

Modelo de feminidad del siglo XVII: Censura y señalamiento. El caso de sor Juana Inés de la Cruz

Karen Esmeralda Rivera López*

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México D.F.

Recibido: 11 de enero de 2013

Aceptado: 24 de abril de 2013

Xvii century femininity model: Censorship and pointing. The case of sor Juana Ines de la Cruz

Palabras clave:

Modelo de feminidad en la Nueva España,
Sujeto femenino,
Identidad de género,
Roles de género.

Resumen

El siguiente trabajo estudia el modelo de mujer propio del siglo XVII en el contexto del llamado periodo de la Colonia en Hispanoamérica, específicamente en la Nueva España (México). En él se revela así la construcción social de la feminidad durante ese periodo, lo que permite posicionar dentro de la cuestión la obra de una de las mujeres más sobresalientes de dicho periodo, sor Juana Inés de la Cruz. Revisar los modelos y construcciones del deber ser femenino resulta trascendental si queremos entender el contexto social, cultural y político en el que se desarrolló esta autora, que es una de las literatas y pensadoras de una época en la cual se negaba a las mujeres el derecho a educarse, y también por censurar y silenciarlas cuando transgredían el espacio público, principalmente masculino.

Key words:

Model of femininity in New Spain,
Female subject, Gender identity,
Gender roles.

Abstract

This paper focuses on the study of the woman model in seventeenth century in the context of the period called colonization time in Latin America, in New Spain (Mexico) specifically. In this work, the social construction of femininity is revealed during this period, which has the intention to position the work of one of the most prominent woman of this period, sister Juana Ines de la Cruz. Reviewing the models and the constructions of being female is transcendental if we want to understand the social cultural and political context lived by this author; she is considered as a literate and thinkers from this time when the right to educate was denied to women, and to censor and silence them when they transgressed the public space, mainly male.

Referencia de este artículo (APA):

Rivera, K. (2013). Modelo de feminidad del siglo XVII: Censura y señalamiento. El caso de sor Juana Inés de la Cruz. En *Revista Educación y Humanismo*, 15(24), 263-277.

* Mtra. Universidad Autónoma Metropolitana. Actualmente cursa el cuarto trimestre del Doctorado en Estudios Sociales en la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México D.F. diamanda_k@hotmail.com; krivera@colmex.mx

Introducción

Rescatar el modelo de feminidad que se impuso durante el siglo XVII, en las colonias españolas en América, es fundamental para enmarcar dentro de esta cuestión la obra y el aporte de sor Juana Inés de la Cruz. Sin el escrutinio de las asignaciones y estereotipos que se impusieron a la condición de “ser mujer” en el sistema hegemónico de la época, no podríamos entender el silencio y alejamiento de las letras de la autora. Con estos propósitos, se explora enseguida y de manera breve la visión de una serie de autores del periodo colonial, que crearon y difundieron manuales y materiales didácticos en función del rol social que las mujeres debían cumplir en una sociedad profundamente jerarquizada y vertical. Los escritos de estos autores se toman como referencia porque repercutieron de manera directa en la realidad social, al asignar funciones y determinaciones para las mujeres de dicho periodo.

Desde esta perspectiva, recuperar el caso de sor Juana implica reconocer que, a pesar del consenso masculino por mantener a las mujeres fuera del espacio público, estas encontraron formas y estrategias para acceder a la educación, es decir, la manera de ingresar al espacio de lo público. Por otra parte, presentar a sor Juana Inés de la Cruz como una mujer excepcional de su época no significa negar a muchas otras mujeres que también lograron ejercer su derecho a la educación y a la participación en lo público. En consecuencia, mediante el estudio de este caso, se pretende destacar la producción y el enriquecimiento de la cultura realizado por muchas mu-

eres que se rebelaron contra el orden establecido. El caso de sor Juana resalta en la historia, primero, porque gozó de la protección y apoyo de los virreyes de ese periodo, lo que le permitió moverse con mayor libertad en un espacio negado a las mujeres y, después, porque mantuvo un diálogo directo con el poder eclesiástico, lo que se tradujo en persecución y censura cuando explicitó su bagaje intelectual.

Este trabajo se divide en dos apartados: el primero concierne a la construcción de la feminidad durante la Colonia, para lo cual, a través de la perspectiva de distintos autores de la época, se tratará de señalar los diversos tipos de “ser mujer” que se postulaban durante este periodo. En el segundo apartado, se aludirá a la vida en los conventos y, en particular, al modelo de monja de la época, para relacionarlo con la vida y obra de sor Juana Inés de la Cruz.

Modelo de feminidad en la Nueva España

La imagen de la mujer de finales de los siglos XVI y XVII se encuentra sumamente influenciada por los valores, normas y prácticas de la moral religiosa católica. Así, el “deber ser” de las mujeres se construyó entonces como un ideal regulativo, encarnado en la pasividad, sumisión y dependencia con relación al varón. Además, el periodo de la Colonia se caracterizó por constituirse sobre una complicada trama multiétnica –indígenas, criollas, ibéricas, negras y los consecuentes mestizajes–, que implicó distintas formas de regular y controlar la conducta de las mujeres de la época.

Pero por otra parte, y como ya se dijo, el periodo de la Colonia en México involucró la implementación del poder y dominio de la religión católica, como el ente articulador de los espacios de la vida política, social y cultural. En esta situación, se impuso la perspectiva de que los sujetos debían obedecer un mandato divino, que residía en el poder eclesiástico y en el poder estatal. Este poder legitimó privilegios de sangre que encarnaban en sujetos elegidos por “ley divina”, y estableció las maneras de actuar de mujeres y hombres, tanto en el espacio público como en el privado.

En las sociedades del Antiguo Régimen la religiosidad impregnaba de forma intensa los distintos momentos de la vida individual y colectiva y la moral de la iglesia, sobre todo a partir de la Contrarreforma, se difundía a través de poderosos medios de controlar las conciencias y modelar las conductas, como la predicación, la confesión y las obras de piedad... (Bolufer, 1997).

Ahora bien, la sociedad colonial de la Nueva España fue resultado de una compleja trama de sistemas familiares que derivaron del violento choque de culturas¹ (europea-americana) del siglo XVI, y en este contexto, la aparición de nuevos sistemas de parentesco se relaciona con la renovación y construcción de modelos de comportamiento y pautas de acción. Élités criollas,

1. Este proceso de colonización se da en México a partir de 1521.

indígenas, mestizas y negras insertaron patrones familiares y modos de vida diferentes en los estratos sociales a los que pertenecían. Sin embargo, a pesar de los diversos modos de vivir, en el caso de las mujeres, esto no derivó en un acceso libre a los espacios públicos:

El espacio vital y discursivo de la mujer colonial fue siempre un ámbito acotado y controlado por estrategias y retóricas que le asignaron valores y funciones precisas e inapelables destinadas a confirmar y fortalecer el lugar del Poder (Morosini, 1996).

Durante este periodo se moldearon distintos tipos del ser femenino, regulados siempre por el discurso y adoctrinamiento varonil. Y, a pesar de las diferencias de estrato social, las mujeres se limitaban a manejarse según patrones de comportamiento ya instaurados. En este sentido, el establecimiento de pautas de acción que se asignaron a las mujeres se basó en una larga tradición filosófica, principalmente aristotélica², según la cual el ser mujer implicaba inferioridad moral e intelectual con respecto al hombre, que siempre sería más perfecto en todos los sentidos. El ámbito de acción femenino se restringió así a la mera labor de procreación, lo que definió

2. Aristóteles sostenía que las mujeres eran hombres incompletos. Considera a la mujer enteramente inferior al hombre, centrándose en la falta de capacidad de raciocinio en las diferencias biológicas entre macho y hembra. Tesis que recupera el pensamiento escolástico que caracterizó al pensamiento católico de los siglos XII al XV (corriente teológico-filosófica dominante del pensamiento medieval, se basó en la coordinación entre fe y razón, siempre suponía una clara subordinación de la razón a la fe).

su estatus en función de un estado civil marcado por esta labor.

[...] viudas, monjas, casadas, solteras [...] los papeles que adoptaban dependían en gran parte de su edad y de su estado civil [...] Las solteras no ofrecen un estatus claro en la Colonia, casadas, viudas o monjas sí, [...] el matrimonio y la disciplina conventual conferían a las mujeres modelos de comportamiento diferentes [...] (Pérez, 1997).

De acuerdo con todo lo planteado hasta aquí, la construcción de imagen de las mujeres de la Colonia fue realizada por intelectuales, educadores y eclesiásticos formados en la tradición filosófica escolástica, que fundamenta la desigualdad de los sexos en la subordinación a un principio de autoridad incuestionable. En los desarrollos didácticos de estos educadores, aparece la idea de que las mujeres debían ocupar el papel que la sociedad les había adjudicado debido a su inferioridad como sujetos. Al respecto, Pérez (1997) afirma que la matriz intelectual de la construcción genérica hay que buscarla en España, y en especial, como parte de la transferencia cultural que se instaló en los Reinos de Indias, a través de la literatura normativa y costumbrista del periodo.

Los discursos que asignaron papeles y roles a las mujeres del periodo colonial se originaron en autores didácticos de España de los siglos XV y XVI como: fray Marín de Córdova, fray Martín

de Talavera, fray Luis de León o Luis Vives, que a través de sus obras pedagógicas presentaban la imagen y función diseñadas para las mujeres.

Por medio de sus discursos, se promovió un papel específico a las mujeres en la sociedad, que las consideraba “femeninas por naturaleza”, y para reforzar esta idea, se aludía a su falta de características positivas como sujetos y, también, se les alentaba a parecerse a los varones en lo que concierne a la virtud, ya que estos poseían cualidades morales más elevadas. Así lo aseguraba, por ejemplo, fray Martín de Córdova, en *Jardín de nobles doncellas*, publicada en 1500. Por ello, el modelo de feminidad que se construyó fue acorde con la idea de mantenerlas en el ámbito de lo privado, pero este modelo también se hizo con el firme propósito de controlar su sexualidad.

La asignación de una identidad genérica³ a las mujeres, que promovía estereotipos y roles de género, les permitió atribuirse una serie de valores, normas y prescripciones sociales que se materializaron en un discurso que ensalzaba ciertas virtudes a las que tendrían que aspirar: la vergüenza, la piedad, el respeto y la docilidad,

3. Para Marcela Lagarde, la “identidad” es un proceso a través del cual alguien o un “otro” sujeto nos reconoce e interpela, “la identidad remite al ser y su semejanza, su posesión, y su carencia” (Lagarde, 1990). Recuperado el 22 de enero de 2010 http://webs.uvigo.es/xenero/profesorado/purificacion_mayobre/identidad.pdf

La identidad se convierte entonces en la primera clasificación genérica que conforma a los sujetos, y de ahí se derivarán una serie de elementos que van a constituir a las y los individuos, como la clase, raza, etnia y generación, entre las más visibles, que constituyen el “ser de un sujeto”, es decir, en lo que nos constituye como sujetos sociales.

fueron estereotipos sociales que hacían de la mujer un sujeto valorado positivamente. En contraste, se consideró negativo que una mujer mostrara atributos como locuacidad⁴, intemperancia, obstinación e inconstancia. En una palabra, todo lo que implicaba curiosidad de estas por aprender o acercarse de otro modo a la sociedad era vetado y marginado, por no corresponder al mandato divino de someterse al orden establecido.

El modelo educativo que se extendió para las mujeres de este periodo indicaba enseñarles desde pequeñas a ser ordenadas, serviciales, recatadas, gentiles, simpáticas y vírgenes⁵, y como aseguraban estos educadores, “si habría que perder ese estado solo debería ser en función de la maternidad”; el deseo carnal no figuraba como algo aceptable. Para afianzar este modelo o constructo de mujer, se utilizaron manuales educativos que intelectuales y eclesiásticos emplearon en sus distintos ámbitos de acción. La función de los eclesiásticos fue fundamental para propagar este ideal y modelo de mujer, pues, a través del confesionario, se difundía la regulación del comportamiento de las mujeres tanto seglares como monjas.

Otra obra pedagógica que marcó pautas

4. Recupero los adjetivos que en la época se utilizaban para aludir a los estereotipos femeninos de la época.

5. Para Asunción Lavrin (1991), la mujer tiene la labor de preservar valores como la castidad y la virginidad que “[...] tenía un doble significado físico y espiritual en la tradición cristiana, pero también implicaba importantes connotaciones sociales. Al denotar una condición física, también simbolizaba la castidad y el respeto de los cánones morales de la iglesia. La virginidad era muy importante dentro de la política, de los intereses matrimoniales y familiares, en la medida en que una novia virgen representaba una línea segura de sucesión libre de indeseables manchas o intrusiones. En tiempos de la Colonia, la doncella era distinta a la soltera. La primera era virgen, la última, no”.

de conducta femenina procede de Luis Vives (XVI), uno de los autores didácticos que tuvo más influencia en la generación de un modelo de feminidad. En su manual, *Instrucción de la mujer cristiana*, aseguraba que “todo lo bueno y lo malo de este mundo, puede uno decir, sin temor a equivocarse, proviene de las mujeres” (Pérez, 1997). En función de esta idea negativa de las mujeres, habría que aminorar sus supuestas imperfecciones, fomentando en ellas cualidades como la honestidad, pureza y bondad. Por eso, Vives atribuye a la virginidad un lugar central en su constructo de mujer, su pérdida solo se justificaba en aras de la procreación. La infidelidad no se veía ni como posibilidad y si se presentaba en el matrimonio, tendría que ser perdonada y tolerada, solo si provenía del esposo: “[...] las relaciones de género son diseñadas con precisión, Vives consagra la doble moral y hace recaer sobre las mujeres el honor de la familia [...] su posición en el hogar es de sumisión y su papel en el espacio público nulo” (Pérez, 1997). En lo que concierne a la instrucción de las mujeres, primaba la idea de que se hiciera en función de que estas realizaran mejor su tarea de educadoras de los hijos, pero debían ser discretas para no exhibir sus conocimientos en público.

Así, la influencia que tuvieron estos autores didácticos sobre los escritores de la Nueva España (México) fue fundamental para la implementación, regulación y modelo de ser mujer en este periodo, especialmente de la “mujer criolla”, y un poco menos respecto a los demás grupos étnicos.

nicos de mujeres. Según Pérez (1997), la regulación e implementación práctica de un modelo femenino en el periodo de la Colonia en México nos remite a la legislación jurídica extraída de la normativa del Derecho Castellano de Alfonso X, el Ordenamiento de Alcalá, las Leyes del Toro y las Ordenanzas de Castilla de 1567. Dicha normatividad se intentó adaptar en la Nueva España, aunque con ciertas modificaciones, por ejemplo, incorporar el derecho consuetudinario indígena, siempre que este no chocara con la doctrina católica y la legislación castellana. Pero solo hasta 1680 se promovió la “Recopilación de Indias”, normativa jurídica que se encargó de reglamentar la vida de las mujeres coloniales, dependiendo del estrato social al que pertenecían. En estas circunstancias, los modelos de ser femeninos se determinaron por el estatus legal de las mujeres, es decir, por su estado civil, el cual establecía las maneras como se relacionaban y desenvolvían en sociedad según esta condición. De modo que, en la sociedad colonial, no era lo mismo ser soltera, casada, viuda o monja. Según Pérez (1997), una mujer que permanecía soltera toda su vida era puesta en el rango más bajo de la estratificación social. Esto era así porque el estatus de la mujer en ese periodo iba aparejado de la protección de un varón que respaldaba sus virtudes como “mujer respetable”, ya sea a través del matrimonio o de un convento.

“[...] la mujer, educada en el seno familiar para el matrimonio [...] representaba la única oportunidad de ser reconocida socialmente a través del nombre y protección del esposo. La otra

posibilidad aceptada, el convento, solo podían ingresar las españolas y mestizas que contaban con una dote, en tanto que las españolas pobres y mujeres de las castas, desprestigiadas por la pérdida de su virginidad, tuvieron como alternativa para sobrevivir las relaciones de concubinato o de prostitución” (Quezada, 1989).

El modelo de mujer que otorgaba cierta autoridad a las mujeres seculares se cristalizaba en el “matrimonio”, y para cumplir este propósito debía cubrir las pretensiones sociales que exigía el modelo de virtudes femeninas. En lo que respecta a las mujeres viudas, este estado civil les confería una mayor libertad de actuación tanto en el espacio privado como en el público. Hay referencias que aluden a las actividades que realizaban en la época, por ejemplo en registros tributarios, donde aparecen como encomenderas, hacendadas, comerciantes o ejerciendo oficios de pulperas, lavanderas, curtidoras, todo esto dependiendo de su estatus social.

Ahora bien, las mujeres que optaban por reunirse en un convento, posibilidad de protección y prestigio que les otorgaba pertenecer a la institución social con mayor poder e influencia en la época, debían acatar las disposiciones legales para acceder a estas. De esta manera, las mujeres mestizas o criollas legítimas podían ingresar sin problemas a la vida religiosa, siempre que contarán con capacidad económica para pagar la dote que la iglesia exigía, aun cuando había casos en los que se aceptaban mujeres pobres, siendo estas muy contadas.

Censura, señalamiento y negación de atributos intelectuales femeninos

La vida en los conventos dio a las mujeres la posibilidad de acceder al conocimiento y saber, y en ciertos casos a tener un ámbito para la participación en la vida pública, a pesar de las limitaciones que suponía el encontrarse subordinadas al poder varonil eclesiástico. Para mostrar el aporte de sor Juana Inés de la Cruz en la Colonia, debemos acceder al simbolismo del modelo de monja que se exigía y practicaba.

Durante la Colonia, la vida monacal implicó el acceso a la educación de las mujeres, ya que debían aprender a leer y escribir para desempeñar sus labores en los conventos. Existía la necesidad de llevar libros de cuentas, realizar el oficio de secretaria de la comunidad, leer libros sagrados y comprender sobre trámites administrativos y legales del convento. Además, la reclusión de las mujeres en los conventos les otorgaba cierto estatus social, en la medida en que estos lugares les permitían vivir en forma más desahogada.

Un convento era un lugar de refugio y protección para las mujeres cuyo nacimiento en la élite colonial no había sido acompañado de suficiente riqueza para protegerla de un matrimonio desigual. La mujer se representaba en todos los textos pedagógicos y forenses como un ser débil y sujeto a toda clase de peligros, necesitaba ‘recogerse’ sino en su propio hogar, en una institución dedicada a ese fin (Lavrin, citado en Moroña, 1996).

Lo anterior se afianzó en una idea sobre la mujer que la concebía como un sujeto débil e incapaz de cuidarse por sí solo, dependiendo por ello del cobijo de las instituciones matrimoniales o eclesiásticas. Los conventos funcionaban así como un espacio de recogimiento, que resguardaba a las mujeres de la pérdida de la “honra”, pérdida que implicaba a su vez la de la condición de “mujer respetable”, y este mecanismo fue eficaz porque aseguraba el control de las mujeres que aspiraban a una vida más libre. La vida conventual como espacio de recogimiento femenino implicó entonces una:

[...] educación eclesiástica [como] proceso de disciplinamiento social e ideológico [...] promoción de valores comunitarios y la funcionalidad que las autoridades eclesiásticas ejercían sobre la sociedad en general [...] La hermandad que se desarrollaba en estos claustros requería una disciplina de alma y cuerpo que con frecuencia solo encontraba alivio en la escritura, la cual tendía puentes destinados a unir los represivos espacios conventuales con las instituciones y personajes del exterior (Moroña, 1996).

El régimen conventual se fundaba en el disciplinamiento de sus integrantes. Por eso, reglamentó las prácticas individuales y en comunidad, normativizó el acceso y la disposición de los objetos, así como la regulación de las horas de ese espacio privado en aras del cumplimiento de una serie de exigencias para llevar a cabo

actividades como la meditación, la devoción y el adoctrinamiento. Se establecieron hábitos y ritos encaminados a regir la domesticidad y la institucionalidad conventuales, presididos siempre por la autoridad masculina a la que se debían subordinar. Para el establecimiento de esas normas y valores monjiles, se utilizaron textos canónicos de costumbres y ritos que sirvieron como modelador de la monja. Uno de ellos fue *El costumbrero*, un eficaz tratado del mando y sumisión, cuya finalidad consistió en fijar la identidad del ser y el quehacer de una religiosa.

La identidad de la religiosa que se construyó en la Nueva España reforzaba, por tanto, las ideas de obediencia, subordinación, humildad y austeridad como requisitos para la armonía colectiva y salvación espiritual de las mujeres. Y es que la figura femenina de la Colonia descansó bajo la tutela y adscripción de valores y normas masculinas, sin importar si esta cumplía papeles de esposa o monja.

[...] al igual que en la sociedad seglar, la mujer debe estar [...] sometida a la jurisdicción masculina, la única posible en ejercer una auténtica autoridad [...] Al igual que en la vida laica, la figura masculina detenta la autoridad última que rige cada una de las conciencias que le están subordinadas. Esto es la configuración de una sociedad patriarcal [...] (Bravo, 1996).

La idea de un sujeto femenino carente de va-

lores éticos y morales, que difunde la ideología patriarcal católica, promueve la visión o perspectiva de que las mujeres deben ser guiadas espiritualmente por los varones, en calidad de eternas menores de edad, lo cual significa que nunca podrán alcanzar la perfección espiritual que los varones sí alcanzan con la edad. Acorde con ello, el modelo de mujer monja se fundamentó en que a las mujeres “[...] se les entrenaba en humildad y obediencia, virtudes sin las cuales no se ha de poder convivir con el resto de la comunidad [...]” (Lavrin, 1996).

En estas circunstancias, ingresar a la vida monacal en la época de la Colonia significaba pasar de la tutela de los padres, como institución de parentesco que regulaba y gobernaba la vida de las mujeres seglares, a la tutela de la institución eclesiástica con toda una trama disciplinaria y simbólica. Bravo (1996) señaló al respecto que los ritos y hábitos del espacio conventual no solo nos remiten al modelo familiar, sino a un severo esquema de disciplina, a una jerarquía inalterable e inquebrantable y a una obediencia ciega a la autoridad masculina. En consecuencia, los conventos y la vida monacal fueron espacios altamente regulados y vigilados por el poder masculino; pero, aún así, se presentaron formas de existencia y productividad cultural femenina. Este fue el caso de sor Juana Inés de la Cruz, quien logró visibilizar su conocimiento a pesar de la rigidez, control y recogimiento al que se sometían estas mujeres.

El caso de sor Juana Inés de la Cruz

El pensamiento de sor Juana Inés de la Cruz

proviene del complicado entramado social, político y cultural de la Nueva España, un contexto marcado por el veto a las mujeres con atributos intelectuales, según un discurso que se construyó e implementó desde las distintas esferas de poder ibérico.

Sor Juana Inés de la Cruz nació en 1648, en San Miguel Nepantla, México. Fue hija extramatrimonial del español Pedro Manuel de Asbaje y la criolla Isabel Ramírez. Esta circunstancia de hija ilegítima ha sido discutida por varios de sus biógrafos, debido a que ella pudo haber ocultado su origen, pues en los conventos se exigía que las mujeres fueran de procedencia legítima.

Sor Juana declaró que desde muy pequeña tenía una clara inclinación hacia las letras y el conocimiento de todas las ciencias⁶. En su adolescencia, fue dama de la virreina Leonor Carreto, marquesa de Mancera, y tras un periodo aproximado de tres años, decidió tomar los hábitos por recomendación de quien llegará a ser su confesor, Núñez de Miranda. En 1667, ingresó a la Orden Jerónima, en la que se mantuvo hasta su muerte, en 1695. Durante su vida conventual consiguió el respeto y admiración de escritores como Carlos Sigüenza y Góngora y los virreyes de Mancera, Laguna y Galve.

Sor Juana fue reconocida y publicada en vida, algo que es importante destacar para una mujer

en medio de las tantas limitaciones que el sistema patriarcal imponía al género femenino, de acuerdo con lo expuesto antes. No hay que olvidar que la relación que mantuvo con virreyes y escritores importantes, le permitió realizarlo, aunque no sin las reticencias de los clérigos y de su confesor. Como escritora y poeta, creó una serie de villancicos que fueron cantados en las catedrales de Ciudad de México, Puebla y Oaxaca. También escribió obras teatrales y mantuvo diálogos teológicos con clérigos de la época, situación esta por la cual fue precisamente perseguida y censurada.

Sor Juana es una figura hispánica crucial en los estudios literarios. Se asegura que ella inaugura la estirpe de los intelectuales mexicanos, pues, a pesar de ser hija de un español, esta mexicana reivindicó su identidad como mujer criolla. Como prueba de ello esta su “Apología de América y del mundo azteca”, escrito que defiende los mitos y costumbres del pasado azteca. Siempre percibió a la sociedad criolla por esta conflictiva tensión entre mundos y culturas, que siendo antagónicas, se encuentran y se fusionan, dando lugar a la América mestiza, donde la heterogeneidad de clases, etnias y culturas es la principal marca de la identidad y la principal fuente de indagación poética e histórica. Sabat (2005) señala que esta literata, en sus tres autos sacramentales, *El mártir del sacramento*, *San Hermenegildo*; *Divino Narciso* y *El cetro de José*, escritos entre 1680 y 1691, abordan la reflexión sobre el llamado “Descubrimiento” y el impacto y presencia de los conquistadores en

6. En su ya célebre “Respuesta a sor Filotea de la Cruz”, texto en el que refiere su propia vida.

la civilización azteca. Visibiliza así a los sujetos subordinados a una cultura hegemónica, presenta y explicita la presencia de indígenas y negros en el entramado social que se ha generado con la conquista, exhibe, en fin, la heterogeneidad en el mundo cultural hispánico. El mismo Sabat (2005) destaca que sor Juana conocía bien los mitos y costumbres de los aztecas, que a todas luces constituyeron para ella un acto de “fe americanista”. Nuestra pensadora mexicana tuvo conciencia de lo propio, y ello le instó a mantener un diálogo con los otros. Con otras palabras, sor Juana se presentó como partícipe y disidente de la tradición europea-española.

Para entender cómo fue que sor Juana se convirtió en un sujeto femenino en la Colonia, símbolo de resistencia, debemos recordar que, como mujer de la época, ella rompe con las convenciones sociales para los que las mujeres, monjas o seglares, debían mantener toda su vida un vínculo social basado en la sumisión y obediencia a un sistema social profundamente jerarquizado y vertical. Su resistencia se expresa al presentarse como una mujer intelectual, que logró visibilizarse públicamente a través de su amplio bagaje de conocimientos⁷. Reivindicó con ello a muchas mujeres intelectuales de la época, para señalar que no era la única en desear educarse, sino más bien que ese veto impuesto a las mujeres fue pactado desde el poder masculino.

7. A través de los análisis realizados a su producción literaria y teológica se ha encontrado que tenía un vasto acervo de conocimientos sobre filología, psicología, mitología, historia, filosofía natural y moral y jurisprudencia.

La curiosidad, indagación y búsqueda de respuestas, eran aptitudes solo permitidas a los varones en su esfuerzo por alcanzar la perfección como individuos, y si una mujer manifestaba esas cualidades estrictamente masculinas, era estigmatizada en forma negativa. Estas aptitudes, aceptadas en varones, pero censuradas en mujeres, constituían una situación suficiente para catalogarlas de imprudentes y soberbias (recordemos que la norma establecía humildad y recogimiento a las mujeres). Alejarse de la norma social significó en su caso retar a la sociedad, pues las mujeres no podían hacer uso público de los conocimientos y saberes en los cuales se formaban, y si los utilizaban solo era para proporcionar a sus descendientes una buena educación familiar. Por eso, la pasión de sor Juana por el conocimiento y su explicitación pública le valió la marginalidad desde el ámbito religioso:

[...] la peligrosa pasión por la palabra, recurso transgresor [que nos revela] el inmenso silencio de esa época en la que la mujer busca no solo formas de expresión personal, comunicación y denuncia, sino también de integración, a través de diversas prácticas participativas [...] (Morón, 1996).

No entraremos en el análisis de la vasta aportación de sor Juana Inés de la Cruz a la literatura hispánica, lo que se pretende es abordar las cartas y escritos que la monja mexicana utilizó para reivindicar su derecho a mostrarse como mujer pensante. En este sentido, algo por demás desta-

cable fue su capacidad intelectual para mantener diálogos teológicos y filosóficos con clérigos jesuitas, acción que la pondría en la situación de transgresora de su “esencia de mujer”.

En la revisión de distintos análisis que abordan el cruce de misivas entre sor Juana y sus críticos, resaltan textos y cartas en los que reivindica su derecho a la educación para ella y todas las mujeres. Como ya se señaló arriba, su relación con gente poderosa de la época le permitió alegar en su favor en varias ocasiones ante la negación a que ella desarrollara su capacidad intelectual. Así ocurrió en 1682, cuando, cobijada por la protección y amistad de los virreyes y en especial de la condesa de Paredes, se atrevió a escribir una carta a su confesor Núñez de Miranda, quien siempre estuvo en contra de sus actividades literarias. “La carta o autodefensa espiritual”, también llamada Carta de Monterrey, que fue escrita para aludir a su “[...] derecho a desarrollar su vocación intelectual y su retórica de la modestia no oculta ni pretende ocultar su naturaleza combativa [...]” (Montes, 2008).

Su confesor Núñez de Miranda jugó un papel importante en la censura y señalamiento de las aptitudes de sor Juana, quien fue objeto de reprimendas y reconvenciones no solo suyas, sino de sus detractores. Pero, como ya se señaló, gracias a que ella gozó “de la amistad y la protección del virrey y de su mujer la condesa de Paredes. Después, aunque la amistad con los Galve no fue tan íntima, conservó el favor del palacio” (Paz, 1982).

En subsecuentes años, sor Juana cultivó una intensa actividad literaria en otras ciencias y filosofía, en especial en teología, lo que la llevó a escribir la “Carta Atenagórica” en 1690, por petición del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. En ella, realiza una crítica al sermón de las finezas de Cristo⁸ del jesuita portugués Antonio de Vieira, en donde rebate los argumentos teológicos del mismo. Según analistas, Vieira no conoció el documento, pero sí Francisco Aguiar y Seijas, arzobispo de la Ciudad de México, quien, por demás, se caracterizó por mantener un gran odio hacia las mujeres, a quienes prefería no mirar a la cara. El arzobispo fue admirador y amigo de Vieira y mantuvo una relación de rivalidad con Fernández de la Cruz, de manera que la “Carta Atenagórica” fue el pretexto ideal para expresar tal rivalidad.

La crítica fue publicada y titulada por Fernández de Santa Cruz, y hay contradicciones entre diversos analistas del tema sobre si esta crítica fue escrita por sor Juana con fines de divulgación, o si el obispo de Puebla lo hizo sin consentimiento de la monja. El caso es que esta carta desató una polémica en los círculos eclesiásticos, porque en ella sor Juana desafía las tesis del clérigo.

“[...] Sor Juana criticó la tesis de Vieira con

8. Alude al “[...] célebre mandato de Cristo a sus discípulos que aparece en el evangelio de San Juan (XIII, 34) [...] en torno a este tema Vieira había tomado un antiguo asunto [...] acerca de cuál había sido la mayor fineza de Cristo hacia los hombres [...] cuál había sido su más elevada prueba de amor por el género humano” (Trabulse en Morón, 1996).

una lógica de granito. Defendió las tesis de los tres padres de la iglesia, mostrando sus conocimientos teológicos, rebatió la teoría de la fineza mayor de Vieira mostrando que no solo era inferior a la de San Agustín, Santo Tomás y San Juan Crisóstomo [...]” (Trabulse, 1996).

Para Sabat (2005), la “Carta Atenagórica” representa el nivel intelectual de una mujer con autoridad, y refutar con ella un sermón del conocido jesuita y orador portugués, Antonio de Vieira, “es la prueba más significativa de la confianza que tenía ella en su valer y en la creencia suya [...] de la igualdad intelectual entre los sexos”. Cuando Fernández de Santa Cruz publicó la “Carta Atenagórica”, escribió al mismo tiempo un prólogo, llamado “Carta de sor Filotea”. Paz (1982) señala que el prólogo comienza por elogiar de manera extravagante a la poetisa, y enseguida alude con cierta malicia a la capacidad de sor Juana, que ha sobrepasado a Vieira, señalando que una mujer ha vencido a un gran teólogo. Pero enseguida reprende a la monja por dedicarse a las letras profanas en detrimento de las divinas. En este escenario y bajo el seudónimo de sor Filotea de la Cruz, Fernández de la Cruz “[...] conmina o finge conminar a la autora a que abandone el cultivo de las letras mundanas y dedique el talento que Dios le ha otorgado exclusivamente en el ejercicio de las divinas” (Montes, 2008). En realidad, esto resulta contradictorio, debido a que precisamente la crítica que sor Juana realiza es de corte teológico. Por eso, lo que los analistas del tema señalan es que la reprimenda a la escritora se dirige más bien a la para entonces aún

reciente publicación de la primera edición de sus poemas en Madrid, en 1689, con el nombre de *Inundación castálida de la única poetisa, décima Musa*, y fue esto lo que desató la persecución contra la poetisa mexicana.

Tres meses después de la aparición de “Carta a sor Filotea”, en la que se reconviene a sor Juana por su falta de dedicación a sus tareas religiosas, apareció la emblemática epístola de sor Juana “Respuesta a sor Filotea de la Cruz”, firmada el 1 de marzo de 1691. La “Respuesta” es la defensa que la monja hace de su derecho a “saber”, que trasciende lo privado, además de representar la construcción de su biografía. En dicha carta, se muestra a sí misma como una persona curiosa de aprender, una virtud que no puede reprimir a pesar de que como mujer se le ha negado la posibilidad de educarse, y argumenta que si se ha educado ha sido de manera autodidacta. Hay que anotar que sor Juana escribe la “Respuesta” desde un yo femenino, desde su condición, explicitando que “ser mujer” implica marginación y exclusión del saber.

[...] sobre si la escritura femenina puede existir en una cultura dominada por los varones, si es posible desarrollar una conciencia del ‘yo’ separada de la institución patriarcal que trascienda una experiencia histórica opresiva, si es posible hallar una representación de ‘yo’ en el texto, en el mundo, la respuesta que se desprende de la obra de sor Juana parece ser afirmativa (Sabat, citado por Montes, 2008).

Se considera que, efectivamente, sor Juana logró expresar, a través de la “Autodefensa” y en “La Respuesta”, su posición desde el sujeto femenino. En la “Respuesta a sor Filotea” expresó la necesidad de su dedicación al estudio, y en ello anunció su negativa al matrimonio, a la maternidad, lo que solo le fue posible a través de la vida monacal, pues, “lo mismo que los hombres, las mujeres necesitan tiempo, espacio, seguridad económica, instrucción, apoyo y reconocimiento de otros, y la fortaleza para escribir bien” (Sabat, 2005).

Es importante señalar la manera en que esta pensadora aborda su amor por el conocimiento como un deseo consustancial a ella, algo que la precede a pesar del mandato social que niega a la mujer la posibilidad de ser sujeto racional. Presenta su pasión por el conocimiento como una ansia por saber, como un impulso innato e irrefutable que la define como sujeto.

El escribir nunca ha sido dictamen propio, sino fuerza ajena; que les pudiera decir con verdad: Vos me cogisteis. Lo que sí es verdad que no negaré [...] que desde que me rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones [...], ni propias reflejas [...], han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí: Su Majestad sabe por qué y para qué; y sabe que le he pedido que apague la luz de mi entendimiento dejando solo lo que baste para guardar su

Ley, pues lo demás sobra, según algunos, en una mujer; y aun hay quien diga que dañe (Sor Juana Inés de la Cruz, 1691).

La importancia de este documento reside en que, a finales del siglo XVII, se empieza a cuestionar la idea de que las mujeres no deben educarse y que su lugar debe ser el espacio del recogimiento y la sumisión. Sor Juana logró expresar de manera excepcional su malestar ante las prescripciones sociales que señalaban que ella y todas las mujeres carecían de capacidad racional suficiente para educarse igual que los varones. A lo largo de la “Respuesta”, sor Juana hace un llamamiento a cuestionar las normas sociales que establecen límites bien delineados a los que se debe constreñir la mujer. Ella no trivializa aquellas labores, pero sí anota que las funciones han sido infravaloradas y relegadas a las mujeres por ínfimo nivel de abstracción, y propone, en forma irónica, que en ese terreno de la filosofía, desde luego, las mujeres no están preparadas:

¿Qué os pudiera contar, Señora, de los secretos naturales que he descubierto estando guisando? Veo que un huevo se une y fríe en la manteca o aceite y, por contrario, se despedaza en el almíbar [...] Por no cansaros con tales frialdades, que solo refiero por daros entera noticia de mi natural y creo que os causará risa; pero, señora, ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? Bien dijo Lupericio Leonardo, que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir vien-

do estas cosillas: Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito (Sor Juana Inés de la Cruz, 1691).

Como se ve, a través de la epístola, la poetisa señala la persecución de la que ha sido objeto por el solo mérito de querer conocer, como también por lo que respecta al poco entendimiento y habilidad de las mujeres para dedicarse a temas esencialmente masculinos.

Lo que sólo he deseado es estudiar para ignorar menos: que, según San Agustín, unas cosas se aprenden para hacer y otras para sólo saber: Discimus quaedam, ut sciamus; quaedam, ut faciamus. Pues, ¿en qué ha estado el delito, si aun lo que es lícito a las mujeres, que es enseñar escribiendo, no hago yo porque conozco que no tengo caudal para ello? (Sor Juana Inés de la Cruz, 1691).

La “Respuesta” es un documento con enorme valor histórico, porque significó la defensa de su vocación literaria y, principalmente, la reivindicación como un sujeto intelectual, que defiende su derecho como ser humano a formarse en las mismas condiciones que los varones. Sor Juana realizó en su tiempo la vindicación del derecho de todas las mujeres a educarse, por un lado hablando en primera persona y defendiendo su vocación y, por el otro, sustentando la tesis de la igualdad entre mujeres y hombres “[...] el texto se convierte en un apasionado alegato feminista que ha traspasado los lindes del caso particular”

(Montes, 2008). Para Octavio Paz (1982), este inaugura en el México colonial la aparición de una conciencia femenina.

Conclusiones o consideraciones finales

La importancia de rescatar el pensamiento de sor Juana radica en que a través de sus escritos, ella realiza su autodefensa y la defensa de las mujeres al derecho a acceder al conocimiento. Para diversos analistas, la “Respuesta” es un excelente documento que encuentra su carácter polémico a través de la utilización de estrategias y argumentos retóricos para defenderse a sí misma y, con ella, a todas las mujeres, ya que consigue inscribir su voz como mujer en el ámbito hispánico dominado por lo masculino. La excepcionalidad de sor Juana se expresa, de un lado, por su cuestionamiento del ideal femenino del siglo XVII, por su calidad de mujer en una época profundamente excluyente de todo lo femenino y, por otra parte –no menos importante–, por la identidad criolla que a primeras luces se empezaba a manifestar en los círculos intelectuales de la Nueva España. El discurso femenino, que sor Juana representó, a través de sus textos, desemboca en una continua estrategia de transgresión del código patriarcal, acaso el más reaccionario de su periodo histórico.

Referencias

- Asbaje, J. (1691). *La respuesta a sor Filotea de la Cruz*. México. Recuperado el 5 de mayo de 2010: <http://www.ensayistas.org/antologia/XVII/sorjuana/sorjuana1.htm>

- Bolufer, M. (1997). Del cuerpo violentado al cuerpo tutelado. Doctrina religiosa y discurso higiénico en el siglo XVIII: el ejemplo del nacimiento. En: Ma. Isabel Jiménez Morales y Amparo Quiles Faz (Coord.), *Otras miradas: Reflexiones sobre la mujer de los siglos XVII al XX* (pp. 53-87). Universidad de Málaga.
- Bravo, M. D. (1996). El "Costumbrero" del convento de Jesús María de México o del lenguaje ritual. En: *Mujer y cultura en la Colonia Hispanoamericana* (pp. 161-170). Pittsburgh: Ed. Biblioteca de América, Universidad de Pittsburgh.
- Lavrin, A. (1991). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*. México: Ed. Grijalbo, pp. 24-25. Recuperado el 1 de mayo de 2010. <http://www.miradamalva.com/mujeres/mav.html>
- (1996). La celda y el siglo: epístolas conventuales. En: Mabel Moróña (Ed.), *Mujer y cultura en la Colonia Hispanoamericana* (pp. 129-160). Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.
- Montes, R. (2008). *Pragmática de la lírica y escritura femenina: Sor Juana Inés de la Cruz*. España: Universidad de Extremadura/Universidad Da Coruña, pp. 93-110.
- Moróña, M. (1996). Introducción. En: *Mujer y cultura en la Colonia Hispanoamericana*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, pp. 7-22.
- Paz, O. (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. México: FCE, p. 673.
- Pérez, P. (1997). La mujer colonial a través de los textos: una reflexión metodológica. En: Ma. Isabel Jiménez Morales y Amparo Quiles Faz (Coord.), *Otras miradas: Reflexiones sobre la mujer de los siglos XVII al XX* (pp. 17-52). Universidad de Málaga.
- Sabat de Rivers, G. (2005). En busca de sor Juana. En: *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Alicante. Recuperado el 18 de junio de 2013.
- Trabulse, E. (1996). "La guerra de las finezas. La otra respuesta a Sor Filotea en un manuscrito inédito de 1691". En: Mabel Moróña (Ed.), *Mujer y cultura en la Colonia Hispanoamericana* (pp. 203-216). Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.
- Quezada, N. (1989). "Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVII y siglo XVIII". *Anales de Antropología*. Vols. XXV y XXVI, 1988 y 1989. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM, Recuperado el 3 de mayo de 2010: <http://www.jornada.unam.mx/2001/01/04/ls-noemi.html>