

## Este natural impulso que Dios puso en mí: Una revisión retórica de la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691)<sup>1</sup>

### Este natural impulso que Dios puso en mí: A rethorical critique of *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691)

Valentina Arriagada Thielemann

Universidad de Chile

v.arriagadathielemann@gmail.com

#### RESUMEN

*En términos de la prosa sorjuanina, la Respuesta a sor Filotea de la Cruz (1691) debe ser el texto más visitado por la crítica especializada. En esta línea, generalmente se ha insistido en elaborar un análisis que se centre únicamente en uno de los ejes temáticos de la carta: la problematización del acceso de la mujer al conocimiento. Si bien este aspecto es central, me parece importante advertir que se ha dejado de lado la dimensión retórica del escrito, la que adquiere un notable protagonismo considerando el contexto de producción. En este sentido, este artículo propone un análisis de la Respuesta (1691) desde sus coordenadas retóricas, atendiendo a su carácter de réplica en un contexto judicial determinado. A propósito del estudio, se invita a la reflexión en torno a los procesos de recepción crítica en un entorno feminista, pues ¿cómo leemos figuras femeninas de antaño a partir de problemáticas contemporáneas?*

#### ABSTRACT

*Regarding sorjuanesque's prose, Respuesta a sor Filotea de la Cruz (1691) ought to be the most visited text by specialized critics. Insistently, the elaboration of analyses has been centered merely on one of the letter's main themes: the issue concerning women's access to knowledge. Although the mentioned aspect remains relevant, it is important to notice how the rhetoric dimension of the text has been partly left out from previous literature. Said dimension acquires significant protagonism considering the production's context. In this sense, this article proposes an analysis of Respuesta (1691) derived from its rhetoric axis, on the basis of its role as a reply situated in a determined trial context. Upon the matters of this study, the reader is invited to reflect about the processes of a critical reception*

*in a feminist environment, thus; how do we read femenines figures from the past through contemporary ideological dilemmas?*

**Palabras clave:** *Sor Juana Inés de la Cruz, discurso retórico, recepción crítica, feminismo.*

**Keywords:** *Sor Juana Inés de la Cruz, rhetoric discourse, critical reception, feminism.*

## INTRODUCCIÓN

La crítica literaria especializada ha dedicado uno de sus más importantes capítulos a sor Juana Inés de la Cruz, poeta novohispana del siglo XVII que comienza a ser una figura central de estudio a partir del siglo XX (y, con mayor fuerza, a finales del mismo siglo). Desde entonces, y a partir de una vastísima producción textual de poesía, teatro, cartas e incluso discusiones teológicas y filosóficas, han proliferado los análisis de las diferentes dimensiones de la escritura de la monja. Así, a la manera de una imagen propia del barroco, sor Juana aparece como un laberinto por el que desfilan las más variadas ramas de la crítica literaria y de las humanidades, las que se proponen la tarea de establecer lecturas a partir de sus propios campos de conocimiento, a saber: la historiografía literaria, el análisis estructuralista y posestructuralista, el psicoanálisis, la sociología, los estudios culturales y poscoloniales, y la crítica feminista<sup>2</sup>.

En este contexto, la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691) es uno de los escritos sorjuaninos mayormente revisado por diferentes saberes, los que han puesto de relieve distintas facetas del texto dependiendo de sus intereses disciplinarios. En esta línea, la crítica literaria feminista ha puesto en el centro del debate uno de los ejes temáticos de la carta: la problematización que la poeta hace sobre el acceso de la mujer al conocimiento, y así las lecturas feministas han destacado los potenciales y las consecuencias de este fenómeno en un contexto sociocultural de orden colonial y patriarcal. Por esta razón, los análisis suelen centrarse en los fragmentos textuales que evidencian este problema, considerando así el llamado “catálogo de mujeres notables” y la discusión que la poeta entabla con la sentencia de san Pablo (“las mujeres callen en las Iglesias”).

Tomando en consideración lo anterior, me interesa plantear el análisis desde otra perspectiva. Si bien considero necesarios los apor-

tes que ha hecho la crítica literaria feminista, también creo importante realizar un acercamiento a la carta desde un enfoque pragmático. En efecto, la *Respuesta* (1691) requiere que reparemos en su carácter de réplica, ya que el texto establece un diálogo directo con una acusación previa. Así, la *Carta Atenagórica* (1690) y la *Carta de sor Filotea* (1690) adquieren un notable protagonismo en tanto constituyen eslabones previos de una secuencia comunicativa específica: frente a la transgresión que significa la redacción de la *Carta Atenagórica* (1690), el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz se enmascara para acusar a la monja de desobediente.

Así, me parece importante adelantar que, si bien es cierto que – como ha repetido incesantemente la crítica literaria– en la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691) sor Juana incorpora reflexiones con respecto al acceso de la mujer al conocimiento, asimismo realiza una propuesta de un modelo educativo para mujeres, considera las limitaciones que deben existir tanto para hombres como para mujeres, e incluso plantea interrogantes filosóficas sobre el acto de conocer –por lo que podría existir una relación entre esta carta y el *Primero Sueño*<sup>3</sup>. Todos estos elementos solo adquieren pleno significado al considerarse como parte de un texto argumentativo con un propósito determinado: defender su inocencia. Por esta razón, el análisis que se realizará sobre el escrito parte de su condición de *enunciado*<sup>4</sup>, y por lo tanto considera como eje fundamental la dimensión retórica del escrito. Desde esta perspectiva, el estudio presentará una revisión de la autobiografía presentada por la monja, en términos de su adscripción a géneros autobiográficos específicos, para posteriormente analizar su potencial argumentativo. Por último, se invita a la reflexión en torno a los procesos de recepción crítica en un entorno feminista, pues ¿cómo leemos figuras femeninas de antaño a partir de problemáticas contemporáneas?

## **LA NARRACIÓN DE MI INCLINACIÓN: HAGIOGRAFÍA Y AUTOBIOGRAFÍA**

La hagiografía –o vida de santos–, tal como lo establece Michel de Certeau, es un género literario que tiene como principal finalidad la “edificación”, es decir, la construcción de un relato que dé cuenta de la vida ejemplar de un santo. Así, indica el autor, “la combinación

de los hechos, de los lugares y de los temas revela una estructura propia que no se refiere esencialmente a 'lo que pasó', como ocurre con la historia, sino a 'lo que es ejemplar'" (1993 258). Ahora bien, De Certeau especifica que la hagiografía es un documento sociológico, pues "la vida de un santo se inscribe dentro de la vida de un grupo, Iglesia o comunidad; supone a un grupo ya existente, pero representa la conciencia que éste tiene de sí misma al asociar una *figura* a un *lugar*" (260). En este sentido, cabe mencionar que la producción discursiva de *lo ejemplar* se realiza en base a un sistema sociocultural en específico: el de la comunidad a la que pertenece el sujeto. En efecto, es este sistema el que determina las virtudes que debe encarnar el santo que es protagonista del relato. Por esta razón, la coincidencia de las éticas del santo y del grupo al que pertenece es central para constituir un relato de *lo ejemplar*.

A su vez, Doris Bieñko establece que existe un fuerte carácter hagiográfico en la producción escritural de las monjas<sup>5</sup>. Así, indica que los relatos autobiográficos producidos en el claustro retoman tópicos propios del relato hagiográfico y que, por lo tanto, "la autobiografía (cuya protagonista es al mismo tiempo narrador de los hechos) no se situaba lejos de la hagiografía (el relato sobre la vida de un santo realizado por un tercero con fines de enseñanza moral)" (2014 160). En este sentido, relacionando esta idea con lo recientemente expuesto, la autobiografía de las monjas no escapa a esta necesidad de "coincidencia ética" entre el sujeto del relato y el sistema sociocultural en el que se inserta. En efecto, Bieñko da cuenta de esta exigencia a partir de la determinación de la concepción de un individuo que está sujeto a lógicas de imitación de modelos determinados culturalmente, los que promueven las virtudes a las que deben acercarse los sujetos. En el caso de la autobiografía conventual, las monjas producen el relato de sus vidas en relación con estos modelos para evidenciar sus virtudes y obediencia a la autoridad masculina que regula sus narraciones. La infancia como momento de vocación temprana, las virtudes, las penitencias, las persecuciones, el martirio y las visiones son tópicos de los que no pueden prescindir los relatos autobiográficos/hagiográficos de las monjas, pues constituyen el modelo que deben seguir.

Resulta interesante analizar desde esta perspectiva la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691). Sor Juana construye un relato autobio-

gráfico que da cuenta de ciertos hitos importantes en su vida. De esta manera, la monja comienza por reconstruir sus primeros años de vida desde una perspectiva en específico:

[...] digo que no había cumplido los tres años de mi edad cuando enviando mi madre a una hermana mía, mayor que yo, a que se enseñase a leer en una de las que llaman Amigas, me llevó a mí tras ella el cariño y la travesura; y viendo que la daban lección, me encendí yo de manera en el deseo de saber leer, que engañando, a mi parecer, a la maestra, la dije que mi madre ordenaba me diese lección (445).

Lo relevante de esto es que sor Juana inicia su relato autobiográfico en un punto clave: la infancia (o, como ella misma prefiere denominarlo, el momento en el que “rayó la primera luz de la razón”), tópico central en la configuración del relato autobiográfico conventual. Sin embargo, la monja no se acerca a su infancia en términos generales, sino siguiendo el modelo de autobiografía conventual desde un enfoque particular: el punto central de este hecho es que presenta una “inclinación” a saber leer (expresada en la metáfora “me encendí”) y, por extensión, una vocación intelectual que se manifiesta desde sus primeros años. A partir de esta determinación de la infancia como un “primer momento”, sor Juana comenzará a enumerar hitos posteriores que estén en directa relación con su prematura vocación. Incluye, por ejemplo:

Acuérdome que en estos tiempos, siendo mi golosina la que es ordinaria en aquella edad, me abstenía de comer queso, porque oí decir que hacía rudos, y podía conmigo más el deseo de saber que el de comer, siendo éste tan poderoso en los niños [...] yo me cortaba de él [el cabello] cuatro o seis dedos, midiendo hasta dónde llegaba antes, e imponiéndome ley de que si cuando volviese a crecer hasta allí no sabía tal o tal cosa que me había propuesto aprender en tanto que crecía, me lo había de volver a cortar en pena de la rudeza (445-6).

En este fragmento hay dos situaciones relacionadas entre sí: por un lado, la abstinencia de comer golosinas en pos de propiciar su formación; por otro lado, la acción de cortarse el pelo como medida de represión que dependía del ritmo de su estudio. Si bien ambas

circunstancias son diferentes en lo externo, se relacionan debido a que son acciones coercitivas que están en función de regular sus propios procesos de aprendizaje. Esto, a su vez, tiene una profunda connotación religiosa en la medida en que da cuenta de una postura estoica: hay una renuncia a los deseos y placeres de la vida mundana con el fin de alcanzar un control completo sobre sí misma, y de esa forma enfocar su energía en la formación intelectual. Tomando en consideración el voto de obediencia que deben hacer las monjas como requisito de profesión, podemos poner en relación esta actitud estoica con el sacrificio de la voluntad en pos de la salvación de las almas y, por lo tanto, se considera a la obediencia como una virtud. Sin embargo, el relato autobiográfico de sor Juana presenta un contrapunto importante: en su caso, el sacrificio de su voluntad tiene directa relación con el cultivo de su vocación intelectual. Esta determinación funciona como una suerte de “antesala discursiva” para el próximo hito en la vida de la monja: la profesión. Así, explica sor Juana que al hacer ingreso al convento,

Pensé yo que huía de mí misma, pero ¡miserable de mí! trájeme a mí conmigo y traje mi mayor enemigo en esta inclinación, que no sé determinar si por prenda o castigo me dio el Cielo, pues de apagarse o embarazarse con tanto ejercicio que la religión tiene, reventaba como pólvora, y se verificaba en mí el *privatioest causa appetitus* [la privación es causa de apetito] (447).

Tal y como ella misma lo expone, el hacer profesión es una acción guiada por el rechazo al matrimonio y el deseo de su salvación. Sobre este punto, explica que “[...] deseaba mi salvación; a cuyo primer respeto (como al fin más importante) cedieron y sujetaron [las autoridades eclesiásticas] la cerviz todas las impertinencias de mi genio” (446). Lo central es que la monja manifiesta que desde su entrada al convento, hay una presencia importante de “personas doctas” que intentan refrenar estos impulsos intelectuales (llamándolos *tentación*). En este punto, es importante mencionar la existencia de un significado espiritual que funciona como base para las regulaciones del comportamiento de las monjas. En efecto, la autoridad masculina del prelado y los votos de profesión tienen como principal objetivo ser una guía para el camino de perfeccionamiento religioso de las

monjas, que buscan como recompensa la salvación de sus almas. Es por esta razón que sor Juana deja un lugar importante para su “salvación” en el relato autobiográfico, haciendo hincapié en que hubieron intentos por seguir los reglamentos conventuales con la finalidad de alcanzar la vida eterna. Sin embargo, como se puede observar en el fragmento, estas intenciones se vieron frustradas por la persistencia de sus inquietudes intelectuales; vocación que es protagonista del relato autobiográfico desde sus primeras manifestaciones hasta su persistencia en el claustro.

Lo recientemente expuesto es central para ponerlo en relación con una de las características más relevantes de la narración hagiográfica: en vez de producirse una evolución del sujeto, las virtudes que son declaradas en un inicio no presentan modificaciones conforme avanza el relato. De esta misma forma lo entiende Michel de Certeau, quien indica:

[...] la hagiografía postula que *todo se dio desde el principio* con una “vocación”, con una “elección”, o, como en las vidas de la antigüedad, con un *ethos* inicial. La historia es entonces la epifanía progresiva de este don, como si fuera también la historia de las relaciones entre el principio generador del texto y sus manifestaciones de superficie (1993 264).

En este sentido, en términos de la estructura narrativa, la autobiografía que construye sor Juana tiene un carácter hagiográfico en la medida en que las “virtudes” (en su caso, la vocación intelectual) son manifestadas desde un inicio, y permean las diferentes etapas de su vida. Como fue analizado, las inquietudes de la monja con respecto al conocimiento son una constante que se presentan en distintos momentos y de diversas formas: la infancia y las ansias de saber leer; la juventud y la actitud estoica; la profesión y el conflicto con lo que es dictado por las autoridades del prelado. Teniendo como base este hilo argumentativo es que se recurren a los tópicos propios de la hagiografía y autobiografía conventual: la infancia con sus manifestaciones prematuras de la vocación, las virtudes, la prueba (la entrada al convento, espacio de supuesta renuncia a sus inquietudes) e, incluso, la incorporación de la persecución o envidia de sus contemporáneos. De esta manera, sor Juana construye un relato autobiográfico que

retoma la estructura y tópicos propios de la hagiografía, cuyo hilo conductor es la exposición de su vocación intelectual.

Ahora bien, también hay ciertas características del relato de sor Juana que pueden tener relación con la autobiografía, definida desde la perspectiva moderna. En efecto, Margo Glantz analiza la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691) desde esta óptica, indicando así que “la autobiografía insiste en subrayar los hechos específicos, aquellos que delinean un tipo de vida particular, en este caso extraordinario, es más, superlativo por monstruoso, como he señalado en el caso de sor Juana” (1995 56). En este sentido, la aparente autobiografía se explicaría por la presencia de elementos particulares que construyen una individualidad. Como fue mencionado a propósito de la autobiografía conventual, los modelos de escritura coloniales (tanto estructurales como temáticos) están determinados por una concepción sociocultural sobre los sujetos, los que se construyen en base a mecanismos de imitación de *lo ejemplar*. En el caso específico de la escritura de las monjas, los modelos de virtudes están en directa relación con una afición religiosa que promueve el sacrificio de la propia voluntad en pos de un bien espiritual mayor.

En este sentido, algunos de los rasgos generales planteados pueden ser observados en la dimensión autobiográfica de la *Respuesta* (1691), aunque tal inquietud espiritual es casi inexistente: en efecto, la única mención a la “salvación” es para determinar que tal deseo está siendo eclipsado por los impulsos “eruditos” de la monja. En este sentido, lo importante es que hay un desplazamiento de la vocación desde lo espiritual a lo intelectual como fundamento del relato. De esta manera, siguiendo lo planteado por Glantz, hay una fusión de los géneros literarios hagiográfico y autobiográfico moderno: por un lado, sor Juana es insistente en incorporar ciertos tópicos y una estructura narrativa propios de la hagiografía; por otro lado, expone constantemente un contrapunto a los esquemas hegemónicos de la “monja ideal”. No hay, por lo tanto, una total coincidencia entre los modelos escriturales hegemónicos de la sociedad colonial y el relato autobiográfico de la monja. Al contrario, sor Juana exhibe su singularidad, la que es manifestada a partir de la exposición de su vocación intelectual.



A partir de este análisis, surge la siguiente interrogante: ¿por qué sor Juana construye un relato autobiográfico híbrido, en términos genéricos? Parece ser que la posible respuesta a esta pregunta está en considerar la dimensión que fue comentada anteriormente: el contexto de comunicación en el que se inserta la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691). En este orden de ideas, cuestionar el porqué de la construcción de la autobiografía es reflexionar sobre el objetivo retórico que persigue esta carta, que en el fondo es una réplica a la acusación y cuestionamiento presente en la *Carta de sor Filotea de la Cruz* (1690). Es, en síntesis, poner de relieve la dimensión retórica del escrito.

### **ESCRIBIR NUNCA HA SIDO DICTAMEN PROPIO: LA DIMENSIÓN RETÓRICA\***

Lo central para la construcción de una defensa es el hecho de que un sujeto reconozca la acusación que se le impugna, produciendo un discurso que la integre y tenga como estructura central argumentos que validen el desligamiento de la responsabilidad del crimen inculgado. En términos aristotélicos, es determinar como “injusticia” la acusación realizada. En el caso de la *Respuesta de sor Filotea de la Cruz* (1691), sor Juana incorpora a su réplica la acusación motivada por la producción de la *Carta Atenagórica* (1690):

Si el crimen está en la Carta Atenagórica, ¿fue aquélla más que referir sencillamente mi sentir con todas las venias que debo a nuestra Santa Madre Iglesia? Pues si ella, con su santísima autoridad, no me lo prohíbe, ¿por qué me lo han de prohibir otros? ¿Llevar una opinión contraria de Vieyra fue en mí atrevimiento, y no lo fue en su Paternidad llevarla contra los tres Santos Padres de la Iglesia? Mi entendimiento tal cual ¿no es tan libre como el suyo, pues viene de un solar? ¿Es alguno de los principios de la Santa Fe, revelados, su opinión, para que lo hayamos de creer a ojos cerrados? (468).

En este fragmento, la monja da cuenta de la acusación en su contra, que alude al “atrevimiento” de haber escrito una carta que, como se analizó anteriormente, está contextualizada en una discusión teológica. A partir de esto, elabora varias preguntas retóricas en función de establecer una serie de argumentos<sup>7</sup>: su opinión sobre las finezas

de Cristo no está en contra del dogma eclesiástico y, por lo tanto, no debería haber una “prohibición” o “censura” hacia su sentir; la contra argumentación que realiza a lo determinado por Vieyra está justificada porque el religioso también realiza ese ejercicio argumentativo contra los Padres de la Iglesia y porque “su sentir” no tiene un carácter dogmático y, por tanto, inapelable; por último, como ella misma lo establece, su entendimiento es tan libre como el de Vieyra. Sobre la base de estos razonamientos es que sor Juana construye su defensa, perfilando como sin fundamentos la acusación del obispo<sup>8</sup>.

En este ámbito, me interesa rescatar uno de los argumentos anteriormente esbozados: la defensa de la libertad de su “entendimiento”. En relación a esto, vale mencionar que el proceso intelectual de la monja está permanentemente narrado en su relato autobiográfico, a través de una serie de anécdotas en las que sor Juana da cuenta de su impulso vocacional, el que está motivado por episodios más bien “banales” de la vida cotidiana del claustro. Por ejemplo:

Pues, ¿qué os pudiera contar, Señora, de los secretos naturales que he descubierto estando guisando? Veo que un huevo se une y se fríe en la manteca o aceite y, por contrario, se despedaza en el almíbar; ver que para que el azúcar se conserve fluida basta echarle una muy mínima parte de agua en que haya estado membrillo u otra fruta agria; ver que la yema y clara de un mismo huevo son tan contrarias, que en los unos, que sirven para el azúcar, sirve cada una de por sí y juntos no. Por no cansaros con tales frialdades, que sólo 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? [...]. Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito (459-460).

En este fragmento hay un escenario en específico: la cocina del claustro. Es en este espacio en el que sor Juana está expuesta a una serie de fenómenos físicos propios del ejercicio de la cocina. En efecto, sor Juana no sólo describe este espacio y sus fenómenos propios, sino también sus procesos internos en relación a ellos: hay un posicionamiento explícito como un sujeto que es “testigo” de estos acontecimientos y, por lo tanto, el *yo* adquiere un rol protagónico en el relato. En el fondo, son los “sentidos externos” de la monja (“veo”, “ver”) los que guían la narración de los fenómenos físicos de la cocina.

Ahora bien, la mención a la filosofía –tanto en la idea de “filosofías de cocina” como en la mención a Aristóteles–, e incluso la explícita idea del “descubrimiento” de los secretos de la cocina dan cuenta de un proceso reflexivo que excede los límites de las meras sensaciones. En este sentido, la determinación de un lugar y los fenómenos que allí se producen está en función de dar cuenta de su impulso intelectual, el que se manifiesta incluso en espacios cotidianos como la cocina.

Recordemos, en este punto, que se trata de un texto que tiene carácter de réplica. También, que es la respuesta a una previa acusación. De forma que, como fue mencionado, no puede olvidarse que uno de los principales propósitos de sor Juana es persuadir de su inocencia con respecto a la acusación de desobediencia. Si volvemos a esta dimensión del texto, necesariamente me tengo que detener en un elemento que es central: el carácter *femenino* del espacio de la cocina, el que es claramente consignado por sor Juana (“¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina?”). En el sistema colonial, las mujeres que profesan están expuestas a una serie de regulaciones de su comportamiento, lo que también implica una normativa con respecto a los espacios del claustro: hay horas para los quehaceres individuales (mayoritariamente en función de la oración y la penitencia), y también momentos para la vida en común. En este sentido, la monja está dando cuenta de una apropiación discursiva de los lugares que le “pertenece”, tanto por derecho natural como por los reglamentos conventuales. En esta misma línea, vale mencionar que también hay otros espacios que son registrados por la monja. Por ejemplo:

Paseábame algunas veces en el testero de un dormitorio nuestro (que es una pieza muy capaz) y estaba observando que siendo las líneas de sus dos lados paralelas y su techo a nivel, la vista fingía que sus líneas se inclinaban una a otra y que su techo estaba más bajo en lo distante que en lo próximo: de donde infería que las líneas visuales corren rectas, pero no paralelas, sino que van a formar una figura piramidal. Y discurría si sería ésta la razón que obligó a los antiguos a dudar si el mundo era esférico o no (458).

Desde mi perspectiva hay una “estructura narrativa” que se repite, ya que si bien el lugar varía (un dormitorio, la cocina del claustro, e incluso una suerte de “patio” en la que hay niñas jugando), el relato parece tener ciertos elementos frecuentes: se presenta un espacio del

convento, los fenómenos propios de ese lugar y, como punto medular de la narración, los impulsos intelectuales que tales fenómenos suscitan en la monja. Ahora bien, en términos retóricos, es imprescindible tener en consideración que la variación de los espacios tiene una connotación importante. En efecto, las regulaciones de los comportamientos de las monjas también tienen efectos sobre los lugares del claustro, en relación con la importancia de la vida individual y la vida en común. Lo relevante de esto es que sor Juana utiliza estos espacios en función de demostrar su apego a las normativas correspondientes. En consecuencia, tanto la celda como la cocina son elementos que tienen una función en específico al interior del relato: perfilar a sor Juana como un sujeto obediente, quien se sitúa en los lugares que le corresponden tanto por derecho natural (sobre todo pensando en el ámbito *femenino* de la cocina) como por los reglamentos propios del claustro.

Sin embargo, esta relación de sor Juana con los reglamentos conventuales dista de ser regular, pues no está exenta de conflictos. En efecto, la monja también da cuenta de una cierta incompatibilidad entre lo estipulado por el reglamento y sus impulsos intelectuales, los que constantemente “frustran” sus intentos por obedecer a las autoridades eclesiásticas. Así, indica:

Una vez lo consiguieron [prohibir su estudio] con una prelada muy santa y muy cándida que creyó que el estudio era cosa de Inquisición y me mandó que no estudiase. Yo la obedecí (unos tres meses que duró el poder ella mandar) en cuanto a no tomar libro, que en cuanto a no estudiar absolutamente, como no cae debajo de mi potestad, no lo pude hacer, porque aunque no estudiaba en los libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ella de letras, y de libro toda esta máquina universal (458).

El estudio aparece caracterizado negativamente desde el punto de la autoridad, a partir de la posibilidad de ser juzgado a través de la Inquisición. En este sentido, se entiende que haya un intento por refrenar la lectura de sor Juana. Sin embargo, tal y como ella lo expone, su vocación intelectual excede la materialidad de los libros y se extiende a la materialidad del mundo. Por lo tanto, la prohibición de estudiar no tiene los efectos esperados por la prelada, de forma que, si bien existe una apropiación discursiva de los lugares correspon-

dientes, el relato también exhibe una relación problemática entre las órdenes de las autoridades eclesásticas y su vocación intelectual, la que sabotea constantemente las intenciones de la monja. Si volvemos a los espacios recientemente analizados, la monja narra actividades intelectuales que, desde el punto de vista de la norma, no tienen relación con el lugar en cuestión: hay una obsesión por comprender los fenómenos físicos o arquitectónicos, en vez de cocinar o rezar. Por esta razón, me parece importante determinar que, en el fondo, el relato autobiográfico que produce sor Juana está dando cuenta de sus intentos por obedecer (“yo la obedecí”) y sus insuficientes efectos (“no lo pude hacer”).

Ahora bien, entre “yo la obedecí” y “no lo pude hacer” hay un punto que es clave pues si se tiene claro el efecto, debe considerarse la causa. Cabe preguntarse, entonces, qué es lo que provoca que las reglas no puedan ser obedecidas al pie de la letra. Tomando en consideración el fragmento recién analizado, hay un elemento que es imprescindible para entender a cabalidad la supuesta “frustración” de la obediencia de sor Juana: al relatar su quehacer intelectual, sor Juana determina que tal “no cabe bajo mi potestad”. Esta noción está directamente relacionada con un argumento que cruza casi la totalidad del texto y que, por lo tanto, también forma parte importante de la estructura de su relato autobiográfico: la noción de infuso, un don que es inducido por Dios. Si se realiza un acercamiento más exhaustivo a la autobiografía de sor Juana, se puede establecer que es precisamente lo infuso lo que funciona como hilo conductor de los diferentes hitos que constituyen la vocación intelectual de la monja, así como también de su manifestación en los espacios del claustro. De esta manera, la primera mención a esta condición es la siguiente:

Lo que sí es verdad que no negaré (lo uno porque es notorio a todos, y lo otro porque, aunque sea contra mí, me ha hecho Dios la merced de darme grandísimo amor a la verdad) 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 –que he tenido muchas–, ni propias reflejas –que he hecho no pocas–, han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí (444).

Retomando lo concluido anteriormente, vale mencionar que tanto los espacios del claustro como los hitos analizados en la sección anterior del artículo (la infancia y vocación temprana, la actitud estoica y la problemática entrada al claustro) tienen como hilo argumentativo la vocación intelectual de sor Juana. Si volvemos a las consideraciones de Michel de Certeau con respecto a la “hagiografía”, el autor determina la existencia de ciertas virtudes como *potencias*, en el sentido de que son manifestadas en distintos episodios de la vida del santo en cuestión. Lo relevante en este punto es que el intelecto de sor Juana es definido por ella misma como un don *infuso* y, por lo tanto, su “virtud” consiste en una inclinación intelectual cuyo génesis es una determinación divina. Esto explica que, tal y como ella misma lo indica, las “reprehensiones” de las que ha sido víctima no son un impedimento suficiente para frenar su quehacer escritural e intelectual, pues al ser un don divino es ineludible. En este sentido, la monja argumenta:

Si éstos [estudios], Señora, fueran méritos (como los veo por tales celebrar en los hombres), no lo hubieran sido en mí, porque obro necesariamente. Si son culpa, por la misma razón creo que no la he tenido; mas, con todo, vivo siempre tan desconfiada de mí, que ni en esto ni en otra cosa me fío de mi juicio; y así remito la decisión a ese soberano talento, sometiéndome luego a lo que sentenciare, sin contradicción ni repugnancia, pues esto no ha sido más de una simple narración de mi inclinación a las letras (460).

Si bien sor Juana cierra este párrafo con la idea de someterse al veredicto de las autoridades eclesiásticas (personalizadas en sor Filotea), es importante considerar la manera en la que defiende su quehacer intelectual a partir de la caracterización de su vocación como *infusa*. En efecto, precisamente es este punto el central del fragmento, pues declara que su infuso quehacer intelectual no puede ser juzgado como mérito y, por lo tanto, tampoco como culpa. De esta manera, si la acusación consistía en determinar como *acto injusto*<sup>9</sup> la lectura filosófica y la escritura de letras profanas (el *acto*, en términos aristotélicos<sup>10</sup>), sor Juana desvía la discusión hacia la caracterización de su intelecto como *potencia* y, por lo tanto, manifiesta que su “desobediencia” (en tanto hay una relación problemática con las regulaciones del claustro) no es voluntad propia, sino voluntad de Dios. De esta manera, sor Juana determina que su quehacer intelectual (y, por tanto, su enten-

dimiento como *potencia*), si bien tiene una relación conflictiva con las regulaciones del claustro, es parte de un mandato divino inexorable.

He insistido en ideas que considero imprescindibles para realizar un acercamiento a la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691). Me parece que, en general, la crítica literaria ha olvidado un poco que se trata de un texto con un carácter de *enunciado*, contextualizado en un proceso comunicativo que se acerca bastante al género judicial de las retóricas clásicas. En efecto, se trata de un texto cuyo principal objetivo es construir una defensa frente a una previa acusación. Tal y como se concluyó, si bien la autobiografía tiene ciertos tópicos propios del género confesional hegemónico (heredados del relato hagiográfico), el hilo narrativo está constituido por la vocación intelectual de la monja. Lo importante es que, en términos retóricos, sor Juana construye de esta manera un relato autobiográfico como defensa, con un objetivo en particular: perpetuar su quehacer intelectual a través del perfilamiento como un sujeto obediente, quien si bien tiene dificultades con las órdenes de las autoridades eclesiásticas, este conflicto está explicado por un mandato divino que –como tal– es ineludible. Frente a la acusación del incumplimiento por voluntad propia, sor Juana responde con la determinación de la voluntad divina.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Como fue advertido desde un principio, es la dimensión retórica de la *Respuesta* (1691) la que se ha visto relegada a segundo plano por la crítica literaria, quienes han querido establecer la carta como un escrito cuyo único eje es la reflexión sobre la condición de las mujeres en la sociedad colonial. En esta línea se encuentra el estudio de Josefina Ludmer, quien a propósito del relato autobiográfico de sor Juana determina que es el segmento del texto que está “despojada de retórica [...]. Su historia, que ella narra como historia de su pasión de conocimiento, aparece para nosotros como una típica autobiografía popular o de marginales: un relato de las prácticas de resistencia frente al poder” (1991 49). Contraria a esta posición, tal y como fue determinado, me parece que la autobiografía es la sección de la carta más potente en términos retóricos. Efectivamente, no puede leerse este escrito sin tener en consideración, en primer lugar, que se trata

de una defensa y, en segundo lugar, sin reparar en la relevancia del discurso confesional en la escritura conventual. En términos del formato, sor Juana está evidenciando un apego a las normas escriturales hegemónicas de la época, y por lo tanto dista completamente de ser una “autobiografía marginal”.

Con todo, hay ideas de Ludmer que son importantes de considerar. En sus palabras, hay tres segmentos<sup>11</sup> del texto: “1) lo que escribe directamente al Obispo; 2) lo que se ha leído como su autobiografía intelectual, y 3) la polémica sobre la sentencia de Pablo: callen las mujeres en la iglesia” (49). Como podrá apreciarse, fueron la primera y segunda sección de la carta las analizadas en esta investigación, cuya principal finalidad fue establecer de qué forma sor Juana se perfila como un sujeto obediente en el contexto de un discurso judicial. En este orden de ideas, cabe preguntarse por un lado, ¿qué impacto o relevancia tiene este “tercer segmento” en la configuración total de la carta? y, por otro, ¿de qué forma es necesario entender esta última sección?

Sobre su “relevancia”, la respuesta rápida sería que muchísima. Es innegable la importancia de la discusión que sor Juana mantiene con el mandato de San Pablo, en términos de la problematización del acceso de la mujer al conocimiento. En efecto, es este el eje temático de este segmento, el que concluirá con la idea de que “estudiar, escribir y enseñar privadamente no sólo les es lícito [a las mujeres], pero muy provechoso y útil” (462). Ahora bien, una vez más, estos elementos no pueden entenderse sin atender al relato autobiográfico y a la naturaleza argumentativa de la *Respuesta*. En efecto, es a partir de la autobiografía que sor Juana adquiere una suerte de “validez” (pues se erige como sujeto obediente) que le permite elaborar esta serie de reflexiones sobre el acceso de la mujer a los estudios, las que han sido revisadas exhaustivamente por la crítica literaria feminista. En el fondo, la crítica ha examinado las “conclusiones” del texto de sor Juana sin tener en consideración la antesala de tales reflexiones. Si sor Juana dedica un segmento importante de la carta a defenderse, la controversia sobre la sentencia de San Pablo sigue la misma línea: desde un foco diferente al relato autobiográfico, la monja insiste en su defensa.



Me interesa clausurar este breve análisis con una de las preguntas que sugerí en la sección introductoria: ¿de qué forma las problemáticas contemporáneas guían nuestra recepción de figuras femeninas de épocas anteriores? Si bien considero que no existe una única respuesta que pueda agotar las posibilidades que la misma interrogante plantea, y no es mi objetivo entregar una reflexión acabada que cierre el debate, creo pertinente realizar un breve esbozo sobre algunas dimensiones que resultan imprescindibles para realizar un acercamiento a los procesos de recepción feministas.

En el contexto de diferentes movimientos feministas, ha habido un proceso de rescate de figuras femeninas que han sido relegadas por la historia a segundo plano. Así, en el caso de los feminismos chilenos, comienzan a reaparecer en el debate público los nombres de Eloísa Díaz, Elena Caffarena, Amanda Labarca y, en el caso del campo de la literatura nacional, Gabriela Mistral adquiere un notable protagonismo<sup>12</sup>. Lo interesante de este ejercicio de memoria es que las feministas volvemos a estas figuras femeninas con el objetivo de comprender sus quehaceres intelectuales y políticos, sus escrituras e incluso sus vidas desde una perspectiva de género. Esto significa que nuestro “horizonte de expectativas” es, en el fondo, nuestra posición política: recurrimos a estas mujeres porque, entre otras cosas, proyectamos en ellas las necesidades socioculturales y políticas de nuestro contexto actual. Buscamos la posibilidad de seguir problematizando el lugar de las mujeres al interior de la sociedad, de la mano de estas figuras de antaño que permiten comprender modos y estrategias del sistema patriarcal que pervive hasta la actualidad.

Sor Juana Inés de la Cruz es un nombre que en este contexto es imposible no considerar, sobre todo si tenemos en cuenta que hay una suerte de *mito* que rodea su figura. Pero, si bien podemos conocer pocos datos históricos sobre su vida (por ejemplo: la fecha de su nacimiento, de su profesión o de su muerte), hay una serie de elementos que construyen un discurso sobre ella, y que parecen ser de conocimiento común: sor Juana fue una monja que profesó ya que esta era la única vía de una mujer para acceder al conocimiento; que, a raíz de lo anterior, cuestionó los obstáculos y desafíos de la relación entre ella y el mundo intelectual; y que parte de su problematización consiste en la defensa de las mujeres. De esta manera, tal

y como algunos/as la han querido definir, la monja sería “la primera feminista de América”.

Pues bien, la *Respuesta* (1691) es precisamente uno de los textos que fundan ese mito. De una manera magistral, Julia Lewandowska establece que las miradas feministas sobre la escritura sorjuanina han trazado una suerte de “retórica” previa a la interpretación misma, una base ideológica que busca ser demostrada a partir de los textos de la monja. Así, explica la autora, existen investigaciones con un marcado carácter ahistórico y acrítico, que intentan reducir las producciones textuales coloniales a problemáticas, conceptos y categorías de la actualidad. En una línea opuesta, y tomando en consideración este aspecto de la figura de sor Juana, precisé que uno de los principales propósitos de este estudio fue analizar la carta de forma contextualizada, pues soy partidaria de que el análisis literario motivado por una inquietud política debe hacerse responsable de las complejidades de las mujeres que decidamos poner en la palestra de la discusión feminista. Esto no significa, en ningún caso, que debamos desechar a sor Juana por no cumplir estándares feministas. Al contrario: la tarea fundamental es comprender su defensa como un texto que da cuenta de la naturaleza de la sociedad colonial con respecto al lugar de las mujeres y, por extensión, de la sociedad contemporánea.

## NOTAS

1. Relevo Este artículo se remonta al trabajo de investigación de mi tesis de pregrado. Para un análisis completo de la *Carta Atenagórica* (1690), la *Carta de sor Filotea de la Cruz* (1690) y la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691), además de una caracterización del contexto de producción de las cartas (en términos socioculturales), véase: Arriagada, Valentina. “Potencia libre y que asiente o disiente necesario a lo que juzga ser o no ser verdad: sor Juana Inés de la Cruz y la defensa de su vocación intelectual”. Universidad de Chile, 2018. Impresa.
2. Para las consideraciones sobre las diferentes revisiones de la escritura de sor Juana, así como una revisión crítica de las interpretaciones de la crítica literaria feminista, véase el artículo de Julia Lewandowska, “Sor Juana Inés de la Cruz y la crítica literaria feminista: controversias y contribuciones”. *Itinerarios* 15 (2012): 43-66.
3. Véase los estudios de Josefina Ludmer, “Tretas del débil”, en *La sartén por el mango. Encuentro de Escritoras Latinoamericanas*. Bogotá: Lerner Ltda, 1991; de Margo Glantz, el capítulo “La narración de (su) mi inclinación: Sor Juana por sí misma”, en *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿Hagiografía o Autobiografía?* México D.F.: Editorial

- Grijalbo, 1995; de Yolanda Martínez-San Miguel, “Engendrando el sujeto femenino del saber o las estrategias para la construcción de una conciencia epistemológica colonial en sor Juana”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XX, N°40 (1994): 259-280; y el análisis de Octavio Paz, en *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999.
4. Este concepto es definido por Bajtín como la unidad mínima de la comunicación, que se caracteriza por tener una intención que entra en relación con el enunciado que le precede y procede, estableciendo así una cadena comunicativa. Para una completa revisión del fenómeno, véase el capítulo de Mijaíl Bajtín, “El problema de los géneros discursivos” en *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002. 248-293.
  5. Utilizo aquí la denominación de “autobiografía conventual” para diferenciarla de la “autobiografía moderna”, definida y caracterizada como género moderno, ya que existe una diferencia en particular: los relatos autobiográficos que se producen en el claustro, en el contexto de la sociedad colonial, la finalidad heurística (o de autoconocimiento) es diferente a como la plantean ciertos autores modernos, pues su producción está determinada por una autoridad eclesiástica. En este sentido, sigo a Mignolo, quien a propósito del análisis del *Relato Autobiográfico* de Úrsula Suárez determina que “[el relato] se genera desde abajo, como un acto obligado que violenta el silencio de lo secreto, de lo que no se quiere decir. La escritura, en fin, en ciertas relaciones de poder pareciera agregar una dificultad suplementaria al deseo de narrarse a sí-mismo” (175). Sobre la autobiografía como género moderno y la definición de la función heurística, véanse los estudios de Philippe Lejeune, “El pacto autobiográfico”, en *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Trad. Ana Torrent. Madrid: Megazul-Endymion, 1994; y de Jean Philippe Miraux, *La autobiografía. Las escrituras del yo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005. Además, para una revisión del problema de la definición de los géneros en un contexto sociocultural determinado, véase el clásico estudio de Tzvetan Todorov: “El origen de los géneros”, en *Los géneros del discurso*. Trad. Jorge Romero León. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1996.
  6. Para este análisis, hago uso de consideraciones básicas del género judicial, tanto de la retórica aristotélica como de la ciceroniana. Ambas obras están apuntadas al final de este estudio, en la sección bibliográfica.
  7. Sobre este punto cabe mencionar que “los interrogativos también pueden abordarse desde la perspectiva pragmática en relación con la argumentación. De tal forma, es posible indagar su uso como estrategias retóricas” (Pérez Villegas 78). Véase el estudio de Márloom Fermín Pérez Villegas et al, “Interrogación y argumentación en la *Carta Atenagórica* de sor Juana Inés de la Cruz”, en *Forma y Función*. Vol. 30, N° 2 (2017): 71-90.
  8. Vale mencionar que estos mismos argumentos son parte de la introducción de la *Carta Atenagórica* (1690). En efecto, la monja determina que “esto [la *Carta*] no es replicar, sino referir simplemente mi sentir; y éste, tan ajeno de creer de sí lo que del suyo pensó dicho orador diciendo que nadie le adelantaría (proposición en que habló más su nación, que su profesión y entendimiento), que desde luego llevo pensado y creído que cualquiera adelantará mis discursos con infinitos gra-

- dos" (812). Así, ya está presente en la *Carta Atenagórica* la idea de que los "sentires" con respecto a la discusión teológica sobre las finezas de Cristo no tienen carácter dogmático y, por lo tanto, son susceptibles a ser criticados y contraargumentados.
9. Según lo determina la retórica aristotélica, la definición de *acto injusto* es la siguiente: "Entendamos por cometer injusticia el hacer daño voluntariamente contra la ley. La ley se divide en particular y común. Llamo particular a la ley escrita por la que se gobierna cada ciudad; y común a las leyes no escritas sobre las que parece haber un acuerdo unánime en todos los pueblos. Por su parte, son acciones voluntarias cuantas se hacen con conocimiento y sin estar forzado" (255). La idea de la *voluntad* como punto medular para la determinación de un *acto injusto* es central para el análisis de la argumentación de sor Juana.
10. Me remito a la *Metafísica* de Aristóteles, obra en la que el filósofo caracteriza al *acto* y a la *potencia* de la siguiente manera: "Acto será entonces como el ser que construye respecto al ser que tiene la capacidad de construir, el ser despierto respecto al ser que duerme, el ser que ve respecto al que tiene los ojos cerrados pero que posee la capacidad de la vista [...]. Damos el nombre de acto al primer término de estas distintas relaciones, el otro término es potencia" (IX 223).
11. En estricto rigor, Ludmer establece que existen "tres textos" en la carta de sor Juana. Ahora bien, prefiero utilizar la denominación "segmento" porque, desde mi perspectiva, más que tres textos diferentes, son tres secciones de una misma carta que operan retóricamente de manera simultánea.
12. Los nombres de las mujeres aquí apuntadas son de gran relevancia para el ámbito político, social y cultural de la historia chilena. Eloísa Díaz, la primera mujer médico de Chile y Latinoamérica, dio un paso importante en términos de la apertura del espacio público a las mujeres. En una línea contigua, Elena Caffarena y Amanda Labarca son reconocidas por su labor ligada a los movimientos sufragistas de inicios y mediados del siglo XX, además de significar un aporte sustancial a las discusiones políticas en el ámbito jurídico y educativo. Gabriela Mistral, por otro lado, es una de las poetisas chilenas más reconocidas a nivel mundial, tanto por su obra poética como por sus publicaciones en prensa, su trabajo como diplomática y los aportes a las reformas educativas del México postrevolucionario. Estas figuras han sido, sin duda, parte importante de las actuales discusiones de los movimientos feministas nacionales, que han buscado rescatar figuras femeninas para cultivar el debate de la palestra feminista.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Rosario Blanquez Augier y Juan F. Torres Samsó. Barcelona: Editorial Iberia, 1984.
- . *Retórica*. Trad. Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

- ARRIAGADA, Valentina. "Potencia libre y que asiente o disiente necesario a lo que juzga ser o no ser verdad: sor Juana Inés de la Cruz y la defensa de su vocación intelectual". Tesis. Universidad de Chile, 2018. Impresa.
- BAJTÍN, Mijaíl. "El problema de los géneros discursivos". *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002: 248-293.
- BIEÑKO DE PERALTA, Doris. "Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 35, N° 139 (2014): 157-194.
- CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana. 1993, 2ª. ed.
- CICERÓN. *Sobre el orador*. Trad. José Javier Iso. Madrid: Editorial Gredos, 2002.
- CRUZ, sor Juana Inés de la. *Obras Completas. Vol. IV: Comedias, sainetes y prosas*. Ed. Alberto G. Salceda. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- GLANTZ, Margo. "La narración de (su) mi inclinación: Sor Juana por sí misma". *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿Hagiografía o Autobiografía?* México D.F.: Editorial Grijalbo, 1995.
- LAVRIN, Asunción. "Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad en su entorno religioso". *Revista Iberoamericana*, vol. 61, N° 172 (1995): 605-622.
- LEJEUNE, Philippe. "El pacto autobiográfico". *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Trad. Ana Torrent. Madrid: Megazul-Endymion, 1994.
- LEWANDOWSKA, Julia. "Sor Juana Inés de la Cruz y la crítica literaria feminista: controversias y contribuciones". *Itinerarios*, vol. 15 (2012): 43-66.
- LUDMER, Josefina. "Tretas del débil". *La sartén por el mango. Encuentro de Escritoras Latinoamericanas*. Bogotá: Lerner Ltda, 1991.
- MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, Yolanda. "Engendrando al sujeto femenino del saber o las estrategias para la construcción de una nueva conciencia epistemológica en sor Juana". *Revista de Crítica Latinoamericana*. Año XX, N° 40 (1994): 259-280.
- MIGNOLO, Walter. "Escribir por mandato y para la emancipación (¿descolonización?): autobiografías de resistencia y resistencias a la autobiografía". *La situación autobiográfica*. Comp. Juan Orbe. Buenos Aires: Corregidor, 1995.
- MIRAUX, Jean Philippe. *La autobiografía. Las escrituras del yo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999.

PÉREZ VILLEGAS, Márloom Fermín et al. "Interrogación y argumentación en la *Carta Atenagórica* de sor Juana Inés de la Cruz". *Forma y Función*, vol. 30, N° 2 (2017): 71-90.

SORIANO, Alejandro. *El Primero Sueño de Sor Juana Inés de la Cruz: bases tomistas*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Todorov, Tzvetan. "El origen de los géneros". *Los géneros del discurso*. Trad. Jorge Romero León. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1996.