

Sor Juana Inés de la Cruz y el clima cultural del siglo XVII en la Nueva España

Emilio Martínez Albesa

Con motivo del tricentenario de la muerte de sor Juana, multitud de publicaciones han evidenciado el atractivo que su personalidad continúa ejerciendo hoy sobre el mundo de la cultura. A la distancia de tres siglos, todavía escuchamos los ecos de aquella admiración y deslumbramiento que la Décima Musa mexicana despertó entre sus contemporáneos.

No cabe duda de que Octavio Paz ha jugado un papel muy destacado en nuestro reencuentro con sor Juana. Su obra de 1982 *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* ha llegado a ser un punto de referencia imprescindible para los nuevos estudios sobre la poetisa mexicana. La obra abre numerosas puertas para la investigación gracias a la multitud de intuiciones que nos ofrece. En ella encontramos páginas brillantes, merecedoras de encomio, por su nivel de documentación, objetividad y profundidad, así como también no pocos esbozos interpretativos personales de la figura de sor Juana que el lector deberá cuestionar y redimensionar a la luz de una exigente crítica histórica.

Permanece de indiscutible valor, en la obra de Octavio Paz, la superación de las dos corrientes clásicas que habían venido interpretando la vida y obra de esta religiosa: La corriente de su contemporáneo Diego de Calleja s.j., cuya obra¹, si bien continúa

¹ Diego de Calleja, *Vida de la Madre Juana Inés de la Cruz religiosa profesa en el convento de San Jerónimo de la Ciudad Imperial de México*, copia del manuscrito existente en la Biblioteca Nacional de Madrid, hecha por Amado Nervo y publicada

siendo una fuente de la máxima importancia para nuestro tema, presenta sin suficiente fundamento la vida de la poetisa como un progresivo camino de santificación. Y, en segundo lugar, la corriente de Ludwig Pfandl que pretende explicar los contrastes de sor Juana por una supuesta sexualidad enfermiza, sin comprender que su *masculinidad* es exclusivamente social, en cuanto que reivindica el derecho de la mujer al estudio en una sociedad que reservaba esta tarea a los hombres, sin que esto signifique en absoluto una pérdida de su femineidad, tal como expone brillantemente Octavio Paz.

No obstante, considero que la obra de Paz, en cierta medida, restringe el significado de la actitud *insumisa* de sor Juana, coartando la capacidad creadora y reivindicadora que tal postura presentaba en el decurso histórico. El significado de la aportación de sor Juana viene sacrificado, metodológicamente, en aras de la sociología, hasta ahogar en momentos la voz de la ciencia histórica, y, conceptualmente, en aras de una actitud apriorísticamente relativista del saber humano. Centrando la atención sobre la relación existente entre libertad de pensamiento y fe, mezclada con la relación entre libertad de expresión y censura institucional, llega a desdibujar en buena parte el alcance de la reivindicación de sor Juana en el marco del criollismo mexicano.

Por ello, en este artículo parto de un breve delineamiento histórico para, después, tratar de redimensionar dos temas que encuentro todavía necesitados de ser abordados con mayor rigor y, finalmente, concluir devolviendo la centralidad de mi atención al inconformismo de sor Juana en la amplitud de su significado.

El tiempo de sor Juana

Juana Ramírez, como se le llamó en su juventud, nació probablemente el 12 de noviembre de 1648² en San Miguel de Nepantla. Fue hija natural de los criollos Cristóbal de Vargas³ e Isabel Ramírez.

Su vida se inscribe en los años del evidente declinar del protagonismo de la Monarquía hispánica en el mundo. Felipe IV (1621-1665) y Carlos II (1665-1700) contemplan los pasos finales del desmoronamiento del liderazgo internacional español, que había comenzado a decaer en los últimos años del reinado de Felipe II. Las revoluciones de 1640 en la España peninsular y Nápoles, con la independencia portuguesa y catalana, ponen en jaque la política, pretendidamente regeneracionista, del Conde-duque de Olivares que, con la derrota exterior de Rocroi (1643), llevan a su hundimiento. A partir de entonces, el ingreso de España entre las potencias de segundo orden se acelera: 1648, el reconocimiento de la independencia de los Países Bajos (de hecho prácticamente independientes desde la Tregua de los Doce Años, 1609-1621), 1659, la Paz de los Pirineos con Francia (con la evidencia de que se había impuesto un nuevo orden internacional), 1668, el Tratado de Aquisgrán y, sobre todo, con la muerte de Carlos II, el estallido de la Guerra de Sucesión española, que traerá al trono a la dinastía de los Borbones, y en la

² Según lo que recoge el P. Calleja, sor Juana decía haber nacido en 1651. No obstante Alberto G. Salceda y Guillermo Ramírez España encontraron una fe de bautismo del 2 de diciembre de 1648 en la parroquia de Chimalhuacán que, con mucha probabilidad, corresponde a sor Juana.

³ El investigador mexicano Augusto Vallejo ha demostrado con documentos del s. XVII que el padre de sor Juana Inés de la Cruz no fue el caballero vizcaíno Pedro de Asbaje y Vargas Machuca, como hasta la fecha se había sostenido, sino Cristóbal de Vargas, comerciante criollo originario de la Ciudad de México. Cf.. A. C. Terrazas, *Para el investigador Augusto Vallejo llegó a su fin el misterio de 300 años: Cristóbal de Vargas, padre de sor Juana*, en «Proceso», n° 996 (4 de diciembre de 1995) pp. 54-59. En una ilustración de este artículo aparece la copia del original del libro de amonestaciones para el matrimonio de Josefa María,

que, no obstante las previsiones, se logrará conservar la unidad de la Monarquía.

En el contexto general de la Monarquía hispana durante el s. XVII, los reinos hispanoamericanos presentan unos cambios en sus estructuras que responden, por una parte, a sus propias condiciones históricas y, por otra, a condicionamientos y estímulos de la situación exterior. Siguiendo fundamentalmente el estudio del Dr. Mario Hernández Sánchez-Barba, señalo las líneas maestras que enmarcan la evolución de las estructuras durante este siglo⁴.

Políticamente, en la segunda mitad del s. XVII, coincide la tendencia a la unidad entre España e Indias con la madurez de la concepción que considera a los reinos americanos como reinos perfectos en sí mismos. Este doble movimiento se manifiesta en la unidad legislativa que consagra la Recopilación de las Leyes de Indias (1680), precedida del notable trabajo del jurista Juan de Solórzano Pereyra *Política Indiana* (1648), y, de alguna manera, en el pragmatismo político de los gobiernos virreinales mediadores entre la presión estatal y el despertar de la conciencia criolla. La Corona siente cada vez con mayor fuerza la necesidad de garantizar la imagen de unidad y solidez de cara a las potencias extranjeras que la hostigan constantemente. Esta manifestación de solidez, debería dotar a la Monarquía de un prestigio que habría de ser percibido por los extranjeros, a fin de conservar la paz y la unidad territorial del conjunto; es lo que se llamó en la época la «reputación» que se impone como principio político⁵.

El crecimiento de la población blanca eleva las necesidades de consumo con la consiguiente alza de precios, y, además, el

⁴ M. Hernández Sánchez-Barba, *Historia de América*, tomo 3, Madrid, ed. Alhambra, 1988 (2ª reimpresión de la 2ª edición), pp. 303-342.

⁵ P. Velarde Valiente, *Nuevas inquietudes ante un nuevo siglo: aproximación a la política indiana bajo el reinado de Felipe III*, en: *Mon. Oviedo. Revista de*

descenso de la población indígena significará un descenso de la producción. La disminución del comercio transatlántico, como consecuencia de la decadencia del señorío marítimo español, va a impulsar un notable proceso de regionalización económica en los reinos indianos, cuya economía tiende a dejar de orientarse al comercio con España, para organizarse según las necesidades propias; esto significa dar primacía a la ganadería e industria sobre la minería. El mantenimiento legal del monopolio comercial por parte del Estado, como medio para lograr ingresos financieros en una etapa de crisis, producirá un incremento del contrabando en América, alimentado por la demanda creciente que supone el crecimiento de la población blanca. Regionalización y contrabando que harán que la población americana dependa cada vez menos de los productos españoles.

El principal factor de aumento de población blanca fue el crecimiento numérico de los criollos, población cada vez más numerosa frente a los españoles peninsulares, cuya inmigración no obstante continúa, destacando ahora más los vascos y canarios que los castellanos y andaluces. A través de las posesiones portuguesas, llegan en este siglo muchos judíos a Hispanoamérica; de hecho numerosos procesos inquisitoriales se desarrollan contra judaizantes. El aumento de mestizos explica en buena parte el descenso de la población indígena en este siglo; el mestizaje cada vez más complejo hará insuficiente la legislación basada en el modelo de las dos repúblicas, de españoles y de indios, abriendo el campo a la aparición de nuevas constituciones jurídicas.

La estructura social se ve fuertemente influida por tres elementos. Entre la población blanca se aviva con fuerza la aspiración a la nobleza, que se hace accesible para una minoría criolla en torno a las cortes virreinales, que en este siglo tratan de reproducir la corte peninsular, y también, de manera más amplia,

con la compra de títulos de hidalguía, que la Corona pone en venta desde 1630, o el ingreso en órdenes militares y la compra de la legitimidad, que también son medios del Estado para procurarse ingresos pecuniarios. Crece el grupo de los burócratas y cada vez se deja sentir con más fuerza la escisión entre gobernantes y gobernados. En segundo lugar, la riqueza se destaca como medio de diferenciación social; el grupo de los descendientes de conquistadores y primeros pobladores decae al no poder soportar los altos gravámenes que se imponen a sus encomiendas, y su lugar social será ocupado por los poderosos hacendados y los grandes comerciantes beneficiados del monopolio. El dinero permite el ingreso en el funcionariado gracias a la venta de oficios, práctica cada vez más extendida, debido a la urgente necesidad financiera del Estado; los funcionarios, mal pagados, ejercerán negocios fraudulentos. El tercer elemento que cobra importancia al momento de analizar la evolución social del s. XVII es el trabajo; una gran masa de población se define a partir de su ocupación laboral; en las ciudades están los pequeños comerciantes, los artesanos, los funcionarios del cabildo; en el campo, los asalariados de las haciendas, los trabajadores de industrias rurales y los trabajadores de las minas. Entre el clero secular también crece la polarización social, distinguiéndose un alto clero más bien rico frente a un bajo clero en ocasiones miserable; el clero regular presenta una disminución del espíritu misionero y tendencia al relajamiento, debido al ingreso de personas sin vocación que quieren asegurarse la vida; dentro los conventos será de destacar la rivalidad entre los grupos de criollos y de peninsulares, constituyendo casi partidos en defensa de sus propios intereses.

Este mundo hispanoamericano participa de la cultura barroca de la Contrarreforma católica, especialmente a través de la Compañía de Jesús, cuya influencia socio-cultural era altísima. Pero también recibió el embate de la renovación científica, con su

racionalismo y concepción mecanicista del universo, y del revisionismo de las relaciones entre religión y moral.

La sociedad de la Nueva España no es un ente estático a lo largo de sus tres siglos de existencia. El contexto histórico de sor Juana permanecería obscuro si nos limitáramos a contemplar la sociedad fundante del s. XVI. Por ello, he querido apuntar las líneas maestras que dibujan la evolución de las sociedades hispanoamericanas a lo largo del siglo de sor Juana, líneas de cambio que marcaron por supuesto a la Nueva España.

Juana nació y pasó su infancia en el seno de una familia criolla. No sabemos si llegó a conocer a su padre, comerciante criollo que abandonó a Isabel Ramírez después de que ésta le diera tres hijas. La menor fue Juana. Las tres permanecieron en el hogar de su madre, que pronto se unió al capitán Diego Ruiz Lozano, de quien tuvo dos hijas y un hijo más. Los seis hijos eran ilegítimos, dado que Isabel no se casó con ninguno de los dos hombres. El abuelo de sor Juana, criollo, vivió hasta 1655, siendo arrendatario de dos haciendas propiedad de la Iglesia: Nepantla y Panoayán. En Panoayán vivió nuestra poetisa su primera infancia. A la muerte del abuelo, Isabel heredó el arrendamiento de la hacienda, que manejó hasta su muerte en 1688. Una de las dos hermanas de Juana llegará con el tiempo a comprar una hacienda en Chalco, con la ayuda económica de sor Juana.

Sin duda, la constitución de las grandes propiedades de tierras juega un papel del primer orden en la historia mexicana del s. XVII. El ascenso de las haciendas (llamadas *ranchos* a partir del s. XVIII fundamentalmente) es un proceso paralelo a la desaparición de las encomiendas. La encomienda, con su sistema de trabajo casi servil, pierde rápidamente eficacia como unidad económica productiva; pero fue, sobre todo, su incapacidad para responder a los siempre crecientes impuestos estatales lo que

determinará su extinción. El Estado, con la intención de superar su crisis financiera, al mismo tiempo que presiona tributariamente a la encomienda, pone en marcha las ventas y *composiciones de tierras*: es decir, mediante un pago al Estado los particulares pueden obtener la propiedad de nuevas tierras y el reconocimiento legal de sus derechos sobre aquéllas que antes habían ocupado.

Esta política, unida a la aceptación estatal, al menos tácita, de la constitución de mayorazgos, abre a las familias criollas con dinero la posibilidad de formar grandes haciendas, difundiéndose en esta clase una mentalidad aristocrática que recuerda a la de los nobles castellanos al mando de sus señoríos campesinos en la Baja Edad Media.

Otras dos consecuencias del desarrollo de las haciendas son la decadencia de los pequeños y medios propietarios (que van pasando a ingresar en las haciendas como trabajadores asalariados o a abandonar el mundo rural), y una gran expansión ganadera (con la pequeña industria rural de ella dependiente) a costa, por supuesto, de la agricultura.

La hacienda será una unidad económica autónoma configuradora, también, de un nuevo sistema de vida social y económica⁶. El propietario de la hacienda es cabeza de todo el micromundo social y económico que en ella se desenvuelve, incluida no pocas veces la vida eclesiástica. El trabajo con mano de obra asalariada dotará a esta unidad de gran eficacia productiva y los beneficios permitirán al hacendado llevar una vida casi aristocrática con una presencia también en las ciudades entre las personas más prestigiosas.

La Iglesia también se sirvió de la hacienda como medio para obtener entradas económicas seguras. Generalmente arrendaba

estas propiedades, percibiendo una parte de los beneficios pero dejando en manos de los arrendatarios la organización socioeconómica de la hacienda. La Compañía de Jesús destacó en este sector; mediante los rendimientos de sus haciendas, mantenía sus misiones y colegios, su obra evangelizadora y educadora.

La familia de sor Juana, como arrendatarios de hacienda, no pertenecían a la alta clase de hacendados, pero gozaba de un medio de vida seguro que le procuraba ciertos ingresos y la posibilidad de ir abriéndose camino.

Desde los primeros años, en la hacienda de su familia, Juana destacó por su afición extraordinaria al estudio. Aprendió a leer y escribir entre los tres y cinco años, aprovechando los estudios de su hermana. Quería ingresar en la universidad de México, aunque para ello tuviera que ir vestida de hombre. A los ocho años compone su primera loa con motivo de la fiesta del Corpus en Amecameca. En Panoayán, le gustaba leer en la biblioteca del abuelo, donde se familiarizó con los libros.

Hacia 1656, Juana fue enviada a la Ciudad de México a la casa de la familia Mata. Los Mata, parientes suyos con más recursos económicos, fueron quienes la introdujeron en la corte virreinal como dama de la virreina marquesa de Mancera.

Como ya apunté, la corte virreinal del s. XVII había venido envolviéndose en un ambiente aristocrático y rodeándose de una pompa cada vez más sofisticada. En el s. XVI, el virrey fue fundamentalmente un funcionario encargado de ejecutar las órdenes recibidas del Consejo de Indias y, en muchos casos, su procedencia no era la alta nobleza. Sin embargo, en el s. XVII la alta nobleza castellana gana terreno y papel político en la dirección de la Monarquía. Los virreyes de este siglo sí proceden en muchos casos de este grupo social. En su corte pretenden reproducir las formas de la corte de Madrid. El virrey cada vez

cumple menos las órdenes del Consejo, amparado en su deber de actuar con prudencia y en los problemas de comunicación con España, con lo que ejerce una mayor capacidad decisoria, al tiempo que en su persona, como representante supremo del Estado, recibe los honores debidos al rey.

Los virreyes que conoció sor Juana fueron los siguientes: El marqués de Mancera, Sebastián de Toledo, de 1664 a 1673, año en que renunció al cargo y regresó a España. En diciembre de 1673, por sólo cinco días debido a su muerte repentina, Pedro Nuño Colón de Portugal, duque de Veragua y almirante de Indias; llegó al puesto gracias a ser el mejor postor de la terna presentada al rey, muestra clara de la cada vez mayor importancia del dinero en el panorama político-social. De 1673 a 1680, el virrey fue el arzobispo de México fray Payo Enríquez de Rivera, agustino. Le sucedió el conde de Paredes y marqués de la Laguna, Tomás Antonio Lorenzo Manuel Manrique de la Cerda, de 1680 a 1686. El conde de la Monclova, Melchor Portocarrero, ocupó el cargo de 1686 a 1688, en que pasó a ser virrey del Perú. Por último, el conde de Galve, Gaspar de la Cerda y Sandoval, de 1688 a 1696. Todos ellos pertenecían o estaban emparentados con las grandes familias nobles de Castilla. También todos ellos apoyaron a sor Juana Inés de la Cruz.

Sor Juana vivió en la corte de los marqueses de Mancera, quienes la estimaron mucho. Leonor Carreto, la virreina, será destinataria de muchos de sus poemas y su muerte, en 1673, cuando estaba para embarcarse hacia España, dolió profundamente a sor Juana. Fray Payo Enríquez, agustino, obispo fervoroso y culto, siempre apoyó también a sor Juana. Había nacido en Sevilla en 1612, estudió en las universidades de Salamanca y Valladolid, llegando a ser profesor en Valladolid y Alcalá. De 1659 a 1668 fue obispo de Guatemala. Destacó, ya desde entonces, por su caridad para con los pobres e indígenas y

por su calidad de literato. Nominado para la sede de Michoacán, de camino, recibe el nombramiento como arzobispo de México. Ocupa esta sede de 1670 a 1680 y, como hemos dicho, desde 1674 también el cargo de virrey. En 1678 presentó su renuncia al arzobispado, que sólo le fue concedida en 1680. En esa fecha, distribuye sus bienes entre casas de beneficencia, dona también su biblioteca y, en junio de 1681, retorna a España. Había sido nombrado obispo de Cuenca, pero renuncia a tomar este obispado porque su intención era dedicarse a la vida contemplativa. Por ello, se retira al convento de Nuestra Señora del Risco en las sierras abulenses y muere allí en 1684. Hombre de cultura y de fe, como sor Juana, que opta por la vida interior entregando todo a los pobres.

Sor Juana en 1667, abandonando la corte, entró en el convento de San José de la Ciudad de México, de carmelitas descalzas. A los tres meses lo abandona por no resistir la austeridad de la regla carmelitana reformada por Santa Teresa; no obstante, siempre guardará admiración hacia esta santa y veneración por sus monjas⁷. En febrero de 1668 ingresa como novicia en el convento jerónimo de Santa Paula y San Jerónimo, profesando al año siguiente, el 24 de febrero de 1669, y en él perseverará hasta su muerte.

En la Ciudad de México había veintidós conventos femeninos⁸. De ellos, unos eran de españolas, otros de criollas, uno para descendientes de conquistadores y otro para indias

⁷ J. Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, pp. 147 y 237.

⁸ P. Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, tomo I, Madrid, BAC., 1992, p. 231, especifica que había siete de concepcionistas, cuatro de

nobles, también había conventos donde criollas y peninsulares convivían⁹.

El convento de San Jerónimo era sólo para criollas, había sido fundado en 1586 por una religiosa procedente de la orden concepcionista, por lo que la regla jerónima de este convento será muy similar a la de esa orden. Era uno de los más ricos y extensos de México. Vivían unas cincuenta religiosas, que con las criadas, esclavas y «niñas» (jóvenes puestas al cuidado y formación de las monjas) llegarían a unas doscientas mujeres. En él pudo ingresar sor Juana gracias a su procedencia de la corte, en cuyo ambiente logró los contactos necesarios para procurarse también el donante de su dote.

La vida en el convento de San Jerónimo no era de la austeridad carmelitana y sor Juana se adaptó a ella. El cumplimiento de los deberes religiosos dejaba, no obstante, amplio tiempo libre que permitía a las monjas ejercer sus diversas preferencias. La profesora Josefina Muriel advierte que no conviene exagerar en el relajamiento del convento, pues la vida religiosa implicaba no pocas penitencias a pesar de las distracciones de que las monjas pudieran gozar¹⁰.

Las celdas eran amplias. Sor Juana compró una que hacía esquina y además constaba de dos pisos; contó también con los servicios de una esclava de color que le regaló su madre. Cada tres años se elegía a la priora por votación y algunos otros cargos. Sor Juana fue archivera y luego, por nueve años, tesorera en el convento. La administración del convento quedaba bajo la autoridad del arzobispo de México. El arzobispo Aguiar y Seijas

⁹ Sobre la vida conventual de esta época, Octavio Paz nos presenta una síntesis en: *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, F.C.E., 1985 (1ª reimpresión de la 2ª edición), pp. 165-177.

procurará la reforma de los conventos, lo que le ocasionará tensiones en bastantes casos.

El reglamento ordinario¹¹ comenzaba con las oraciones de prima a las seis de la mañana seguidas de la Misa, el desayuno a las siete, a las nueve las religiosas hacían labores de bordado, costura, confitería y pastelería, a media mañana tenían las oraciones de sexta y luego tiempo libre hasta las tres de la tarde. A las tres, oraciones de nona, luego siesta. Después de cena rezaban las completas y se retiraban a las celdas. Salvo estas actividades comunitarias, el resto cada religiosa lo podía organizar según sus necesidades personales. Desde luego, sor Juana dedicaba sus tiempos libres al estudio y a escribir. La clausura no le hizo perder las relaciones con la alta clase social mexicana de la corte, pues sus conocidos la visitaban con frecuencia y le encargaban versos.

En noviembre de 1690, a consecuencia de la crítica que hizo sor Juana a un sermón del P. Antonio de Vieira s.j., confesor del rey de Portugal, con motivo de jueves santo, que la poetisa conoció por circular impresa en México, Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla, bajo el pseudónimo de sor Filotea de la Cruz, dirigió su famosa carta a sor Juana. Este obispo había sido hasta el momento uno de sus protectores. Fernández de Santa Cruz publica la crítica de sor Juana bajo el pomposo nombre de *Carta Atenagórica* junto a esta carta, en la que alaba las reflexiones teológicas de sor Juana pero le recomienda dejar de cultivar las letras profanas.

Sor Juana le contesta el 1 de marzo de 1691 con su *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, sobre la que vuelvo más adelante. Es una fuente fundamental para el conocimiento de la vida y la persona

11 M. Hernández Sánchez-Barba. *Monjas ilustres en la Historia de España*.

de la religiosa. Mientras algunos autores la han calificado de retractación, pensando que a partir de ella, sor Juana habría abandonado la vida literaria, otros, desde Octavio Paz ya la mayoría, la ven como una reivindicación de su actividad cultural y, juzgan que no dejaría de escribir hasta 1693. Desde 1693, sor Juana se reduce al silencio y se entrega a una vida de durísimas penitencias físicas, sobre todo en el último año de su vida. El P. Calleja calificó este cambio de la décima musa como «conversión», ruptura con todo lo mundano para entregarse al espíritu. Octavio Paz lo ve como la sumisión de sor Juana movida por el miedo y una *pseudofé* que le lleva a someter su conciencia al peso de la autoridad eclesiástica. De cualquier modo, si bien las fuentes son reducidísimas, no podemos no relacionar el silencio de sor Juana con la reaparición en su vida, en 1693, del P. Antonio Núñez de Miranda s.j.¹², su confesor desde los tiempos de su vida en la corte hasta más o menos 1682, en que sor Juana lo despidió. Este jesuita, criollo como sor Juana, era una de las personalidades eclesiásticas principales de la corte virreinal y de la ciudad, hombre asceta y exigente, en la misma línea reformadora del arzobispo Aguiar y Seijas, había sido por dos años provincial de la Compañía en México, además confesor de virreyes, calificador del Santo Oficio, etc. Siempre se había manifestado contrario a la vida estudiosa, literaria y social de sor Juana. La misma sor Juana lo llamó en 1693, con él hizo una confesión general y posiblemente, desde entonces, vendió su biblioteca en beneficio de los pobres y se redujo al silencio. Volveremos más adelante sobre este tema.

Después de algo más de un año de intensas penitencias, entregada a servir a sus hermanas de religión afectadas de una epidemia, se contagió también sor Juana, muriendo el 17 de abril de 1695, dos meses después de la muerte del P. Núñez de Miranda.

Una vez trazado a grandes rasgos el marco externo de la vida de sor Juana, pasamos a internarnos en el significado de su personalidad para la historia mexicana. En primer lugar dedico dos apartados para tratar de apuntar las líneas que permitan corregir el desenfoque con que se han tratado estos dos temas. En el último apartado apuntaré también la línea de lo que considero la principal aportación de sor Juana a su tiempo y, en definitiva, a nuestra historia.

Sor Juana y la fe

En la obra de Octavio Paz, conceptos tan diversos como fe, ideología, teología, censura, ortodoxia oficial, cultura de la época, convencionalismos sociales, aparecen excesivamente mezclados, siendo difícil, no pocas veces, saber a cuál de ellos se refiere el autor en determinadas expresiones.

Mario Hernández nos presenta un análisis crítico de la ambigüedad e, incluso confusión, de la obra de Paz entre la fe y la mentalidad de la sociedad, al cual remitimos al lector¹³. La fe no es un conjunto de máximas que el creyente debe aceptar, sino, primariamente, es la admisión de Dios como quien no puede engañarse ni engañarnos; la fe, en definición de Mario Hernández, sería la entrega a una realidad personal (Dios, en la fe sobrenatural) en cuanto se manifiesta fiel y efectiva.

La virtud de la fe cristiana, antes que creer unas verdades que Dios revela, es creer a Dios mismo y, por tanto, las verdades que Él revela. Por tanto, esta virtud de la fe es una adhesión personal y cierta, que de ninguna manera puede confundirse con el sometimiento a una institución que censura.

¹³ M. Hernández Sánchez Berbe, *Manías ilustres en la Historia de España*, Madrid

Octavio Paz tiende a presentar la razón de sor Juana, en el contexto de su reivindicación de la completa libertad de opinión, como una razón que exige no tener más reglas que ella misma en la aprehensión de la totalidad de lo real. A esta razón, opone Paz la fe, que reclamaría la aceptación de la aseveración de la autoridad que aborda a sor Juana desde el exterior y que ella, en virtud de una pseudo-*fe*, confundida con la participación en la mentalidad o ideología de la época, aceptará como propia.

Así, sor Juana habría buscado el conocimiento de todo a través de la razón, llegando a un punto en que se insinuaría en ella la duda de la validez de la fe como medio de conocimiento. La rebeldía de sor Juana frente a una autoridad en el campo de la ciencia sería indicio de estar al borde de una *transgresión* frente a la ortodoxia de la fe. Su «conversión» no habría sido sino la derrota ante el miedo de llegar a tal ruptura, miedo proveniente del exterior y de su propia conciencia, porque «la fe y la ideología que el inculcado profesa (...) lo convierten en cómplice de sus verdugos» y «la fe y las creencias de sor Juana fueron cómplices de su derrota»¹⁴. Para Paz, el imperativo de la fe ha terminado causando a la poetisa el abandono del estudio y su actividad cultural; esta fe es síntesis de los condicionamientos culturales, sociales, ideológicos que mueven a los eclesiásticos opuestos a sor Juana y, en cuanto participada por ella misma, la fe de la religiosa es quien ahoga sus ansias de libertad de pensamiento.

En definitiva, aquí poco nos importa si Octavio Paz desconoce o no desconoce qué es la fe y cuáles son sus límites y relaciones con la mentalidad de una época, en general, y con la ortodoxia cultural del XVII novohispano, en particular. Lo que nos interesa descubrir es si sor Juana Inés de la Cruz conocía qué es la fe y si era capaz de distinguirla de la cultura oficial de su época. Un

acercamiento a su obra puede desvelar que ella sí sabía distinguir lo que Octavio Paz mezcla.

En efecto, en la defensa de su actividad intelectual, sor Juana insiste en la distinción entre su fe cristiana, que siempre se manifiesta del todo íntegra, y los prejuicios sociales y culturales de sus acusadores, que constantemente desvela afirmando que no derivan del contenido de la Revelación. Tan clara es esta distinción que llegará a fundamentar su derecho a la libertad de opinión justamente en la fe.

La carta que sor Juana dirige al P. Núñez de Miranda, entorno a 1681¹⁵, protestando de que su confesor le esté insistiendo en abandonar sus estudios, escrita con desenvoltura pero sin faltar al respeto, muestra una sor Juana muy dueña de sí, que expresa su pensamiento sin miedo. Esta carta, opina Octavio Paz, habría de situarse en el umbral de su cambio de confesor, como parece indicar el final de la misma. En ella, encontramos por ejemplo esta expresión:

«¿Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley?».

Contra el parecer de su confesor de que una mujer religiosa no debía dedicarse a las letras, opinión que pertenece al acervo de la mentalidad de los detentadores del control cultural del momento, sor Juana responde con viveza que semejante aseveración no forma parte de la fe, «revelación divina», distinguiendo claramente ambos horizontes. Además, hace notar que tampoco procede de una determinación de la Iglesia que por tanto le exigiera la obediencia, ni de la razón natural.

¹⁵ A. Tapia Méndez, *Carta de sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, ponencia en el XIII Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Americanos, 1986. P. 103. Véase también Montaner, 1986. Octavio

En este mismo sentido debemos leer en esa carta la pregunta: «¿soy por ventura hereje?», que hecha a un calificador del Santo Oficio demuestra en su desenvoltura que nuestra poetisa se sabía lejos de cualquier falta a la fe. Ella reclama su oposición a las reglas sociales de la cultura de su tiempo, al mismo tiempo que acepta con naturalidad todas las implicaciones de la fe; se trata de dos cosas bien distintas en la mente de sor Juana. También en la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* encontramos esta misma seguridad, cuando reta a su antiguo amigo:

«Si es (la *Crisis de un sermón*), como dice el censor, herética, ¿por qué no la delata?, y con eso él quedará vengado y yo contenta, que aprecio, como debo, más el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia, que todos los aplausos de docta».

Está claro que sor Juana sabe que la fe no está implicada en la persecución de que es objeto por parte de quienes no ven bien que una mujer religiosa se dedique a los saberes profanos.

Del mismo modo, en la *Respuesta*, relata el caso de la priora que le mandó dejar sus estudios porque, según ella, «el estudiar era cosa de Inquisición»; es claro que lo dice por contraste con lo que ella piensa. Además señala que obedeció, como obligada que estaba por su voto de obediencia, durante los tres meses que duró esa priora («en no tomar libro» pues no podía evitar estudiar en todas las cosas que le rodeaban). Es evidente que esta orden le hubo de doler inmensamente, que la consideraba injusta, pero sin embargo no le produjo ninguna crisis de fe. La fe pertenece a un orden diverso y sor Juana no la confunde con las exigencias de sus superiores.

Su «yo no quiero ruido con la Inquisición» dista mucho de ser una confesión de miedo¹⁶, basta ver la desenvoltura con que siempre alude al tema.

Por otra parte, sor Juana no conoció nunca hogueras de la Inquisición, ya que durante sus años en la Ciudad de México no se quemó a nadie; de ahí que también haya dicho que quedaría contenta si se denuncia su obra, pues le importa más conservar la pureza de su fe que el saber mucho, sin pensar en que la condena de su obra pudiera implicar nada más que la retractación.

Por otra parte, tampoco mezcla la fe con las opiniones teológicas: «Como yo fui libre para disentir de Vierya, lo será cualquiera para disentir de mi dictamen.» Y distingue entre fe revelada, a creer «con ojos cerrados» y la «opinión» teológica del P. Vieyra, que procede sólo de su entendimiento, creado por Dios igual que el suyo propio, siendo ambos «del mismo solar»¹⁷.

Razón y fe no son en sor Juana dos fuentes de conocimiento que entren en conflicto. Josefina Muriel explica cómo sor Juana «acepta que lo que la mente humana no alcanza en su reflexión filosófica, lo alcanza la fe, y entonces añade a sus estudios la revelación como fuente de conocimiento (...); explica que así como la gracia no destruye la naturaleza, antes la perfecciona, la revelación no destruye a la razón, antes la ilumina ayudándola a entender lo que ella, limitada, no alcanza»¹⁸.

La *Crisis de un sermón* manifiesta bien el conocimiento de la poetisa del pensamiento tradicional cristiano, fundamentalmente de san Agustín y santo Tomás de Aquino.

¹⁶ O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, p. 554-555.

Si bien no hay conflicto entre razón y fe, esto no quiere decir que haya confusión entre ambas. Por una parte, «no hay cosa más libre que el entendimiento humano, ¿pues lo que Dios no violenta por qué yo he de violentarlo?», así pues, la razón puede moverse con la libertad que exige su propia naturaleza en el ámbito que le es propio. Por otra parte, dice sor Juana, «fe es creer porque Dios lo dijo», lo que le permite decir también que la «fe es creer contra los sentidos», consciente de que la información de los sentidos es limitada, por lo que puede generar equivocaciones en los juicios, mientras que la fe alcanza hasta donde los sentidos no llegan; los misterios de la fe no son vistos por sor Juana como irracionales, pues no repugnan a su razón, sino como suprarracionales¹⁹.

Según la *Respuesta*, «en su fe no puede haber dudas que provengan de la ciencia (...) pues ciencia es (para sor Juana) ir comprendiendo las obras de Dios». Así, dice ella misma: «no hay criatura, por baja que sea, en que no se conozca el *me fecit Deus*»²⁰.

Esto nos descubre otro rasgo esencial del pensamiento de esta poetisa. La reivindicación que sor Juana hace de las ciencias profanas aparece en función de la mayor comprensión del misterio de Dios. Así lo hace en su *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, donde defiende que estudiar las ciencias «ancilas» de la teología permitirá la mayor comprensión de ésta, que viene vista como la ciencia más noble.

«El fin a que aspiraba era a estudiar teología, pareciéndome menguada habilidad, siendo católica, no saber todo lo que en esta vida se puede alcanzar por medios naturales de los divinos

misterios; y que, siendo monja y no seglar, debería por el estado eclesiástico profesar letras».

Para Octavio Paz esta afirmación obedece sólo a la situación del momento, sor Juana trata de defender su estudio de las ciencias profanas frente al obispo de Puebla. Sin embargo, no se trata de una idea aislada en las obras de sor Juana, al contrario, sobre ello vuelve una y otra vez. Para ella Dios es la Suprema Sabiduría, por lo que toda ciencia conduce a la participación en Él. En la carta al P. Núñez de Miranda pregunta «V.R. quiere que por fuerza me salve ignorando, pues amado Padre mío, ¿no puede esto hacerse sabiendo?» y «¿no es Dios como suma bondad, suma sabiduría? Pues, ¿por qué le ha de ser más acepta la ignorancia que la ciencia?».

Su gran obra *Primero Sueño*, poema en que el alma, libre del cuerpo, se lanza a la búsqueda de la Sabiduría, representa la cumbre de esta idea de que todo estudio conduce hacia Dios, si bien para poseerlo no baste la razón.

Desde esta idea, canta a la Virgen María como soberana doctora:

«La soberana doctora/ de las escuelas divinas/ de que los ángeles todos/ desprenden sabiduría/ por ser quien inteligencia/ mejor de Dios participa/ a leer la suprema sube/ cátedra de teología»;y afirma que «no por otra razón es el ángel más que el hombre que porque entiende más».

Paz no piensa que la ciencia de lo meramente natural ayude a la fe porque no distingue entre el conocimiento de los diversos contenidos de la fe y la profundización de la virtud de la fe. Ciertamente no es necesaria, por ejemplo, la física para saber determinada verdad revelada, pero no es éste el sentido del que

habla sor Juana, ella como creyente busca desde el conocimiento natural una mayor comprensión de las verdades que ya conoce por la fe, lo cual es muy diverso a lo que plantea Paz. No obstante, de nuevo, poco importa la opinión personal de Paz, en este sentido nos interesa la de sor Juana. Nos consta que ella no sólo afirmaba esto, sino que lo practicaba. Así, en *Ejercicios devotos para los nueve días antes de la Purísima Encarnación*, obra que Paz no se detiene a considerar, incluye descripciones científicas en medio de temas místicos, como es la descripción del firmamento, ejemplo de que creía que estudiar las creaturas ayuda a conocer más al Creador.

Esta obra, que concluye con una reflexión sobre el profundo significado de la maternidad divina de María (núcleo de la mariología), junto con *Ofrecimientos para el Santo Rosario*, donde medita con profundidad sobre las relaciones entre el hombre y Dios, muestra que el interés de sor Juana por la teología era algo más que meras palabras. A ellas debemos añadir, por supuesto, el auto sacramental *El Divino Narciso*, rico en contenido teológico, aunque Octavio Paz, sorprendido del tratamiento de una verdad en realidad elemental de la teología cristiana como es que Dios no puede amar nada fuera de sí mismo, considera que sería del gusto de Schelling o Hegel, sin caer en la cuenta que también era muy del gusto de la escolástica²¹.

Sus palabras «Yo confieso que me hallo muy distante de los términos de la sabiduría, aunque la he deseado seguir aunque alongue. Pero todo ha sido acercarse más al fuego de la persecución.... con tal extremo que han llegado a solicitar que se me prohíba el estudio», testimonian bien el padecimiento de sor Juana, en quien su deseo de saber choca con los convencionalismos de su época y su sociedad, no de su fe.

La décima musa mexicana y su pueblo

El inconformismo social de sor Juana encontrará un campo de expresión de enorme amplitud en el criollismo.

Durante el s. XVII las familias criollas más capaces o afortunadas, por el comercio o la minería, comienzan a invertir parte de sus ganancias en la compra de tierras. Mediante lazos de parentesco, las familias se fortalecen, llegando a constituir la alta clase de los grandes hacendados a que hemos hecho referencia. A su mentalidad casi aristocrática contribuye el acceso que tienen a la educación superior. Así, los criollos ricos e instruidos, aspiran al máximo prestigio social y al poder político. Logran el ascenso sociopolítico mediante la Iglesia y mediante la presencia en la corte virreinal, como también con la compra de oficios públicos (desde 1687 el Estado pone en venta incluso los cargos de oidores de audiencia). En la segunda mitad del siglo, los criollos miran a los españoles peninsulares de igual a igual o incluso con cierta superioridad.

Céspedes del Castillo define así el criollismo: «fuerza política constituida por las oligarquías económicas y sociales de españoles nacidos en América, representados por grupos de presión que actuaron por muchos medios en todos los niveles de la vida pública indiana y estuvieron en condiciones de influir, cada vez más poderosamente, en las decisiones políticas del gobierno ultramarino». El criollismo se desarrolló de modo paralelo a la regionalización de la vida y de la cultura.

La búsqueda de los criollos de su ascenso social y político alteró profundamente la política indiana del s. XVII sin cambiar las instituciones, que asumirán la función de mediar entre el poder estatal peninsular y los intereses regionales de los criollos, desarrollándose en su seno una continua disputa entre los

«partidos» peninsular y criollo (cuyos miembros no siempre responden a su lugar de origen)²².

El movimiento cultural coincidente con el desarrollo del criollismo es el barroco hispanoamericano. En él encontramos una nueva sensibilidad caracterizada por la intelectualización de la realidad, la exaltación de la realización personal a partir de la dialéctica entre ocasión-elección (como resultado de una nueva relación entre el hombre y el cosmos) y una crisis en la conciencia religiosa que orienta al diálogo entre religión y ciencia²³.

Esta nueva sensibilidad va a despertar la libertad de pensamiento, desde el humanismo católico renacentista hispano, en los más altos representantes del barroco hispanoamericano. El inconformismo intelectual criollo, se traduce en un ansia de libertad, sobre todo de libertad de opinión. En este movimiento se inscribe sor Juana Inés de la Cruz, rebelde ante la aceptación de los valores convenidos de su época. Desde este inconformismo, se señalan ideas propiamente hispanoamericanas respecto a la literatura, la religión y la sociedad. En este marco se ha de leer la libertad intelectual que sor Juana pide frente a la sociedad de su época.

Confluyendo la sensibilidad barroca con el criollismo, el inconformismo criollo descubre lo hispanoamericano como realidad que existe con un sentido propio, independiente, y se abocará a participar como protagonista en la transformación de la realidad²⁴.

La obra lírica de sor Juana aparece así rica de presencia de lo mexicano. En sus villancicos escuchamos cantar a los negros y

²² G. Céspedes Del Castillo, *América Hispánica (1492-1898)*, Barcelona, ed. Labor, 1985, pp. 105-109.

²³ M. Hernández Sánchez-Barba, *Historia de América*, pp. 229-242.

castas en sus lenguas y dialectos, a los indios en náhuatl, recoge los dichos populares²⁵, es cauce de comunicación del pueblo con las clases gobernantes. A juicio de Josefina Muriel, en el *Neptuno Alegórico*, sor Juana «es nacionalista por el amor con que menciona lo de estas tierras, por el afán de mostrar su valor frente a lo europeo. Lo que impone (...) es el afianzamiento de los valores, de lo nacido aquí, pero cimentado y sostenido por la cultura española, sin la cual su mundo no se entendería»²⁶.

Como percibe Alfonso Reyes, sor Juana es «universo de (...) cortesanía y populismo, (...) y hasta una clarísima conciencia de las realidades sociales: América ante el mundo, la esencia de lo mexicano, el contraste del criollo y el peninsular, la incorporación del indio, la libertad del negro, la misión de la mujer, la reforma de la educación»²⁷.

Efectivamente, considero que es desde este inconformismo criollo que busca transformar la sociedad en base a unos valores propios, que hunden sus raíces en la fe católica abierta al encuentro con la realidad, donde puede entenderse toda la capacidad creativa de la Décima Musa mexicana.

EMILIO MARTÍNEZ ALBESA

Es licenciado en Historia por la Universidad Complutense de Madrid, donde cursó, entre otras materias, Historia de la América Contemporánea con el Prof. M. Hernández Sánchez-Barba. Actualmente está concluyendo su doctorado en Historia de la Iglesia en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

²⁵ J. Muriel, *Las mujeres en Hispanoamérica*, Madrid, ed. Mapfre, 1992, pp. 191-193.

²⁶ J. Muriel, *Cultura femenina novohispana*, p. 155.

²⁷ A. Reyes, *Las letras patrias. De los orígenes al fin de la colonia*, en A. Barocio (ed.), *México y la Cultura*. México. Secretaría de Educación Pública, 1946, pp.

