

“Oí decir que había Universidad y Escuelas” (Reflexiones sobre el feminismo de Sor Juana)

por *María Luisa Femenías*
(*Universidad Nacional de La Plata*)

I

Hace poco menos de un año me invitaron a participar en España en un seminario, ya clásico, sobre feminismo,¹ y en mi carácter de latinoamericana, se me solicitó presentar una ponencia sobre el feminismo de Sor Juana Inés de la Cruz. Para ese entonces, mi ignorancia sobre Sor Juana era prácticamente absoluta y caí en un estado de desesperación del que vino a rescatarme Susana Zanetti,² quien generosamente me facilitó el material disponible sobre la poetisa mexicana, a la vez que me orientó sobre el orden en que me convenía organizar mis lecturas. Producto de ese esfuerzo fue una ponencia titulada “Filosofías de Cocina” cuya versión escrita se publicó en el número de marzo de *Deva*, gracias a la gentileza de Ana de Miguel y de Alicia Miyares. Cuando hace poco releí ese trabajo me pareció que algunos aspectos podían mejorarse; y así comenzó esta segunda reflexión sobre el carácter del feminismo de Juana Inés.

Brevemente expuesto, mi objetivo es interrogar y desafiar la vasta obra de la “Décima Musa”, la novohispana Sor Juana Inés de la Cruz,³ Juana Ramírez de Asbaje, la “Primera feminista de América”, de quien el 17 de abril de 1995 se cumplieron tres siglos de su fallecimiento. Mi interés sigue siendo explorar las posibilidades y límites de su feminismo. Para ello, he tratado de imaginármela en un siglo complejo y en una geografía que, aun para los intelectuales varones, era árida. Tengo la impresión de que Juana reconoció en sí misma el genio y sus dificultades; escogió la reclusión sabiendo que la necesitaba para estudiar, y aún haciendo de la soledad un valor, mantuvo lazos con el mundillo culto de su entorno con una fuerza y una voluntad prodigiosas. Tengo también la impresión de que su elección por el claustro fue más bien “práctica”, allí ejerció sus dotes con hábil equilibrio entre elogios, redondillas y romances más o menos mundanos dirigidos a sus mecenas, y silvas, sonetos y escritos teológico-especulativos, que finalmente, le traerían no pocos sinsabores. Juana Inés debe haber sentido el halago y el miedo en carne propia, y dentro de los límites de esta clara conciencia desarrolló su genio, es decir, su libertad.

Para valorar la obra de Sor Juana a la luz de los análisis feministas contemporáneos es necesario llevar a cabo una lectura problemática. Por cierto, hablar del feminismo de Sor Juana Inés de la Cruz es *tópico*. Octavio Paz, en su monumental biografía, la considera, sin ningún titubeo, una “feminista”. También Dorothy Schons, Jean Franco, M. Isabel Santa Cruz, Ramón Xirau⁴ (entre otros estudiosos) la tildan de feminista. Asimismo, la cineasta argentina María Luisa Bemberg, en el film *Yo, la peor de todas*, la retrata, con fuertes y controvertibles trazos, como una feminista de fuste.

Pero, ¿es pertinente aplicar ese calificativo a Sor Juana Inés? Y si es así, ¿en qué consiste su feminismo? ¿Qué características tiene? ¿Cuáles son sus límites? ¿Cuáles son las estrategias

¹ Se trata del Seminario “Feminismo e Ilustración”, que inaugurado por la Dra. Celia Amorós, ese año estuvo a cargo de la Dra. Ángeles J. Perona. Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Mi ponencia fue leída el 19 de enero. Cfr. *Filosofías de Cocina o sobre el feminismo de sor Juana Inés de la Cruz*, *Deva*, 2, 1995.

² La latinoamericanista Susana E. Zanetti (UNLP-UBA) me facilitó la mayor parte de la bibliografía que utilicé (*infra*). También discutió conmigo algunas de mis tesis aunque ello no significa que las comparta plenamente.

³ En adelante, citaré según la numeración de los escritos y las páginas de *Obras Completas*, edición a cargo de A. Méndez Planearte y A. Salceda, México, F.C.E. La cita del título está tomada de la *Respuesta a Sor Filotea*.

⁴ Consigno los datos completos de estas obras en la selección bibliográfica que figura al final.

feministas que utiliza? ¿Es verdad —como afirma Josefina Ludmer— que su retórica apela a las *tretas del débil*? Más aún, ¿en qué se diferencia el feminismo de Sor Juana del que ahora reconocemos como tal? Y, por último, ¿Su posición significa una apertura a la modernidad o un cierre culterano del barroquismo, resabio novohispano del amor cortés renacentista, como quieren, entre otros, Octavio Paz? En las páginas que siguen intentaré dar respuesta a algunos de los interrogantes que acabo de presentar.

II

Para poder replantear sobre bases más firmes el tema del feminismo de Juana Inés, creo necesario examinar algunos aspectos de la Interpretación de Octavio Paz en *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la Fe*. Tomo esta obra como punto de partida para mi trabajo por ser la más influyente de los últimos años. Varias razones contribuyen a ello. Paz aborda la obra de Sor Juana desde, al menos, tres ejes estrechamente imbricados: como mexicano, como literato y como varón. Como mexicano y como escritor, le interesa afirmar que la vieja stirpe a la que pertenece, tiene su primera expresión americana en lo que más adelante será México; la primera “Décima Musa” americana es mexicana, criolla, católica y de habla española.⁵ Es imposible no ver en esto una autoafirmación cultural y nacional, sobre todo si se recuerda el relato de Paz sobre el origen de su libro. Como literato, a su vez, la obra de Sor Juana es obligada por su riqueza, su frescura y, a la vez, su densidad. Un escritor de la talla de Paz no podría obviarla. Como varón, supongo que no deben dejar de despertar cierta curiosidad la vida y los escritos de esta mujer novohispana, bastarda, brillante, que superando escollos no sólo hace conocer su obra en la cuna misma del imperio español sino que desafía a teólogos y obispos a costa de su propia vida. Ciertamente, la autoridad y el reconocimiento de la obra de Paz han contribuido a la difusión de su estudio sobre Juana Inés.

Ahora bien, la Sor Juana de Octavio Paz es una mujer torturada por su condición de bastarda que busca su autoafirmación en el estudio; en el conocimiento y en el saber libresco. El convento se convierte para ella en el lugar más apropiado para alcanzar su meta, a la vez que se constituye en “su segunda familia”. El convento no es, pues, el espacio de una vocación religiosa sino, más bien, el ámbito en el que, lejos del matrimonio y de la vida cortesana, Juana construye un verdadero refugio. Una *feminista* como ella, a los ojos de Paz, no podía resolver su vida de otra manera.

Es importante notar que si bien Octavio Paz repite en numerosas ocasiones que Sor Juana es *feminista*, en ningún momento se detiene a considerar qué implicancias filosóficas tiene ese término aplicado a una monja jerónima del siglo XVII. En general, cuando se refiere al feminismo de Juana Inés mienta ciertas afirmaciones más o menos expresas de reivindicación de las mujeres, fáciles de encontrar en la poesía de Sor Juana. Pero, ¿hay en Juana algo más que algunas vindicaciones de los derechos de las mujeres al estudio? Creo que sí y ese será el tema del próximo apartado. Por ahora quiero apuntar que a pesar de sus buenas intenciones y de la complejidad, solidez y claridad de su obra (que son de agradecer), O. Paz no puede escapar a los moldes de una lectura en cierta medida *tópica* y sexista de la vida y de la obra de Sor Juana.

En síntesis, Octavio Paz respeta meticulosamente casi todos los supuestos de un análisis patriarcal. Se basa, en general, en dicotomías excluyentes que suaviza con comprensión paternal. Sólo cuando ve en Juana Inés *al poeta*, no a la mujer, logra identificarse con la tremenda soledad intelectual que debe haberla acompañado a lo largo de su vida.

A continuación, enumero, sumariamente, los presupuestos sexistas más significativos que, a mi juicio, tiñen la aproximación de Paz a Sor Juana:

a) *La mujer-niña y otros binarismos*

En primer término, Paz retoma, de modo atenuado, uno de los motivos presentes

⁵ Recordemos que también a Emily Dickinson se la llamó “Décima Musa”, pero varios siglos después.

extensivamente en la obra de Pfandl:⁶ el supuesto narcisismo de Sor Juana y su *fijación* en la infancia, con la consiguiente patologización de su personalidad. La fuerza de Sor Juana se devalúa al hacerle acusación de inocencia, al aniarla y, consecuentemente, al convertirla en ignorante de su propia valía su genialidad queda menguada.

Desde esa perspectiva, el auto-conocimiento de Juana es sólo narcisismo; su afán de saber, una búsqueda recurrente y enfermiza de su infancia. Este “problema” de Sor Juana obedecería, pues, a algún conflicto de identidad no solucionado pero *necesariamente* vinculado 1) a su condición de bastarda, 2) a la desaparición (= muerte) de la figura paterna, 3) a la sustitución de la figura paterna por la del abuelo materno en su imaginario infantil. Estas interpretaciones se basan en el análisis freudiano de la sexualidad femenina que, como se sabe, los estudios actuales de las psicoanalistas feministas cuestionan severamente. La utilización acrítica de la oposición mujer-niña, en términos excluyentes, sesga cualquier comprensión que pueda hacerse de la personalidad de la poetisa novohispana.

El análisis de Paz comete, en tanto análisis patriarcal falacia de doble criterio ya que la búsqueda del conocimiento por parte de los varones no parece obedecer al mismo (o equivalente) tipo de problemas ni lleva de suyo al narcisismo. Por omisión, que los varones aspiren al conocimiento es la norma con la que se hace rasero; en las mujeres, el interés por el conocimiento resulta extraordinario y atípico. A modo de conclusión preliminar, en la versión de Paz, Sor Juana no era “narcisista” porque tenía conciencia de su singularidad (como mujer bella y como intelectual notable) sino porque ciertas cuestiones de nacimiento, mal resueltas, la llevaron a ello. La personalidad de Juana es, pues, considerada en buena medida patológica y se la signa —benevolentemente— con un cierto desequilibrio psicológico. Huelga señalar que el tema de la locura o del desequilibrio de las mujeres extraordinarias, su excesiva sensibilidad, sus inclinaciones “fuera de lo común” es más que recurrente.⁷

Paz⁸ reconstruye la secuencia de la vocación de Juana por el conocimiento sobre la base de su bastardaje, la ausencia del padre, la biblioteca del abuelo y el convento. La secuencia que Paz presenta como “prueba” de su interpretación responde a un análisis insuficiente. Aunque de manera atenuada debido a su versión paternalista del sexismo, con O. Paz la vieja estrategia de patologizar las conductas de las mujeres que no respondan a la normativa vigente cae sobre Juana Inés con firmeza.

b) La invisibilidad de la madre

Otra cuestión *tópica* del análisis de Paz (y en mayor medida del de Pfandl) es la vinculación de Sor Juana con su abuelo materno sustituto del padre ausente (= muerto). Se acepta sin mayores cuestionamientos que el abuelo de la pequeña Juana vino a sustituir la figura inexistente del padre. Pero este abuelo no estaba solo: tenía lo que debió ser, para su época y en el Nuevo Mundo, una formidable biblioteca. Probablemente, para la niña, la biblioteca del abuelo era fuente de placer y, en algún sentido, de poder. En esa biblioteca aprendió —quizá— a moldear un lenguaje y un pensamiento que creyó naturalmente propios, pues los libros suelen ocultar *lo que siempre ha sido* para las mujeres.⁹ La literatura le enseñó a vivir y le mostró *todo lo que era posible*; más tarde, probablemente, aprendió que ese mundo de lo posible se abría de diverso modo a varones y mujeres. Tal vez, esa haya sido la más dura enseñanza de su estancia en la corte virreinal. Para una muchacha

⁶ Paz critica con justicia a Pfandl, si bien en mucho menor medida cae igualmente en algunas de sus afirmaciones. Cfr. Paz, O. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Buenos Aires, F.C.E., 1992. págs. 95, 122-4.

⁷ Cfr. p. e. Ph. Chesler, *Women and madness*, New York, Doubleday, 1972. Citado por Rich, A. “Hacia una Universidad centrada en las mujeres” En: Rich, A. (comp.) *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983.

⁸ Paz, *op. cit.* p. 122.

⁹ Rich utiliza las palabras en bastardilla para describir su propia experiencia respecto de la biblioteca paterna, su vocación por la literatura y su consiguiente búsqueda de espacios propios como poetisa. Cfr. *op. cit.* p. 236.

novohispana del siglo XVI la opción por el saber era excluyente y el único camino “decente” para alcanzarlo (como muy enfáticamente ella misma afirma en su *Respuesta* era el claustro).

Con todo, es curioso que Paz le dedique páginas y páginas a la importancia de la ausencia del padre y resuelva en algunos renglones la relación de Juana con su madre. Si bien no era extraño que las mujeres novohispanas administraran sus fortunas y sus haciendas más allá de los cánones regularmente establecidos,¹⁰ la madre de Juana fue una mujer singular en varios aspectos. Isabel Ramírez, criolla, no sólo administró su hacienda en una zona escasamente hospitalaria sino que, además, tuvo un total de seis hijos bastardos de dos padres diferentes. Si bien los significados culturales de la maternidad se han ido modificando a través de los siglos, incluso en su propia época Isabel parece haber tenido poco en común con “los modos establecidos” por sus contemporáneos.

A pesar de todo, en Sor Juana no hay huellas visibles de “fisuras tempranas” en su personalidad debidas al bastardaje (hecho que no ignoraba, aunque se complacía en disimular). En este sentido, el rastreo de Paz, de las marcas que la condición de bastarda hendiera en Juana, obedece más a regulaciones morales decimonónicas y a una concepción victoriana de la moral, que a reales evidencias que se manifiesten en la obra de la poetisa. Por su parte, ni Isabel rompió relaciones filiales con el abuelo de la biblioteca ni desamparó nunca a sus hijos. De modo semejante, Juana Inés protegió en el claustro a una sobrina y parece haber atendido asuntos de dinero familiar, según el mismo Paz cuenta, justamente, todo hace pensar que en el siglo XVII los lazos primarios fueron sólidos y los problemas de Juana se originaron más al confrontarse con la sociedad palaciega que en el núcleo familiar de origen.

Por tanto, tal vez, la pequeña Juana no emuló —como quieren Pfandl y Paz— la figura masculina del padre ausente o del abuelo al querer estudiar en la universidad (cosa que no pudo hacer por ser mujer) sino simplemente, siguió la huella de su madre que no parece haberse detenido a meditar si una mujer *podía* dirigir o no una hacienda: simplemente lo hizo. De manera semejante, Juana Inés no se detuvo a meditar si era pertinente que una niña estudiara latín: lo aprendió en veinte clases y, al hacerlo, mostró que ser mujer no era impedimento para el conocimiento de la lengua clásica.

Luego, no me parece necesario —con Paz— virilizar la transgresión, masculinizar el saber e infantilizar la autoestima con el resultado de un ser *extraordinario* y fuera de lo común, calificativo que la misma Juana rechazó para sí. Tampoco creo que la *voluntad de saber* (para adoptar un subtítulo foucaultiano) deba convertirse para Sor Juana en transgresión que implique, al final de sus días, un torturado (auto)castigo debido a su posesión de conocimiento, como quiere Paz.¹¹ Si cabe hablar de castigo, éste tuvo su origen en su ruptura con el modelo tradicional de mujer y de monja y así se hizo acreedora de él; un (hetero)castigo que la alcanzó con toda la fuerza de la iglesia como institución y, fundamentalmente, de la persona de Aguiar Seijas, el arzobispo de México.

c) El laberinto Sorjuaniano de la soledad

Me parece, en cambio, pertinente la digresión paziana sobre la soledad (uno de sus viejos temas). Bajo la poesía palaciega o pseudodevota de Sor Juana, coincido con Paz,¹² se extiende una inmensa soledad, que yo caracterizarla de profunda incomprensión. Salvo algunas pocas personas que la acompañaron en su derrotero intelectual sin —quizá— tratar de desviarla de él, Juana debe haberse hallado extremadamente sola por incomprendida.

En la portada de *Inundación Castálida*, por ejemplo, se la tilda de “única poetisa, musa décima” o se la llama “excepción” y “prodigio”, todos ellos calificativos que expresan con claridad su carácter inusual, dejándola, en su singularidad, aislada de sus contemporáneos por ser mujer y

¹⁰ Zanetti me ha hecho notar que existen estudios de Asunción Lavrin sobre mujeres novohispanas viudas y de altos recursos que administraban sus fortunas y sus haciendas.

¹¹ Paz, *op. cit.*, p. 123.

¹² Paz, *op. cit.*, p. 123.

por ser intelectual docta. Esos títulos, si bien por una parte la prestigian y la alaban, por otra, como sugiere Colombi (*infra*), indican que no existe *ese lugar* de mujer-docta como sujeto de enunciación. No resulta curioso, entonces, que Sor Juana, en su soledad, apele, como señala Paz, a la “retórica de los espejos”.¹³ Al multiplicar o desplegar su imagen crea la ilusión de estar acompañada; al inscribirse en una genealogía se inventa un linaje de pares. El lugar de Sor Juana como mujer docta —como veremos— está atravesado por una serie de conflictos que intentaré esbozar en las páginas que siguen.

d) Cuerpo y alma

Se extiende Paz, y es pertinente que así lo haga, en la influencia del neoplatonismo en la obra de Sor Juana,¹⁴ pues esta filosofía le permitió construir argumentaciones en defensa de la capacidad de las mujeres para alcanzar el conocimiento, actitud considerada, por lo general, como “su feminismo”. Sin embargo, a mi modo de ver, es esta misma filosofía la que le impone importantes límites, a la par que la sitúa más cerca del Renacimiento que de la Modernidad. Volveré sobre estos problemas más adelante, en especial sobre el de la dualidad cuerpo / alma y la jerarquización que conlleva.

III

La mayor parte de los estudiosos (incluyo a Paz entre ellos), que quieren subrayar el “feminismo” de Sor Juana, apelan a un cierto número de poemas que de modo expreso defienden ciertos derechos de las mujeres, especialmente, el derecho a estudiar. Denominaré a este tipo de defensas el feminismo *temático* de Sor Juana.

Ahora bien, como señala Xirau,¹⁵ este feminismo temático, lejos de ser un “ataque” a los varones (como sugiere Pfandl) se funda en la ironía, el humor y, a veces, en la gran alegría con que defiende a las mujeres, se afirma y las afirma. Del mismo modo que no hay rastros de misticismo en su obra tampoco hay rastros de resentimiento contra el varón. Hay, sí, ternura, paciencia y repetidos pedidos (tácitos y explícitos) de que la dejen estudiar en paz.

Tal vez el poema más conocido, (y más citado) en el que describe con gracia la actitud de los varones respecto de las mujeres, sea la archiconocida sátira filosófica [92] que comienza:

Hombres necios que acusáis
a la mujer sin razón
sin ver que sois la ocasión
de lo mismo que culpáis:

Entiendo que para el feminismo el aspecto más relevante de este poema es, por un lado, la denuncia (entre jocosa y seria) del *doble criterio* con que se juzgan las acciones de varones y mujeres en detrimento de estas últimas y, por otro, el *doble vínculo*, en que las mujeres sean cuales fueren sus acciones, quedan atrapadas. Buen ejemplo de lo que acabo de señalar son los versos subsiguientes que afirman, en referencia a los varones, “...quejándoos, si os tratan mal./ burlándoos» si os quieren bien.” O, de igual modo, los referidos a la moral sexual de las mujeres: “...si no os admite, es ingrata,/ y si os admite, es liviana.”

Otro buen ejemplo de este feminismo explícito son algunos de los villancicos en honor a Santa Catalina de Alejandría, compuestos en 1691. Por ejemplo, en el villancico VI [317] afirma:

¹³ *ibidem*.

¹⁴ Para una versión menos extensa y más fructífera del neoplatonismo de sor Juana y la influencia del hermetismo en su obra, cfr. Santa Cruz, M^a I. “Filosofía y Feminismo en sor Juana Inés de la Cruz” En: Santa Cruz *et alia*, *Mujeres y Filosofía*, Buenos Aires, CEAL, 1994, y de la misma autora: “Filosofía y Feminismo en Sor Juana” En: Amorós, C. (comp.) *Actas del Seminario “Feminismo e Ilustración”*, Madrid, Universidad Complutense, 1992. Paz trata el tema en Parte V, cap. 6.

¹⁵ Xirau, R. *Genio y Figura de Sor Juana Inés de la Cruz*, Buenos Aires, EUDEBA, 1967. p. 36.

De una mujer se convencen
todos los sabios de Egipto,
para prueba de que el sexo
no es esencia en lo entendido
¡Víctor, Víctor!

.....
Estudia, arguye y enseña,
y es de la Iglesia servicio,
que no la quiere ignorante
el que racional la hizo
¡Víctor Víctor!

En forma de villancico, el tema y la fundamentación filosófica (implícita) son los mismos que en la *Respuesta a Sor Filotea* [405] y que en *Primero Sueño* [216], obras renombradas, donde su agudeza filosófica es explícita: Dios ha hecho racionales a varones y mujeres, el sexo no tiene nada que ver en cuestiones de entendimiento, Santa Catalina estudió, arguyó y enseñó siendo mujer y los sabios de Egipto la reconocieron como más sabia que ellos.

De este modo, Sor Juana quiebra la polaridad varón / razón - mujer / pasión para abrir un espacio novedoso: la razón es patrimonio igualitario entre varones y mujeres (paralelamente, la pasión también), sólo la educación a la que acceden es diversa y diversas son las obligaciones a las que son sometidos, lo que le hace decir con graciosa ironía que "...si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito."¹⁶ Encontramos ejemplos similares en otros poemas. Así, en el [254] leemos: "La Astrónoma grande / en cuya destreza / son los silogismos / demostraciones todas y evidencias." O el villancico V [316], dedicado también a Santa Catalina de Alejandría, que dice: "Porque es bella la envidian, / porque es docta la emulan; / oh qué antiguo en el mundo / es regular los méritos por culpas!" (me pregunto si estos últimos versos no recogen ecos de su propia experiencia).

IV

Al feminismo temático y explícito de Sor Juana, como acabamos de ver, feminismo de denuncia satírica o exaltación de la racionalidad en *envoltura* femenina, cabe agregar otro de aspecto, si se quiere, más encubierto. Me refiero a los denominados usos retóricos del lenguaje que —a juicio de muchas estudiosas— acentúan el feminismo de Sor Juana ¹⁷ o, al menos a mi entender, subrayan que Sor Juana tiene clara conciencia de la peculiar situación de las mujeres.

Bajo la apariencia de la espontaneidad y, a veces de la candidez, la estructura retórica de los escritos de Sor Juana obedece —como resalta Perelmuter— a una elaboración cuidadosa y al dominio de las técnicas retóricas expuestas por Cicerón y Quintiliano, sin descartar la influencia que en ambos tuvo la *Retórica* de Aristóteles y que, quizá, Juana también conoció.

En la *Carta de Sor Filotea de la Cruz*, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, le recuerda a Juana, bajo el manto de la tolerancia, los límites convenientes a una religiosa. El obispo enumera cuáles son las reglas que ha de seguir en una serie de contrarios irreconciliables: sacro / profano; erudición / salvación; modestia / soberbia. Como se ha señalado repetidamente, esta forma dicotómica y excluyente de plantear las cuestiones

¹⁶ *Respuesta*, pág. 460.

¹⁷ Colombi, B. "Si los riesgos del mar considerara: Notas sobre Juana" *I Jornada de Literatura y Medios*, F. F. y L (UBA), 1993. Mogillansky, G. "Cuan violenta la fuerza del deseo: voz femenina y tradición en la poesía de sor Juana Inés de la Cruz" *I Jornada de Literatura y Medios*, F. F. y L (UBA), 1993. Perelmuter Pérez, R. "La situación enunciativa del *Primero Sueño*" *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. XI (1986) 1; de la misma autora: "La estructura retórica de la *Respuesta a Sor Filotea*" *Hispanic Review*, 51 (1983) 2. Ludmer, J. "Tretas del débil" *La sartén por el mango*, Puerto Rico, 1984.

con lleva tácitamente una valoración y, en consecuencia, un juicio moral implícito, en otras palabras, es normativa.

La Respuesta que elabora Juana a la *Carta* es un claro ejemplo del dominio de su técnica retórica. En lugar de prestar oídos a la censura, escribe una biografía en la que sobresale su capacidad para construir un sujeto intelectual *moderno*.

Como tantas otras mujeres escritoras,¹⁸ comienza —como advierte Colombi— con un exordio (*captatio benevolentiae*) al oyente. Se percibe con claridad su esfuerzo en lograr una modestia afectada; se coloca en actitud humilde y suplicante, y reiteradamente alude a su debilidad (“...mi torpe pluma...” “...mi justo temor..”, “... mi poca salud...”).¹⁹ Se empeña en usar el diminutivo al hablar de sí misma, disfrazando sus dimensiones reales y pone el énfasis en su debilidad y en su pequeñez. Apela a las técnicas de “reclusión” de su propia figura y al hacerlo, la hace contrastar con la firmeza de la argumentación y la audacia de la *apología*²⁰ que desarrolla más adelante.

Cuanto más se declara “pobre” y “temerosa”, por oposición, más crece la fuerza de su escrito porque... sí su pluma es débil, ¿qué no haría si fuera fuerte! Para acentuar más aun tal contraste, afirma que lo que escribe son “borrones”, “papelillos” y no lo hace siquiera por gusto. En efecto, lejos de deleitarse en escribir, se ve obligada a hacerlo: (i) por encargo de los poderosos (obispos o virreyes), (ii) por necesidad y de manera inevitable.²¹ Ciertamente, Juana Inés a la vez que se empequeñece se escuda en el tópico de la obediencia y en el de la necesidad.

En un primer paso, sor Juana apela a las técnicas de reducción de su persona, de su saber, de su género, de su dedicación, de su voluntad, de su libertad, restándole autonomía y valor a sus escritos como ya lo había hecho en el poema que hace las *veces* de prólogo a *La Inundación Castálida*: “Estos versos, lector mío,/ que a tu deleite consagro,/ y sólo tienen de buenos/ conocer yo que son malos”. Pero, a la vez, en (aparente) obediencia y situándose en el lugar del subordinado, defiende ante un lector privilegiado (posiblemente el censor) aquello mismo que debiera callar. Esta escritura “vigilada” de Sor Juana opera a la manera de un salvoconducto donde la forma es la obediencia y el contenido es el desafío. La fórmula retórica que la sitúa en el lugar del deudor, del oferente, le permite decir lo que desea de modo *casi ingenuo*: “...tiemblo de decir alguna proposición malsonante...” afirma porque “no quiero ruido con el Santo Oficio.”²²

Esta estrategia del empequeñecimiento es frecuente en Sor Juana y en otras poetisas y escritoras, incluso muy posteriores a ella. El conocimiento se presenta casi como un arma peligrosa ante los modelos aceptados de las mujeres de su época, y en especial, de las monjas. Ya en un romance filosófico [2] muy anterior había dicho “Si es mío el entendimiento/ por qué siempre he de encontrarlo/ tan torpe para el alivio/ tan agudo para el daño,” donde, sin lugar a dudas, ella misma no sólo es la dañada, sino que, además, es claramente consciente de ello. De manera semejante, poco más adelante afirma [2]: “Oh, si como hay de saber,/ hubiera algún seminario/ o escuela donde a ignorar/ se enseñaran los trabajos”.

Juana Inés se da cuenta de que el conocimiento puede tener un poder destructivo para las mujeres de su época pero, a su vez, no está dispuesta a renegar de él. Por tanto, se ve a sí misma como dividida y, a veces, como vimos, ambivalente. Con todo, la mayor parte de su obra y en especial la *Respuesta* son ejercicios de autoafirmación de su condición de mujer y de su condición de erudita. Si bien a otras monjas esta división las enfrentaba a un mundo demasiado expuesto y, frecuentemente, optaban por la pasividad, la mística y el cumplimiento más o menos sumiso de los modelos aceptados, Juana da muestras de independencia y creatividad hasta consecuencias extremas. Estaba convencida de que una vida válida de ser vivida se encontraba en los recursos de

¹⁸ Cfr. p. e. lo que A. Rich señala respecto de Emily Dickinson. Rich, A. “El Vesubio en casa: el poder de Emily Dickinson” En: Rich, A., *op. cit.*

¹⁹ *Respuesta* pag. 440.

²⁰ Santa Cruz, en disidencia con la interpretación de Ludmer, considera a la *Respuesta* una *apología*. *op. cit.*, 176-178 y *op. cit.*, pág. 286-287. Creo que el tono mayormente apologético de la *Respuesta* no priva a sor Juana de hacer gala de dominio de las *tretas* retóricas al uso.

²¹ *Respuesta*, pág. 444 *et pass.*

²² *Respuesta*, pág. 444.

la mente. Por ello, en un *Encomiástico* a los años de la Condesa de Galve [384] da cuenta de su actitud ante el saber y del valor que confiere al alma racional que, contrariamente a los sentidos, permite alcanzar el conocimiento más alto:

Limitados los sentidos
juzgan medidas diversas
en los objetos sensibles;
y así dan la diferencia
entre lo que ven o escuchan,
lo que gustan o que tientan.
Mas el alma, allá en abstracto,
conoce con evidencia
que es una proporción misma,
aunque distinta parezca,
aquella que al gusto halaga,
o que al tacto lisonjea,
la que divierte a los ojos
o la que al oído suena.

Ahora bien, en un segundo ademán de autodefensa, Sor Juana apela a la *necesidad* que la lleva a escribir y, como todos sabemos, la necesidad no admite alternativa: "... desde que rayó <en mí> la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras..."²³ que —se puede concluir— le fue imposible eludirla. De este modo, al apelar a una necesidad que se le impone y le es ajena, deslinda responsabilidades: su disposición a la versificación no es voluntaria, es innata, es un don divino y por lo tanto, no es reprobable.

Sor Juana *se pone explícitamente* en el lugar que el imaginario confiere a las mujeres. Se presenta como sujeto pasivo de órdenes y de disposiciones ajenas. Disimula su voluntad con fórmulas impersonales y parece *ingenuamente* preguntarse ¿cómo podría yo, pobre mujer, dominar impulso tan mayúsculo? Más aun, en un pasaje de lejanos ecos socráticos, afirma: "este impulso natural que Dios puso en mí./.../ Su Majestad sabe /.../ que le he pedido que apague la luz de mi entendimiento dejando sólo lo que baste para guardar su Ley."²⁴ Es decir, Juana sólo obedece a la luz que el mismo Dios puso en ella; en consecuencia, ¿cabe a Sor Filotea pedirle que la desoiga? En una maniobra retórica notable, Juana inscribe a los que le solicitan que abandone las letras profanas en el Jugar de los desobedientes de la voluntad divina. Por tanto, indirectamente les señala que cometen pecado de soberbia mientras ella misma se siente animada de energía suficiente para confrontar y defender su condición de intelectual (por voluntad divina). Juana no puede, pues, vencer la negra inclinación que todo lo ha vencido debido a la potencia de su vocación.²⁵ Entonces, como Dios es quien le ha dado el don de hacer versos, ni lo puede ignorar ni lo puede ocultar y, con falso asombro, denuncia que "algunos" consideran que el don de la versificación es un mérito cuando se da en los varones: "...como los veo por tales celebrar en los hombres".²⁶

Tampoco puede desobedecer a sus señores que le encargan versos para conmemorar los años, dar la bienvenida a virreyes nuevos, o saludar el nacimiento de los hijos. Esta nueva forma de necesidad, refuerza la anterior, y la pone en el lugar de un mero súbdito que debe cumplir la orden o el deseo de quien es de rango superior. Si la obediencia anterior la obligaba a la voluntad divina, ahora se ve obligada a la voluntad de los amos. Doble humildad, si se quiere, bajo la cual se cobija. No quiere (ni puede) desconocer ni la ley de Dios ni la de los hombres; su lealtad es, pues, doble.

²³ *ibidem*.

²⁴ *ibidem*.

²⁵ *Respuesta*, pág. 451

²⁶ *Respuesta*, pág. 460.

Sólo le resta mostrar que ese don no le fue concedido, *qua* mujer, únicamente a ella. Para lograrlo, elabora lo que Celia Amorós denomina una genealogía. Pero esta estrategia de legitimación ya no es retórica sino de diversa índole y la examinaré más adelante.

Creo conveniente revisar ahora el *Primero Sueño*, Como se ha señalado repetidamente, se trata de un poema singular por su forma y su contenido, una silva de novecientos setenta y cinco versos que, a mi entender, muestra una especial tensión (de la que no logró escapar) en el fundamento filosófico del feminismo de Sor Juana.

De cuño marcadamente neoplatónico, *Primero Sueño* relata un viaje del alma hacia el conocimiento. El “sueño” es la duermevela en la que todo reposa pero es, a la vez, la ilusión de quien cree alcanzar el saber en la vigilia de la vida cotidiana. En verdad, sólo despertamos cuando “vemos la Luz” y Juana no se refiere precisamente a la luz del sol sino a la del entendimiento.

Ahora bien, en la interpretación de Paz, el alma que emprende su viaje de ascenso al conocimiento no tiene nombre, ni edad, ni sexo: es simplemente el alma humana. Desde cierto punto de mira, al alma es el sujeto del enunciado, referido siempre en tercera persona. El alma humana, en su entendimiento, es libre, pues “No hay cosa más libre que/ el entendimiento humano,” [1] que en su búsqueda del conocimiento se aparta de lo cotidiano y sólo aspira a las verdaderas bellezas: “En perseguirme, Mundo, ¿qué interesas?/ ¿En qué te ofendo, cuando sólo intento/ poner bellezas en mi entendimiento/ y no mi entendimiento en las bellezas?” [146].

Existen trabajos, sin embargo, que al preguntarse quién habla en *Primero Sueño* rescatan el uso del deíctico, pues a lo largo del poema aparece un sujeto textual, o de enunciación, *un yo*, referido en primera persona. Perelmuter intenta probar que Sor Juana tiene siempre presente un “alma femenina”, que no se descubre solamente al final del poema, cuando afirma en el último verso “el Mundo iluminado, y yo despierta”, sino que la narradora-protagonista figura en otras partes del poema de manera decisiva. Insistentemente —afirma esta estudiosa— utiliza Juana el “digo”, que en su terminación de primera persona del singular recuerda quién enuncia el poema: “contra el Sol, digo, cuerpo luminoso, /cuyos rayos castigo son fogoso/...”²⁷ En síntesis, en *Primero Sueño* Juana rompe la dicotomía tradicional *sujeto racional = varón /sujeto emocional = mujer* y produce una nueva clase de sujeto: *el sujeto racional= mujer*.

Sin embargo, a mi entender, el planteo de Juana Inés es más complejo. En efecto, como veremos más adelante, “lo racional” no es, en verdad, ni mujer ni varón pues pertenece a otro orden que la materia. Entonces, sí respetamos el marco filosófico de Sor Juana, ¿es posible —como quiere Perelmuter— un “alma femenina”? Más adelante volveré sobre esta cuestión.

V

Es sabido que la mayoría de las mujeres intelectuales han realizado sus trabajos en una especie de aislamiento espiritual, de soledad» tanto en su tiempo como en el desconocimiento de una tradición femenina. El caso de Juana es nuevamente en este sentido singular debido a las estrategias a las que apela para llenar el segundo de los vacíos señalados. Como indiqué en el apartado anterior, Sor Juana apeló a la construcción de una genealogía de mujeres sabias. Está bien claro que, tanto en la *Respuesta* como en *Primero Sueño*, Juana se inscribe en una cadena de estudiosas y sabias en una maniobra legitimadora de su propia condición. Paganas y cristianas, diosas y reinas, sabias notables todas ellas, Juana elabora un catálogo de mujeres ilustres bajo cuya sombra ella misma se instala y se refugia.

Aristóteles —afirma Amorós—²⁸ fue el primer filósofo que asumió con el pasado de la

²⁷ Cfr. 460-61, también vv. 47, 226, 328, 399, 795, 947.

²⁸ Santa Cruz considera que el “catálogo de mujeres” que sor Juana elabora como parte de los “argumentos teóricos” en pro de la educación de las mujeres en la *Respuesta* es de naturaleza doxográfica, cfr. *op. cit.*, 175 y *op. cit.*, 285. Cfr. también Amorós, C. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, pág. 80-82.

filosofía una relación genealógica, en el sentido de legitimación de su propia tarea, fundando una tradición que articula como legado y donde la historia del pensamiento anterior cumple el papel de contrastación legitimadora. Esta “ceremonia de adopción”, como reconocimiento retrospectivo, convierte a los filósofos anteriores a él en sus *precursores*. La fundación de una genealogía y el establecimiento de una legitimidad van íntimamente unidos a la constitución de una herencia, concepto que hace necesaria la precisa distinción entre el poseedor de los títulos que le convierten en el destinatario de la misma y el que carece de ellos, pues no hay legitimidad sin bastardía.

Juana parece recurrir a una maniobra similar. Consideró pertinente la construcción de estas genealogías de mujeres sabias, a muchas de las cuales la Iglesia había acogido en su seno, a fin de adquirir ella misma una legitimidad similar. Juana parece no tener más remedio que apelar a lo que Amorós denomina “la evocación de las figuras de la retahíla ancestral desde las vestales hasta nuestros días”.²⁹ Es decir, apela a formas de lo femenino que, en definitiva, son también producto de la cultura patriarcal por más que se las quiera resignificar y reinventar imaginativamente. La genealogía de Sor Juana, en ese sentido, no deja de ser voluntarista, imaginaria y, en buena medida y por contraste, subraya su impotencia para —*qua* mujer— ser adoptada por sus contemporáneos como poetisa y erudita. Mujer/poetisa/erudita es, como mencioné antes, un lugar *no-existente*.

Por tanto, ¿en qué medida a los ojos de sus coetáneos la constitución de esta herencia legitimó sus propios haceres? No lo sabemos. Lo cierto es que Juana se hace cargo de las aportaciones de las mujeres sabias que la precedieron a la vez que reconoce que sus propios escritos son su legado máspreciado: “Estos versos, lector mío, / que a tu deleite consagro, /...” [1]; “Supuesto, discurso mío / que gozáis en todo el orbe / entre aplausos de entendido, / de agudo veneraciones” [4].

Por cierto que las genealogías de Sor Juana intentan dar *otro sentido* a la historia e incorporar a las mujeres sobre nuevas bases. Su sensibilidad por la historicidad de las costumbres y de los individuos se manifiesta también en su interpretación del mandato de Pablo que hace callar a las mujeres en la Iglesia. La amonestación de la que —solapadamente— es objeto en la *Carta de Sor Filotea* niega a los ojos de Juana Inés la realidad histórica y presupone un punto de apoyo ideal fuera del tiempo desde el cual juzgarlo todo. Por ello, Juana pretende mostrar no sólo que *siempre ha habido mujeres sabias* sino también que negar las modificaciones histórico-sociales es pretender vanamente solidificar el tiempo. A su vez, cuando se respalda en la genealogía de las mujeres sabias homologa el modelo de la racionalidad masculina, jugando con las reglas masculinas del juego con maestría. A pesar de ello, no pudo cambiar esas reglas; ni siquiera pudo dejar seguidoras y hacer escuela. Su voz fue una voz solitaria y su genealogía artificiosa y trunca. Sólo mucho más tarde se reconocería el valor y la audacia de su obra.

Ahora bien, desde otro punto de mira, la construcción de Juana de la propia genealogía hace entrar en escena la diferencia material de las mujeres. Ya no se trata de un “alma asexual” que se eleva hacia las bellezas. Se trata de almas en cuerpos de mujeres o, en otras palabras, de *mujeres sabias*. La tensión cuerpo / alma que, a mi entender, atraviesa toda la obra de la poetisa, se manifiesta aquí con fuerza. Ciertamente, el alma nunca aparece en Sor Juana de manera coherente y acabada como *completamente asexual*; es decir, desvinculada de su cuerpo y de su materialidad, si bien la innegable base neoplatónica de sus argumentaciones más eruditas así se lo exigiría. Juana parece moverse peligrosamente en una tensión tal que, sin caer en la herejía, la aparta sensiblemente de la ortodoxia.

VI

Hasta ahora he estado hablando del “feminismo” de Sor Juana pero aún no he planteado la cuestión de qué podemos entender por feminismo en la Nueva España del siglo XVII. Tampoco he cuestionado ni las posibilidades ni los límites del feminismo de Sor Juana, aunque algo ya he dicho al respecto en las páginas que anteceden. Cabe, ahora, preguntarse, ¿en qué condiciones

²⁹ Amorós, C. “Sobre feminismos y estrategias ... Entrevista a Celia Amorós, *Mora*, 2 (en prensa).

transcurre la vida de las mujeres novohispanas en el siglo XVII? ¿Qué posibilidades de realización personal se le brindan? Si los caminos impuestos por el consenso social eran el matrimonio (pactado por los padres) o el claustro ¿qué resultaba más opresivo para ellas, encerrarse en el convento o, con los hijos, en el hogar de un marido no deseado?

Mucho se ha conjeturado sobre los motivos de Juana Inés para tomar los hábitos. Instalada en el palacio virreinal, como dama de la virreina marquesa de Mancera, Juana a pesar de ser reconocida y alabada por su saber y su gracia decide profesar. Sé ha gastado mucha tinta y energía en tratar de identificar las causas de su conversión. O. Paz, por ejemplo, ha sugerido que dada su condición de bastarda un matrimonio ventajoso le estaba vedado, por lo tanto, el convento era el lugar más apropiado para ella.

Otros (Pfundl, Bemberg) han entendido la “negación” de Juana al matrimonio como una declaración de lesbianismo y suman como prueba de ello sus poemas de amistad amorosa a la marquesa de la Laguna (Lysi) y a la marquesa de Mancera (Laura), propios, por un lado, del modelo barroco y del amor cortés y, por otro, de patrones de conducta no influenciados aun ni por la moral victoriana ni por el psicoanálisis.

Como advierte Rich³⁰ hasta el siglo XIX era habitual encontrar en el epistolario femenino expresiones apasionadas donde las mujeres (casadas, jóvenes o ancianas) se expresaban su afecto de manera enfática. La amistad de otra mujer podía ser más fuerte incluso que la figura del propio esposo, cosa bien comprensible si se piensa que la mayoría de los matrimonios eran convencionales y carecían por completo de “amor romántico”. Precisamente por ello, concluir, sin más, que la obra de Sor Juana pone de manifiesto sus prácticas lesbianas (en sentido estricto)³¹ parece apresurado y temerario.

Sobre las causas de su “profesión”, ella misma en la *Respuesta* da cuenta de su elección por el claustro para poder estudiar. Estudiar la ha apasionado desde niña y en poder estudiar ha centrado todos sus esfuerzos. Si pensamos en las condiciones de los matrimonios de la época, su elección no parece ni descabellada ni producto de una intensa fe místico-religiosa, como la de otras religiosas de su época. Más bien, la solución sorprende por su practicidad: para ejercitar sus dotes y dedicarse a hacer lo que quería, el convento era el coste más bajo que podía pagar. Ahora bien, para extraer una conclusión de este tipo es necesario quebrar el molde de la “debilidad” natural femenina y encontrarse con una Juana joven, fuerte, lúcida que opta por su futuro. Su decisión no es producto del miedo a enfrentar una vida mundana sino, por el contrario, de una poderosa voluntad puesta al servicio del estudio. Por ello su (así denominada) *conversión*, casi al final de su vida, alcanza ribetes más trágicos.

Juana Inés no fue una mujer común, y siempre resultó una salida sencilla etiquetar de “inestable” o loca a cualquier mujer genial. Juana era consciente de su situación. La poderosa huella escrita que ha dejado, cuando tantos hombres y mujeres no sabían escribir, atestigua su singularidad. Sobre su saber enciclopédico no parece haber disputa aunque se haya señalado que lo adquirió, muchas veces, de segundas fuentes. Sus intereses —como ella misma confiesa en la *Respuesta*— son universales y no estudia por saber “sino por menos ignorar”. Alejada de las corrientes filosóficas que renuevan Europa (aunque —se dice— que no las ignoró por completo) intenta distinguirse del neoescolasticismo predominante de corte suareciano acercándose al neoplatonismo renacentista. Este neoplatonismo le da base filosófica a sus reivindicaciones sobre las capacidades de las mujeres y esto la acerca a la Modernidad en cuanto sujeto de decisiones. Pero, ¿la convierte todo esto, sin más, en una feminista?

Desde un cierto punto de vista, la obra de Sor Juana puede ser descrita como pre-feminista, pre-moderna y directamente vinculada a las concepciones renacentistas de los siglos anteriores. Si el feminismo, en su expresión moderna, presupone la participación activa de las mujeres en la esfera pública, la de Sor Juana es, por un lado, una voz única, diferente de la del resto

³⁰ Rich, A. *op. cit.* Cfr. nota 6.

³¹ Subrayo en sentido estricto porque algunas teóricas como Rich denominan, “lesbiana” a cualquier relación de interés, afecto, preocupación, etc. por la suerte de las mujeres en general, haciendo del lesbianismo un término político provocativo y reivindicativo a la vez. Cfr. Rich, *op. Cit.* Prólogo *et pass.*

de las monjas de su época³² y, por otro, una voz individual que parte de intra-muros aunque se haga oír en el palacio virreinal y allende el océano. Su lugar de enunciación sigue siendo el de la literatura, lugar —si se quiere— tradicionalmente privilegiado para que la voz de las mujeres se exprese.

Pero desde otro punto de vista, Sor Juana puede ser considerada una feminista en la medida en que no sólo traspasó los límites conferidos por su época a las mujeres en general y a las monjas en especial, sino que —como es manifiesto en su *Respuesta*— también defendió la igual capacidad racional de mujeres, y varones, denunció la feminización de la ignorancia, rechazó el mandato de silencio a ellas dirigido y advirtió sobre el uso de doble criterio en las acusaciones que se hicieron.

Sor Juana abandonó el lugar de la monja mística y se apropió del *discurso* palaciego; más importante aún, del *discurso* teológico controversial al desafiar la interpretación del obispo Vieyra en su famoso *Sermón del mandato* sobre las finezas de Cristo. Desplegó, además, argumentaciones sutiles y eruditas propias de los varones. En la *Respuesta* (como en la *Carta de Monterrey*) se defendió argumentativamente desde esa curiosa intersección de intelectual mujer.³³ Para ello, desplegó algunas estrategias que le permitieron constituir un sujeto femenino *more moderno* por su fuerza racional, con el uso autorizado de un lenguaje barroco. “Autorizado” no por haber sido legitimado por autoridad alguna sino por haberlo respaldado con su propio saber, haberlo fundamentado en una filosofía y haberlo defendido argumentativamente con solidez implacable.

Pues bien, es momento de hacer algunas consideraciones más precisas sobre la fundamentación filosófica del feminismo de Sor Juana.

Fiel a su concepción de tinte neoplatónico (como apunté más arriba), Juana adopta la máxima “las almas no tienen sexo”. No es original al aceptar esta hipótesis: un siglo antes, María de Zayas y Sotomayor (1590?) también afirmaba “Las almas no son hombres ni mujeres”, no tienen sexo. Luego, si las almas no tienen sexo, tanto las encarnadas en una materia signada por las marcas masculinas como las encarnadas en materia con marcas femeninas pueden, en principio, conocer por igual. Como señalan Paz y Santa Cruz, casi bordeando la herejía, como algunos pasajes de Agustín, Juana sugiere la *separabilidad* del cuerpo y del alma, y la capacidad de esta última, en tanto superior al cuerpo, de acceder a los máximos conocimientos.

Spelman, en un interesante artículo,³⁴ advierte que quienes se dedican a los Estudios de Género deben estar alerta respecto de los argumentos con los que se suele sustentar la división alma/cuerpo y la superioridad de aquella sobre éste. En efecto, a su modo de ver, el alma tal y como la entiende la tradición platonizante de occidente, cumple dos funciones: una racional y la otra irracional, solidaria con el cuerpo. El modo en que la primera gobierna sobre la segunda y sobre el cuerpo supone —continúa Spelman— una trasposición que, en verdad, muestra cómo se organizan las sociedades según el sexo de sus habitantes, dada la asimilación histórica de los varones a lo racional y de las mujeres a la naturaleza material (a veces vista como lo pasional o, simplemente, como lo irracional).³⁵ Esta relación alma/cuerpo - varón/mujer, que es jerárquica, resulta, en una doble maniobra, *naturalizada* y por tanto, invisibilizada en lo que ella, en sentido propio, verdaderamente es: una construcción histórico-cultural.

³² Cfr. por ejemplo Franco, J., *Plotting Women: Gender and representation in México*, New York, Columbia University Press, 1989 y también Lavrin, A. “Unlike Sor Juana?: The model nun in the religious literature of colonial México” *University of Dayton Review*, 16 (1983) 2.

³³ Santa Cruz organiza con claridad los tipos de argumentos a los que apela Juana y las tres ideas centrales que desarrolla en la *Respuesta*: (i) la sabiduría como realización humana, (ii) la vinculación orden del ser/orden del saber y (iii) la necesidad de educación de las mujeres. Cfr. *op. cit.* 172-178; *op. cit.* 283-286.

³⁴ Spelman, E “Woman as body: ancient & contemporary views” *Feminist Studies*, 8, 1, 1982, pág. 120.

³⁵ La bibliografía al respecto es numerosísima, básteme citar el ya clásico libro de Lloyd, G., *The Man of Reason*, London, Routledge, 1993.

En una misma línea interpretativa, Butler³⁶ sostiene que la distinción ontológica entre alma y cuerpo invariablemente fundamenta relaciones sociales y políticas de subordinación y jerarquía. El alma (racional asimilada al varón) no sólo sojuzga al cuerpo (= naturaleza = mujer) sino que, además, no es rara en la historia de la filosofía la fantasía de poder existir más plenamente sin cuerpo. Por ello, sugiere, cualquier aceptación acrítica de la división cuerpo/alma puede reproducir, mantener y promover —aún de forma no intencionada— relaciones jerárquicas entre varones y mujeres.

Estas observaciones me llevan a reconsiderar el argumento sorjuaniano que apela a la separabilidad del alma para fundar la capacidad de las mujeres para acceder al conocimiento y, consecuentemente, su feminismo.

En efecto, si esto es así, entonces, Sor Juana se movería en una sutil y compleja tensión gracias a la cual se “liberaría” en tanto que “alma cognoscente” o “intelectual” pero al mismo tiempo quedaría atrapada en su materialidad como cuerpo de mujer. Porque, si el alma es asexuada y conoce tanto encarnada en un cuerpo de varón como en un cuerpo de mujer la materialidad de las mujeres queda invisibilizada y subsumida a una racionalidad neutra. Si esto fuera así, su reivindicación de las mujeres *qua cuerpo de mujeres* sería subsidiaria o accidental. Sin embargo, ella continuamente se afirma como mujer...Un enfático “Y yo despierta.” cierra el *Primero Sueño*.

¿Tuvo Juana conciencia de esta tensión? ¿Intentó resolverla? ¿Cómo? No tengo respuesta a estos interrogantes, pero me inclinaría a pensar que, o bien ignoró (minimizó) el problema, o bien se inclinó por la asexualidad del alma que lleva al conocimiento; pues el alma, en definitiva, se vincula con el cuerpo sólo en la medida de su solidaridad transitoria.³⁷ Según Jean Franco³⁸ Sor Juana usa la *alegoría* del cuerpo como cárcel del alma no para camuflar conocimientos heréticos sino para abrir un espacio utópico en el que las mujeres lícitamente puedan acceder al conocimiento y a la poesía. Creo, por mi parte, que la cuestión debe entenderse de diferente modo. Sor Juana apela a la separabilidad del alma racional propia del platonismo, en sincrética versión hermético-neoplatónica y para sustentar filosóficamente la igual capacidad de mujeres y varones para acceder al conocimiento. Bajo la apariencia (o el disfraz) de la materia-mujer (o de la materia-varón) hay un sujeto racional (alma racional) no-sexuado, independiente y capaz de elevarse al conocimiento más Bello, a la Luz.

Las bases filosóficas de esta argumentación y sus virtualidades explicativas de la igualdad de varones y mujeres ante el conocimiento constituyen, al mismo tiempo, los límites del feminismo de Juana. En efecto, Juana, al declarar la superioridad del alma sobre el cuerpo, reivindica la racionalidad del alma para todos los varones y las mujeres de la especie pero, a la vez, hace caso omiso de la definición social de las mujeres como materia/ cuerpo. Omisión tanto más elocuente cuando ella misma “por su negación al matrimonio” entra en el convento como solución “más- decente” para su vida, según confiesa en su *Respuesta*. Omisión, por cierto, costosa pues requiere del desprendimiento de las marcas sexuales del cuerpo de mujer para acceder al conocimiento: se conoce, si esto es así, no como “mujer” o “varón” sino como “alma” asexuada. Conjuntamente, renuncia a las posibilidades (biologías) de los cuerpos de las mujeres. Si conocer supone, entonces, algún modo de “asexuarse”, el romance 48 sería buen ejemplo de ello. Juana afirma:

Con que a mí no es bien mirado

³⁶ Butler, J. *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1993. Pág. 12 y sig.

³⁷ A veces se ha observado que Juana constituye sujetos de enunciación poética de uno u otro sexo y aun asexuados, pero creo que el reconocimiento de estos tres lugares de enunciación no salva la dificultad que yo señalo. Cfr. Mogillansky, G. *op. cit.*, pág. 1 y sig. La concepción de un alma separada que accede sin el cuerpo al conocimiento podría considerarse herética desde la óptica de la ortodoxia eclesiástica.

³⁸ Cfr. Franco, J. *Plotting Women: Gender and representation in México*, New York, Columbia University Press, 1989, pág. 38. De la misma autora, “Apuntes sobre la crítica feminista y la literatura hispanoamericana” *Hispanamérica*, 15 (1986) 45. El tema es de origen órfico y Platón se hace eco de él en *Fedón* 62 b.

que como a mujer me miren
pues no soy mujer que a alguno
de mujer pueda servirle;
y sólo sé que mi cuerpo y
sin que a uno u otro se incline,
es neutro, o abstracto, cuanto
sólo el Alma deposite.

Este “asexuarse” parece, en la versión de Sor Juana, un requisito que sólo han de cumplir las mujeres sabías. Sor Juana escinde así el alma del cuerpo, jerarquizando la dicotomía y, a la vez, *declarando prescindible* el cuerpo, la materia, aquello que, en definitiva, sostiene las diferencias sexuales y que hace de una mujer una mujer y de un varón un varón. Tal jerarquización es —a su vez— solidaria con la jerarquizados amor espiritual / amor físico, variante del amor cortés, como muy acertadamente señala O. Paz. Los poemas que Sor Juana dedicó a las marquesas de Mancera y de la Laguna (bajo los seudónimos de Lysi y Laura), son muestra de los primeros; cerrándose de este modo las tantas interpretaciones desencaminadas de las que fueron objeto.³⁹

Quizá sea este el gesto sorjuaniano que suele denominarse de “masculinización”, aunque lo es, más precisamente, de androginia. Paz, si bien rescata a la erudita mexicana de la explicación de Pfandl, que la describe poco menos que como una aberración sexual, intenta una justificación que no satisface fundamentalmente porque no admite la ruptura básica de Juana con un sujeto/ mujer/pasivo.

Caben, a mi modo de ver, al menos dos observaciones. La primera se vincula con la necesidad de Juana de *homologar* al sujeto masculino en la medida en que su objetivo era alcanzar activamente el conocimiento y desprenderse de las asimilaciones, por demás generalizadas, de *monja = misticismo* y de *mujer = madre*. En Juana no hay vestigios de misticismo ni de deseo de matrimonio y maternidad; luego, al reivindicar la razón, sólo le quedaban las genealogías de mujeres, en las que (como vimos) se inscribió, y la homologación de la “razón masculina” en clave asexuada porque, recuérdese, es ampliamente aceptado que la mujer *es el sexo*.

¿Sostiene, entonces, Sor Juana un ideal andrógino? Creo que la respuesta debe descomponerse en dos partes: (i) no, si la sociedad permitiera a las mujeres estudiar libremente; ejercer con libertad y autonomía sus dotes naturales, (ii) sí, porque la única posibilidad (histórica, por tanto modificable) de las mujeres para acceder al conocimiento fue la de negación de su sexo y la homologación al modelo masculino.

La segunda observación que quiero hacer recoge algunos hilos de lo que acabo de decir. Creo que es necesario enfatizar la tensión que debe haber padecido Juana entre, si se me permite, la Juana mujer/monja y la Juana alma/cognoscitiva. Esta tensión *me* parece que se manifiesta en la aparente contradicción que radica en defender a las mujeres como sujeto de conocimiento, por un lado, y declarar al alma cognoscente como asexuada, por otro. A lo largo de este trabajo hemos visto ejemplos de ello, y de modo manifiesto en el *Primero Sueño*. Tal vez el tenso equilibrio que mantiene Juana entre estos dos extremos se rompe cuando, bajo la innegable presión de su confesor y ante la inesperada muerte (ya en España) de su benefactor, el marqués de la Laguna, se ve obligada a abandonar el estudio y la poesía. Sus mejores argumentos fracasaron ante la terquedad y la mezquindad de sus superiores.

Lamentablemente en lo inmediato su linaje fue estéril. Con todo, me gustaría creer que fiel al platonismo que defendió, su prematura muerte significó para ella la definitiva liberación de su alma para alcanzar, de ese modo, el conocimiento en su más alto grado.

No he pretendido explicar la obra de Sor Juana. Sus escritos son de una densidad y de una complejidad que me es imposible analizar con detalle en este espacio. La empresa, con

³⁹ Cfr. O. Paz, *op. cit.*, págs. 262 y sig; 278-279; 284 sigs.

todo, es de mayor aliento del que yo dispongo. Solo intenté seguir algunos hilos que me llevaran, a indagar por el sentido feminista de sus escritos y de pensamiento inconformista, que la llevaron, finalmente, a su dolorosa derrota. Para cerrar este trabajo quisiera recordar uno de sus sonetos, el [149], que dice:

Si los riesgos del mar considerara,
ninguno se embarcara; si antes viera
bien su peligro, nadie se atreviera
ni al bravo toro osado provocara.

Si del fogoso bruto ponderara
la furia desbocada en la carrera
el jinete prudente, nunca hubiera
quien con discreta mano lo enfrenara

Pero si hubiera alguno tan osado
que, no obstante el peligro, al mismo Apolo
quisiese gobernar con atrevida

mano el rápido carro en luz bañado,
todo lo hiciera, y no tomara sólo
estado que ha de ser toda la vida.

(Tal vez este sea su mejor retrato).