poetisa en el retiro de su celda” (352).

sutil y ágil el deseo,
 no hay, cuando sus plumas gira,
 solidez que no penetre
 ni distancia que no mida (*Romance #42* 170, cursivas mías).

La conjunción entre escritura y deseo supera encierros y clausuras, y escapa de los controles a través de la expresión barroca, que posibilita, entre otras cosas, la transfiguración de romances (poesía pagana, amorosa, cortesana, de cumplidos políticos, etc.) en latines¹⁰² (poesía que concierne a la doctrina religiosa)¹⁰³. En otros términos, lo que expresa aparentemente Sor Juana como un poema de tema amoroso o pasional en castellano (lengua romance, en forma métrica ‘romance’), termina más bien aludiendo a temas que competen exclusivamente al latín, es decir, al lenguaje oficial de la Iglesia, del conocimiento teológico masculino y de la normatividad católica:

¡Rompa, pues, mi amante afecto
 las prisiones del retiro!
 ¡No siempre tenga el silencio
 el estanco de lo fino! (*Romance #17* 71)

Esto guarda relación con lo que, en unas líneas anteriores, se dijo que era una realidad de elementos en contradicción que la hacía constituir un mundo complejo, ya que

¹⁰² Transfiguración como la que sufre Cristo en su proceso de institucionalización: de ser un sujeto (narrativo) del vulgo (lenguas romances) a un ser de inalcanzable luz, exclusividad de unos pocos (el latín).

¹⁰³ No parecerá muy poca fineza,
 a quien bien la mira,
 el que vele en los romances

quien se duerme en los latines (*Romance #15* 64).

Dedicarse a los romances (la cita sale de un romance escrito en lengua romance) cuando los latines están adormilados en un conjunto pétreo de normas y fórmulas, es una plausible fineza.

“las ortodoxias religiosas y políticas son implacables con las opiniones heréticas, no con las pasiones de los sentidos” (Paz 105). Es a través de la pasión de los sentidos y sus configuraciones barrocas que se fugan las heterodoxias doctrinales, a través de los romances se escapan los latines, es el amante afecto de Sor Juana por su protectora y amada virreina María Luisa el que rompe y desestima la virtud del silencio al que está relegada en su claustro: en últimas, la transmutación de lo profano a lo sagrado, como del Narciso al Cristo.

A esto alude también Mabel Moraña cuando advierte sobre las trampas del barroco, en que se verifican las tensiones de una expresión literaria que celebra el poder político y religioso, pero que también lo vulnera y contesta (15). Poesía camaleónica de guiños, de artificios, de silencios estridentes, de gritos mudos, de despliegues replegados, de camuflajes ‘a la vista’ ingeniosos y tramposos. De ahí se entiende la fuerza especial del oxímoron: la *Respuesta* es un complejo texto que dice, desdice y (se) contradice, *conscientemente*. Esto refuta la descripción que hace Paz, carente de ojo barroco, de dicha carta y la de Monterrey, en la que las caracteriza como textos llenos de contradicciones, ambigüedades e incorrecciones, como queriendo proponer a una Sor Juana medio distraída y descuidada con su escritura (534-550)¹⁰⁴. Estos ‘vaivenes’, con seguridad conscientes, forman parte, más bien, de las estrategias de un sujeto intelectual (García 471) y religioso en construcción, quien, desde múltiples frentes, pretende debilitar con eficacia las

¹⁰⁴ Paz se asusta y queda desconcertado cuando Sor Juana califica de ‘negros’ sus versos y cuando insiste en su poca voluntad y gusto para componerlos (634).

imprecaciones de sus contradictores¹⁰⁵. Sor Juana misma, en un romance, alude a su diversidad subjetiva:

No soy yo la que pensáis
[...] diversa de mí misma [...] (*Romance #51* 224).

No debería parecer extraña la multiplicidad de ángulos –a veces en contradicción, sin que esto signifique anular el sentido de lo que quiere ser expresado a través de ella– desde los cuales Sor Juana articula su escrito de protesta. Si se revisa la *Carta de Sor Filotea*, texto al que se dirige en la *Respuesta*, se verá la ambigüedad de su contenido: dicha carta es una amable reprensión, un elogio que recrimina, un cumplido que exhorta, una defensa que expone a Sor Juana a los ataques: “No apruebo la vulgaridad de los que reprobaban en las mujeres el uso de las letras [...]” (*C. Sor Filotea* 695) pero “Lástima es que un tan gran entendimiento, de tal manera se abata a las rateras noticias de la tierra [...]” (696).

Esta paradoja del convento resulta de las contradicciones internas de un discurso de control fisurado¹⁰⁶, de una norma que pretende regular la elocuencia de la pluma monjil

¹⁰⁵ Este gesto se puede identificar de forma magistral en la exégesis que Sor Juana hace de la sentencia paulina ‘Mulieres in Ecclesiis taceant’, pudiéndose sintetizar así: 1) asevera que la recomendación atañe a hombres y mujeres: “[...] se habla con toda la colección de los hombres y mujeres [...]” (*Respuesta* 467); 2) de estimar en sentido estricto la censura solo para las mujeres, el texto mismo y la tradición histórica anulan la reprensión: no se prohíbe estudiar, y, de ser así, ¿cómo explicar la veneración que se rinde a monjas escritoras? (*Respuesta* 462-468). Tras examinar las distintas posibilidades por las cuales pudo haberse sentenciado aquello en una carta de Pablo, se infiltra en la lógica con que argumentan sus censores y desordena sus fundamentos. Además, considerando que sobre el silencio pesan dos vertientes identificables en Occidente (por un lado, el silencio tratado proverbialmente como una virtud para la sabiduría; por otro, como método de censura y subordinación) (Mendieta 127 *passim*), se capta la subversión de Sor Juana contra el sentido del silencio censor, es decir, resignifica el silencio misógino en silencio sapiencial: “[...] a todos se manda a callar, porque quien oye y aprende es mucha razón que atienda y calle” (*Respuesta* 467).

¹⁰⁶ “Medir las palabras, hablar lo justo o mejor, el silencio, es otra actualización de la castidad en el cuerpo de la mujer, la boca es un lugar que hay que vigilar porque como el sexo, como la casa, puede ser la vía por la que la mujer salga al exterior [sic] del cerco de control que se postula como su lugar de existencia” (Mendieta 154). Las muchas palabras en boca y pluma de Sor Juana no tuvieron que haber sido vistas con buenos ojos: haber logrado cruzar los muros de su convento desafió los límites del lugar designado.

pero venera su publicidad (es un obispo, Manuel Fernández de Santa Cruz, el que publica la *Atenagórica*); de una autoridad que predica la obediencia y la sumisión pero que encuentra en ello su propio revés (“[...] la propia autoridad de su precepto [escribir la *Atenagórica*] honestará los errores de mi obediencia, que a otros ojos pareciera desproporcionada soberbia [...]”, *Carta Atenagórica* 412); de la instigación a la mujer al camino de su propia perfección pero la simultánea represión de la fuerza creativa que demuestre tener en ello (Mendieta 134).

Esta coyuntura, colmada de contradicciones, es fundamental para entender un texto como la Carta de Monterrey, autodefensa espiritual de Sor Juana. En ella, Sor Juana tiene una confrontación frontal y directa (distinta a la *Respuesta*, que tiende más bien a la oblicuidad en el enfrentamiento contra los censores) con la autoridad masculina más próxima: su confesor. La jerónima, cansada y enojada, renuncia a los servicios de un sacerdote que no hace sino reprenderla: “[...] que V.R. lo quiera conseguir [reducirla] a fuerza de reprensiones [...]” (*C. de Monterrey* 292).

Consciente de que uno de sus votos es la obediencia¹⁰⁷ y que su contexto está sustentado sobre una estricta organización jerárquica en que priman la autoridad y el acatamiento de la orden¹⁰⁸, Sor Juana arma un discurso defensivo e inteligente alrededor de la obediencia que relativiza y debilita el presupuesto con que los presbíteros ejercen su arbitrio: ¿a quién o qué rendir obediencia?, ¿a Dios?: “[...] Dios me inclinó a eso” (*C. de*

¹⁰⁷ Recalca su confesor en su célebre *Plática doctrinal* (1679, texto que instruye en correcta doctrina a las monjas): “Por el voto de obediencia, la religiosa renuncia a su propia voluntad y libre albedrío” (citado por Alatorre en *La Carta de Sor Juana al P. Núñez* (1682) 613).

¹⁰⁸ De hecho, Sor Juana reposa una y otra vez sobre la obediencia el origen de sus obras, exceptuando el *Primero sueño*: “[...] yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos y preceptos ajenos; de tal manera, que no me acuerdo haber escrito por mi gusto si es un papelillo que llaman *El Sueño*” (*Respuesta* 470-471).

Monterrey 290); ¿a su Madre Iglesia?: “[...] mi sentir con todas las venias que debo a nuestra Santa Madre Iglesia [...]” (*Respuesta* 468); ¿a los preladados?: “[...] V.md. gustó (como ya dije) ver esto escrito [la *Atenagórica*]; y porque conozca que le obedezco en lo más difícil [...]” (*Carta Atenagórica* 412); ¿a las autoridades virreinales?: “Una loa [...] hecha por mandato del Exmo. Señor Don Fray Payo, otra por orden de la Exma. Sra. condesa de Paredes” (*C. de Monterrey* 286); ¿a la voz divina que inspira el texto bíblico?: “Hermanos, acerca de los dones espirituales no quiero que sigan en la ignorancia” (1 Cor 12, 1).

Véase lo siguiente que se lee en un déspota como Núñez de Miranda: “Parece siente Dios, más las faltas de obediencia a los preladados, por las malas consecuencias, que las que se hacen a su misma Persona [...]” (citado por Tapia Méndez en *Autodefensa espiritual de Sor Juana Inés de la Cruz, Décima Musa Mexicana* 12). El confesor de Sor Juana construye el lugar de su autoridad en la cúspide de los poderes eclesiásticos, superponiéndola a la de la misma Divinidad¹⁰⁹.

Hay que resaltar, entonces, que Sor Juana, como base de su argumentación, al insistir en su vocación intelectual como impulso que Dios puso en ella (*Respuesta* 444), se remite directamente a la máxima autoridad, que es Dios mismo, y ensaya así una subversión retórica (Glantz, *Ciencia y experiencia en la querrela de las mujeres: sor Juana*

¹⁰⁹ Esto es una señal que anticipa la asimilación que se puede leer en el auto del *Divino Narciso* entre los obstinados preladados censores y la réproba Eco, desarrollada en el siguiente capítulo. Similar a esta declaración de Núñez, sintiéndose capaz de equiparar su potestad a la de Dios, se ve la falta mortal que provocó la expulsión de Eco, Ángel Caído:

Eco:

[...] intenté soberbia
poner mi asiento en Su Solio
e igualarme a su grandeza [...] (35).

180) que conmociona toda la maraña de jurisdicciones, potestades y obediencias en que está envuelta, especialmente las que coartan su actividad literaria.

Por eso es posible identificar, contemplando en conjunto la *C. de Monterrey* y su *Respuesta*, la modelación de un interlocutor concreto, la interpelación a una alteridad específica: todo aquel que la persigue¹¹⁰, apuntando también con ello a los principios en que se sustenta tal persecución. Sus métodos retóricos de defensa e impugnación surgen de la misma fuente con que buscan censurarla: la Biblia y la tradición histórica:

[...] yo mudar
discurso ni asunto puedo,
mientras nuestra Madre Iglesia
no me mude el evangelio (*Romance #25* 110).

Mientras se lea en los evangelios la inclusión de la mujer defendida por Jesús, y, aún más, no se lea en sus palabras prohibición alguna contra el cultivo de su intelecto, Sor Juana no ha de renunciar a la libertad evangélica de su quehacer, lo que la conduce, incluso, a enfrentarse a su confesor: “[...] podré gobernarme con las reglas generales de la Santa Madre Iglesia, mientras el Señor no me da luz que haga otra cosa [...]” (*C. de Monterrey* 294).

Si han de censurarla con el ya referenciado ‘Mulieres...’ y con exhortaciones al camino de la santidad (como si la poesía significara lo contrario: “¿No se salvó San Agustín, San Ambrosio y todos los demás Santos Doctores [gracias a las letras]?”), *C. de*

¹¹⁰ [...] no digo el susodicho
por que no lleven resabios
de procesos mis escritos. (*Romance #46* 183).

Monterrey 289), ella responde con exégesis bíblica y tradición histórica en que mujeres han desempeñado un papel protagónico (*Respuesta* 461, 467)¹¹¹. Presentar la larga lista de mujeres destacadas convierte el tríptico Biblia-Historia-Teología (típicamente opresor) en un motor de emancipación y liberación femenina¹¹², y deconstruye sus principios de ejecución.

2.5. La pluma teológico-feminista de Sor Juana

Retomando la importancia de lo escrito presentada líneas antes, es necesario anotar que estas contestaciones barrocas y rupturas del silencio adelantadas por Sor Juana pueden ser contempladas también a la luz de la teología feminista, cuyas expresiones son, primordialmente, escriturales¹¹³. La poesía de Sor Juana, romances como el 2, el 56, el 57, la *Carta Atenagórica*, y sus prosas de resistencia como la *C. de Monterrey* y la *Respuesta*, son claras manifestaciones teológico-feministas. Estas expresiones de su pluma reflejan una queja de Sor Juana desde el frente religioso y femenino, conformando así un testimonio *escrito* de su conciencia sobre el ‘el problema de la mujer’. En el tratamiento retórico de esta queja, Sor Juana transmuta su problema personal en un asunto colectivo, desde el cual se cuestionan las condiciones histórico-religiosas en que la situación de la mujer letrada es, precisamente, eso: un problema. La propia individualidad se torna así en una plataforma crítica que apunta a la totalidad del sistema de represión y a su base ideológica.

¹¹¹ Para ampliar una explicación sobre las mujeres a las que Sor Juana acude en su *Respuesta*, véase “Mujeres in Ecclesia taceant: la defensa de Sor Juana Inés de la Cruz” (Stadthege-Gómez).

¹¹² Cfr. Schüssler Fiorenza, *Jesus and the politics of interpretation* 344.

¹¹³ Aquí una necesaria precisión: evidentemente, se está ante una visión extendida del concepto de feminismo: “[...] con el término ‘feminismo’ no nombraríamos tan solo al movimiento contemporáneo de lucha por la emancipación y la igualdad. Sería un concepto más amplio que podemos aplicar a toda conciencia femenina de injusticia de género en sus muy diversas manifestaciones posibles, entre ellas el pensamiento, la espiritualidad o la acción eclesial” (Graña 13-14), o la poesía.

Al convertir la circunstancia particular en un centro de reflexión mayor, Sor Juana redirige el foco de atención sobre la situación de la mujer en la Iglesia y su cultura, lo que permite vislumbrar cómo Sor Juana incrementa el radio de acción de su contestación, partiendo del sujeto hacia sus condiciones de existencia (Moraña 66): “¿Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para *nosotras* tan severa ley?” (*C. de Monterrey* 289, cursivas mías).

Sumado a ello, como bien ilumina Esperanza Bautista, las preguntas que pretenden abordar la cuestión de la mujer dentro del ámbito de la Iglesia no solo parten de principios feministas o de ideologías afines de otro tipo, sino que guardan, ante todo, suma relación de coherencia con el Evangelio (15); lo cual admite afirmar que las reivindicaciones teológico-feministas de Sor Juana son ejercicios poéticos (de tinte profano, así como sacro) que tejen diálogos genuinos con las Escrituras y legitiman su actividad y vocación: “[...] dirigiendo siempre, como he dicho, los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y las artes humanas [...]” (*Respuesta* 447) .

Por otra parte, asumiendo que en la poesía de Sor Juana se puede rastrear escolasticismo¹¹⁴, hay que tener en cuenta que la definición escolástica de la teología es “fe que busca comprensión” (Forcades I Vila 10). Por ende, la poesía de Sor Juana, en cualquiera de sus versos (ora religiosos, ora profanos), estaría manifestando su fe en tanto recurso de inteligibilidad y finalidad del conocimiento, puesto que, dice el teólogo José

¹¹⁴ Así lo comprueba su biógrafo, el padre Calleja, Amado Nervo, y más contemporáneamente, Mauricio Beuchot (*Sor Juana: una filosofía barroca*), por mencionar unos pocos ejemplos.

Luis Espinel: “la experiencia profunda, la inteligencia del misterio [de fe] se vierte y rebosa en metáforas mejor que en razones” (*La poesía de Jesús* 205).

Poesía, intelección, búsqueda de fe como ejercicio literario-racional, puede ser una combinación bastante incómoda en una pluma monjil femenina¹¹⁵. Se fijan así entonces los controles necesarios sobre los resultados de la actividad intelectual, que protejan los fundamentos del poder de posibles desestabilizaciones; tales regulaciones se ejercen tangiblemente a través y sobre la escritura, recurso mediante el cual se expresa y elabora un producto intelectual en una sociedad dominada por un logos que se arraiga a principios de autoridad política y divina¹¹⁶.

Para evitarle a Sor Juana “ruido con el Santo Oficio” (*Respuesta* 444), se le aplican a su poesía un número de procedimientos de control, selección y redistribución que tienen por función conjurar los poderes y peligros, y dominar el acontecimiento aleatorio de su interpretación y circulación (Foucault 5); estos procedimientos se encarnan en y desde una figura particular (oráculo del Señor): el confesor.

La efectividad de la censura del confesor radica en su revestimiento de amor paterno que exhorta a una conducta ejemplar y al autoflagelo de la propia conciencia. El confesor busca instalar en la psique de su ‘oveja’ de ‘versos negros’ una extensión suya que pueda crear la ilusión de vigilancia y culpa. Sin embargo, Sor Juana esquivo las cargas ajenas del

¹¹⁵ Margo Glantz desentraña el presupuesto misógino escondido tras las hiperbólicas exaltaciones que se hacían a Sor Juana en su tiempo: esto no hacía sino resaltar su condición periférica, su excepcionalidad, que desdice su naturaleza subordinada (‘¿una mujer con hábito haciendo semejantes versos?’) (*Ciencia y experiencia en la querrela de las mujeres: sor Juana* 174). Aunque sería injusto considerar misóginos a quienes aplaudieron los versos de la monja, no se debe perder de vista que la sorpresa que causa su publicación señala, precisamente, la transgresión de unos límites, la aparición de un prodigio *no convencional*.

¹¹⁶ Cfr. Moraña 178.

confesor en su conciencia y, como sierva e hija de Dios, relativiza su autoridad supervisora, pues sólo a Él y a su Madre Iglesia confiesa la transparencia de su alma, con lo cual argumenta que: “[...] Dios me crio y redimió, y que usa conmigo tantas misericordias, proveerá con remedio para mi alma que espera en su bondad no se perderá [...]” (*C. de Monterrey* 293), y antes de esto dice: “[...] ¿cuál era el dominio directo que tenía V.R. para disponer de mi persona y del albedrío (sacando el que mi amor le daba y le dará siempre) que Dios me dio?” (291). Son los afectos de Sor Juana, consciente de los componentes paternos y paternalistas que encarna la figura censora de su confesor, los que autorizan los dominios que se tienen sobre ella, pero que en ninguna manera pueden significar la supresión de un don proveído por su Divinidad: su albedrío. Se lee con una decisión terminante en unos versos de su *Prólogo* a la 2ª edición de la *Inundación castálida*:

No hay cosa más libre què
el entendimiento humano;
pues lo que Dios no violenta,
¿por qué yo he de violentarlo? (4).

Por ende, Sor Juana rebate el principio legitimador con que actúa el mecanismo autoritario (Moraña 70) de Núñez de Miranda basando su refutación en una contraposición desigual de voluntades: a la del confesor, presumido intérprete teológico autorizado, se oponen los designios divinos; o al revés: los designios divinos encuentran resistencia en la voluntad del confesor: “La materia, pues, de este enojo de V. R. (muy amado Padre y Señor mío) no ha sido otra que la de estos negros versos de que el cielo tan contra la voluntad de V. R. me dotó” (*C. de Monterrey* 284).

Esto motiva a contemplar la virtud de las prosas de protesta de Sor Juana: estas muestran las operaciones que se aplican a las palabras/discursos tornándolas/os opresoras/es y, desmontado las premisas déspotas con que se efectúan, transfiguran la palabra en un ejercicio de liberación del sujeto discursivo femenino, constituido por componentes religiosos, intelectuales y poéticos¹¹⁷.

Lo que indica, finalmente, que si bien la letra escrita despoja, sepulta, extingue, extermina, silencia, se queda corta –insuficiencia de la que se vale el barroco–, expropia y reapropia, asimismo salva, concede voz, brinda un espacio de reivindicación y es un testimonio y campo de luchas discursivas: Sor Juana libra una batalla a través de la escritura, porque quienes la mortifican por su quehacer literario lo hacen a través de ella. Por ello, queda registro *escrito* de la *Carta de Sor Filotea*, de las amonestaciones amenazantes y prohibiciones del temible Aguiar y Seijas colgadas en lugares visibles de los conventos (a la vista de profesas y novicias como recordatorio cotidiano y amenaza de excomunión mayor) (Salazar Simarro 227), de las actas del Concilio de Trento¹¹⁸ (1545-1563) en las que quedaba constancia escrita de la clausura estricta que se debía imponer a las monjas y del carácter ilícito de los estudios sagrados por parte de las mismas (Forcades I

¹¹⁷ En esto me aparto de lecturas como la de Paz (547), Martínez-San Miguel (271), Gustavo García (476), Antonio Alatorre (citado por Brescia en *Cuentas claras: tensiones y razones en Sor Juana Inés de la Cruz* 219), entre otros, quienes ven en la construcción del sujeto intelectual o racional elementos antagónicos con lo religioso, como si lo religioso fuese una cosa esencialmente dada y no un constructo histórico plagado de convenciones y prejuicios culturales. Lo que me interesa resaltar –y que he venido desarrollando– es que son *ciertos aspectos* de su *tradición religiosa* (asentada sobre presupuestos patriarcales rebatibles y suplantables), no la religión en su totalidad (antes bien, la monja se vale de ella misma), los que repelen la formación de una subjetividad intelectual femenina.

¹¹⁸ Y así corre la misma suerte escritural todo tipo de mandato ‘divino’: se *firma* una bula, se *redacta* un edicto, en fin, queda *por escrito* la voluntad de los jefes, lo cual se convierte en reflejo de su autoridad y en precepto. Se va creando y administrando así un *arkhé*, o sea, un comienzo, y un mandato –allí donde los hombres mandan en nombre de Dios–, donde se ejerce la autoridad y el *orden* (uniformidad o mandamiento) social (Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana* 9).

Vila 87), así como queda registro *escrito* de resistencias ejercidas desde la *C. de Monterrey* y la *Respuesta*.

Es así como “la palabra de sor Juana se edifica frente a una prohibición” (Paz 17). La subjetividad de Sor Juana emerge con y en la palabra en un gesto simultáneamente triple: se defiende de los detractores que repudian su quehacer literario basados en prejuicios misóginos, impugna el estado de cosas patriarcal que pretende silenciarla y, finalmente, construye legítimamente –y en sintonía cristiana y barroca– su propia voz como un sujeto digno de entrar al debate epistemológico, literario y teológico de su época. La poesía de Sor Juana se convierte en su propia arma triple de defensa, ataque y triunfo:

El discurso es un acero
que sirve por ambos cabos:
de dar muerte, por la punta;
por el pomo, de resguardo (*Romance #2 11*).

Si sobre la escritura se asienta la construcción de la realidad, el mantenimiento y la custodia del statu quo, la legitimación y defensa del orden que debe ser a toda costa amparado por el acero, es a través de la retórica escritural (persuasiva, impugnadora, defensiva, aduladora) que Sor Juana va empujando los límites (dentro) del sistema que la constriñe, y pone a prueba su permeabilidad¹¹⁹. Sor Juana toma el discurso por el pomo para defenderse, empuña el acero de su pluma y asesta el golpe rotundo al patriarcado de su época.

¹¹⁹ Cfr. Moraña 147.

III. EL FÉNIX REFLEJADO EN LAS AGUAS DE LA IDENTIDAD CRISTIANA

“[...] las plumas con que escribo
son las que al viento se baten,
no menos para vivirme
que para resucitarme [...]”.

Sor Juana Inés de la Cruz,

Romance 49

Ya se ha visto cómo Sor Juana aparenta acomodarse a un molde sociocultural impuesto, pero para romper sus límites desde adentro: asume la minusvaloración en que se tiene a la mujer en su contexto, y exhibe el cenit del conocimiento al que puede llegar una de su género y una de su oficio religioso; penetra en el ámbito silencioso al que la relega la jerarquía de la institución a la que pertenece y desde allí prorrumpe su grito de resistencia. Era natural que causara molesta bulla a quienes abogaban por el silencio y la subordinación de mujeres y religiosas.

En su acto de empuñar la pluma en su defensa, una de estas estrategias disruptivas en la constitución de un sujeto intelectual religioso puede vislumbrarse en el *auto sacramental* “*El Divino Narciso*”. Compuesto hacia 1688, el *Divino Narciso* es una excelente pieza teatral eucarística que dramatiza la metamorfosis de Narciso en Cristo sacramentado. En su género, está calificado por la crítica como uno de los mejores exponentes (Valbuena-Briones, *El juego de los espejos en 'El Divino Narciso', de Sor Juana Inés de la Cruz*) (Urbán, *Ontología de la metáfora en 'El Divino Narciso' de Sor Juana Inés de la Cruz*) por su calidad y originalidad. Tratándose de una obra de contenido religioso producido por una monja asediada por los detractores de su actividad letrada,

habría que indagar unas cuestiones respecto a la vocación de Sor Juana (religiosa e intelectual), a su fe y a la institución que administra su fe. Así, se podrá identificar el carácter vulnerador del auto de Sor Juana.

Como en los dos capítulos anteriores se intentó esbozar, la situación política de las coronas europeas estaba emparentada con la religión como entidad que organiza el pensamiento, el modo de vivir y la forma de relacionarse con la jerarquía social. En los territorios sometidos a la Corona Española era una coyuntura aún más patente. El Patronato Regio (primeras décadas del siglo XVI) es un factor histórico con que se demuestran los privilegios y facultades concedidas por Roma a los príncipes de la Iglesia de España para que tengan un órgano religioso más autónomo y robusto (Rivero, *Historia de la Iglesia* 135). En el consolidado siglo XVII, los contornos del dominio español están delimitados por la asociación entre absolutismo real y ortodoxia contrarreformista. En la loa del *Divino Narciso*, observa Sor Juana en boca de Religión:

[...] Madrid, que es de la Fe
 el Centro, y la Regia Silla
 de sus Católicos Reyes,
 a quien debieron las Indias
 las luces del Evangelio
 que en el Occidente brillan (19).

En este sentido, como advierte el profesor Juan Alberto Casas, el cristianismo en el siglo XVII español no es tanto una religión que *se puede escoger* entre otras o una tradición

de familia, sino que es un componente sociológico inherente a quienes están sometidos a la geografía del poder que administra dicha corona (*Entrevista a un teólogo*)¹²⁰.

Así se evitan anacronismos: los términos en que se entiende el cristianismo de los tiempos de Sor Juana no son los mismos de la actualidad, aunque se puedan establecer, por supuesto, puntos de contacto. De igual forma se deben entender las denominadas ‘vocaciones religiosas’. Teniendo en cuenta que el cristianismo, como factor sociológico, era una realidad inevitable para un habitante de Nueva España, es necesario concebir la opción religiosa como una profesión, un oficio más entre otros (Paz 149), una limitante, una forma de imposición o un destino ineludible, sobre todo en el caso de la mujer.

Esto quiere decir que las vocaciones religiosas se revisten de una historicidad muy particular en la que se desvelan otras vocaciones muy ancladas al contexto y sus límites. Contemplando la vida y obra de Sor Juana, hay una realidad indudable: su pasión por el conocimiento. Como limitante de época, una mujer, cuya vocación es el saber, encuentra en la opción por el hábito quizá el camino más plausible para el cultivo intelectual personal.

No se deben menospreciar las apreciaciones que hacen los historiadores Küng y Giulia Galeotti (*La Iglesia de las mujeres*), quienes sostienen que la irrupción voluntaria de la mujer en los conventos es una decisión emancipadora que la *desembaraza* de su papel tradicional/biológico de madre¹²¹. Galeotti, por su parte, asevera que entrar al convento, en

¹²⁰ He ahí la locución latina *Cuius regio, eius religio* (que expresa que la religión del rey será la religión de su pueblo).

¹²¹ Paradójicamente, la decisión de entrar al convento por amor a las letras *embarazó* a Sor Juana de problemas, así como de riqueza poética. Piénsese, por ejemplo, en el tópico de la maternidad, asociado incluso al paradigma femenino de la cristiandad vinculado, además, a nociones lingüísticas: la Virgen María, Fuente en el *Divino Narciso*, Madre del Verbo. Tanto María como Sor Juana son vírgenes madres que gestan el Verbo; como se advierte en el elogio dirigido a la jerónima por un caballero recién venido a la Nueva España:

A ti van aquestos versos,
madre sin poder ser madre [...] (*Romance #48bis* 196).

algunos casos, era sinónimo de renegar del papel materno en función de querer leer y estudiar soportando obligaciones comunitarias (48).

Es decir, la decisión de Sor Juana se muestra como un rechazo rotundo de sometimiento a una normatividad cultural (seducir con su cabello largo, organizar su vida con un hombre) que harían infructuosos sus proyectos personales, encontrando menos estorbos en las obligaciones comunitarias del convento. Hábito religioso, intelectualidad y pasión por las letras se terminan conjugando en un entramado vocacional inquietante en Sor Juana, quien no se resignó a la restricción de su época, sino que supo hacer de su lugar de enunciación religioso una plataforma de reivindicación personal contra esos mismos límites impuestos a su sexo.

Sor Juana, con sorprendente reproche, le dice a su confesor: “Y más cuando Dios me inclinó a eso [al estudio] y no me pareció que era contra su ley santísima, ni contra la obligación de mi estado [...]” (*C. de Monterrey* 290). Antes bien, la monja sabe aprovechar las posibilidades vocacionales ofrecidas por el camino conventual cristiano en el que no habría razón para renegar de una pasión que conduce a la –tan buscada por políticas oficiales de evangelización imperial y difusión hispánica de la fe– salvación de su alma: “¿Las letras estorban, sino que antes ayudan a la salvación?” (289).

Esta pregunta con que Sor Juana cuestiona la actitud de su confesor desvela un eje moral cristiano primordial, quizá el más caro para un conquistador de almas como Núñez: el de la salvación¹²². Sor Juana se vale de él –al igual que Núñez lo hace para justificar su

¹²² Cfr. *Sor Juana Inés de la Cruz: lectura barroca de la poesía* 83, amplísimo y erudito estudio de José Pascual Buxó.

conducta contra la monja—, para revelar el poder salvífico de las letras, ya consolidado pero invisibilizado por la misma tradición cristiana¹²³.

Además, en uno de los hilos argumentativos de su *Respuesta*, “espejo donde se copia su imagen” (Nervo 161)¹²⁴, Sor Juana demuestra que ya otras mujeres doctas bajo el velo de la religión han venido hollando las intactas sendas del intelecto exclusivo para los hombres *sin* merma de su fe¹²⁵ (antes bien: esto más las inflamaba), justificando así en el oficio cristiano, no sin recelos¹²⁶, el llamado a ser mujer sabia, que era, indiscutiblemente, su verdadera pasión y prioridad¹²⁷:

Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado cosas (de las accesorias hablo, no de las formales) muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación [...] de querer vivir sola, de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros. Esto me hizo vacilar algo en la determinación [...] (446-447).

¹²³ Véase *infra*. Pág. 144.

¹²⁴ Resaltar la cualidad del registro autobiográfico se muestra aquí pertinente: ofrece la posibilidad al sujeto de convertirse en objeto autorreflexivo (Martínez-San Miguel 271) y pretexto epistémico. Sor Juana contempla su propio reflejo como un ejercicio que construye un conocimiento que la autoriza, precisamente, a hacerlo.

¹²⁵ “¿No estudió Santa Catalina, Santa Gertrudis, mi Madre Santa Paula sin estorbarle a su alta contemplación?” (*C. de Monterrey* 289).

¹²⁶ “[...] al desembarazo y quietud que pedía mi estudiosa intención eran repugnantes los ejercicios y compañía de una comunidad [...]” (*Respuesta* 445).

¹²⁷ Paz, recordando a Baltasar Gracián, anota una definición extendida de ‘vocación’: “Para el [siglo] XVII el genio es el temperamento, la inclinación o, como dice Gracián [poeta y sacerdote jesuita], la *vocación*” (369).

Es evidente cómo al genio/vocación de Sor Juana le resultaban repugnantes las obligaciones religiosas. Sin embargo, la monja supo hacer del convento el *locus amoenus* de sus apetitos intelectuales:

[...] esta inclinación, que no sé determinar si por prenda o castigo me dio el Cielo, pues de apagarse o embarazarse con tanto ejercicio que la religión tiene, reventaba como pólvora, y se verificaba en mí el *privatio est causa appetitus* (ibid.).

Ante la indeterminación si ha de tomarse por prenda o castigo su inclinación, Sor Juana insinúa lo que debe inferirse al adoptar perspectiva en el asunto: es prenda del Cielo si ha de cultivarse su inclinación para la salvación de su alma, pero se torna castigo si han de perseguirla por dicha prenda. Como lo permite notar la ambigüedad retórica, por vía tanto de privaciones como de facilitaciones, la monja se reconoce víctima forzada (o cristiana responsable) de una proclividad dispensada por la voluntad divina, espoleada al ingresar al convento –efecto contrario al ineficiente aplacamiento que se esperó de su saber cuando asumió el hábito religioso–: “Pensé que yo huía de mí misma, pero ¡miserable de mí! Trájeme a mí conmigo [...]” (ibid.).

Desde otro punto de vista, lo siguiente que enuncia la Sinagoga en el *Divino Narciso* apunta a un trastocamiento de orden doctrinal y conceptual: transformar la vocación intelectual-poética en una obligación de su vocación y oficio religiosos¹²⁸:

[...] y como Padre ninguno
quiere que el hijo le enoje,
así no fuera razón

¹²⁸ Véase *supra*. Nota 100.

que a nuestras obligaciones
 faltáramos, con negar
 nuestra atención a tus voces (24).

Rendir las debidas atenciones a la voz del Padre que ha concedido una dádiva que debe ser fructificada supone desatender las impertinentes obligaciones comunitarias. Mejor monja e hija es en cuanto glorifique a su Dios con el uso (no restringido a asuntos sagrados) de su intelecto.

Por lo tanto, Sor Juana señala y denuncia en ello una cortapisa que ha estado desplazando al establecer, a lo largo de su trayectoria, relaciones coherentes entre la vocación religiosa y la intelectual, ambas con anhelos del encuentro con la Sabiduría. Y en este vínculo de semejanza entre dos vocaciones –que, por convención cultural¹²⁹, se pretenden mostrar antagónicas–, radica la virtud del *Divino Narciso*.

En él, teniendo una perspectiva más amplia del asunto, Sor Juana se lanza en la empresa de resolver inquietudes fundamentales de raíz teológica que competen a su vocación: ¿cómo metamorfosear a Narciso –personaje pagano caracterizado por el amor ensimismado y vanidoso, que alegoriza, entre otras cosas, la Gentilidad– en Cristo –personaje fundacional del cristianismo reconocido por morir en pro de los demás?– Y, dentro de esta, otra pregunta encarnada en ambos personajes: ¿cómo enlazar consecuentemente la vocación por las letras (asociada casi siempre al susodicho

¹²⁹ “Su Majestad [...] sabe que le he pedido [a Dios] que apague la luz de mi entendimiento dejando sólo lo que baste para guardar su Ley, pues lo demás sobra, *según algunos*, en una mujer [...]” (*Respuesta 444*, cursivas mías). La jerónima es sumamente consciente de que es ‘según algunos’ que dedicarse al intelecto no corresponde a una virtud cristiana.

paganismo¹³⁰) y la profesión de fe (virtud cristiana desde la cual es reprendida por sus censores)?

Aunque Eugenia Houvenaghel y Chiara Donadoni sugieren válidamente que el lazo que hermana la herencia pagana y la cristiana¹³¹ se construye en un gesto de reescritura (*El camino de la reescritura: la metamorfosis en El Divino Narciso* 290) la configuración de una plausible respuesta habría de buscarse, más bien, en la constitución simbólica y polisémica de la Fuente como elemento decisivo en que converge “el poder de diversas agencias mediadoras” (Checa, *El Divino Narciso y la redención del lenguaje* 209); Fuente inmarcesible, aguas-espejo, mediación sin mancha de pecado institucional en que se transfiguran y redimen el lenguaje¹³², los personajes del auto¹³³ y la posibilidad misma con que cuenta Sor Juana para construir su propia subjetividad en clave religiosa. Sor Juana concentra el gesto transformador en conferirle autonomía ontológica a la imagen que emerge en el acto especular. Por ello, el puente que posibilita la identificación de Narciso con Cristo consistiría en caracterizar como un personaje ontológicamente independiente a la Naturaleza Humana –personaje que es el posterior reflejo derivado (pero autónomo) del Divino Narciso, mediado por la Gracia de la Fuente.

Así, cuando Narciso se asoma a las aguas y ve en su reflejo no su propia imagen (mismidad envanecida) sino una otredad (semejante pero radicalmente distinta), ocurre la metamorfosis del vanidoso Narciso en el Cristo altruista; Jorge Checa ve en este proceso metamórfico una peculiaridad del lenguaje alegórico y sostiene que, “nacida, por tanto, de

¹³⁰ Reconversión central de la *Carta de Sor Filotea*.

¹³¹ Valga decir que, históricamente, es una negociación ya adelantada y promulgada por el cristianismo primitivo liderada por Pablo, como se verá más adelante.

¹³² *Cfr.* Checa *ibid.* 197 *passim*.

¹³³ Y el proceso creativo como metáfora de la metamorfosis del auto (Houvenaghel y Donadoni).

la semejanza, la alteridad del ‘segundo’ Narciso supera la inmediatez de su doble ‘real’ –al que hace salir fuera [sic] de sus límites–, y se equipara con ello a una característica del lenguaje alegórico: apuntar a otro significado sin dejar de existir literalmente en el texto” (197). Solicita Gracia a Naturaleza Humana:

Procura tú que tu rostro
se represente en las aguas,
porque llegando Él [el Divino Narciso] a verlas
mire en ti Su semejanza [...] (*Divino Narciso* 55).

Estrofa que anticipa la transición de un Narciso ensimismado (que es el vestido de la idea) a un Cristo que ve en su propio rostro al género humano (cuerpo de la idea).

Figurándose así la conciliación entre paganismo y cristianismo, se entrevé, de acuerdo con Valbuena-Briones, que “el mito se entendía, en este tipo religioso de dramatización, como un anuncio o prefiguración de una verdad universal o de un dogma cristiano” (*El auto sacramental en sor Juana Inés de la Cruz* 222)¹³⁴. Lo relevante a resaltar, según la hipótesis del presente trabajo, es cómo se filtra, a través del ornamento barroco sacramental, una propuesta de identidad cristiana basada en la identificación directa y horizontal de Cristo con la Naturaleza Humana¹³⁵. Es justamente en ese proceso de

¹³⁴ Este gesto es preludiado por la respectiva loa del auto: configurar un espejo cristiano de tal forma que la idolatría indígena se asome a las aguas de la doctrina cristiana y pueda ver en ella el reflejo de algunos de los componentes de sus propias creencias, y así facilitar, a través de la persuasión, el sincretismo religioso. Es un guiño poético que puede parecer un tanto infractor: no hay duda de que, al ver en las creencias ancestrales precolombinas una prefiguración de la verdad cristiana, se está reconociendo de cierto modo su legitimidad y valor; de no ser así, Sor Juana no reconocería en la loa el estatus de América y Occidente, indios nobles y bizarros, como personajes que tienen un papel central, con voces propias que cuestionan y disienten. La loa finaliza y todos los personajes dirigen aún el canto al gran Dios de las semillas.

¹³⁵ Linda Egan ve en la expresión poética religiosa de Sor Juana sermones encriptados (*Donde Dios todavía es mujer: Sor Juana y la teología feminista* 332). Por ello resulta plausible la tentativa de identificar en su auto afirmaciones teológicas tácitas/implícitas/codificadas. Otros críticos, como Patricia Saldarriaga, también han

transición del anuncio previo de una verdad (vehiculado a través del pagano Narciso, así como las letras gentiles son en Sor Juana medio que conducen a la salvación y a la Sagrada Teología) a su contemplación como verdad universal o dogma cristiano que se cuele la propuesta identitaria de la monja.

Por lo pronto, no hay que desconocer que su obra religiosa también es una exhibición de su erudición¹³⁶, lo cual afianza más la idea de la nula contradicción entre el carisma cristiano y la vocación intelectual: sus villancicos, sus tres autos sacramentales y otras letras sacras son el producto de una intelección dedicada a una Divinidad que se congracia con el saber. El contacto con la literatura sagrada y su participación en ella como poeta le proporcionó gran parte (si no la totalidad) del conocimiento de las bases retóricas en que se sustenta la realidad eclesial patriarcal que la persiguió por su opción intelecto-religiosa, pudiendo así socavarlas con su propio arsenal poético. De ahí que no se muestren inocentes los versos con que Occidente desafía a Religión en la *Loa*:

Ya es preciso que me rinda
tu valor, no tu razón (11).

Debido a que ha dejado sin piso retórico a sus opositores, ha denunciado y desarmado las sinrazones forjadas en las razones que pretenden someterla a la renuncia de su vocación,

llamado la atención sobre la deconstrucción de postulados eclesiásticos orquestada en su obra dramática (*Los espacios del "Primero sueño" de Sor Juana Inés de la Cruz. Arquitectura y cuerpo femenino* 119).

¹³⁶ Esto es lo que pretende demostrar un trabajo como el de Guillermo Schmidhuber y Olga Martha Peña (*Sor Juana: teatro y teología*), quienes aciertan en considerar que la obra religiosa de Sor Juana ha merecido pocas atenciones habiendo tanta riqueza teológica y poética allí; pero, causando enorme extrañeza, los autores caen en lamentables y desproporcionadas afirmaciones por el estilo de Soriano Vallès: que Sor Juana no padeció ninguna persecución y que, por el contrario, Núñez de Miranda, Aguiar y Seijas y Fernández de Santacruz la impulsaron a la libertad de sus estudios.

sólo a través de ajenas reprensiones, ya no de (sin)razones, podría Sor Juana reducirse a la abjuración de su pluma.

Así, la inconformidad de Sor Juana está revestida de reflexiones (en sentido de *pensar* y de *reflejar*) teológicas que involucran cuestiones de doctrina eclesiástica. En este sentido, las profundas elucubraciones teológicas de Sor Juana no hacen parte de un mero ejercicio hermenéutico ni de cometidos por obediencia, pues su obra se erige ante la crucial determinación histórico-política en que dichas interpretaciones bíblicas son la base y el mantenimiento de la cultura eclesial represiva.

Suele comprobarse, en un contexto sostenido en gran parte por dinámicas exegéticas, que esta práctica interpretativa bíblica está definida por intereses particulares o colectivos que definen *a priori* un lugar determinado al cual llegar; esto explica que sea aceptable entresacar de las Sagradas Escrituras cuantos segmentos textuales contribuyan a consolidar una visión hermenéutica propia ya concretada de antemano¹³⁷; claro, el mérito vendría a residir, conjuntamente, en la secuencia lógica argumentativa y en la coherencia interpretativa-textual.

Por consiguiente, no extraña ver en sus movimientos poéticos a Sor Juana proyectando su propia imagen sobre la praxis exegética¹³⁸. Se entiende, en este punto, que

¹³⁷ Rafael Ruiz y Jacine Theodoro creen que esta característica está presente solo en la retórica del Sermón del Mandato de Vieira (*La Carta Atenagórica: Sor Juana Inés de la Cruz y los caminos de una reflexión teológica* 79). Sin embargo, considero que es una particularidad que se puede atribuir de forma general a la práctica exegética, de la cual participa también Sor Juana; esto no demerita ni la calidad ni la validez teológica. Por sólo mencionar un ejemplo, fíjese la atención sobre la poética interpretación que hace Sor Juana sobre la corona de espinas de Cristo (*Respuesta* 455-456): es una conjetura propia, robusta, coherente, creativa, al servicio de sus intereses personales.

¹³⁸ Si bien Sor Juana cubre con insistencia sus productos poéticos en la retórica de la obediencia, como ya se ha expuesto, esto ni restó calidad a sus obras de encargo, ni impidió que la monja pudiera ejecutar movimientos calculados con eficacia y autonomía dentro del espacio 'obligado' al que la empujaban las órdenes de sus superiores o los favores con que le mandaban escribir. Acata la orden, concede el favor, y esto se convierte en una ocasión para filtrar su propia voz y agenda.

conceder a las mujeres los rípos interpretativos masculinos de las Sagradas Escrituras sea una actitud normalizada a través de la historia, con el objetivo de que no logren identificar en estas que sus ansias intelectuales cuentan con el aval de la Divinidad misma. Por tal razón, Sor Juana construye magistralmente, en su auto, el trascendente auto-reconocimiento, no entre hombres, sino entre lo humano y lo divino (Houvenaghel y Donadoni 300); a través de esta afirmación teológica, Sor Juana se autoriza a configurarse como sujeto religioso que rinde tributo a una Divinidad que respalda su vocación intelectual. Habría que caracterizar, antes de seguir, la naturaleza de los espejos y las luces que posibilitan, así como impiden, el contacto entre Dios y el hombre-y-la mujer.

3.1. Espejo que deforma la Imagen

Si a lo planteado en el primer capítulo se le da otra perspectiva, se puede decir que la historia del catolicismo también ha sido la historia de un concepto¹³⁹: ¿qué es, qué se entiende por catolicismo? Recuérdese que, si bien se trata de un asunto de fe, la religión surge también como un producto consensual de un circuito cultural específico que le imprime, así mismo, sus prejuicios. Que Sor Juana haya optado por ser religiosa añadió un agravante a su apetito de erudición, que ya de por sí contaba con uno: el de ser mujer. Lo que se pretende entender es, precisamente, la naturaleza del escándalo doblemente grave por que la inteligencia se encarna¹⁴⁰ en una mujer religiosa en un contexto de cristiandad imperial.

¹³⁹ Reflexiones motivadas por los planteamientos del historiador alemán Reinhart Koselleck (*Historia de los conceptos y conceptos de la historia*).

¹⁴⁰ Como el verbo, que es la poesía, la creación por medio de la palabra.

En los albores de la Edad Media cristiana¹⁴¹, al tiempo en que el Trono¹⁴² seducía al Altar¹⁴³, apremió la necesidad de consolidar un concepto que aprehendiera convenientemente cierta realidad. Con ello se pretendía impedir equívocos cuando se hablara de la identidad ‘católica’. A partir de dicha necesidad, se propugnan entramados de normatividades que establezcan el catolicismo como concepto unívoco a favor del poder oficial. Esto es un proceso que, simultáneamente, va excluyendo otras experiencias de fe (y, por extensión, a los sujetos que la profesan) que se arroguen ser católicas.

Es claro que debe quedar fuera del concepto en cuestión toda aquella definición que desestabilice la solidez del sector oficial del poder. Con el tiempo, se naturalizan al catolicismo tantas nociones como sean convenientes a quienes gobiernan, los cuales especializan el concepto y lo *religan* a dogmas político-culturales, sin que interese guardar coherencia con el legado genuino de Jesús, que es en nombre de quien se ejerce el poder. Se van creando así, de forma paulatina, otredades excluibles: las mujeres, los idólatras, los paganos, los sodomitas, los musulmanes, los protestantes, los reformistas, etc. Asiente el historiador Alberto Tenenti que “hasta los comienzos del siglo XVI, católico equivalía a cristiano o, más exactamente, designaba aquella parte que se consideraba la más auténtica de la cristiandad [...]” (102).

Es así como el rostro de Jesús pierde nitidez en esa complicada red de disposiciones legales y doctrinales, hasta el punto en que si algún alma creyente, como la Naturaleza Humana del *Divino Narciso*, quisiera asomarse a las turbias aguas de la fe, se reflejaría en ellas no un Cristo carismático, ni crucificado, ni mucho menos redentor, sino que

¹⁴¹ Véase *supra*. Capítulo 1.

¹⁴² Metáfora del poder.

¹⁴³ Metáfora de la religión.

emergerían las temibles siluetas de príncipes de la Iglesia que persiguen con censura y crueles castigos a quienes no se ajusten a la fe que ellos dictan. De ahí que parezca que Sor Juana acusa en su famoso *Romance 2* al sistema represivo que, errando gravemente al presumir una supuesta mediación autorizada de lo divino, no tolera su hidropesía científica:

[...] ¿por qué pensáis vos, errado,
que os cometió Dios a vos
la decisión de los casos? (11).

Adquieren un sentido revelador estos versos si se leen junto a las siguientes líneas de su *Respuesta*: “Pues si ella [la Santa Madre Iglesia], con su santísima autoridad, no me lo prohíbe, ¿por qué me lo han de prohibir otros?” (468). ¿De dónde proviene, si no de una malintencionada voluntad forjada a lo largo de los siglos, la auto-adjudicada potestad masculina sobre el gobierno de las almas?

Inextricable maraña de obediencias verticales (confesor, priora, obispo, arzobispo) por cuyas rendijas se escapa la expresión barroca de la poesía de Sor Juana. Esto permite afirmar con seguridad que la práctica poética de Sor Juana está inscrita en una pugna contra el monopolio de una institución eclesiástica que capitalizó la experiencia de fe católica en un monolito conceptual incuestionable. Es contra la hegemonía eclesiástica que Sor Juana se despacha poesía en ristre.

Esto quiere decir que es posible identificar a Sor Juana como una gran personalidad católica, mas no clerical: sus estudios y lecturas bíblicas agudas, tan escamoteados por la jerarquía eclesiástica que pretende controlar o distraer la mirada crítica de sus súbditos, le permitieron percatarse de las contradicciones internas de *un* discurso (pseudo)cristiano

(además) basado en conveniencias políticas. Insumisa no frente a un Dios –de la inclusión, al que apela poéticamente para la suya propia– sino frente a la enorme tergiversación adelantada por sus príncipes custodios, pues el error no está en Dios: está en sus intérpretes y mediadores, y en ello insiste de nuevo el romance hidrópico de Sor Juana:

“[...] ¿qué culpa tiene el acero
del mal uso de la mano? (*Romance #2 11*).

¿Qué culpa tiene Dios de la imagen desfigurada que trazan los malintencionados pinceles y plumas de la oficialidad eclesiástica y política?, ¿qué culpa han de tener los textos sagrados, voz de este Dios, si su interpretación se hace efectiva por obra de un mediador y ejecutor autorizados, cargados de intereses prejuiciosos que ensombrecen su sentido? Aquí adquieren los movimientos de Sor Juana, la monja católica, la dimensión deconstructora propia de quien propina golpes al interior mismo de un concepto, pues “la deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual así como el orden no conceptual al cual él se articula” (Derrida, *Firma, acontecimiento, contexto* [web]).

No hay error intrínseco en el catolicismo –de pose opresora– si lo que ha de reconocerse en él es el mal uso del concepto –así como la culpa no debe caer sobre el acero sino sobre la mano que lo blande–, y si se visibilizan y ligan con fuerza a su estructura conceptual los componentes escondidos de una construcción hecha, originalmente, con injertos culturales marginales y liberadores¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Véase *supra*. Capítulo 1.

3.2. Interpretación espejista

Siguiendo la idea, si se admite una interpretación de la realidad en la que se le concibe como un juego de *espejos* –afición de Sor Juana que también se *refleja* en sus poemas-retratos–, entonces es posible afirmar que la realidad y todo lo que con ella se produce es un intrincado de reflexión especular e intelectual. Así, lo que se escribe viene a ser un reflejo de una pasión padecida¹⁴⁵; el ojo humano percibe reflejos de un mundo que, a lo mejor, es una fantasmagoría o son reflejos de un mundo ilusorio que está fuera de su alcance; el acto de ubicarse frente a un espejo constituye un ejercicio reflexivo de la identidad propia; los Orbes sirven de espejo a la Beldad de Dios (*Divino Narciso* 26); el arte mismo de biografíar es un trabajo con que se pretende dar una copia (¿fiel?, escrita) de ese original carnal¹⁴⁶; las obras literarias se conciben, a veces, como una imagen proyectada (consciente o inconsciente) de su autor, de su contexto, de su psique, de sus sentimientos, de otras obras; los discursos construyen y reflejan (parcial, total o creativamente) una realidad extratextual que no por ello deja de sostenerse en el texto. Y más.

Cada sociedad modela sus propios espejos ideales en que, imperativa, aunque implícitamente, se deben reflejar sus sujetos: se proyecta sobre el reflejo el modelo novohispano de ciudadano ideal en una sociedad en donde solo deben destacarse los hombres católicos de raza blanca y las mujeres sumisas. En el caso de las monjas, basta con echar un vistazo a las obras de Núñez de Miranda para entrever el modelo de monja ideal: dóciles,

¹⁴⁵ Este retrato que ha hecho
copiar mi cariño ufano,
es sobrescribir la mano
lo que tiene dentro en el pecho [...] (*Décima #126* 361).

¹⁴⁶ Paz, en sus *Trampas de la fe*, tiene excelentes reflexiones sobre las suertes que han corrido las tentativas de biografíar a Sor Juana: los que quieren reflejar en su imagen una devoción piadosa, un narcisismo enfermizo, un primer gesto feminista, etc.

muerzas al mundo, inteligentes *solo* para obedecer, sometidas a la voluntad de la figura masculina¹⁴⁷.

Esto indica que las convenciones sociales inciden con su luz en los procesos especulares de la identidad; la doctrina promulgada por Núñez de Miranda se arroga un privilegio divino-lumínico en el acto especular: “la luz del confesor es la luz del cielo [...]” (Núñez citado por Alatorre 613). Cuando la imagen propia proyectada sobre el espejo de ‘los ideales’ sociales se supera o se transgrede, se fractura el espejo y queda estampado como nuevo modelo especular la imagen no soportada, el reflejo trascendido: sobrevive la proyección de una monja novohispana, hija ilegítima, que descuella por sus conocimientos y su publicidad.

La poesía, en este sentido, es la posibilidad misma de crear e intervenir los procesos de reflexión de la identidad y de la visión propia y ajena de mundo. En lo tocante al barroco, los espejos de la creación poética resultan ingeniosamente tramposos e ilusorios. La relación autor-obra, por ejemplo, no es en ningún sentido transparente: “[...] el arte barroco los distingue [al autor y su obra] y separa hasta el máximo” (Paz 369). Por tal razón, la poesía de Sor Juana es tan solo *un testimonio* de esa tentativa en la construcción de la subjetividad, un proyecto especular barroco que se vio atacado por detractores, defendido por sí misma como sujeto poético y religioso, favorecido por sus relaciones con la corte virreinal¹⁴⁸, legitimado por las mismas posibilidades del arte y la religión.

¹⁴⁷ Véase *El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana* (D. Bravo Arriaga).

¹⁴⁸ Respecto a esto, hay que anotar que, según Paz (637), las relaciones simbióticas entre el Trono y el Altar se desestabilizaron en el siglo XVII, y dicha coyuntura favoreció la actividad letrada de Sor Juana. Además, esta situación inestable puso los principios de la sociedad novohispana en condición de ser impugnados (Moraña 45).

Posibilidades barrocas que atentan contra la noción pitagórica de belleza y contra todo un establecimiento dominado por el régimen de control: no se refleja armonía, proporción, orden o transparencia alguna, sino monstruos del intelecto que escapan de la censura y la agotan. Dice Paz que “los europeos [¿y los americanos?] de la Edad Barroca contemplan el universo en el espejo de la analogía, que convierte a los seres y a las cosas en imágenes que irradian significados contradictorios y complementarios” (450).

La reapropiación de la estética barroca permite a Sor Juana disponer y acomodar de tal forma los espejos, que conjuga transgresiva, aunque cautelosamente, los elementos especulares que reflejan la autoridad (es decir, la expresión barroca como vehículo de ideas políticas y religiosas dominantes), y los refracta produciendo respuestas contraculturales que atienden a sus propias reclamaciones. En términos de la jerónima, ella juega con las siniestras perspectivas barrocas que dan aparente ornato celebratorio a un cuerpo (monjil y femenino, en su caso) que, desde otras, se rev(b)ela compuesto de trazos transgresores (*Romance #51* 226).

El Divino Narciso, participando del juego especular barroco, anuda con brillante maestría retórica a dos seres que se contrarían, se complementan y terminan por confundirse en una sola persona convertida en una impresionante *reflexión* teológica: Cristo y Narciso.

Así planteado, *El Divino Narciso* relata el enamoramiento de un sujeto vertido sobre sí mismo al autocontemplarse, pero que, en ese proceso, es a la vez *otro*: una ‘mismidad’ que al mismo tiempo es ‘otredad’, principio básico del cristianismo genuino que predica el amor al prójimo como si se tratara de uno mismo (Mt 22, 39); es la elaboración barroca de un planteamiento teológico fundamental: Dios creador de seres a su imagen y semejanza,

Dios mismo *es* su imagen y semejanza, aunque estas sean, en realidad, distintas a Él.

Parecería una osadía y una herejía querer parecerse a la Divinidad, o esperar que sea ella misma quien aparezca reflejada en las aguas de la identidad de un creyente: pues lo curioso es que, por su propia voluntad y Gracia, le fue concedido al género humano el mérito de reflejar la imagen y semejanza de su Creador, lo cual irrita a la soberbia Eco:

Tengo Pena, Rabia,

De ver Que Narciso

A un Sér Quebradizo

Quiere, A mí Me agravia [sic] (Divino Narciso 69).

Así las cosas, lo transgresor de algunas de sus afirmaciones teológicas rastreables en sus villancicos y letras sacras no radica *per se* en los elogios a María, la madre de Dios, o a Santa Catarina. Desde luego, un elogio a la Virgen o a una santa venerada no puede disgustar a las autoridades eclesiásticas, genera ruido, más bien, lo que sugiere: que María es docta teóloga¹⁴⁹ (¡sí hay, en el mito fundacional cristiano, una teóloga, bien olvidada aunque siempre presente!) y que Santa Catarina es una mártir de la sabiduría; dos mujeres asociadas a sus propios anhelos de encarnar (una en vida, otra en muerte) la Sabiduría. Sor Juana establece en ellas, y otras más, sus propios modelos especulares dignos a imitar. Se asientan sobre ellas contraventoras afirmaciones del género femenino: a la primera, docta teóloga, se le encomendó encarnar al Redentor del mundo¹⁵⁰, Verbo Divino, por cuyo

¹⁴⁹ La Soberana Doctora
de las Escuelas divinas,
de que los Ángeles todos
dependen sabiduría [...] (*Villancico #219 6*).

¹⁵⁰ La figura de María motiva en Sor Juana la deconstrucción de las personas marcadamente masculinas de la Trinidad (Egan 327 *passim*). Una mirada en conjunto de los villancicos dedicados a la Virgen revela que, para Sor Juana, la Madre de Dios ocupa un lugar preponderante e igualitario respecto al estatus de la Trinidad y su plan de salvación. Marta Gallo analiza en el *Divino Narciso* con su respectiva loa el eventual desplazamiento

acontecimiento se erigió una administración patriarcal que hace correr a Sor Juana la misma suerte de Santa Catarina en manos de paganos, por lo que reprocha: “¿por qué en mí es malo lo que en todas fue bueno?” (*C. de Monterrey* 289).

Ahora bien, en términos poéticos y teológicos, hablar de Cristo –que en la poesía sería crear y *recrear* a Cristo– es trabajar la imagen de una imagen: cada relato bíblico neotestamentario formula una imagen particular de Jesús que, a su vez, es imagen de Dios. Otro nivel de mediación de la imagen es la que la Iglesia presenta a sus integrantes y feligreses en el cuerpo dogmático, teológico y normativo. La osadía de erigir una copia puede ser singularmente violenta contra quien es copiado, y es un recelo que Sor Juana manifiesta en sus retratos poéticos, espejos de sus beldades admiradas:

Pues es rigor, si se advierte,
que, en tu copia singular,
estés capaz de matar
e incapaz de condolerte (*Redondilla #89* 314).

El problema radicaría en quien traza una copia en la que busca transmitir ideas específicas, atribuyéndolas a ella: se trata de una tiranía en la que priman los intereses del artista/escritor/intérprete sobre la dignidad de la copia, pues esta, con retratados

de un (¿falso?) Dios Padre (de las Semillas) por la instauración de una Fuente Madre claramente diferenciada de su Hijo, desligado de la indistinción trinitaria (*Masculino/Femenino: interrelaciones genéricas en 'El Divino Narciso' de sor Juana* 234). En su texto, Gallo argumenta que la Fuente y el Dios de las Semillas son personajes de voz ausente; según ella, teniendo en cuenta que la loa ha anunciado como preámbulo una traslación de lo falso (idolatría indígena) a lo verdadero (religión imperial) desarrollada en el auto, entonces el silencio del Dios de las Semillas queda sustituido por el silencio de la Fuente (ibid.). En una especie de lectura alegórica, habría en el auto componentes femeninos religiosos que desplazan a los masculinos (presentados en la loa).

enmudecimiento e impasibilidad, puede mostrarse capaz de matar e incapaz de condolerse¹⁵¹.

Sin embargo, este casi que indescifrable esquema de muñecas rusas no es exclusivo de las letras; en las relaciones de poder colonial, por ejemplo, también se evidencia la misma dinámica y juega la misma lógica: el virrey (y, en realidad, todo el Nuevo Mundo, sus poetas, sus instituciones) es la copia de la autoridad y del modelo metropolitanos, él es reflejo de la autoridad ultramarina, realidad de la que es consciente Sor Juana:

Que en tu dominio absoluto.
 por más soberano modo,
 para sujetarlo todo
 basta con un substituto (312).

Empero, debe juzgarse con moderación, cuidado y justicia cuando se considere la poesía como ejercicio imitativo y emulativo: se podría caer en el error de minusvalorar el acto creativo. La crítica literaria, institución que también ha padecido el despotismo del machismo, le ha hecho mala jugada a la imitación/emulación literaria como juego de espejos. Parte de ella nubló por un tiempo el valor literario de Sor Juana, considerándola un mero reflejo (difuminado o excelente, dependiendo de la benevolencia del crítico) de poetas como Góngora o Calderón¹⁵². Amado Nervo reprueba esta suerte que corrió la poesía de Sor Juana en ‘censores’ españoles ‘ascetas’ que gustaban de encontrar ‘lunares’ en la poesía de Sor Juana, haciendo injustos y sesgados juicios sobre su obra (132).

¹⁵¹ Véase *supra*. Págs.76-77.

¹⁵² Margo Glantz, quien pone el ojo sobre los elogios a Sor Juana, afirma que en ella se pretendía reflejar una imagen de varón en traje de hábito (incluyendo ciertos sectores de la crítica contemporánea, como Octavio Paz) (*Ciencia y experiencia en la querrela de las mujeres: sor Juana* 117).

De ninguna manera pueden valerle a Sor Juana los ‘ecos’ calderonianos en su *Divino Narciso* para considerarle como una obra apreciable sólo por ser un reflejo emulativo de Calderón en el Nuevo Mundo. Si bien es cierto que debe a Calderón y a otros tantos la influencia teatral y ciertos recursos estilísticos (Valbuena-Briones, *El juego de los espejos en 'El Divino Narciso', de Sor Juana Inés de la Cruz 337 passim*), su ingenio poético concedió al auto una impronta propia, original, magnífica y de particularidad teológica única que ostenta los rigores de una mente brillante al servicio de unas demandas específicas.

3.3. El Divino Jesús, espejo de la identidad cristiana

Por lo anteriormente enunciado, no sería desacertado leer en *El Divino Narciso* la identidad cristiana, el ser cristiano, como parte integrante de sus reflexiones sobre la copia y el original, postulado teológico propio de Sor Juana, dislocado de la definición imperial convencional en favor de su subjetividad. Véase ahora la caracterización de los personajes para vislumbrar lo anteriormente propuesto. Habla Eco¹⁵³:

Y así, siempre he procurado
con cuidado y diligencia
borrar esta semejanza [la de Narciso y su reflejo en el agua],
haciéndola que cometa tales pecados [...] (*El Divino Narciso* 37).

¹⁵³ Eco hace de ángel caído. Recuérdese el mito: Luzbel se rebela contra Dios por envidia y soberbia, puesto que el propósito de Él fue *reflejar* su rostro en su hijo Jesús –que es de naturaleza humana–, y no en él, considerado el ángel más hermoso del cielo (esta es mi versión/visión del mito del ángel caído).

Dicho escuetamente, el pecado es la opacidad que no permite que el hombre y la mujer, hechos a imagen y semejanza de Dios, reflejen Su gloria; es la semejanza malograda y distorsionada en el proceso de identificación con la divinidad.

Dice San Pablo en una de sus cartas: “Y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejamos, *como en un espejo*, la gloria del Señor, y nos vamos transformando en su imagen con esplendor creciente” (2 Cor 3, 18, cursivas mías). El pecado como perturbación del reflejo de Dios no sólo guarda un sentido inmediato moral (conducta humana desviada), sino que tiene un trasfondo político, tanto en Sor Juana, como en San Pablo (a propósito de la cita en cuestión): el agente perturbador (el pecado) funge también como una alegoría de la institución religiosa predominante (el judaísmo ortodoxo en el caso de Pablo; el catolicismo imperante, en el de Sor Juana).

Estableciendo este punto de contacto, y haciendo la previa *reflexión* acerca de las superficies especulares, no resulta descabellado, si el auto lo permite, identificar a Eco con la ortodoxia católica. Véase: recrimina Narciso a Naturaleza Humana:

Ovejuela perdida,
 de tu dueño olvidada,
 ¿adónde vas errada?
 [...] Por las cisternas viejas
 bebiendo turbias aguas [...].
 ¿Así me correspondes,
 necia, de juicio errado?
 ¿No soy yo Quien te ha criado?
 [...] engordaste, y lozana,

soberbia y engreída
 de verte tan lucida,
 altivamente vana [...]

mi belleza olvidaste soberana (*El Divino Narciso* 57-59).

La Iglesia, de naturaleza humana, dominada por la réproba Soberbia y distraída por los Ecos engreídos de los príncipes de la fe, de juicio errado, concurriendo por las cisternas del Viejo Testamento que dio muerte a Jesús, bebiendo de las aguas ensuciadas por la maledicencia de Eco, tan poco correspondida con Cristo, su verdadero y legítimo dueño, quien la ha criado, lo perdió de vista, se olvidó de su belleza (sinónimo de divinidad) por satisfacer intereses imperiales; Iglesia humana de jefes varones avaros, codiciosos y sumidos en la riqueza y la gula, olvidaron la humilde belleza soberana de su representado.

A Eco, sector tradicional-ortodoxia del catolicismo, se debe la turbiedad del agua que impide que Sor Juana contemple y reproduzca el rostro de Cristo –partiendo de una consideración del *Divino Narciso* como metapoesía–, así como la ley de Moisés –mediadora entre Dios y los hombres– refleja mal, parcialmente o a medias el rostro de Dios –argumenta el biblista Carlos Gil Arbiol (*Pablo en el naciente cristianismo* 75)–, a diferencia de Cristo, “por cuyo hermoso rostro, como por un terso cristal, se estaban transparentando los rayos de la Divinidad” (*Respuesta* 453). La ortodoxia católica, rígido depositario conservador de la fe, no es sino el Eco, la reproducción *parcial*, interesada, fragmentaria y tardía de la fuente primaria, que es la fe en Cristo puesta por escrito en los textos bíblicos, a los cuales Sor Juana acude directamente.

Y si a Eco, con estas características, se le ha de configurar un rostro más concreto, se entiende que este personaje, trabando relaciones íntimas con sus inseparables Amor

Propio y Soberbia, presente con nitidez el mal hábito adoptado por príncipes ortodoxos de la Iglesia que se regocijan resueltamente en sus intereses individuales: son pastores del rebaño de sus propios beneficios; la tergiversación bíblica es maliciosa, irracional, consciente y conveniente:

Eco:

[...] (porque cuando el Amor Propio
de lo que es razón se aleja,
en Soberbia se remata [...]
que es aquel que todas
las cosas intenta
sólo dirigidas
a su conveniencia) [...] (33).

Paz, arrojando luces sobre la idea, advierte oportunamente lo siguiente respecto a la ortodoxia. La envidia que despertaba Sor Juana por ser mujer era una realidad. Dicho pecado capital se cubría cobardemente bajo la máscara de la ortodoxia para impugnar a la monja literata: Sor Juana sabe que quienes la rechazan, por poder y autoridad, pueden revestir su misoginia de argumentación ortodoxa (555). En una realidad regida por la ortodoxia, se habla en nombre de ella. Más nítida aún parecería la relación entre la perversa Eco y los envidiosos detractores de Sor Juana, quienes no soportaban ver en “la cortapisa de mujer”, defectuosa costilla del hombre, débil carne de la tentación, incapaz e indigna creación servil, los méritos a los que ellos mismos no lograban alcanzar:

Eco:

[...] vengada queda
 mi injuria, porqué
 ya que no posea
 yo el Solio, no es bien
 que otra lo merezca,
 ni que lo que yo perdí,
 una villana grosera,
 de tosco barro formada,
 echa de baja materia,
 llegue a lograr (36).

Siguiendo con el asunto, véase ahora lo que se lee en la dedicatoria que Sor Juana escribe al editor del *Segundo Volumen* de sus obras: “[...] Y más cuando [mis versos] llevan la disculpa de ser obra, no sólo de una mujer, en quien es dispensable cualquier defecto, sino de quien nunca ha sabido *cómo suena la viva voz de los maestros, ni ha debido a los oídos sino a los ojos* las especies de la Doctrina en *el mudo* magisterio de los libros [...]” (Glantz, *Ciencia y experiencia en la querrela de las mujeres: sor Juana* 173, cursivas mías). Sor Juana, como ilustra en el auto, desplaza la insuficiencia auditiva característica del eco por el reflejo de la superficie muda marcada por la grafía de sus libros. La monja no se conforma con la resonancia tardía del Eco de una doctrina incuestionada que se transmite de voz a voz –de la cual el confesor es vector y garante¹⁵⁴,

¹⁵⁴ En esta relación de confesor-monja figura el esquema formal de la Iglesia patriarcal: la Verdad la portan los varones, arduos teólogos revestidos de autoridad; las mujeres deben resignarse a la doctrina transmitida unilateralmente por su guía espiritual que debe cerciorarse de que la regla en sus pupilas se cumpla cabalmente; *cfr.* Águeda Méndez, *La palabra persuasiva: el poder de los confesores sobre las monjas*. Las monjas requieren de *transmisión* (¿oral?) de la disciplina a seguir, no de *formación* intelectual (sustentada casi

en la que se difumina y debilita la *luz* (aunque convencionalmente invisible para las mujeres) de las *visibles* letras bíblicas que dan cristiano soporte a su actividad letrada.

En definitiva, la identidad cristiana está planteada en el *Divino Narciso* como una cuestión fundamentalmente especular, sustentada no de forma huérfana en el auto, sino también por la tradición bíblica: “A los que escogió [Dios] de antemano los destinó a *reproducir* la imagen de su Hijo [...]” (Rm 8, 29, cursivas mías)¹⁵⁵. Ser cristiano radica en establecer un vínculo con Jesús como si se tratase de una imagen reflejada en el corazón mismo del creyente. Sin embargo, ya se vio cómo se erigió una institución autorizada que media/vicia dicho vínculo (suprimiendo las relaciones personales e inmediatas), cuyas tergiversaciones no escaparon de la pluma de Sor Juana.

No se debe perder de vista que abogar por relaciones ‘directas’, sin mediación, con la Divinidad, trae aromas de protestantismo (aunque, en realidad, son de cristianismo primitivo). De lo cual se sigue que puede resultar sospechosa cualquier expresión que aluda a la autosuficiencia que desestime la intervención de un mediador autorizado¹⁵⁶, como algunas que se encuentran en Sor Juana implícita o explícitamente. Se lee en su *Respuesta*:

[...] yo misma, con mi conocimiento, sea el juez que me sentencie y condene mi ingratitud [...] Bendito seáis vos, Señor, que no sólo no quisisteis en manos de otra criatura el juzgarme, y que ni aun en la mía lo pusisteis, sino que lo reservasteis a la vuestra [...] (441).

siempre escrituralmente) que las edifique hacia la Divinidad. En este caso, se espera que las monjas reproduzcan en su quehacer cotidiano la imagen de sus confesores.

¹⁵⁵ Llama la atención que la Biblia de Jerusalén traduzca así (1 Cor 11, 1): “Sed mis *imitadores*, como lo soy de Cristo” (cursivas mías).

¹⁵⁶ Véase *infra*. Nota 165.

Adicionalmente, como muestra la académica Elena Granger-Carrasco, se reconoce que Sor Juana presenta en su auto las relaciones ontológicas, además de inmediatas, de forma horizontal, tanto para la relación hombre-mujer (desde la loa hasta el auto): América-Occidente, Religión-Celo; como para la relación divinidad-humanidad: Divino Narciso-Naturaleza Humana (que, a su vez, encarnan un encuentro equitativo de género) (*La Fuente hermafrodita en 'El Divino Narciso' de sor Juana 237-238*). Cuán amenazantes resultan estas disposiciones horizontales sexuales y teológicas en un mundo tan estrictamente organizado de forma vertical.

Las reconvenções de Sor Juana a la autoridad hermenéutica competente (patriarcal) que le nublan, le opacan, le enturbian, le perturban su encuentro personal con la Divinidad –que es el que sustenta, al fin y al cabo, su configuración identitaria y política como cristiana–, encuentran otro punto de conexión bíblica que también está enmarcada dentro de la identidad cristiana como una relación reflexiva con Dios: “[La Sabiduría] es *reflejo* de la luz eterna, *espejo* nítido de la actividad de Dios e imagen de su bondad” (Sab 7, 26, cursivas mías).

Evocando a Umberto Eco¹⁵⁷, el viraje del yo especular en yo social (*Del espejo y otros ensayos* 13) vierte la identidad propia en la configuración como sujeto social. Sor Juana se mira en el espejo y encuentra una simetría legítima entre su vocación como mujer intelectual y cristiana, travesía lograda por su pluma intrépida, con la cual se labra un reflejo válido dentro del medio opresor que habita. Pero en el momento de proyectar su imagen sobre su entorno social, se despiden sobre ella los rayos censores que distorsionan su reflejo y los que emergen en el espejo de la identidad ideal cristiana son el arzobispo

¹⁵⁷ Curioso apellido para estas reflexiones.

Aguiar y Seijas, el obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz, su confesor Núñez de Miranda, Manuel Serrano de Pereda, Francisco Ildefonso de Segura (Paz 356), Eróstrato (*Obras completas IV* 669), y todos los demás faros de la represión, rostros visibles del Poder, de la Ley, de la Verdad, de la Interpretación Ortodoxa, que deforman en la imagen del espejo el rostro original de Cristo, semblante carnal de la Sabiduría. Se interponen, además, cual Eco, entre el reflejo de Sor Juana y la Divinidad, los preceptos organizadores de la vida conventual: “Y porque en esta Regla os miréis *como en espejo* [...]” (*Regla de las Jerónimas de 1707*, citado por Bravo Arriaga en *La excepción y la regla: una monja según el discurso oficial y según sor Juana* 37, cursivas mías).

Aún más, Eco (Umberto) expresa que ante el espejo no se debería hablar de inversión sino de absoluta congruencia (16). En esta dirección, Sor Juana no hace *lo contrario* (lo invertido) a lo que le han enseñado sus propios estudios sobre la tradición cristiana y pagana, y sobre los textos bíblicos (siendo congruente con ellos), aunque sí lo opuesto a lo que le ha enseñado su cultura cristiana señaladamente patriarcal. En cambio, en sus censores sí se verifica una imagen *invertida* –como la cruz anticristiana– del cristianismo genuino. Así, Sor Juana se vale de sus propias lumbres, tomadas de la tradición cristiana, gentil y bíblica y proyecta en el espejo de su identidad, como ya se ha señalado, las imágenes de mujeres que se han destacado por su saber (*Respuesta* 460-462). Al contrario de lo que indicaría la amonestación de Sor Filotea (*C. De Sor Filotea* 696), la jerónima sí pintó una idea de las perfecciones divinas¹⁵⁸ –Jesús, Flor bella en que se afianza

¹⁵⁸ Y, en realidad, cronológicamente, ya lo había hecho, pues *El Divino Narciso* (1688) –y otras obras religiosas más en que se había ya pintado en retóricos colores las prendas divinas–, fue anterior al regaño de Sor Filotea (1690).

Sabiduría, Consejo, Inteligencia, Ciencia (*Divino Narciso* 49)– y se aferró a ella agradecida y correspondida, ejerciendo su intelección en asuntos humanos y divinos.

En su situación de monja, el material del que está hecho el espejo impuesto como modelo ideal a reflejar es la suma de los libros de devoción y los manuales de confesión y oración. No está permitido dudar frente a la imagen reflejada (que, seguramente, será la figura del confesor y otros preladados doctrinarios): en caso de duda, esta debe ser conducida hábilmente por un varón instruido hacia la norma preestablecida. Para una monja como Sor Juana, “la estética de los espejos es [...] también una filosofía y una moral [...] la imagen del espejo se transforma en objeto de conocimiento” (Paz 123). Por ello, la duda frente a la incongruencia especular apercebida por Sor Juana, contrario a la convención, es motivo de una admirable autoformación subjetiva e intelectual: así lo prueban las obras aquí estudiadas.

Partiendo de la característica barroca en que “el sujeto desaparece en el objeto barroco” (Paz 79), se concluye que la figura carnal de Sor Juana se desvanece en el reflejo de las aguas cristianas de la poesía: la fractura del espejo contextual represor que se rev(b)ela incapaz de devolver una imagen ideal de Sor Juana (silenciada, ignorante, sumisa) se convierte en el detonante epistémico con que la monja construye sus contornos poéticos, reluciendo así los doctos y cristianos rayos del albedrío femenino, transfigurándose a sí misma como objeto barroco metamorfoseado y reflejado por su propio pulso.

Resulta evidente, llegado a este punto, que el *Divino Narciso* ratifica que el ser cristiano tiene por implicación reflejar a Dios como Sabiduría: “¿No es Dios como suma bondad, suma sabiduría? Pues, ¿por qué le ha de ser más acepta la ignorancia que la ciencia?” (*C. de Monterrey* 290). Sor Juana no sólo pretende legitimar su quehacer

intelectual y literario con fundamentación bíblica e histórica, y arguyendo que es una inclinación motivada por Dios (ibid.), sino que censura, a su vez, el privilegio de estos quehaceres reservados a los hombres:

¿Quién los ha prohibido a las mujeres? ¿No tienen alma racional como los hombres?
 ¿Pues por qué no gozará el privilegio de la ilustración de las letras con ellas? ¿No es capaz de tanta gracia y gloria de Dios como la suya? (289).

Emerge aquí otro punto de contacto retórico con Pablo¹⁵⁹ que demuestra que el proyecto político y la configuración de Sor Juana como religiosa están alentados en lecturas atentas de sus cartas auténticas¹⁶⁰: “Ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos ustedes son uno con Cristo Jesús” (Gál 3, 28). Precisamente, Sor Juana se apoya en el corpus auténticamente paulino para abrirse espacios sociales censurados por la misma institución que administra la lectura –paradójicamente– de ese mismo corpus¹⁶¹, para desnudar así las falacias discursivas asentadas sobre él. No resulta gratuito que Religión, en la loa del auto, advierta que:

De Pablo, con la doctrina

tengo de argüir [...] (*Loa para el DN* 13).

¹⁵⁹ Recuérdese que algunas cartas fueron escritas en nombre de Pablo, mas no por él. Esta distinción, que no se le escapa a Sor Juana, es significativa, ya que la teología de las cartas pseudopaulinas distan, a veces gravemente, de la teología auténticamente paulina. Véase *supra*. Apartado 1.4.1.

¹⁶⁰ San Jerónimo, su patrono, era un asiduo lector de Pablo, ratifica el docente Elio Vélez Marquina (*Sor Juana Inés de la Cruz y la nueva ortodoxia del saber: acerca de la educación femenina en el debate sobre la 'Carta atenagórica'* 630).

¹⁶¹ Era de esperarse que resultaran temibles para un orden colonial tales destrucciones de relaciones de poder verticales y falocéntricas; era de esperarse tan airado propósito de Eco por empañar el reflejo de Narciso. Eco, robusto aparato hermenéutico ortodoxo que envenena interpretaciones acertadas.

Ya se vio cómo en su *Respuesta* le dedica unas brillantes líneas exegéticas alrededor de San Pablo en lo que se refiere al silencio al que deben estar relegadas las mujeres. De esta alusión importa resaltar que Sor Juana, en uno de sus acostumbrados gestos dobles, desbarata la manipulación malintencionada de los textos bíblicos: no sólo afirma que hay que poseer un amplio conocimiento “para saber sobre qué caen y a qué aluden algunas locuciones de las divinas letras” (*Respuesta* 466) sino que, incluso, si se insiste en traer a colación a Pablo, hay que precisar de qué Pablo se trata, para así no caer en un despropósito, puesto que Pablo no hay sólo uno. Parte de un contacto genuino con la Divinidad reside en tener los conocimientos adecuados para hacer de dicho reflejo un ejercicio intelectual y legítimo. Aun más: no se puede amar a un Dios al que no se le aborda con intelección; Gracia, en el *Divino Narciso*, es enfática: no se ama lo que no se conoce:

[...] que no se ostenta lo amante
sin galas de lo entendido (94).

Observa Susana Zanetti que Sor Juana, como sujeto femenino religioso, “interviene en la lucha por el poder interpretativo” (*Estudio preliminar* 10) en el que sólo debería primar Cristo, definido por los teólogos Rafael Aguirre y Antonio Rodríguez como mediación hermenéutica única de su Palabra Divina¹⁶² (*Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* 69): “[...] he buscado muy de propósito cuál sea el daño que puedan tener [mis versos], y no le he hallado: antes sí los veo aplaudidos en las bocas de las Sibilinas; santificados en las plumas de los Profetas [...]” (*Respuesta* 469-470).

¹⁶² Como ya se ha dicho: no es posible encontrar en Cristo una expresión contra las mujeres, mucho menos contra su actividad letrada.

Es así como Sor Juana concluye implícitamente que a las mujeres no sólo les es lícito el estudio de las sagradas letras –“pues si así quería el Santo [Jerónimo] que se educase una niña que apenas empezaba a hablar [nieta de su compañera Santa Paula] ¿qué querrá en sus monjas y en sus hijas espirituales?” (464)–, sino utilísimo y necesario aún más en las monjas (469), reafirmando a su vez y ostensiblemente que ella, mujer y monja, además de poseer amplio conocimiento para saber sobre qué caen y a qué aluden los textos sagrados, es el *vivo* ejemplo histórico (y continuidad de la tradición cristiana de mujeres eruditas) del carácter legítimo de su trayectoria intelectual, aunque algunos la persigan por ‘usurparles los aplausos’ (453)¹⁶³. Versos como los del *Divino Narciso* (especialmente los que le siguen al 819), son el reflejo de una mente femenina ilustrada que tiene dominio sobre la exégesis bíblica. Es el modo en que Sor Juana prepara el terreno para consolidar teológicamente en él la configuración de un sujeto intelectual-religioso de profunda raíz y conciencia históricas.

En este sentido, la poesía de Sor Juana reafirma su intelecto teológico moderno, es praxis teológica pura, en lo que se supera la noción esencialista de la religión asumida desde perspectivas teológicas tradicionales¹⁶⁴. Cuando indaga sobre las locuciones de Pablo y sugiere precisar con conocimientos la intencionalidad de los textos, Sor Juana rechaza tajantemente los esencialismos que violentan no solo el sentido, la actualización y la resignificación de los textos sino a los que se someten al gobierno de esa interpretación salida de tiempo, restituyendo, así, a los textos, el horizonte histórico, y debilitando la

¹⁶³ Véase *supra*. Nota 98.

¹⁶⁴ Para una diferencia más precisa entre teología moderna y clásica (o tradicional), véase el texto del hermeneuta José María Siciliani Barraza (*Hermenéutica teológico-narrativa. La fe cristiana como una historia*). Este magnífico artículo anima, entre otras cosas, a consolidar los lenguajes de Dios (narración, poesía) como un componente imprescindible en la construcción de identidad cristiana y en el enriquecimiento del saber teológico.

presumida y coercitiva eternidad de unos textos que tienen coordenadas culturales y temporales precisas.

Dirigir la atención sobre la historicidad de los textos en que se sustenta una adjudicada autoridad divina masculina (“[...] le oyen [a Núñez de Miranda] como a un oráculo divino y aprecian sus palabras como dictadas del espíritu Santo [...], *C. de Monterrey* 284) pretende sortear la mediación masculina que se interpone tanto en el ejercicio exegético como en los procesos especulares de identidad. En esta contienda de pulsos de erudición sagrada con su confesor¹⁶⁵ y sus detractores, Sor Juana se abre paso para instalarse de forma directa frente al espejo de la identidad cristiana, mediada únicamente por la Gracia. Reflejo genuino en que se entremeten las instigaciones de los detractores de la monja para que sienta culpas en su conciencia¹⁶⁶; lamenta la Naturaleza Humana:

Y así, bien es que yo nombre
 aguas turbias a mi culpa,
 cuyos obscenos colores
 entre mí y Él *interpuestos*,

tanto mi sér descomponen [...] (*Divino Narciso* 31, cursivas mías).

Con lo que, al final del auto, conforta concluyentemente la Gracia:

¹⁶⁵ En la España del siglo XVI al XVIII algunas mujeres fueron perseguidas, procesadas y castigadas como herejes por rechazar la autoridad de sus confesores, porque pretendían deber su edificación personal a nadie más que a Cristo. Sus castigos, informa Claire Guilhem, incluían torturas, escarnios públicos, confinamiento, destierro, entre otros (*La inquisición y la devaluación del verbo femenino* 191).

¹⁶⁶ Como indica el regaño de Sor Filotea a Sor Juana: “Y si como V. md. dice en su carta [Atenagórica], quien más ha recibido de Dios está más obligado a la correspondencia, temo se halle V. md. alcanzada en la cuenta [...]” (*C. de Sor Filotea* 694).

Y yo, que el impedimento
 quitado y deshecho miro
 de la culpa [...] (96).

Pierre Legendre nota en la figura del confesor un eco en dos sentidos: “eco de la Palabra Divina y de la humana, que a través suyo se eleva y legitima” (citado por Moraña 148). Sabe bien Sor Juana, empero, que el engorroso ruido de la reprensión no interfiere en las luces evangélicas de la verdad a favor de su propia proyección especular; así lo declara en su villancico a Santa Catarina de 1691:

Las luces de la verdad
 no se obscurecen con gritos [...] (171).

De esta manera Sor Juana plantea, nuevamente, una relación antagónica entre el eco auditivo y el eco o reflejo visual, en la que debe prevalecer este último. Dos sensorialidades en conflicto, cada una asociada a una vertiente en disputa: por un lado, el ruido de la autoridad que amonesta, que apela al oído y azuza el acatamiento de una orden que, de no cumplirse, le genera ruido con el Santo Oficio (esto, relacionado a la exterioridad del sujeto); por otro, el silencio de una imagen divina reflejada, cabeza suprema de la autoridad, que estimula en la identidad cristiana la muda vocación escritural (proceso al interior del sujeto).

Esta pugna de fuerzas que luchan por reflejarse con vigor (la imagen propia, la del confesor, la de los censores) se convierte en una reflexión especular-sinédoquica que envuelve la vida y obra de la monja y se muestra como un telón de fondo de considerable envergadura, se des-cubren: la casi nula conciliación entre el molesto *ruido* de una

congregación religiosa –de “repugnantes ejercicios y compañía” (*Respuesta* 445)– y el sosegado *silencio* de los libros en tanto aprendizaje individual (446); el choque entre la verdad divina (que la mente no puede comprender en su totalidad sino a través de mediaciones, como la poética, por ejemplo¹⁶⁷) y el dogma eclesiástico-institucional (legislación histórica, contingente, suplantable); la defensa de la libertad femenina concedida por la Divinidad para interpretar (con conciencia histórica) textos divinos y humanos; el reclamo del derecho de la mujer a teologizar, a crear un vínculo creativo y diverso con Dios¹⁶⁸; la contraposición entre verdades estáticas ya formuladas¹⁶⁹ y transmitidas únicamente por varones eclesiásticos, y la verdad como un principio epistemológico que construye conocimiento¹⁷⁰; el enfrentamiento entre la comunidad interpretativa cristiana que castiga la idolatría, y la visión exegética crítica de quien ve en el cristianismo una especie de idolatría en que se venera un ídolo lingüístico (las Escrituras) sin historicidad en perjuicio del redimido (por Cristo) género humano; y, por último, la rivalidad entre la virtud y la costumbre.

Alega Sor Juana en su *Romance* 57:

¹⁶⁷ Aunque los siguientes versos son dirigidos a Lisi, debe tenerse en cuenta que Sor Juana la caracteriza como una divinidad, lo cual resulta pertinente para lo aquí planteado:

[...] ¿quién pudiera mirarte,
si no es estando pintada? (*Redondilla* #89 312).

¹⁶⁸ Cfr. Grossi 297.

¹⁶⁹ El disgusto es patente en su *Romance* de la hidropesía:

Para todo se halla prueba
y razón en que fundarlo;
y no hay razón para nada
de haber razón para tanto (*Romance* #2 10).

¹⁷⁰ Sor Juana, en nada menos que su más representativo documento teológico, faculta al entendimiento humano, potencia libre, el discernimiento de lo que es o no verdadero; lo cual representa un contundente golpe contra la fe institucionalizada convertida en dogma como único criterio y mediación de veracidad; dice: “[...] el entendimiento humano, potencia libre y que asiente o disiente necesario a lo que juzga ser o no ser verdad [...]” (*Carta Atenagórica* 413).

La virtud y la costumbre
en el corazón pelean [...] (237).

La virtud –cualidad personal– es subsumida por las convenciones culturales, es decir, por las costumbres, que la moldean. La virtud compete a la relación de Sor Juana con Dios, Quien deposita y confía en el sujeto religioso un don a cultivar y un carisma a reflejar; la costumbre, en cambio, compete a la relación del sujeto con los administradores de la Palabra Divina, quienes regulan e intervienen la forma en que ha de vivenciarse dicha virtud. Incluso a veces, en medio de tan intrincado enredo de costumbres y normas, la suerte que corre la Divinidad es difuminarse en los convencionalismos y prejuicios de sus voceros autorizados. La regla doctrinal deviene en espejo normativo que maximiza el tamaño de la autoridad del mandamiento de Dios *según los hombres*, en detrimento de la figura propiamente divina, que tiene otros designios:

Y aunque es la virtud tan fuerte,
temo que tal vez la venzan,
que es muy grande la costumbre [...] (ibid.).

Alberto Tenenti confirma que el uso ideológico de las doctrinas de naturaleza religiosa se traduce poco a poco en una devaluación de hecho de su valor originario (34).

Así las cosas, fundamentarse en una figura como Pablo direcciona de forma efectiva la des-sedimentación emprendida por Sor Juana: apunta hacia la base y origen del aparato institucional eclesiástico, puesto que Pablo es, ante todo, la figura del primer cristiano en preocuparse por darle forma organizada al cristianismo –incluyendo el papel de la mujer en ello. Volver la mirada sobre Pablo es revisar la primitiva agenda institucional eclesial y

rescatar el valor originario de su empresa cristiana, puesto que se descarrió, se envaneció, se volvió necia y de juicio errado por obra de los Ecos especulares al servicio de intereses patriarcales.

Esta institucionalidad que le recrimina a Sor Juana centrar la atención de su actividad letrada en la gentilidad, es la misma que olvida que Pablo, *El apóstol de los gentiles*, abogó por la inclusión de éstos en el proyecto cristiano, quienes terminaron por ser, quizás, el gran foco del cristianismo primitivo; no por nada la Naturaleza Humana anticipa en el *Divino Narciso...*:

[...] aunque vendrá tiempo, en que
 trocándose las acciones,
 la Gentilidad conozca,
 y la Sinagoga ignore (25).

...y es la misma institucionalidad que olvida que San Agustín confirma en su *De Doctrina Christiana* que el estudio de los autores paganos es provechoso para el estudio de las Escrituras (citado por Urbán 260). Aperibirse de estos arbitrarios olvidos le permite a Sor Juana establecer en la identidad cristiana un reflejo de significativos visos gentiles en dos sentidos: por un lado, reflejo en que se vislumbran los bienes morales ofrecidos por ciertos autores gentiles a una conducta ejemplar cristiana...:

¿qué *cristiano* no se corre de ser iracundo a vista de la paciencia de un Sócrates *gentil*? [...] ¿Quién no alaba a Dios en la inteligencia de Aristóteles? Y en fin ¿qué

católico no se confunde si se contempla la suma de virtudes morales en todos los filósofos *gentiles*? (*C. de Monterrey* 290, cursivas mías)¹⁷¹.

...por otro, reflejo en que se verifican los misterios sagrados de la Divinidad:

Naturaleza Humana:

[...] pues muchas veces conformes

Divinas y Humanas Letras,

dan a entender que Dios pone

aun en las Plumas Gentiles

unos visos en que se asomen

los altos Misterios Suyos [...] (*Divino Narciso* 26).

Armar un discurso identitario que refleje los postulados básicos del apóstol de los gentiles contribuye a resolver la enemistad entre la gentilidad y la cristiandad proyectada sobre los reproches que embargan la actividad letrada de Sor Juana. Se respalda la hermandad *humana* (Naturaleza Humana: “soy Madre de entrambas (23)) entre la Sinagoga y la Gentilidad promovida por Pablo con miras a la construcción de un vehículo plausible que conduzca a la comprensión/contemplación del nuevo misterio cristiano: Cristo resucitado y sacramentado, refundido en el Divino Narciso.

Siguiendo sobre la cuestión de las herencias paulinas, otra de ellas, reapropiada y albergada por Sor Juana en su configuración como sujeto religioso es la teología de la cruz.

¹⁷¹ Esto parecería una respuesta directa e irrefutable a las recomendaciones antiprofanas de Núñez, quien no concilia la “mundanidad” gentil con la perfección cristiana: “¿cómo pensará en la Pasión de Cristo, en la pureza de su Madre, en la eternidad de la otra vida, una cabeza llena de locuras de Don Belianís [...] o las torpes ternuras de Angélica y Medoro [...] o las volantes delicias de las fábulas, Venus, Marte, etc.?” (citado por Alatorre 615).

Esta es, en términos concisos, la espiritualidad centrada en la muerte de Jesús¹⁷² en la cruz y todas las connotaciones que ella sugiere, como, por ejemplo: los martirios y persecuciones que Jesús tuvo que padecer, el significado político de su muerte, entre otros. “[...] no hay lugar o acontecimiento que *refleje* mejor la verdad de Dios que [...] el Crucificado” (Gil Arbiol 76, cursivas mías). A los estudios de Asunción Lavrin se debe que sea posible determinar que la identificación con Cristo y su cruz fue uno de los componentes más importantes de la espiritualidad novohispana (Saldarriaga 114). A lo que Margo Glantz añade: “el esquema primordial de imitación [en el discurso hagiográfico] –que arquitectura sus vidas [la de los santos]– es la Pasión de Cristo, el verdadero modelo para armar” (*Labores de manos: ¿hagiografía o autobiografía?* 21).

Ser cristiano –y más aún: religioso–, es imitar a Cristo –sigue la cuestión especular, pero ahora en un sentido más completo– en su muerte, en sus padecimientos y en sus persecuciones, que se entienden aquí como las consecuencias que paga aquel que sobresale en sabiduría: “[...] cabeza que es erario de sabiduría no espere otra corona que de espinas ¿Cuál guirnalda espera la sabiduría humana si ve la que obtuvo la divina [la corona de espinas]?” (*Respuesta* 454). De hecho, temáticamente, parte del *Divino Narciso* está anclada en esta dimensión teológica del dolor de Cristo: la tragedia de un Dios que se enamora de su reflejo humano y se sumerge en su propia muerte para salvar la distancia que los separa; el reflejo con y de la Divinidad encarna mortales sufrimientos:

Narciso:

¹⁷² Fineza de Cristo expuesta y defendida por Sor Juana en la *Carta Atenagórica*.

Mirando lo que apetezco,
 estoy sin poder gozarlo;
 y en las ansias de lograrlo,
 mortales ansias padezco (69-70).

Y unos versos más adelante:

Música y Narciso:

[...] y amando A Mi semejanza,
 Del Cielo Vine A morir (75).

Sor Juana recurre a una estrategia retórica magistral con la que refugia y ampara su identidad cristiana acorralada por cuenta de su atormentada vocación intelectual: configurando su subjetividad en las persecuciones de Cristo por ser sabio, deja sin fundamento argumental a sus detractores, les despoja de los pretextos con que la recriminan, pues la insistencia en la persecución y amonestación contra ella concede la razón, de nuevo¹⁷³, a Sor Juana en ser una gran y legítima personalidad cristiana; acusar a Sor Juana, así como los fariseos imputaron a Cristo, o como los verdugos de la ignorancia cristiana dieron muerte a Santa Catarina, “no parece de hombres doctos” (*Respuesta* 454), pues esto refleja una iracundia en nada acorde a la nobleza del Divino Narciso, y sí más relacionada a la Eco diabólica.

Sor Juana vira el ángulo reflectivo de la censura sobre los enemigos de Cristo de tal forma que logra que sus siluetas terminen siendo congruentes con las de los suyos. Sobre el cristal de las mentiras a las que recurrieron los fariseos para culpar a Cristo de algo que

¹⁷³ Véase *supra*. Pág. 90.

provocara su muerte (ibid.) aparece el falseamiento de la exégesis bíblica de los que buscan acusar a la jerónima de conductas femeninas condenables con razones infundadas. Estos quedan regodeándose en el Eco de una falsa sabiduría ortodoxa, reflejo más bien de sus propios intereses, y Sor Juana acude al llamado de la Voz Original, posterior Imagen pura del Divino Narciso.

Curiosamente, los persecutores de Sor Juana la someten a un martirio (“¡Rara especie de martirio donde yo era el mártir y me era el verdugo!” *Respuesta* 452) que se vuelve contra ellos¹⁷⁴: el martirio, en la tradición cristiana, es una expresión sublime de sufrimiento que refleja, como ningún otro espejo, el más fehaciente testimonio de fe y de filosofía (de amor a la sabiduría): “el conocimiento es una transgresión cometida por un héroe solitario que luego será castigado. Este castigo es, paradójicamente [...] su gloria” (Paz 124).

El resplandor censor que asedia a Sor Juana es redireccionado hacia la legitimidad de su configuración como sujeto intelectual-religioso, devuelto por su pluma como artificio especular. ¿Qué han de recriminarle si está padeciendo *como* Cristo?, ¿qué mejores manifestaciones de espíritu cristiano que el martirio que ellos mismos le provocan?, ¿qué tormento más excelso para demostrar su fe que querer acercarse a la Sabiduría sea semejante a aproximarse al fuego de la persecución (*Respuesta* 458)? Dice Gil Arbiol: “La persona que contempla al Crucificado y descubre la verdad de Dios sin velos ni distracciones, dice Pablo, se puede convertir, él mismo, en un espejo similar” (76). ¿Acaso no se vislumbra el temor de Eco (la ortodoxia cristiana, imperial y hasta literaria) por que la

¹⁷⁴ Misma suerte que corrió Cristo, cuya resurrección es la paradoja de sus asesinos: inhabilitar todo el sistema que le dio muerte. Véase *supra*. Apartado 1.2.

Décima Musa, por obra de la Gracia, se convirtiera en un espejo a través del cual un cristiano de vocación intelectual (figurado en la Naturaleza Humana) pudiera verse reflejado?:

Eco:

¡Quién fuera tan dichosa, que pudiera
 envenenar sus líquidos cristales [...]!
 [...] ¡Cuánto temí que clara la mirase,
 para que de ella no Se enamorase,
 y en fin ha sucedido! (*Divino Narciso* 63).

Planteado de otro modo, quién tuviera la dicha patriarcal de empañar la vida y obra de Sor Juana para que en ella no se modele un –ya consolidado– reflejo de virtudes cristianas digno de *emular*.

Lo expuesto hasta ahora conduce a concluir que se diluye en Sor Juana el modelo de ‘monja ideal’ en aras al de ‘cristiano ideal’: la ruta debe conducir a Cristo, no al confesor ni a ningún prelado mediador de la imagen. En estos términos, el *Divino Narciso* constituye el imperativo de hacer a un lado los perturbadores Ecos para lograr imitar, sin velos, a un Cristo que ha venido siendo modelado en la *C. de Monterrey* (Suma Sabiduría), en la *Carta Atenagórica* (Dios generoso en beneficios y libertades) y, especialmente, años más tarde, en la *Respuesta*, como el arquetipo fundante del *sabio* martirizado: “[...] siendo Cristo, como rey de ella [de la sabiduría], quien *estrenó* la corona [de espinas], porque santificada en sus sienes, se quite el horror a los otros sabios y entiendan que no han de aspirar a otro honor” (*Respuesta* 456, cursivas mías).

Por otra parte, cuando Sor Juana cuestiona el privilegio masculino sobre el conocimiento, e incluso sobre la gloria y la gracia (mencionado ya), recuerda a otro asiduo lector de Pablo, constante propugnador, también, de la teología de la cruz, modelo *alternativo* de la cristiandad: Martín Lutero¹⁷⁵. Lutero también disputó la hegemonía eclesial a través de Pablo¹⁷⁶(nótense los puntos de contacto con Sor Juana): la Gracia es gratuita¹⁷⁷, mediadora única del reflejo Divinidad-humanidad¹⁷⁸, destinada para toda la Naturaleza Humana; la fuente primaria del cristiano debe ser el texto bíblico¹⁷⁹, sin la necesidad de un mediador hermenéutico que pueda viciarlo –nublarlo, empañarlo, enturbiarlo–; la muerte de Cristo es, ante todo, liberadora, especialmente si del yugo de la ley y de los preceptos de conducta¹⁸⁰ se trata –ortodoxia judía vertida en ortodoxia

¹⁷⁵ Una de las banderas de la Reforma luterana fue volver la mirada sobre la ya mencionada teología de la cruz, puesto que los lujos desproporcionados de la Iglesia encontraban fundamento en el esplendor embriagante y deslumbrante de la teología de la resurrección de Cristo (*Lutero: la Teología de la Cruz* [web]). De modo que afiliarse a la (miserable y humilde) teología de la cruz puede ser visto como un peligroso cuestionamiento hacia el enriquecido poder oficial.

¹⁷⁶ Las bases de la Reforma son, ante todo, paulinas, explica el protestante Juan Stam (*Protestante Digital*).

¹⁷⁷ Pues, como sostiene en su *Romance 19*:

Mal se acreditan deidades
con la paga [...] (79).

¹⁷⁸ Defensora, además, ante las amenazas de los Ecos perturbadores/mediadores de sus superiores:
Gracia:

[...] yo estaré
a su lado, en su defensa;
y estando con ella yo,
no es fácil que tú la venzas (89).

¹⁷⁹ Gracia convida a la Naturaleza Humana:

[...] llega a la Fuente sagrada
de cristalinas corrientes,
de quien yo he sido la Guarda (*El Divino Narciso* 54).

¹⁸⁰ Una de las razones por las cuales Pablo pretende desplazar la ley judía por la fe en Cristo es por la inoperancia de aquella, que incurre, además, en inaceptables injusticias (Gál 3, 21). Y dice la jerónima, en protesta de mandatos ineficaces:

Mas ya tu precepto grave
rompe mi silencio mudo

[...] que si es mala mi obediencia,
no fue justo tu mandato (*Redondilla #91* 319).

católica—: volver a Pablo es, en últimas, evidenciar frente a la hegemonía católica que su rostro oficial desfiguró el de Cristo, convirtiéndose en todo lo que él (y su característica heterodoxia liberadora) impugnó frente a la ley judía aliada al poder imperial —lo que, finalmente, lo condujo a la muerte.

En este orden de ideas, el *Divino Narciso* ancla su relato en el original bíblico y se corresponde argumentativamente con él: la sangre redentora de Cristo, derramada por las torturas de la persecución, instauró en la historia aguas vivíficas que alientan en su reflejo la constitución identitaria de sus creyentes. En cambio, el decurso de la historia ha demostrado que el cristianismo se ha consolidado como el falseamiento del argumento del auto: prevalecen las aguas contaminadas por la ponzoña de Eco y sus aliados institucionales, quienes convirtieron al cristianismo en una fétida superficie reflexiva que discrimina, y no en límpidas aguas en que se pueda establecer un reflejo genuino entre Naturaleza Humana y la Divinidad.

¿Se entiende la pertinencia de este auto sacramental, obra religiosa, compuesta casi en el cenit de la persecución (1688) y en los albores de la supuesta abjuración de la reprendida monja (1691-1695)? La ofensiva de Sor Juana, revestida de reflexiones teológicas aparentemente inocuas en su auto, es multidireccional y recae sobre todos los sectores desde los cuales la acusan, entre otras cosas, de no dedicarse a la escritura religiosa, lo que implica enfocarse en los principios teológicos-retóricos que propician dicho hostigamiento.

Toda afirmación teológica, toda noción de Dios, tiene implicaciones directas y rotundas sobre cómo se concibe el género humano y las relaciones que este establece con la

Divinidad¹⁸¹. Así, pues, esbozar la idea de un Dios que se asoma a las aguas y ve en ella a la Naturaleza humana (horizontalmente) va delineando una novedosa propuesta identitaria basada en una reflexión especular que desacredita la imagen de un Dios terrible y vertical que no quiere, extrañamente, que su imagen y semejanza explote los dones a ella confiados¹⁸².

Desarticular una noción de Dios al erigir una idea renovadora y coherente que desestima y desplaza el aparato de mediación hermenéutica dominado por los varones deja sin soporte discursivo al acorralamiento en que se ve la monja. Más apremiante aún es esto, cuando se entrevé en algunos de sus versos que sus padecimientos eran también una cuestión vital; en su *Romance 2*, se denota una sufrida angustia por su pasión intelectual:

¿De qué sirve al ingenio
el producir muchos partos,

¹⁸¹ En ningún sentido será ingenuo el razonamiento teológico que defiende Sor Juana en su *Carta Atenagórica* respecto al libre albedrío: “[...] Dios dio al hombre libre albedrío, con que puede querer y no querer obrar bien o mal, sin que para esto pueda padecer violencia, porque es homenaje que Dios le hizo y carta de libertad auténtica que le otorgó” (431). Concebir la acción humana como autonomía otorgada por Dios concede dignidad en doble dirección: al ser humano, puesto que no ha de considerársele marioneta de un Dios caprichoso; y a Dios mismo, concebido como una Providencia de dones que dispensa la libertad para hacer uso de ellos. Esta noción habilita en Sor Juana la articulación de un discurso propio, blindado por el principio teológico del libre albedrío. Esta idea de libertad está claramente aniquilada en el cuerpo doctrinal de su confesor: “[...] no quedar en nada suya [en su posesión], ni aun en el albedrío” (citado por Alatorre 612). Es una gesta heroica, entonces, refutar tan frontalmente un presupuesto de sometimiento de la voluntad a una dignidad eclesiástica superior a la monjil.

¹⁸² En la *Carta Atenagórica* Sor Juana continúa y apoya la imagen de un Dios que se complace con el cuidado del amor propio: “¡Oh primor del Divino Amor: decir que es honor suyo lo que es provecho nuestro!” (432); y si ha de ser provecho y bien para Sor Juana el cultivo de las letras, el cielo goza con un alma que explota las virtudes que se le han encomendado, pues no quiere mujeres ignorantes quien racionales las hizo. Se desintegra la imagen de un Dios que se gratifica con sacrificios, inmolaciones o tribulaciones humanas; léase lo que dice Dios en pluma de Sor Juana: “Yo no he de menester vuestros sacrificios, ni vuestros holocaustos” (ibid.), como la idea que transmiten, al contrario, los censores a la jerónima. Fíjese la atención sobre el contraste, se lee en Núñez de Miranda: “Habéis de criar y engrosar y regalar las pingües reses de vuestros talentos y prendas, para degollarlas con el cuchillo de la Mortificación [...] en el tempo de la Obediencia” (citado por Alatorre 614). De esta suerte, si se atiende a las propuestas de la *Atenagórica*, como bien sugiere (aunque con distintos argumentos) Elías Trabulse (*El silencio final de Sor Juana*), se distingue en la carta otro objetivo a impugnar: el padre Núñez.

si a la multitud se sigue
 el malogro de abortarlos?
 [...] Si es para vivir tan poco,
 ¿de qué sirve saber tanto? (13)

No obstante, en su *Divino Narciso* está el revés de su cristiano sufrimiento: los dolores devienen en la gloria de la resurrección; “En Ovidio, el adivino Tiresias profetiza que Narciso morirá ‘cuando se conozca a sí mismo’: el conocimiento equivale a la muerte. En el auto de sor Juana el conocimiento no mata: resucita” (Paz 463).

De modo que el desdoblamiento reflexivo de Sor Juana en las figuras sobre las que se funda la autoridad que tanto la persigue y la induce al silencio manifiesta una paradoja que vulnera la arbitrariedad e improcedencia con que los sectores dominantes de la Iglesia ejercen su poder y control sobre los sujetos que pertenecen (y no) a ella. Haber empujado a Sor Juana a las márgenes de las márgenes no impidió que el Fénix de México urdiera, ingeniosamente, las tretas desde su debilidad, lugar al que estaba relegada por condiciones históricas (Ludmer).

Sor Juana, al igual que Cristo –reflejándolo humillado–, puesta en el escarnio público –no sólo por *saber más* de la cuenta, sino porque expuso en la propia cara de sus enemigos la maldad de sus acciones (Jn 7, 7)–, y al igual que el mítico Fénix¹⁸³, renació para consagrarse definitivamente como una monja docta inspirada por la Divinidad,

¹⁸³ Sometida al crisol del tormento (*Respuesta* 458), abrasada en el fuego de la persecución, vuelta ceniza en la hoguera de su tintero, muerta y revivida a los antojos de su pluma (*Romance #49* 207), esclava transfigurada en reina (*Romance #16* 70), astro vencedor (*cfr. Romance #7* 43).

despidiendo entre sus despojos el esplendor y la gloria de su sabiduría cristiana particularmente anticlerical.

CONCLUSIONES

Seguramente he caído en una trampa barroca y ha quedado más en el silencio que en la enunciación explícita lo que tenía por decir sobre Sor Juana. Quizá más minúscula sea esta reflexión en medio de tan inmensa constelación que se ocupa críticamente de la obra de la monja. A un trozo de ella agradezco ser alimento crítico y teórico para lo aquí planteado.

Este camino al encuentro con Sor Juana también fue acompañado por los planteamientos de Jacques Derrida (nociones como la de archivo y la tan vital deconstrucción), de Michel Foucault (su concepto de discurso), de Reinhart Koselleck (su análisis frente a los conceptos y su historicidad) y, por supuesto, de los imprescindibles estudios coloniales. La rigurosidad intelectual de las clases de María Piedad Quevedo, a quien debo haber conocido a la Décima Musa, también sostiene esta armazón, así como la formación teológica debida al profesor Juan Alberto Casas.

Ahora bien, tras haber escudriñado la naturaleza y composición de las cenizas del Fénix de México (tradicción cristiana misógina apelmazada en el contexto virreinal del siglo XVII), y luego de haber establecido la filiación deconstructiva verificable entre Sor Juana y Cristo (recurso retórico de autolegitimación de su vocación), se procedió a ver el modo en que Sor Juana se reapropió de ciertos componentes cenicientos (escritura –desde las márgenes–, teología –vedada a las mujeres–) para resurgir de sus despojos acusadores como un subjetividad cristiana de coherente vocación intelectual (proyectando sobre el reflector represor la imagen de Cristo y toda una tradición de protagonismo femenino –cristiano y gentil–, logrando superponer su propia silueta a la de la ‘monja ideal’ moldeada por sus detractores).

Dicho sea de paso, que el interés con que se han abordado las obras aquí estudiadas de Sor Juana procuran comprenderla como un sujeto religioso e intelectual, es decir, en donde la vocación intelectual es revestida de carisma cristiano. Según las retóricas aquí estudiadas, lo que Sor Juana presenta insistentemente como macroargumento en sus obras es que dedicarse con entusiasmo a unas virtudes vocacionales intelectuales corresponde a un modelo ejemplar de ser cristiano.

No interesa, por tanto, identificar a una Sor Juana que piensa como laica, secular o mujer salida de la regla que riñe absolutamente con la religión, sino reconocer en ella el pensamiento de cierta tradición *cristiana* feminista (actualizada por su pluma y de la cual ella misma se convierte en paradigma) que le permite habitar y trastornar hábilmente la regla y el sistema, en cuyos interiores la jerónima está constantemente propinando golpes deconstructivos que desplazan las márgenes que limitan su actividad letrada.

En este sentido, el presente trabajo presenta una visión en conjunto un tanto moderada de los dos lados de la misma luna que la componen: intelectualidad y religión, paganismo y cristianismo. Por consiguiente, se descarta apreciar a Sor Juana como una mujer puramente religiosa (sector de la crítica sorjuanista católica-conservadora), así como una mujer exclusivamente intelectual desligada y enemistada con su ámbito cristiano.

Debido a que el centro de atención de este trabajo se fijó, precisamente, sobre los puentes que Sor Juana tendió entre gentilidad y catolicismo, hábito religioso cristiano y profesión intelectual, la selección de obras fue la aquí dada. Versos, prosa, romances, sonetos, auto sacramental, género epistolar, todos ellos registros discursivos atravesados por un núcleo temático o por una preocupación e impugnación transversal.

Pero, en esta línea, queda por atenderse la riqueza teológica de su obra sagrada: los dos autos sacramentales restantes (*El mártir del Sacramento*, *San Hermenegildo*, *El cetro de José*) y el conjunto de villancicos (Tomo II *Obras completas*). Ha de intuirse que allí Sor Juana, sobrepasando el cumplimiento de favores y solicitudes, está comunicando en su poesía su experiencia propia de fe que ha de contradecir las interpretaciones teológicas dominantes.

Afirmar *sobre* la Divinidad tiene una implicación inmediata, esto es, afirmarse, como género humano *ante* la Divinidad. Esta determinación –que acarrea implicaciones sobre la política, la vida de los sujetos, las dinámicas sociales y hasta económicas– que se manifiesta a través de cuerpos legales concretos, no se le escapa a Sor Juana. Sabe muy bien la jerónima que las disquisiciones teológicas no son inofensivas. Como se vio, ella, interpelada desde su sexo, opta a veces por designaciones de género gramatical femenino para referirse a Dios: Divinidad, Sabiduría, Fuente (aunque esta pueda ser interpretada como la Virgen María en el *Divino Narciso*, no deja de ser curioso que sean ella y su Divino hijo Narciso las únicas presencias divinas en el auto). “Es evidente que para sor Juana la palabra final sobre la teología católica no se había pronunciado”, afirma oportunamente Linda Egan (328).

Que Jesús llame Padre a Dios no significa, en ningún sentido, que él esté asociando de manera indisoluble un carácter masculino a Dios, o que esté naturalizando a Dios una noción paternalista-patriarcal. Cuando se cree maliciosamente en lo anterior, se abre la puerta al establecimiento de estructuras machistas del orden social-religioso en el cristianismo. Se sugiere considerar como dos aspectos diferenciados la caracterización de Dios como personaje literario y la experiencia personal o colectiva de Dios como presencia

en la vida y psiquis del creyente, que brota de un encuentro íntimo con Él, y que bien puede ser diversa (maternal, paternal, fraternal, etc.).

Así, pues, no debe desatenderse que cada uno de los autores bíblicos del Nuevo Testamento, estudiados por Sor Juana, tienen experiencias de Dios y motivaciones particulares que reflejan en sus escritos¹⁸⁴, los cuales son también producto de su realidad histórica. Lo anterior debe alentar lecturas críticas de los textos sagrados, porque, como se ve tal cual escrito, antes de ser sagrados, son textos, y la dimensión sacra con que se revisten los textos canónicos no debe condicionar o limitar su lectura. Dentro de esta dinámica de historicidades y convencionalismos de los cuales surge un texto, interviene la creación poética-teológica de Sor Juana con el arrojo propio de una mujer que se ve avasallada por regímenes de interpretación bíblica.

Señalar la desviación de un rumbo constituye la denuncia y la deslegitimación de la trayectoria imperante: ‘Allá, en ese camino trazado por nosotras, arrasado por esta senda en que transitamos a ritmo de hombres, marchamos las mujeres con la pluma y el intelecto en alto’. La particularidad interesante de estas disputas libradas por Sor Juana, acorde a los intereses de este trabajo, es que tales defensas contra el poder eclesial no se valen de argumentaciones extrabíblicas: todo está bíblica e históricamente justificado, aunque sí interpretativamente controlado.

Valdría la pena rastrear el ejercicio poético-teológico de otras mujeres cristianas que, junto a Sor Juana, levantaron su pluma contra las restricciones intelectuales del orden

¹⁸⁴ A los que, por supuesto, se les pueden encontrar puntos de contacto. Por breve ejemplo, nótese la coincidencia de los cuatro evangelios canónicos al mostrar a Jesús como hijo predilecto de Dios (Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22; Jn 1, 34).

patriarcal. El credo teológico feminista encuentra asidero en Cristo, principio fundante, y resulta fascinante el modo en que sus retóricas nadan a contracorriente para llegar a Él, su destino legitimador.

Una lucha como la de Sor Juana apunta a un trasfondo revelador: lo que está en juego es la memoria de Jesús y la continuidad de su legado. Cabría preguntarse, como nueva ruta de análisis por explorar en distintas poesías resistentes y combativas: ¿quiénes son dignos de participar del testimonio de Jesús?, ¿cuál es su verdadero legado?, ¿discriminar, excluir, mortificar?, ¿o dignificar, reivindicar, acoger?, ¿participan todos de su vestigio de la misma manera (hombres, mujeres, gays, revolucionarios)? Sentencia Siciliani Barraza con precisión: “con la encarnación lo humano se ha vuelto el lugar del encuentro con Dios. Con la encarnación toda persona puede llegar a ser una historia sagrada [...]” (90). ¿Cómo, a lo largo de la historia, se ha querido arrebatar la dignidad humana que posibilita la encarnación de lo divino?, ¿de qué forma la poesía, el más excelso testimonio de estas guerras espirituales, entra a disputar este orden de cosas y crea discursos disidentes del catolicismo?

La paradoja en la que caen las fuerzas de acción opresoras es que estas motivan sus contestaciones reactivas: el abuso detona su propia resistencia. En la producción discursiva colonial, de tenaz marca cristiana-eclesial, se vislumbran las tensiones entre sujetos que bregan por la auténtica presencia de Dios en desfavorables órdenes sociales: es el caso Fray Bartolomé de las Casas y su prole antiesclavista, de los jesuitas Alonso de Sandoval, Pedro Claver y muchos otros más.

El conflicto adquiere matices particulares según el momento contextual, pues la experiencia cristiana de fe es histórica, del mismo modo en que Dios (y su voz en las

Escrituras) es un producto histórico: será eterno, pero no indiferente a un pueblo que sufre los procesos de la historia. De este modo, los presupuestos con que se entiende (o se busca entender) la fe, también cambian: los crucificados de cada momento de la historia son distintos (aunque unidos bajo una misma bendición), unas veces es un judío transgresor, otras, una monja jerónima con la avidez intelectual típica de una sierva de la Sabiduría o sacerdotes que se unen a la guerra para contrarrestar la masacre de sus ovejas.

El oprimido de hoy se reviste de otras especificaciones sociales y culturales que, si se revisa el Texto Sagrado, no encuentran contradicción y sí muchas coincidencias con el modelo de perseguido al que Jesús tendió la mano (y en quien él mismo se convirtió y terminó muerto en cruz). Hoy los rechazados son otros: homosexuales, mujeres que abortan, divorciados, personas que empuñaron las armas, delincuentes, y una larga lista de indeseados ‘pecadores’.

Para terminar, lo anterior indica que el enfrentamiento contra el despotismo institucional está siempre presente mientras este exista. Poesía de resistencia *católica* (¡sea para siempre alabada, producida, estudiada y encarnada!) continuamente habrá mientras persista el monopolio eclesiástico de fe que convirtió al cristianismo en un ambiente favorable de atropellos, desde tiempos anteriores a Sor Juana hasta nuestros días.

REFERENCIAS

- Acoger y Compartir. *San Pablo y las mujeres* 2008. Digital. 4 de julio de 2018.
- Águeda Méndez, María. «La palabra persuasiva: el poder de los confesores sobre las monjas.» Moraña, Mabel y Yolanda Martínez-San Miguel (coord.). *Nictimene...sacrílega*. México DF: Universidad del Claustro de Sor Juana, 2003. 101-109.
- Aguirre Monasterio, Rafael y Antonio Rodríguez Carmona. *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Alatorre, Antonio. «La Carta de Sor Juana al P. Núñez (1682).» *Nueva Revista de Filología Hispánica* (1987): 591-673.
- Alonso Schökel, Luis (Ed.). *La Biblia de nuestro pueblo*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2013.
- Báez-Camargo, Gonzalo. *Breve historia del canon bíblico*. México DF: Ediciones Luminar, 1980.
- Bautista, Esperanza. *La mujer en la Iglesia primitiva*. Navarra: Verbo Divino, 1993.
- Bénassy-Berling, Marie-Cécile. «Más sobre la conversión de Sor Juana.» *Nueva Revista de Filología Hispánica* (1983): 462-471.
- Benedicto XVI. «Consejo Pontificio para los Laicos.» *Mujer y varón, la totalidad del humanum*. Roma: Editrice Vaticana, 2008. Digital. 11 de septiembre de 2018.

- Beuchot, Maurico. «Sor Juana: una filosofía barroca.» 2005. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. 10 de noviembre de 2018.
- Bilinkoff, Jodi. *Avila de Santa Teresa. La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*. Madrid: Espiritualidad, 1988.
- Bravo Arriaga, Dolores. *El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- Bravo Arriaga, María Dolores. «La excepción y la regla: una monja según el discurso oficial y según sor Juana.» Poot Herrera, Sara (ed.). *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*. México DF: El Colegio de México, 1993. 35-41.
- Brescia, Pablo. «Cuentas claras: tensiones y razones en Sor Juana Inés de la Cruz.» Moraña, Mabel y Yolanda Martínez-San Miguel (coord.). *Nictimene...sacrilega*. México DF: Universidad del Claustro de Sor Juana, 2003. 207-223.
- . «El 'crimen' y el castigo: la Carta Atenagórica, de Sor Juana Inés de la Cruz.» *Caravelle* (1998): 73-96.
- Brown, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento (Vol. 1)*. Madrid: Trotta, 2002.
- Burgos Cantor, Roberto. *La ceiba de la memoria*. Bogotá: Planeta, 2007.
- Buxó, José Pascual. *Sor Juana Inés de la Cruz: lectura barroca de la poesía*. Sevilla: Renacimiento, 2006.

- Calleja, Diego. «Vida de la madre Juana Inés de la Cruz, religiosa profesora en el convento de San Jerónimo de la Ciudad Imperial de México.» Nervo, Amado. *Juana de Asbaje*. Madrid: Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández, 1910. 179-196.
- Casas, Juan Alberto. *Entrevista a un teólogo* Jaime Arturo Cabrera Navarrete. 20 de noviembre de 2018.
- Checa, Jorge. «El Divino Narciso y la redención del lenguaje.» *Nueva Revista de Filología Hispánica* (1990): 197-217.
- Checa, Jorge. «Sor Juana Inés de la Cruz: la mirada y el discurso.» Poot Herrera, Sara (ed.). *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*. México DF: El Colegio de México, 1993. 127-136.
- Clerus. *Concilio Vaticano I. 1869-1870* 19 de febrero de 2010. 12 de agosto de 2018.
- De la Cruz, Sor Juana Inés. *Obras completas, I. Lírica personal*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *Obras completas, I. Lírica personal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . *Obras completas, II. Villancicos y letras sacras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . *Obras completas, III. Autos y loas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- . *Obras Completas, IV. Comedias, sainetes y prosa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- . *Primero sueño y otros textos*. Buenos Aires: Losada, 2004.

- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 2003. Impreso.
- . *Derrida en castellano*. 1993. Web. 26 de Mayo de 2017.
- . *Derrida en castellano*. 1998. Web. 26 de Mayo de 2017.
- . «Firma, acontecimiento, contexto.» 1998. *Derrida en castellano*. Web. 26 de Mayo de 2017.
- . *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta, 1997. Impreso.
- . «Mal de archivo. Una impresión freudiana.» 1993. *Derrida en castellano*. Web. 26 de Mayo de 2017.
- Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Nova Terra, 1972.
- Eco, Umberto. *Del espejo y otros ensayos*. Barcelona: Debolsillo, 2017.
- Egan, Linda. «Donde Dios todavía es mujer: Sor Juana y la teología feminista.» *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes* (2005): 327-340.
- Equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén. *La Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2017.
- Espinel, José Luis. *La poesía de Jesús*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1986.
- Forcades I Vila, Teresa. *La teología feminista en la historia*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2007.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992.
- Galeotti, Giulia y Lucetta Scaraffia. *La Iglesia de las mujeres*. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

- Gallo, Marta. «Masculino/Femenino: interrelaciones genéricas en 'El Divino Narciso' de sor Juana.» Poot Herrera, Sara (ed.). *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*. México DF: El Colegio de México, 1993. 227-236.
- García, Gustavo V. «Construcción del sujeto intelectual en la 'Respuesta a Sor Filotea'.» *Literatura Mexicana* (1997): 471-492.
- Gil Arbiol, Carlos. *Pablo en el naciente cristianismo*. Navarra: Verbo Divino, 2015.
Impreso.
- Glantz, Margo. «Ciencia y experiencia en la querrela de las mujeres: sor Juana.» Moraña, Mabel y Yolanda Martínez-San Miguel (coord.). *Nictimene...sacrílega*. México DF: Universidad del Claustro de Sor Juana, 2003. 173-196.
- Glantz, Margo. «Labores de manos: ¿hagiografía o autobiografía?» Poot Herrera, Sara (ed.). *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*. México DF: El Colegio de México, 1993. 23-33.
- Granger-Carrasco, Elena. «La Fuente hermafrodita en 'El Divino Narciso' de sor Juana.» Poot Herrera, Sara (ed.). *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*. México DF: El Colegio de México, 1993. 237-246.
- Graña, María del Mar. «Prólogo a esta edición.» Scaraffia, Lucetta y Giulia Galeotti. *La Iglesia de las mujeres*. Madrid: Ciudad Nueva, 2017. 5-19.
- Grossi, Verónica. «Claves políticas y epistemológicas en la 'Carta de Monterrey' de sor Juana Inés de la Cruz.» Moraña, Mabel y Yolanda Martínez-San Miguel (coord.).

- Nictimene...sacrílega*. México DF: Universidad del Claustro de Sor Juana, 2003. 225-241.
- Guilhem, Claire. «La inquisición y la devaluación del verbo femenino.» Bennassar, Bartolomé (ed.). *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984. 171-207.
- Hoeferkamp, Roberto. *Lutero: la Teología de la Cruz*. Bogotá, 2 de Mayo de 2017. Digital.
- Houvenaghel, Eugenia y Chiara Donadoni. «El camino de la reescritura: la metamorfosis en El Divino Narciso.» *Anales de Literatura Hispanoamericana* (2009): 289-305.
- Koselleck, Reinhart. «Historia de los conceptos y conceptos de la historia.» *Ayer* (2004): 27-45.
- Küng, Hans. *La mujer en el cristianismo*. Madrid: Trotta, 2002.
- Ladislao, María Gloria. «Las mujeres traductoras y San Jerónimo.» s.f. *Palabras con miel*. 10 de noviembre de 2018.
- Ludmer, Josefina. «Las tretas del débil.» González, Patricia Elena y Eliana Ortega. *La sartén por el mango*. Río Piedras: El Huracán, 1985. 47-54. Impreso.
- Lyman Hurlbut, Jesse. *Historia de la Iglesia Cristiana*. Bogotá: Editorial Vida, 1999.
- Manrique, Jorge Alberto. «Del Barroco a la Ilustración.» *Históricos*, Centro de Estudios. *Historia general de México*. México DF: Colegio de México, 2000. 433-471.
- . «El virreinato de Nueva España en el siglo XVII.» Von Wobeser, Gisela (coord.). *Historia de México*. México: FCE, SEP, Academia Mexicana de Historia, 2010. 117-136.

- Martin SJ, James. *Building a bridge*. New York: HarperCollins, 2017.
- Martínez-San Miguel, Yolanda. «Engendrando el sujeto femenino del saber o las estrategias para la construcción de una conciencia epistemológica colonial en Sor Juana.» *Revista de Crítica Latinoamericana* (1994): 259-280.
- Mendieta, Eva. «Del silencio al alboroto: el control del lenguaje de la mujer en la Edad Moderna.» *Memoria y Civilización* (2015): 127-162.
- Moraña, Mabel. *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005.
- Navia Velasco, Carmiña. «La Biblia leída por mujeres.» *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (1996): 87-99.
- Nervo, Amado. *Juana de Asbaje*. Madrid: Imprenta de los hijos de M. G. Hernández, 1910.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Prieto, Mercedes. «Elaborando el silencio: la respuesta de Sor Juana Inés de la Cruz.» *ICONOS* (2004): 132-136.
- Quevedo Alvarado, María Piedad. *Un cuerpo para el espíritu: mística de la Nueva Granada, el cuerpo, el gusto y el asco 1680-1750*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Cuadernos coloniales), 2007.

- Rabasa, José. «Colón y la nueva economía escritural del Renacimiento.» Rabasa, José. *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. México: Universidad Iberoamericana, 2009. 69-104.
- . *De la invención de América: la historiografía española y la formación del eurocentrismo*. México: Ediciones Fractal, 2009. Digital.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. «La universalidad de lo ch'ixi: miradas de Waman Puma.» 2010. *E-misférica*. 13 de septiembre de 2016.
- Rivero, P. Antonio, L. C. «Historia de la Iglesia.» 30 de enero de 2014. *Semper Fiat*. 2 de septiembre de 2018.
- Ruiz, Rafael y Janice Theodoro Da Silva. «La Carta Atenagórica: Sor Juana Inés de la Cruz y los caminos de una reflexión teológica.» *Estudios de Historia Novohispana* (2003): 77-95.
- Salazar Simarro, Nuria. «Los monasterios femeninos.» Rubial García, Antonio (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México: tomo II: La ciudad barroca*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. 221-259.
- Saldarriaga, Patricia. *Los espacios del "Primero sueño" de Sor Juana Inés de la Cruz. Arquitectura y cuerpo femenino*. Madrid: Vervuert, 2006.
- Schmidhuber, Guillermo y Olga Martha Peña. *Sor Juana: teatro y teología*. México: Bonilla Artigas Editores, 2016.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. «Jesus and the politics of interpretation.» *The Harvard Theological Review* (1997): 343-358.

- Siciliani Barraza, José María. «Hermenéutica teológico-narrativa. La fe cristiana como una historia.» Meza Rueda, José Luis (dir.). *El arte de interpretar en teología. Compendio de hermenéutica teológica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017. 71-101.
- Soriano Vallès, Alejandro. «Los obispos son inocentes. Sor Juana Inés de la Cruz y el clero novohispano.» 7 de noviembre de 2006. *Academia.edu*. 30 de enero de 2019.
- Stadthege-Gómez, Helga. «Mulieres in Ecclesia taceant: la defensa de Sor Juana Inés de la Cruz.» *Contribuciones desde Coatepec* (2013): 83-107.
- Stam, Juan. *Protestante Digital*. 8 de Febrero de 2015. Web. 23 de Mayo de 2017.
- Tapia Méndez, Aureliano. «Autodefensa espiritual de Sor Juana Inés de la Cruz, Décima Musa Mexicana.» *Aguijón* (1986): 4-13.
- Tenenti, Alberto. *La Edad Moderna. Siglos XVI-XVIII*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Trabulse, Elías. «El silencio final de Sor Juana.» *Revista de la Universidad de México* (1997): 11-18.
- Urbán, Ivelisse. «Ontología de la metáfora en 'El Divino Narciso' de Sor Juana Inés de la Cruz.» *Romance Notes* (2009): 257-265.
- Valbuena-Briones, Ángel. «El auto sacramental en sor Juana Inés de la Cruz.» Poot Herrera, Sara (ed.). *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*. México DF: El Colegio de México, 1993. 215-225.

—. «El juego de los espejos en 'El Divino Narciso', de Sor Juana Inés de la Cruz.» *RILCE* (1990): 337-348.

Vélez Caro, Olga Consuelo. «Hermenéutica crítica feminista. Mediación para reconstruir la presencia de las mujeres en el cristianismo.» Meza Rueda, José Luis (dir.). *El arte de interpretar en teología. Compendio de hermenéutica teológica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017. 253-277.

Vélez Marquina, Elio. «Sor Juana Inés de la Cruz y la nueva ortodoxia del saber: acerca de la educación femenina en el debate sobre la 'Carta atenagórica'.» *Revista de Literatura* (2016): 623-635. Digital.

Zanetti, Susana. «Estudio preliminar.» De la Cruz, Sor Juana Inés. *Primero sueño y otros textos*. Buenos Aires: Losada, 2004. 9-64.