



Cristina Ratto

“Sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora en el episodio novohispano de la ‘Querrela de las mujeres’”

p. 151-178

Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000. II

Alicia Mayer (coordinación y presentación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2002

322 p.

(Serie Historia Novohispana 67)

ISBN 968-36-9676-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 10 de diciembre de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/371_02/siguenza_gongora.html

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ Y CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA EN EL EPISODIO NOVOHISPANO DE LA “QUERRELLA DE LAS MUJERES”¹

CRISTINA RATTO
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

De forma general podría considerarse que en la década de los 70 comienzan a surgir dentro del ámbito académico los primeros intereses en torno a la recuperación de temas relacionados con la mujer. Cualquiera que fuera el dominio desde donde se abordara el problema, estas indagaciones iniciales, hoy consideradas dentro del amplio rótulo de “estudios de género”, partieron de un presupuesto común: el concepto de exclusión.

Restituir nombres, hacer explícitos los mecanismos, pasados y presentes, del ocultamiento de las presencias femeninas, fueron el objetivo inicial. Sin embargo, esta premisa al mismo tiempo hizo evidente que el problema no sólo era la recuperación temática de sujetos y objetos perdidos o despreciados. En el cruce de distintas renovaciones que afectaron los paradigmas de las tradicionales “ciencias humanas”, esta reintegración temática marca un corrimiento que señala que el estudio de los espacios femeninos comporta, más que aspectos individuales (la historia de sujetos “excepcionales” que trascienden el sistema), una indagación sobre los espacios culturales en distintos niveles. Indagación que implica fundamentalmente que esos espacios no deben ser sustraídos de sus contextos. La “mujer”, como lugar culturalmente definido, puede ser entendida como “antagonista” del otro lugar culturalmente definido como “hombre”; la interacción es la que les da existencia.

¹ Deseo expresar mi agradecimiento al doctor Enrique González González, mi maestro en el Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de Universidad Nacional Autónoma de México, quien me facilitó generosamente información y me permitió la consulta de su biblioteca personal, además de revisar y hacer valiosas sugerencias y observaciones para la redacción final de este texto.

Los estudios de género parten, fundamentalmente, de una mirada que surge en la confrontación de porciones de discursos. Discursos masculinos sobre lo femenino y discursos femeninos sobre lo masculino, tanto como las autodefiniciones que cada uno de estos dos lugares producen. Se dirigen, especialmente, a los “lugares” (las representaciones) cultural y socialmente asignados a hombre/mujer. En igual medida, los estudios sobre género hicieron evidente que no es posible hablar de “la mujer”. La multiplicidad de aspectos que los enfoques de género convocan (cualquiera que sea el espacio cultural, la época o los objetos que se circunscriban), obliga a pensar diferencias en los papeles asignados a la mujer. Al mismo tiempo, esto hizo evidente que la relación de los géneros es siempre una relación que se plantea dentro de los juegos de poder.

Así, los estudios de género surgen básicamente de un enfoque interpretativo que se dirige a la recuperación de determinados fragmentos “marginales” de discursos, no considerados en las historias de perspectivas “tradicionales”. Vuelven su mirada sobre distintos tipos de objetos; mirada que, como cualquier otra, surge del presente de la enunciación histórica, al proyectar una indagación sobre el pasado desde los cuestionamientos de su contexto; y, de por sí, no es ni más ni menos arbitraria, y tan “anacrónica” como cualquier enfoque de historia social, económica, de la cultura, de la ciencia, etcétera. Fundamentalmente, los estudios de género surgen de un enfoque que apunta a construir un cuadro de algún modo menos incompleto de distintos aspectos de la historia de la cultura, en el que esté presente el significado de la diferencia entre los papeles de ambos géneros en períodos determinados y en diversas situaciones sociales.²

En este sentido, lejos de pretender exhibir un panorama exhaustivo y concluyente de las imágenes de mujeres en Nueva España, aquí sólo buscaré trazar algunos ejes de análisis en torno al problema de cómo la cultura novohispana de fines del siglo XVII, en referencia al contexto general del mundo europeo, concibe a las mujeres y circunscribe sus espacios. En particular, cómo las conciben los discursos masculinos y cómo las mujeres, por contraposición, en sus discursos emergentes, se conciben a sí mismas y resignifican, dentro de sus posibilidades, su espacio de acción cultural. Así, centraré el análisis, exclusivamente, en una serie muy acotada de textos pertenecientes a sor Juana

² Para una revisión de distintas posiciones en torno a los presupuestos teóricos de los estudios de género ver: Joan Kelly (ed.): *Women, History, and Theory*, Chicago, Chicago University Press, 1984; Margaret King: *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid, Alianza Editorial, 1993; Ottavia Niccoli (ed.): *La mujer del renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1993; Giulia Calvi (ed.): *La mujer barroca*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora y Antonio Núñez de Miranda y, a partir de ellos, haré referencia a las situaciones particulares que los rodean.

El humanismo fue un movimiento conformado por hombres que aceptaron la valoración de la mujer surgida a partir de la recuperación de una parte de los textos antiguos, y que, generalmente, compartieron las percepciones misóginas de aquella cultura.³ Al mismo tiempo, y paradójicamente, este movimiento abrió la puerta para la revisión de los conceptos tradicionales sobre la naturaleza y las capacidades femeninas. Sin embargo, no fueron los humanistas quienes produjeron el cambio, sino las humanistas, las primeras mujeres intelectuales de la modernidad, quienes colándose a través de las finas redes de la trama cultural alzaron su voz e iniciaron una relectura de la tradición clásica y cristiana. La aparición de estas nuevas “interpretaciones” y su confrontación con el discurso tradicional dio lugar a un cuerpo de textos agrupados bajo la denominación general de *querelle des femmes*. Textos que desde sus lugares de emisión (femeninos o masculinos) abordaron, aproximadamente a partir de 1300 y hasta 1700, preguntas tan elementales como recurrentes: ¿es la mujer, en sentido estricto, de la misma especie que el hombre?, ¿puede ser educada?, ¿tiene capacidad suficiente como para convertirse en “sabio”: lo que hoy identificaríamos como una intelectual? y, especialmente, ¿el acceso al poder que otorga el conocimiento está directamente reñido con la “única virtud” a la que debía aspirar una mujer: la castidad?⁴ Sin duda, el tema de la mujer ocupó un espacio no despreciable dentro de las preocupaciones de la “cultura humanista”; sin embargo, la misma “naturaleza” del objeto implicado lo ubicó en un lugar lateral. Significativamente, la discusión asumió en sus formas escritas géneros diferentes. Obras literarias, disquisiciones sobre la condición de la mujer, tratados de moral y pedagogía insisten so-

³ Cfr. Margaret King y Albert Rabil jr.: “The Other Voice in Early Modern Europe: Introduction to the Series”, en Juan Luis Vives: *The Education of a Christian Woman: a Sixteenth-Century Manual*, edited and translated by Charles Fantazzi, p. xviii.

⁴ “El problema de la inteligencia femenina es uno de los temas de la famosa *querelle des femmes* (*querella de las mujeres*), encendida por la hostil apostilla que Jean de Meung le añade al *Roman de la Rose* del siglo XIII y que Jean de Montreuil afirma con entusiasmo en su comentario de 1401. Las reacciones que suscitó de luminarias como Cristina de Pizán y Jean Gearson dieron lugar a un debate que se llevó a cabo en diversos lenguajes y que duró casi tres siglos y generó un gran número de libros (un estudio menciona 251). La *querelle* explotó en latín y en lengua vernácula en Italia, Francia, Inglaterra y los estados alemanes entre católicos, protestantes y judíos. (...) Los que abogaron por la dignidad femenina defendían el valor esencial de las mujeres; los otros, sus deficiencias. Al final se acumuló un sinnúmero de expresiones de orgullo y repudio hacia un mismo asunto.” Margaret King, *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, cap. 3: “Virgo et virago: la mujer y la alta cultura”, p. 239.

bre la imagen tradicional, acentuando matices a favor o en contra de las capacidades femeninas.

El escenario de la alta cultura durante las últimas décadas del siglo XVII en la ciudad de México convoca inmediatamente dos nombres: sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora. Dos figuras que emergen de espacios “no centrales” dentro del entramado social novohispano.⁵ Alrededor de ellos gravitan el jesuita Antonio Núñez de Miranda y el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, entre otros, dos personajes prominentes de la estructura del poder religioso. En los textos producidos por ellos, en la confrontación de sus ideas, es posible rastrear las imágenes, papeles y espacios asignados a la mujer; en especial, trazar un perfil inicial de lo que podría considerarse como el episodio novohispano de la *querelle des femmes*. A partir de una selección de textos de sor Juana, del padre Núñez y de Carlos de Sigüenza y Góngora, entre otros, aquí propongo delinear una primera imagen de los tres lugares que pueden identificarse dentro de este debate.

La fama de sor Juana, la *rara avis* mexicana que trascendió ampliamente los límites de la Nueva España, y su presencia activa dentro de la sociedad de su época, sin duda debe haber puesto en el foco de atención, intelectual y no intelectual también, el problema de la relación entre la mujer y el saber. La presencia de una mujer, cuya capacidad intelectual competía con la de los hombres más destacados de su tiempo (a la vez que los eclipsaba en su calidad de “prodigio”), fue la que, se aceptara o no, impuso a su entorno el tema.

Su obra está llena de mujeres y llena de afirmaciones implícitas o explícitas sobre la condición “humana” de las mujeres. Al mismo tiempo es evidente que “Sor Juana tuvo el sueño de ser hombre. Sólo que, en este sueño, “hombre” no significa individuo de sexo masculino, sino individuo del género *homo sapiens*. “Hombre”, no en contraposición a “mujer”, sino en contraposición a “animal”. (...) Sor Juana se propuso

⁵ Aunque sor Juana y Carlos de Sigüenza y Góngora fueron dos figuras prominentes de la cultura novohispana de la segunda mitad del siglo XVII, ambos surgen desde espacios no favorables en la sociedad de su tiempo. Sor Juana jugó su papel dentro del convento, como única salida a su situación de mujer con aspiraciones intelectuales, sin fortuna y sin padre. Carlos de Sigüenza y Góngora, de familia de recursos limitados, fue expulsado de la Compañía de Jesús, al mismo tiempo que “sin vínculos sociales ni medios familiares, los grados mayores de licenciado y doctor le quedaban ostensiblemente fuera de alcance. Su lugar en la universidad estaría siempre delimitado por esa doble traba: estudios irregulares, insuficientes, para optar al poco oneroso grado de bachiller, y condición económica y social que le impedía cubrir los requisitos para acceder a la elite de los doctores” (Enrique González González: *Sigüenza y Góngora y la Universidad: Crónica de un desencuentro*, en Alicia Mayer (coord.): *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, p. 204). Así, tanto sor Juana como don Carlos se vieron obligados a buscar, de una forma o de otra, el amparo de los influyentes y, en especial, de la corte virreinal.

demostrar que una mujer era tan hombre (tan plenamente ser humano) como cualquier hombre.”⁶ En igual medida “se había propuesto demostrar que el saber todo lo que sabía no tenía nada de raro ni de excepcional; y para demostrarlo, no le quedaba otro camino que ser rara y excepcional.”⁷ De este modo, sor Juana constituye un nuevo paso en la larga discusión que había iniciado Cristina de Pizán, la primera intelectual de los albores de la modernidad, en *Le livre de la cité des dames* (1405). Esta obra presenta una justificación del sexo femenino y la visión de una comunidad ideal de mujeres.⁸ Especialmente la reinterpretación del pasaje del Génesis sobre la naturaleza de Eva,⁹ pero sobre todo la exposición de un compendio de mujeres ilustres, en directo enfrentamiento con el catálogo de Boccaccio, tradicionalmente masculino en su concepción, son herramientas argumentativas que presenta Cristina con el objeto de demostrar que no hay nada de raro en la fortaleza y en la inteligencia de una mujer, y que la posesión de éstas y otras virtudes “masculinas” no son excluyentes de la “gran virtud” femenina: la castidad. Así, mientras Boccaccio percibe las virtudes femeninas como excepcionales, Cristina de Pizán las considera universales.

El hecho de que una porción de mujeres de la temprana modernidad accedieran al conocimiento y, sobre todo, comenzaran a ejercer de forma más o menos efectiva su derecho a la producción, esto es a la escritura, dio lugar a una clasificación de “género” de los “géneros”. La delimitación y circunscripción de géneros literarios “femeninos” afectó no sólo a la instancia de la “lectura” (qué es lo que debe leer), sino sobre todo la instancia “productiva” (sobre qué y bajo qué “forma” puede escribir). Concebida como herramienta de control, la asignación de papeles de género a la escritura, instauró una norma que fue

⁶ Antonio Alatorre: “Sor Juana y los hombres”, en *Estudios*, núm. 7, p. 9.

⁷ *Ibidem*, p. 10

⁸ Cristina de Pizán: *La ciudad de las Damas*, [1ra. edición 1405], edición crítica en español 1995.

⁹ El punto de partida y eje de la obra es la argumentación sobre la igualdad de naturaleza entre Adán y Eva. Para Cristina, si Dios creó a Eva de la costilla de Adán, la esencia de Adán es el “sucio polvo”, mientras que Eva fue creada ya de materia humana. (Cfr. Cristina de Pizán: *ibid.*, Libro I, Cap. IX: *De cómo Cristina cavó la tierra, es decir, de las preguntas que hizo a Razón y de las respuestas de esta última*). Posiblemente Cristina estaba familiarizada con el concepto de Hugo de San Víctor. Por otro lado, es notable como se dirige al origen del problema, la relación Eva / género femenino, manteniendo el objetivo central de su obra dentro de los límites de alusiones decididamente antidogmáticas. *La ciudad de las damas* es un libro que expone la falsedad de la representación de las mujeres por las autoridades masculinas del pasado a las que le habían enseñado a venerar. (Margaret King: *op. cit.*, p. 277-278). Su estrategia consiste en la elección de los temas de discusión. En este sentido el perfil de la figura de Eva será un punto común, con muy variados matices, en el discurso femenino sobre la mujer y su condición.

sistemáticamente transgredida, algunas veces en la confrontación directa, muchas otras en la fusión y mezcla de formas discursivas y temas. Se produjo así toda una serie de estrategias destinadas a disfrazar la “desobediencia”. La *querrela de las mujeres*, desde su polo femenino, exhibe una amplia gama de recursos a través de los cuales las mujeres hablan sobre temas que les son “propios” bajo “formas masculinas”, y abordan “materias masculinas” bajo “formas femeninas”.

Un tema “propio” de las mujeres de la “alta cultura” (propio por “apropiación”, no por “apropiado” o por “asignado”), es la insistencia sobre su natural pertenencia a la condición humana. Dos obras en prosa escritas por sor Juana asumen en forma implícita y explícita la defensa de la condición femenina. Ellas son la *Carta al Padre Núñez* (1682) y la *Respuesta a Sor Filotea* (1691). Asimismo, y a través de un recorrido general sobre su producción —tanto sacra como profana, tanto en poesía como en teatro—, es fácil comprobar que sor Juana no perdió la oportunidad de aludir al tema cada vez que pudo.

Diez años separan a los dos escritos, los diez años más fecundos y maduros, en cantidad y calidad, de su producción. Durante estos diez años hizo uso, dentro del encierro y control del convento, de la mayor libertad discursiva. Durante estos años, de forma especial, pudo abordar explícita y públicamente géneros y temas “masculinos”. Especialmente a partir de su ingreso al convento escribió como una auténtica profesional composiciones de encargo, para las catedrales de México y Puebla sobre todo. Trabajos, muy bien pagados, que “disputaba” a los muchos poetas hombres que ansiaban el prestigio del encargo. La calidad “profesional” de la producción intelectual de sor Juana, sin duda, movió al cabildo catedralicio cuando la eligieron para que diseñara el programa del arco de triunfo de la entrada del virrey, el *Neptuno Alegórico* (1680), que tanto irritó al padre Núñez.¹⁰

El *Neptuno Alegórico* es el detonante de la altiva *Carta al Padre Núñez*; la *Carta Atenagórica* (1690)¹¹ es la que provoca la *Respuesta a Sor Filotea*, cuyo carácter reviste igualmente la forma de la autodefensa, en la que el tono desafiante viene disfrazado de un artificio retórico complejo. El *Neptuno Alegórico* y la *Carta Atenagórica*, ambas provocaciones decidi-

¹⁰ Como observara Antonio Alatorre, sor Juana cultivó géneros poéticos tan inequívocamente masculinos como la poesía misógina burlesca y el retrato a la belleza femenina, abordó no sólo letras sacras sino también la comedia y el sainete, y dio el título de *Primero Sueño* (c. 1685) a su obra intelectualmente más compleja, en una clara y “presuntuosa” alusión a Góngora, el gigante de la poesía, Antonio Alatorre: “Sor Juana y los hombres”, en *Estudios*, p. 21.

¹¹ La *Carta Atenagórica* fue dirigida por sor Juana al obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz, quien le dio ese nombre además de encargarse, detrás del nombre de Sor Filotea, de su impresión.

das al “orden establecido”, en la medida que constituían incursiones públicas a espacios masculinos, inevitablemente condujeron a la necesaria autojustificación de la legitimidad de esa invasión. Así dieron oportunidad para que surgiera *la querrela de las damas* y con ella la aparición y el lucimiento de la “otra voz” de la disputa —la de la intelectual— constituida en la *Carta* y en la *Respuesta*.

Por otro lado, estos dos escritos entremezclan hábilmente géneros y temas “femeninos” y “masculinos”. La forma asume una interesante estrategia discursiva que gira en torno a juegos de figura-fondo. Sor Juana “esconde” detrás del género epistolar (un género “neutro”, dado que escribir cartas nunca fue objetado a la mujer y por lo mismo no fue propio del género masculino) la forma de un ensayo argumentativo donde se desarrolla la confrontación de ideas de igual a igual entre el *escritor* y el *lector implicado*. En cualquier caso, este juego enunciativo, vedado a la mujer y especialmente a una monja dirigiéndose a sus autoridades espirituales —el confesor y un obispo—, viene disfrazado bajo la retórica del discurso femenino. Significativamente, sor Juana eleva su lugar enunciativo apelando a las frases hechas, de tono humilde, obediente y auto-invalidante, que la “tradición” y el “decoro” imponen a este tipo de cartas. Sin embargo, hasta estas marcas enunciativas de la inferioridad femenina son en sor Juana un artificio intelectual. En la *Carta al Padre Núñez* el eje argumentativo discurre sobre la ironía. Cada elogio a Núñez, frente a cada muestra de la altiva humildad de la monja, empequeñece a Núñez y agranda a sor Juana. A la imagen de “santo varón” que le era reconocida en la sociedad novohispana, ella opone la de difamador; a la de sabio, necio. Con todo “respeto” la autora de aquellos “negros versos”¹² (dones que, inexplicablemente, el Cielo le había dado tan en contra de la convicción del jesuita), la “ignorante mujer” que había sido elegida por los “lucidos ingenios” de su época para la realización del arco de la Iglesia al recibimiento del virrey, “redarguye” y solicita que el “sabio hombre” ya no la favorezca porque no es “tan mortificada como otras hijas en quien se empleara mejor su doctrina” y, con énfasis insiste en que ya no se acuerde de ella. Así, la línea argumentativa de sor Juana discurre bajo el artificio retórico de la ironía, construida en el juego del doble sentido de las apariencias y las simulaciones de los discursos y los comportamientos sociales.

¹² “La materia, pues, de este enojo de V.R., mui amado padre y señor mío, no ha sido otra que la de estos negros versos de que el Cielo tan contra la voluntad de V.R. me dotó.” Sor Juana Inés de la Cruz: *Carta de la Madre sor Juana Inés de la Cruz a el R. P. M. Antonio Núñez de la Compañía de Jesús*, publicada por Antonio Alatorre: “La carta de sor Juana al P. Núñez (1682)”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. XXXV, núm. 2, p. 618.

En la *Respuesta a Sor Filotea* estas marcas enunciativas de lo femenino asumen, con efecto menos altivo, la forma de una cita intelectual. Cita y paráfrasis del episodio de la Visitación, narrado en el Evangelio de San Lucas, al igual que la referencia al rey Saúl, son las estrategias de sor Juana para humillarse en la enunciación y enaltecerse por la comparación.¹³

Sin embargo, uno de los grandes temas de su obra es la legitimidad y el derecho de las mujeres a disponer y ejercitar el “entendimiento”. La línea argumental manejada especialmente en la *Respuesta a Sor Filotea* ubica a sor Juana dentro de la tradición humanista. Recientemente Jill Kraye¹⁴ ha propuesto que el gran aporte del Humanismo al pensamiento moderno es haber desarrollado nuevas estrategias de interpretación, una forma diferente de “leer” por medio de la filología aplicada como herramienta de análisis. Perfeccionados a partir de la segunda mitad del siglo xv, los procedimientos filológicos que darían lugar a la aparición de la “lectura crítica”, base del pensamiento moderno, partían de la purificación del latín medieval, la “reconstrucción” del texto clásico (por medio de una traducción adecuada del original), al mismo tiempo que señalaban la necesidad de ubicar los textos en su contexto. Es a través de este último procedimiento que se incorpora a la interpretación el interés por un estudio amplio de la cultura clásica y, sobre todo, se da paso a la entrada de un horizonte “nuevo” de textos: los comentaristas olvidados, soslayados y, en algunos casos, perdidos durante la Edad Media. En definitiva un ensanchamiento de los límites impuestos por la escolástica. Precisamente, la búsqueda de nuevas relaciones intertextuales es la estrategia que maneja hábilmente sor Juana, al igual que muchas de sus antecesoras, entre ellas Cristina de Pizán¹⁵, para construir su lugar de género.

¹³ “Cuando la felizmente estéril, para ser milagrosamente fecunda, madre del Bautista vio en su casa tan desproporcionada visita como la Madre del Verbo, se le entorpeció el entendimiento y se le suspendió el discurso; y así en vez de agradecimientos, prorrumpió en dudas y preguntas: *Et unde hoc mihi? ¿De dónde a mí viene tal cosa? Lo mismo sucedió a Saúl cuando se vio electo y ungido rey de Israel: Numquid non filius Iemini ego sum de minima tribu Israel, et cognatio mea novissima inter omnes de tribu Benjamin? Quare igitur locutus es mihi sermonem istum?* Así yo diré: ¿de dónde, venerable Señora, de dónde a mí tanto favor? ¿Por ventura soy más que una pobre monja, la más mínima criatura del mundo y la más indigna de ocupar vuestra atención? Pues *quare locutus es mihi sermonem istum? Et unde hoc mihi?*” Sor Juana Inés de la Cruz: “Respuesta a Sor Filotea”, en *Obras completas*, v. IV, p.440-441.

¹⁴ Jill Kraye: *Filólogos y filósofos*, en Jill Kraye (ed.): *Introducción al humanismo renacentista*, p. 189-209.

¹⁵ “Yo te recomiendo que des la vuelta a los escritos donde desprecian a las mujeres para sacarles partido en provecho tuyo, cualesquiera que sean sus intenciones.” Cristina de Pizán: *ibid.*, II. *Cómo tres damas aparecieron delante de Cristina y cómo la primera se dirigió a ella para consolarla*, p. 66 / 67.

Cambiar el marco de referencias es precisamente la estrategia de sor Juana al enfrentar el tema del derecho femenino al saber. Los textos sobre los que *redarguye* en la *Respuesta a Sor Filotea* no son otros que las epístolas de san Pablo, los pilares del discurso misógino dentro de la tradición cristiana: I Corintios 14, 34 y I Timoteo 2, 11. Ella simplemente propone poner el texto en contexto y así leerlo bajo un horizonte intertextual diferente. A manera de “nuevo” comentarista convoca las instrucciones de san Jerónimo para la educación de las mujeres.¹⁶ Trae (al igual que había hecho doscientos años atrás Cristina de Pizán), un catálogo de mujeres celebradas por su inteligencia, fortaleza y virtudes, extraídas de la Biblia, la literatura clásica y la hagiografía cristiana (las tres tradiciones textuales, fundamento de la cultura europea). Y especialmente pone el acento en la necesidad de apelar a los espacios “no-verbales” en torno a un texto, para poder elucidar, interpretar, sus sentidos. Así, para sor Juana, “No hay duda de que para inteligencia de muchos lugares es menester mucha historia, costumbres, ceremonias, proverbios y aún maneras de hablar de aquellos tiempos en que se escribieron, para saber sobre qué caen y a qué aluden algunas locuciones de las divinas letras. (...) Todo esto pide más lección de lo que piensan algunos que, de meros gramáticos, o cuando mucho con cuatro términos de Súmulas,¹⁷ quieren interpretar las Escrituras y se aferran del *Mulieres in Ecclesiis taceant*, sin saber cómo se ha de entender. Y de otro lugar: *Mulier in silentio discat*; siendo este lugar más en favor que en contra de las mujeres, pues manda que aprendan, y mientras aprenden claro está que es necesario que callen. (...) Y si no, yo quisiera que estos intérpretes y expositores de San Pablo me explicaran cómo entienden aquel lugar: *Mulieres in Ecclesiis taceant*. Porque lo han de entender de lo material de los púlpitos y cátedras, o de lo formal de la universalidad de los fieles, que es la Iglesia. Si lo entienden de lo primero (que es, en mi sentir, su verdadero sentido, pues vemos que, con efecto, no se permite en la Iglesia que las mujeres lean públicamente ni prediquen), ¿por qué reprenden a las que privadamente estudian? Y si lo entienden de lo segundo y quieren que la prohibición del Apóstol sea trascendentalmente, que ni en lo secreto se permita escribir ni estudiar a la mujeres, ¿cómo vemos que la Iglesia ha permitido que escriba una Gertrudis, una Teresa, una Brígida, la monja de Ágreda y otras muchas?”¹⁸

La “santa ignorancia” es uno de los conceptos más recurrentes entre una porción de textos participantes de la polémica en torno a las

¹⁶ Sor Juan Inés de la Cruz: *op. cit.*, p. 464.

¹⁷ Súmulas: se refiere a los cursos de la facultad menor.

¹⁸ Sor Juana Inés de la Cruz: *op. cit.*, p. 466-467.

mujeres. “Santa ignorancia” que, en el discurso misógino, es de hecho sólo recomendable a la mujer. Sor Juana al dirigirse a Núñez le reclamaba: “V.R. cargado de tantas letras, ¿no piensa salvarse?”.¹⁹ Considerado dentro del discurso de sor Juana, el celebrado padre Núñez, ante tal desafío, meticulosamente acompañado de la cita de relevantes nombres de santos y, sobre todo, santas que habían optado por la vía del saber, al negar la capacidad femenina y su derecho al conocimiento retoma las argumentaciones, todavía no pasadas de moda, que relacionaban en la mujer castidad con ignorancia y sabiduría con lujuria y promiscuidad. Conocimiento es antónimo de castidad en la mujer, al mismo tiempo que el requerimiento de castidad la aísla, la silencia y la mantiene ignorante y sumisa. Por contraposición, el reclamo al conocimiento y a la alta educación es inevitablemente visto como una afirmación de poder. El problema de fondo entre sor Juana y su confesor fue en alguna medida la “rivalidad” y en consecuencia un juego de poder:²⁰ para el “sabio” Núñez, sor Juana era una “verdadera” amenaza al orden establecido; al mismo tiempo para sor Juana las sanciones morales de Núñez, sus condenas de la actividad intelectual pública de ella, como monja, atentaban contra su posición, prestigio, relaciones e influencias dentro de la sociedad novohispana.

El padre Antonio Núñez fue considerado un especialista en la dirección espiritual. Confesor de dos virreyes, también gozó de la fama de ser el gran pastor de monjas. Su interés en el asunto queda demostrado en la serie de textos “monjiles” que se sucedieron desde 1665. Además de algunas adaptaciones de escritos de santa Teresa y san Ignacio de Loyola, es autor de dos obras de carácter doctrinal dirigidas a la vida religiosa femenina. De especial interés para el seguimiento de la idea de control y la relación de la mujer con el conocimiento es la *Distribución de obras ordinarias y extraordinarias del día para hazerlas conformes al estado de las señoras religiosas*, publicada póstumamente en 1712, aunque se supone que tuvo una primera edición alrededor de 1680.²¹ Se trata de una especie de “manual” donde se ordenan las actividades de un convento en relación con las virtudes en las que debe perseverar una monja. Las actividades de la rutina diaria y su función como ejer-

¹⁹ Sor Juana Inés de la Cruz: *Carta de la Madre sor Juana Inés de la Cruz a el R. P. M. Antonio Núñez de la Compañía de Jesús*, publicada por Antonio Alatorre: “La carta de sor Juana al P. Núñez (1682)”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. XXXV, núm. 2, p. 622.

²⁰ “Cuando sor Juana escribía su *Carta*, hacía unos dos años que Núñez sufría eclipse: ya no contaba tanto en la sociedad, mientras que ella era cada vez más aplaudida; habían pasado los tiempos en que él era recibido por los virreyes en su palacio; ahora los virreyes iban a buscarla a ella en su convento: *inde ira*. Por algo en la *Carta*, 113-144, razona sor Juana tan circunstanciadamente sobre sus relaciones con los virreyes”, Antonio Alatorre, *ibid.*, p.640.

²¹ Cfr. Antonio Alatorre: *ibid.*, p. 605-607 y nota 35

cicio cotidiano para la perfección religiosa están precedidas por doce máximas, los preceptos fundamentales de la vida conventual.

En los escritos del padre Núñez sobresale la insistencia en el aislamiento femenino. Así: “una Esposa de Cristo, el día que profesa ... ha de quedar con su amor *tan muerta al mundo*, cosas, fueros y personas humanas como si nunca los hubiera visto, ni sido del mundo”.²² El encierro va ligado a la obediencia, obediencia ciega y disciplinada al confesor. La relación entre el padre espiritual y la monja es concebida de forma enfática, ya desde el segundo capítulo de la *Distribución de las obras ordinarias*, como base de la vida conventual. Significativamente, Núñez da al confesor el lugar de “Vice Dios” y, en consecuencia, exige “veneración sagrada” y “amor divino”.²³ Constituido en el verdadero cerebro de la monja, “ha de lucir y alumbrar el padre espiritual y confesor como el sol y astro celeste, que no gufa, muda, ni tasa, ni dispensa por respetos humanos ni voluntad criada, sino por la divina únicamente: y por las atenciones superiores del Cielo, del alma del espíritu: porque Dios lo quiere, y es su voluntad, y gusto...”²⁴ En consecuencia, cada monja debía tener un único confesor, a quien entregar su conciencia y voluntad, a quien obedecer y seguir ciegamente. Planteada en estos términos la relación entre confesor y monja es una relación de poder, donde la personalidad femenina se diluye en el control masculino por voluntad divina.²⁵ Obviamente, para tal nivel de sumisión, había que restringir al máximo la información y la capacidad especulativa de una mujer. El capítulo séptimo, dedicado a la *Lección Espiritual*, aborda el problema de la educación de la monja y, en este sentido, es el correlato necesario del segundo. La instrucción es una actividad controlada, una obligación cotidiana, limitada por la aceptación pasiva de

²² José Toribio Medina: *La imprenta en México*, v. III, a partir de Eguiara y de Beristáin cita: 1346: Núñez de Miranda, Antonio, *Advertencia a las religiosas sobre las devociones*, México, 1685.

Cfr. Antonio Alatorre, *ibid.*, p. 612.

²³ “Habéis pues, de amar, y venerar muchísimo a vuestro padre espiritual; pero como a Vice Dios, con un amor tan serio, tan entero, tan divino; con una veneración, tan sagrada, que no se atreva, ni por imaginación, el más sutil polvo de terrenos respetos...” Antonio Núñez de Miranda, “Distribución de obras ordinarias y extraordinarias del día para hazerlas perfectamente conforme al estado de las señoras religiosas”, *Capítulo segundo, Del padre espiritual, su elección, amor, y obediencia*, p. 52.

²⁴ Antonio Núñez de Miranda, *ibid.*, p. 54.

²⁵ Significativamente esta imagen del confesor permanece todavía hacia mediados del siglo XVIII. Recientemente Asunción Lavrin al estudiar el diario manuscrito de sor María de Jesús Felipa, monja profesa en el convento de San Juan de la Penitencia, señala que la misma monja describe a su confesor (quien le exige la crónica escrita de sus experiencias espirituales y a quien, por lo mismo, se dirige su relato), como “el que está en lugar de Dios... (f. 8v).” Asunción Lavrin, “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, v. 22, p. 30

la información y por la asignación de fragmentos de saber a partir de la circunscripción de temas y géneros.²⁶ Por otro lado, la duodécima máxima legitima estas restricciones, al asociar el cultivo de las capacidades personales con el ejercicio de la humildad y la obediencia. La idea de que nada debe salir del control, ni debe tornarse “extraordinario”, se expresa sintéticamente en los graciosos endecasílabos que le dan inicio: “Guárdate de ostentar en tu convento / más gracia, más favor y más talento.” Con sentencioso lenguaje bíblico insiste en que “Habéis de criar y engrosar y regalar las pingües reses de vuestros talentos y prendas, para degollarlas con el cuchillo de la Mortificación, en aras de la Caridad, en el templo de la Obediencia. Esto es sacrificar a Dios vuestras gracias: lo otro ofrecer al ídolo de la vanidad los talentos (...) Con esta modestia rehuiréis el odio común en que incurren las que todo lo quieren lucir, y hacer siempre (...), exasperando a las de dentro, que callan, y enfadando a los de fuera, que hablan, y dicen.”²⁷

Por contraposición, conviene destacar aquí la imagen que construye sor Juana de la clausura conventual. Con dos razonamientos enfrenta directamente las ideas de “encierro” y “control” asociadas al convento en el discurso de su época (especialmente sostenidas en el medio local por Núñez). Afirma su “racionalidad” y libre albedrío, y en la opción del convento, “ciudad de las mujeres”, convierte, por elección propia, al lugar del “control”, en el espacio más adecuado para su desarrollo y proyección intelectual. En la *Carta al Padre Núñez* tanto como en la *Respuesta a Sor Filotea*, deja claro que el ingreso al convento es su libre decisión; es ella la que voluntariamente renuncia

²⁶ “En esta misma lección se ha de distinguir la que se lee por honesta recreación de la que solo mira a nuestra instrucción, y provecho espiritual. Para honesta recreación, y divertimento santo, se pueden leer algunas historias Sagradas, Eclesiásticas, y Religiosas, como son las anuales de la Iglesia, las Crónicas de las Religiones, las vidas de los Padres antiguos del hiermo, y de los otros santos también modernos, y especialmente, algunas, que por extraordinarias, varias, y artificiosas o por tiernas y afectuosas divierten con más pegajosa suavidad: como son las vidas de los Santos Barlaan y Josapahat, S. Alexo, San Juan de la Chozza, Santa Theodora la Penitente, Santa María Egypciaca, San Simón de la Columna o Estilita, y otras de semejanje hermosa y variedad. Sirven también a este mismo intento, algunos Espirituales, Panegíricos festivos, o maquinosos, ya en prosa, ya en verso; como la Josephina de Baldivieso, las Academias de la muerte, la Pasión de Dios Hombre del Maestro Avila, y otras obras, Poemas y Panegíricos píos, arcos funerales, y certámenes de canonización y otros semejantes. Pero advertid mucho en este punto, que ni por el pensamiento os pase leer Comedias, que son la peste de la juventud y landre de la honestidad: este no pide más ponderación para almas ten religiosas (...) No habéis de leer, ni tener, ni sufrir en vuestra celda libros profanos de comedias, novelas, ni otro amatorio alguno, sino todos han de ser sagrados compuestos, y modestos, por eso se llama su leyenda modesta recreación. Fuera de este modesto desahogo (...) habéis de tener todos los días tiempo señalado para la lección espiritual...” Antonio Núñez de Miranda, *ibid.*, *Capítulo Séptimo. De la Lección Espiritual*, p. 109-110.

²⁷ *Ibid.*, p. 614.

a su naturaleza femenina (individuo reproductor y por lo mismo casi sinónimo de animal) para ejercer en privado su “entendimiento”; determinación que para la cultura de su época la convertía en *virgo et virago*. Al mismo tiempo, en la enumeración de las dificultades y molestias cotidianas de la vida religiosa, su visión del convento como comunidad femenina, es mucho más real que la Arcadia soñada por Cristina de Pizán.

La castidad y el conocimiento estuvieron, en muchos casos, indisolublemente ligados para las humanistas. De todas formas, el significado de la castidad, en relación con el conocimiento, no es unívoco. La sutil diferencia radica en si se trata de una opción “libre” o es impuesta. Cuando una mujer educada, al igual que algunos hombres, optaba como decisión personal por el celibato, podía entenderse, al menos en parte, como la persecución de la “liberación física”. Por el contrario, cuando los hombres imponían la castidad a una mujer, lo hacían para dominarla. En el primer caso, castidad significó orgullo e independencia; en el segundo, fue un instrumento de represión.²⁸ En este sentido puede entenderse parte del conflicto entre los dos lugares que representaron sor Juana y el padre Antonio Núñez.

Por otro lado, al igual que muchas de las mujeres cultas de Europa, sor Juana fue celebrada extravagantemente por los eruditos de su época. Los dos prólogos incluidos en el primer tomo de sus *Obras*, impreso en Madrid en 1689, asumen la defensa de la condición femenina desde el lugar masculino. En el primero, “fray Luis Tineo, eclesiástico viejo, relacionado con María Luisa,²⁹ cubre una parte del terreno callándoles la boca a quienes puedan *censurar* a sor Juana por razones estúpidas, o sea a quienes puedan decir que sus versos son impropios de una monja (que era lo que hacía el escandalizado p. Núñez). El segundo prologuista, Francisco de las Heras, conocido de sor Juana —puesto que en México había sido secretario de María Luisa y del virrey—, cubre la otra parte del terreno callándoles la boca a quienes puedan elogiar a sor Juana por razones también estúpidas: admirarse de que una mujer escriba bien —dice Francisco de las Heras— es cosa de “rústicos”, cosa de “plebeyos”; sor Juana es admirable porque los versos que hace son gran poesía, y punto.”³⁰ De todas formas fray Luis Tineo no deja de asombrarse ante el “prodigio” de sor Juana, una mujer que no sólo competía con los hom-

²⁸ Cfr. Margaret King, “Book-lined cells: women and Humanism in the Early Italian Renaissance”, en Rabil, Albert (ed.): *Renaissance Humanism. Foundations, forms and legacy*, v. 1: *Humanism in Italy*, p. 443-444.

²⁹ La virreina María Luisa Manrique de Lara.

³⁰ Antonio Alatorre, “Sor Juana y los hombres”, en *Estudios*, n. 7, p. 18.

bres más cultos de su época sino que en muchos casos los superaba. Representación inequívoca de la *virago* es comparada en tono laudatorio con Camila, la doncella guerrera consagrada al culto de Diana cuyas hazañas cantó Virgilio en la *Eneida*.³¹ Así, el “entendimiento” sigue siendo una capacidad masculina y, en consecuencia, cualquier mujer que lo exhiba adquiere una identidad sexual ambigua. No del todo masculinas, no del todo femeninas, las mujeres cultas pertenecen a un tercer y amorfo sexo, más allá de la admiración personal que se les profese a ellas y a sus obras.³²

Durante el período 1300-1700 “la posibilidad de un revés en los papeles asignados a los sexos amenazaba al hombre que escribía libros, gobernaba ciudades y dictaba la conducta social. Las mujeres masculinas representaban un “rechazo a la obediencia” (...) La proliferación de amazonas es alarmante, pero la propagación de la figura de la mujer educada es aún más curiosa. Se identificaba con la gobernante y la guerrera porque, como ellas, invadía los espacios masculinos: la guerra, la política, el conocimiento. (...) Esta nueva concepción de la mujer como masculina justifica la atribución de cualidades excepcionales en una criatura que se consideraba inferior; exalta “la masculinidad y reafirma la inferioridad femenina”.³³

En este contexto se inscribe un tercer discurso, en apariencia “neutro”, frente al problema de la mujer y la alta cultura. Carlos de Sigüenza y Góngora, al “margen” de la controversia entre sor Juana y el padre Antonio Núñez, ofrece en el ámbito de la Nueva España una reinterpretación muy creativa del espacio de control y la función del encierro conventual. El *Paraíso Occidental* (1684) fue una obra encargada, ex profeso, para celebrar la grandeza material y espiritual del Real Convento de Jesús María de la ciudad de México. Básicamente está compuesta por una serie de biografías de monjas *exemplarísimas* y, por lo mismo, constituye un caso típico de la apropiación del discurso femenino por parte de confesores o sacerdotes allegados a las comunidades religiosas.³⁴ Por lo general, cada convento tuvo sus cronistas, monjas que por iniciativa personal, en algunos casos, o por mandato registraban los acontecimientos relevantes. De igual modo, muchas monjas, especialmente aquellas que

³¹ Antonio Alatorre, *ibid.*, p. 19.

³² Cfr. Margaret King y Albert Rabil (jr.): *op. cit.*, p. xviii.

³³ Margaret King, *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, cap. 3: “Virgo et virago: la mujer y la alta cultura”, p. 243.

³⁴ Como antecedentes de estudios del *Paraíso Occidental* que contemplen la perspectiva de los estudios de género pueden citarse: Kathleen Ross, *The baroque narrative of Carlos de Sigüenza y Góngora. A New World Paradise* (1993) y Margo Glantz, “Un paraíso occidental en el huerto cerrado de la virginidad”, Introducción a la edición facsímil de 1684 del *Paraíso Occidental* (1995).

tenían experiencias “místicas”, eran compelidas por sus confesores a registrarlas detalladamente. Uno y otro cuerpo de manuscritos guardados celosamente eran entregados para que un “panegirista profesional” escribiera la historia con el objeto de publicarla. Éste fue el caso de la obra encargada a Sigüenza y Góngora. Aquí me interesa destacar sólo el primer capítulo, que precede a la narración de la historia del convento y a las biografías de sus monjas ejemplares (ejemplares por obediencia, humildad y, especialmente, por castidad). El primer capítulo ofrece la exaltación de la castidad femenina en la tradición cristiana; al mismo tiempo y por comparación con la “Antigüedad Clásica”, recrea el valor de la virginidad en el mundo prehispánico. Cita que, como precedente, reafirma la función del convento como control y preservación de la más alta virtud femenina. “Por ser esta virtud tan en extremo excelente, no es indignidad en las cristianas narraciones ilustrarlas aun con ejemplos gentilicios, siendo los que se hallaron en estas naciones occiseptentrionales dignos de perpetuidad en la común estima.”³⁵

La descripción de las comunidades de estas “vestales mexicas” no es más que una paráfrasis del convento novohispano, atestiguada supuestamente por los manuscritos del “Cicerón de la lengua mexicana, D. Fernando de Alva”.³⁶ Narra la ceremonia en que los aztecas dedicaban al servicio de los dioses a las doncellas vírgenes, y afirma que traduce y transcribe las oraciones directamente de un manuscrito de don Fernando de Alva Ixtlixóchitl. Desafortunadamente no se tiene ninguna noticia de este escrito. En ninguno de los conservados se menciona el tema de las “vírgenes consagradas”, ni cita o refiere algún escrito donde lo desarrollara.³⁷ Así, Sigüenza y Góngora suma una nueva tradición, recreando el pasado prehispánico, para asegurar la castidad en el control y encierro conventual. Sin embargo, da un paso más: “gloríese México de que ni aún en el tiempo de su gentilidad y barbarismo lloró en sus vírgenes la falta de integridad que tal vez en Roma fue triste presagio de los infortunios que a tal desgracia le siguieron.”³⁸ Lo más llamativo de esta

³⁵ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, Libro Primero, I. *Refiérese el modo con que en tiempos de su gentilidad consagraban los mexicanos a sus vestales vírgenes*, p. 51-52.

³⁶ *Ibidem*, p. 52.

³⁷ En el capítulo XVI de las *Memorias piadosas de la nación indiana recogidas de varios autores* (1782) “...fray Joseph Díaz de la Vega incluye una noticia de las “vestales mexicanas”, y transcribe las oraciones y discursos que dice fueron tomados a la letra de “los manuscritos de don Fernando de Alva Ixtlixóchitl según él mismo los tradujo”. El cotejo entre el citado capítulo y el capítulo 1 del *Paraíso Occidental*, de Sigüenza y Góngora, no deja duda de que el padre Díaz de la Vega no vio los manuscritos de Alva Ixtlixóchitl que cita, sino que todo lo tomó del capítulo de aquella obra de Sigüenza.” Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Obras Históricas*, Edmundo O’Gorman (ed.), Citas y referencias, p. 174.

³⁸ Carlos de Sigüenza y Góngora, p. 56.

imagen es que la castidad es valorada más allá de la esfera individual, en consecuencia la mujer es depositaria no sólo del honor de su familia sino del honor de su cultura. Para el texto de Sigüenza y Góngora la virtud de la Nueva España parece ser la virtud ancestral de sus mujeres. En este sentido, más que una reflexión directa sobre la condición femenina procede a la legitimación de los papeles de género establecidos. La comparación se funda en un procedimiento a través del cual se construye durante el siglo XVII las bases de la identidad cultural de la región. Básicamente, la intención, como en otros casos, es incorporar el pasado prehispánico a la tradición textual de Occidente. De la misma forma que el Imperio Mexica, en el *Teatro de Virtudes Políticas*, fue concebido como una sociedad de monarcas sabios y prudentes, en una transposición de las virtudes cívicas que el Humanismo había modelado sobre la “tradición clásica”; en el *Paraíso Occidental* el ideal de mujer novohispana busca integrar a la imagen clásica de la “vestal romana” y a la “virgen cristiana” (la monja), un antecedente prehispánico, que no es más que el resultado de la proyección de las dos grandes tradiciones textuales de Occidente. La búsqueda de una conciliación entre fragmentos discursivos, como procedimiento, no es nueva; en el caso de los textos vinculados al tema de la mujer, esta clase de operaciones ya había sido empleada toda vez que se buscó consolidar los presupuestos misóginos. Así, por ejemplo, “los Padres de la Iglesia en un intento por corroborar la doctrina del propio pecado original con un paralelo clásico, y sin embargo contraponer la verdad cristiana a la fábula pagana, compararon a Pandora con Eva, medida cuyo pleno efecto no se sintió hasta los siglos XVI y XVII.”³⁹ Momento en el que desde distintos campos se abordaba como objetivo general la conciliación de ambas tradiciones. Así, significativamente, el “renacimiento” de la idea de Eva-Pandora parece haber comenzado en el “Renacimiento”. En el caso del *Paraíso Occidental*, la vinculación de las tradiciones “prehispánica”, “clásica” y “cristiana”, se establece con el fin de reafirmar y exaltar un modelo “virtuoso” de vida femenina. Precisamente es una forma “renovada” de legitimar la visión ya fuertemente fijada de la mujer, por medio de un ejemplo “positivo”. Asimismo, llama la atención que la “descripción” de esta costumbre prehispánica, recuperada por Sigüenza y Góngora, alcanzó una difusión notable. Por ejemplo fray Agustín de Vetancourt, en el *Teatro mexicano* (1698) recoge, a partir del *Paraíso occidental*, estas simetrías entre las vestales romanas, las vestales mexicas y las monjas novohispanas.⁴⁰

³⁹ Dora y Erwin Panofsky, *La caja de Pandora. Aspectos cambiantes de un símbolo mítico*.

⁴⁰ Fray Agustín de Vetancourt, *Teatro mexicano*, (1ra. ed. 1698), Tratado Tercero: *De los nombres de los falsos dioses, templos, sirvientes, y ritos gentilicios de los naturales de Indias*, capítulo

El convento de Jesús María, “paraíso occidental” y ejemplo de la vida religiosa de Nueva España, se concibe como la antítesis absoluta del primer paraíso. Su imagen se construye en la contraposición de los pecados y las virtudes femeninas. El “paraíso bíblico” fue el escenario de Eva, el “paraíso occidental” es el espacio donde la naturaleza de Eva (la naturaleza femenina) ha sido superada. Mientras que el pecado, la soberbia de Eva, determinó la pérdida del primer Edén, la superación de la condición animal de la mujer, su racionalización por el encierro y en la obediencia, hace posible el prodigio de reunir, en este vergel mejorado, a las antagonistas de Eva.⁴¹

Dentro del nuevo “paraíso” (“paraíso” sólo en términos de un ideal de virtud femenina construido por el discurso masculino), baluarte del honor y la piedad criolla, no brilla ninguna mujer más que, precisamente, por la negación de la “naturaleza femenina”. Ciudad de “mujeres virtuosas” se propone como modelo de conducta en la medida en que se constituye en una galería de mujeres ilustres, ilustres por su virginidad, su mortificación y su obediencia. Virtudes que como ya señalé son las tradicionales, y derivan de la idea de la inferioridad de la naturaleza femenina. El “paraíso occidental” y sus imaginarios antecedentes prehispánicos, son los prodigios que ofrece el Nuevo Mundo al Viejo. En este sentido, las ideas de Sigüenza y Góngora se mantienen dentro de una tendencia común y muy marcada hacia fines del siglo XVII: la fabricación de una identidad regional a través de la hagiografía, con un especial acento en la hagiografía femenina. Por los mismos años, en el prefacio a la vida de María de Jesús Tomellín⁴², el padre Diego de Lemus escribió que Nueva España no sólo había enriquecido

VII: *De las doncellas recogidas en el Templo al modo de las Virgenes Vestales de los Antiguos*, p. 81-82. Dentro de las referencias bibliográficas Vetancurt menciona al Paraíso Occidental y afirma haber consultado “varios mapas, o volúmenes originales de los antiguos Mexicanos, de D. Fernando de Alva (...) que tiene originales mi Compatriota, y Amigo D. Carlos de Sigüenza y Góngora...”, *ibid.*, *Instrumentos manuscritos*, p. 2.

⁴¹ “...porque si aquel se componía de lo que experimentó la voracidad del tiempo por vegetal, el que en el contexto de este volumen ofrezco a V.M. se forman de flores que se han de inmortalizar por racionales en el mismo empleo: si en aquel triunfó de la original pureza la primera culpa, en éste tiene pacífica habitación la divina gracia; si en aquél conducidos de la inobediencia se enseñorearon de la humana naturaleza todos los vicios, en éste la reducen a su ser primitivo las virtudes todas; y si de aquél desterró un querubín a una sola mujer que lo habitaba, por delincuente, en éste viven como serafines abrasadas en el amor de su esposo innumerables vírgenes.” Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental, Dedicatoria*, p. 33.

⁴² Diego de Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Venerable madre sor María de Jesús, angelopolitana religiosa, en el insigne convento de la Limpia Concepción de la Ciudad de los Angeles en la Nueva España y natural de ella* (León, 1683). Significativamente fue el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, quien encargó esta biografía a Diego de Lemus. Cfr. Antonio Rubial García, *La santidad controvertida, “La religiosa”*, p.187

a la monarquía con el tributo en la forma de metales, sino que había enriquecido a España con el oro de celestiales ejemplos. En igual medida, también Diego de Victoria Salazar, como revisor de la misma obra, volvía sobre la idea. Dios había pronunciado su *fecit* cuando otorgó minas y tesoros al Nuevo Mundo. Ahora venía el *dixit*, ya que Él había puesto a esta *virgen* aquí para revelar Su palabra interna al espíritu de ella.⁴³ De la misma forma, Sigüenza y Góngora propone que Dios había hecho del convento de Jesús María un *paraíso occidental* para que Nueva España exhibiera el prodigio de modelos de vida femenina.

Contrastan con esta visión “edénica” y “pura” de la ciudad de México, las crónicas de algunos viajeros europeos del siglo XVII. Especialmente el dominico Thomas Gage describió al Nuevo Mundo no precisamente como un paraíso de virtud y castidad. Una geografía portentosa en riquezas y maravillas es el escenario de esta gran capital como “segunda Sodoma”⁴⁴ cuyos habitantes son extremadamente dados a los placeres y al lujo, llena de bellas y galanas mujeres, y donde religiosos y religiosas gozan de mucha más libertad que la que tendrían en Europa. Así, según Gage, “es costumbre el que los religiosos visiten a las monjas de su orden, y que pasen parte del día oyendo su música y comiendo sus dulces. Para eso hay muchas salas o locutorios con rejas de madera que separan a los religiosos de las religiosas, y en los locutorios siempre están puestas las mesas, para que los padres coman, divirtiéndolos ellas con su canto mientras se regalan con buenos bocados y excelentes tragos.”⁴⁵ Nada más opuesto al “virgíneo paraíso de racionales frutos” (las piadosas y mortificadas monjas) de Sigüenza y Góngora, que los comentarios que recoge Thomas Gage, sobre todo aquella repetida frase de la reina de Inglaterra ante los productos que se le ofrecían provenientes de América: “Menester es que en el país donde se crían estas frutas, las mujeres sean ligeras y toda la gente vana y falsa”.

Discurrir sobre la veracidad histórica de ambas crónicas parece poco productivo; en la medida en que la búsqueda de “objetividad discursiva” es una empresa inútil. El interés en este señalamiento radica simplemente en la contraposición de ambas visiones, las producidas en el ámbito local y las generadas desde el nunca superado extrañamiento europeo frente a la realidad americana. Las de un criollo exaltando los prodigios de su cultura y las de un dominico inglés que, al regresar a Europa, renuncia al catolicismo y escribe con posterioridad una cróni-

⁴³ Cfr. Jean Franco, *Plotting women: Gender and Representation in Mexico*, I. “Writers in spite of themselves: the mystical nuns of seventeenth-century Mexico”, p. 3-4.

⁴⁴ Thomas Gage, *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, cap. XXI, p. 141.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 143-144.

ca donde, en el recuerdo, las imágenes del Nuevo Mundo son vistas desde una perspectiva cuyo contexto es la consolidación de la reforma anglicana.

Por otro lado, significativamente ninguna de las mujeres que sustentan la “fama” del Real Convento de Jesús María es destacada por su inteligencia o educación, ni siquiera las que con su testimonio escrito proveyeron a Sigüenza y Góngora de la materia prima de su obra. Mujeres que, sin duda, al escribir sobre las monjas notables de su convento demostraban un manejo, posiblemente más que elemental, de la lecto-escritura. Esto implica la familiaridad con las marcas discursivas de la hagiografía como género, no sólo en la instancia del reconocimiento, sino también en la instancia de la producción. Más allá de la forma de apropiación de la escritura femenina que este tipo de crónica representa, es importante insistir en el hecho de que el material básico que se le entregaba al panegirista fue producido más o menos desordenadamente por las mismas monjas. En consecuencia, ello habla de mujeres que sabían qué recopilar, cómo recopilar y con qué fin registrarlo. Dominio implícito aunque velado de la enunciación.

Poco espacio otorga el autor al reconocimiento de sus fuentes. Que Sigüenza y Góngora considera que la culminación de la condición femenina se encuentra en la virginidad, el silencio y la obediencia, y que la capacidad racional de la mujer se limita al ejercicio y consecución de estas virtudes como modelo de conducta moral, se hace claramente explícito en dos instancias. Por un lado, en la dedicatoria de la obra (nuevamente una enfática ponderación de las riquezas espirituales que los reinos de ultramar ofrecen a su rey), afirma que “...aunque es verdad no haber salido de él [el convento] las primeras luces de la fe, a que les debe este Ocaso el blasonarse Oriente (por ser función que sólo fía la Iglesia católica a varoniles ánimos), con todo, no es dudable ser el convento Real de Jesús María el lugar desde donde se recabó y recaba del altísimo el que ilumine con los resplandores de su noticia y mantenga en el conocimiento de su divinidad a las nuevas gentes, y desde donde con ejercicios santos se le solicitan y consiguen a la española monarquía felicidades y duraciones.”⁴⁶ Primera invalidación, en la que implícitamente niega a la mujer cualquier acción en la esfera pública, que no sea el ejemplo (mudo) de la conducta y la oración. Por otro lado, en el prólogo al lector aborda con otro artificio el problema de las capacidades intelectuales y la mujer. En una supuesta justificación, excusa la “simplicidad” y “llaneza” con que tratará el tema y dice: “Comprobar lo que se habla con autoridad de la escritura y de santos

⁴⁶ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, p. 34.

es muy bueno para quien hace sermones o persuade en tratados espirituales a seguir las virtudes y detestar los vicios, que es en donde sirven semejantes apoyos plausiblemente (...) y aunque me hubiera sido en extremo fácil embarazar el texto y ocupar los márgenes de este libro con semejantes cosas, siendo mi asunto el escribir historia de mujeres para mujeres, claro está que hiciera muy mal en hacerlo así y más se me persuadiera (como otros hacen) a que necesitaban los doctos de mis marginales anotaciones, pues no ignoro el que de ordinario las desprecian los varoniles ingenios, que son los que cuidan poco de polianteadas.”⁴⁷ Es evidente en la construcción de su lector implicado que Sigüenza y Góngora piensa que la cita erudita es incomprensible para la mujer e innecesaria, en este caso, para el hombre docto.

En estas citas llama la atención especialmente la contraposición, en ambos casos, de dos lugares, de dos papeles: el que corresponde a “varoniles ingenios” y el que es “connatural” a la mujer. La negación del espacio público y el ejercicio elemental y limitado de la inteligencia que este texto deja deslizar, deben ser contrapuestos con el hecho de que, por la época en que fue escrito, sor Juana era ampliamente celebrada por la exhibición pública de su obra y su inteligencia. Así, Carlos de Sigüenza y Góngora tuvo la oportunidad de reflexionar sobre la naturaleza de la mujer, sin embargo, al momento de enfrentar una obra que le hubiera permitido abordar la cuestión, obra cuya difusión estaba asegurada por el encargo, optó por la afirmación de la “tradición” y por las convenciones de la crónica religiosa femenina, calcadas sobre la hagiografía. Definitivamente, decidió eludir el problema. El *Paraíso Occidental* no contiene procedimientos discursivos que excedan o renueven (en términos actuales) los límites del “género”. Fue sor Juana quien coló el tema, a través de diversos espacios, la que fue capaz de producir, en razón de él, nuevas estrategias discursivas. Significativamente, Sigüenza y Góngora sí aprovechó la ocasión para introducir un tema excepcional (con una función tradicional) en este tipo de crónicas y panegíricos: la inclusión del mundo prehispánico en un sentido positivo. Tema que es una preocupación reiterada en él, por lo menos desde el *Teatro de Virtudes Políticas*.

En síntesis, la posición de Sigüenza y Góngora frente a la mujer se revela en este sentido con muy escasa “originalidad” y, en especial, deudora de los tópicos tradicionales. Lo peculiar es el procedimiento argumentativo que la legitimación de estas ideas conlleva: la construcción de una “tradición cultural” en la fusión y reinterpretación de grandes tradiciones textuales.

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 45.

Visto todo esto, cabe finalmente preguntarse cuál fue la posición de Carlos de Sigüenza y Góngora frente al otro prodigio de su tierra, la *virgo et virago* de la Nueva España. Sobre la relación entre sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora lo único que se puede afirmar con certeza es que, obviamente, se conocieron y mantuvieron el trato al que se ven obligados, en una sociedad estrecha, los personajes más salientes del círculo de la alta cultura. La amistad real o aparente entre estas dos figuras es una discusión que se sostiene sobre escasos elementos de juicio. Las menciones mutuas que se registran en sus obras siempre revisten el carácter de la manifestación pública y por lo mismo también pueden ser entendidas como parte de la “diplomacia” necesaria dentro de una sociedad sustentada sobre el tráfico de influencias. Asimismo, son escasas (mucho más escasas por parte de sor Juana) y es difícil ver en ellas más que una galería de elogios bajo fórmulas que no por extravagantes resultan menos convencionales.

Asimismo, sor Juana y Carlos de Sigüenza y Góngora compartieron, en reiteradas oportunidades y desde el inicio de sus actividades intelectuales en la esfera pública, espacios dentro de distintas publicaciones. Esta confluencia se inicia ya desde 1668. La edición de ese año del panegírico a la dedicación de la catedral de México, escrito por Diego de Ribera, incluye poesías de sor Juana, Carlos de Sigüenza y Góngora y Alonso Ramírez de Vargas en elogio del autor.⁴⁸ En 1680 cada uno realiza el programa para los arcos de recibimiento al virrey. A este año pertenece también el soneto que sor Juana dedica a Sigüenza. Hacia 1683 don Carlos dedica a la monja versos que celebran los premios recibidos por ella en el certamen poético organizado por la Universidad y que aparecen publicados en el *Triunfo Parténico*. Pocos años más tarde, en la edición del *Trofeo de la Justicia española* (1691) Sigüenza y Góngora incluye, entre otros, el *Epinicio gratulatorio al conde de Galve*, escrito por sor Juana, y un soneto laudatorio dedicado al mismo personaje por Alonso Ramírez de Vargas.⁴⁹

Los arcos de recibimiento al virrey marqués de la Laguna y, fundamentalmente, los textos que los explicaban, posiblemente hayan sido la arena pública donde se midieron los dos intelectuales. Las diferencias de enfoque que el *Neptuno Alegórico* y el *Teatro de Virtudes Políticas* mantienen, condujeron a Sigüenza y Góngora a incluir un tercer preludio a su escrito, dedicado a capitalizar las citas clásicas de sor Juana

⁴⁸ Diego de Ribera, *Poética descripción de la pompa plausible que admiró esta novilísima ciudad de México, en la dedicación de su hermoso, magnífico y ya acabado templo*. Cfr. José Toribio Medina, *La imprenta en México*, t. II, referencia 1004, p. 412.

⁴⁹ Carlos de Sigüenza y Góngora, “Trofeo de la justicia española en el castigo de la alevosía Francesa”. Cfr. José Toribio Medina.

dentro de su línea de pensamiento. Sigüenza propone demostrar que Neptuno (la imagen central con la que sor Juana parangona al nuevo virrey) no es “quimérico rey, o fabulosa deidad, sino sujeto que con realidad subsistió, con circunstancias tan primorosas, como son haber sido *Progenitor* de los Indios Americanos.”⁵⁰ Así, tras un largo rodeo termina vinculando a Neptuno, el personaje clásico (no ya al dios), con el pasado prehispánico. En este sentido, la reinterpretación que hace Sigüenza y Góngora de la obra de sor Juana conlleva otra forma (aunque velada) de apropiación del discurso femenino, en la medida en que busca sumar una explicación y darle un nuevo sentido. Apropiación que viene disfrazada de “elogio extravagante”. Significativamente sostiene que su arco no pretende perjudicar la obra de sor Juana “cuando no hay pluma que se pueda elevar a la eminencia donde la suya descuella, cuanto, y mas atreverse a profanar la sublimidad de la erudición que la adorna. Prescindir quisiera el aprecio con que la miro, de la veneración que con sus obras granjea, para manifestar al mundo cuanto es lo que atesora su capacidad en la Enciclopedia, y universalidad de sus letras, para que se supiera que en un solo individuo goza México lo que en los siglos anteriores repartieron las Gracias a cuantas doctas Mujeres son asombro venerable de las Historias.”⁵¹ Sin embargo, la pluma de Sigüenza y Góngora se cree con derecho a sumar algo que, tal vez, él creía que sor Juana “no sabía” o no “era capaz” de entender o para marcar, de alguna manera, públicamente una carencia en la obra de la figura intelectual más célebre de la Nueva España. Apropiación indirecta de un discurso con el objeto de señalar veladamente sus límites, al resignificarlo en la adición de comentarios. “Neptuno no es fingido dios de la gentilidad, sino hijo de Misraim, Nieto de Cham, bisnieto de Noé, y progenitor de los Indios Occidentales”. Así, Sigüenza se “apropia” del texto de sor Juana con la intención de “calificar sus aciertos”, al mismo tiempo que señala sus límites. Reinterpreta las imágenes del *Neptuno Alegórico* dentro de sus estrategias discursivas, al proponer una nueva fusión de la tradición prehispánica con las dos grandes tradiciones textuales de Occidente (la Antigüedad Clásica y el cristianismo).

Significativamente, la única mención registrada que sor Juana hace de Sigüenza y Góngora es un soneto escrito como “agradecimiento” a este tercer preludeo del *Teatro de Virtudes Políticas*. El soneto puede ser interpretado como un gran elogio. Sin embargo, sus tres últimos ver-

⁵⁰ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de Virtudes Políticas*, Preludio III, *Neptuno no es fingido dios de la Gentilidad, sino hijo de Misraim, nieto de Cham, bisnieto de Noé, y progenitor de los Indios Occidentales*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 23-24

sos: “...pues por no profanar tanto decoro, / mi entendimiento admira lo que entiendo / y mi fe reverencia lo que ignoro.”⁵² podrían entenderse también, desde este contexto, como una respuesta irónica a los comentarios y adiciones de su “oponente”. La contraposición de ambos textos y su lectura desde este deslizamiento interpretativo transforma a la “alabanza” y a su “agradecimiento”, en “crítica” y “respuesta”. El matiz en la interpretación de este soneto ya fue observado por Francisco de la Maza⁵³ y anotado por Octavio Paz. A partir de otra relación intertextual “a Francisco de la Maza le pareció irónico el verso final —sor Juana encuentra que los escritos de Sigüenza eran ininteligibles—, lo compara con el dedicado a Kino y concluye que la pregonada amistad entre la monja y el profesor universitario era más bien rivalidad.”⁵⁴ Sin embargo, también debe tenerse en cuenta, con el objeto de matizar la interpretación de este hecho, que el soneto de sor Juana fue publicado en el panegírico dedicado al arco de Sigüenza, aunque no en el mismo texto del *Teatro de Virtudes Políticas*.⁵⁵ A la luz de estas observaciones, es necesario no apresurar conclusiones con respecto al carácter de las relaciones entre los dos intelectuales. Especialmente se hace necesario una nueva y atenta revisión de todos estos textos en relación con la otra figura recurrente entre ambos: Alonso Ramírez de Vargas.

Por último, el “elogio fúnebre” que pronunciara Sigüenza y Góngora a la memoria de sor Juana, lamentablemente no se ha conservado. El hecho de que esta pieza fue escrita por don Carlos queda atestiguado por Castorena en la edición de *Fama y obras póstumas de sor Juana Inés de la Cruz* (1700).⁵⁶ Esta pérdida nos priva de una pieza

⁵² Sor Juana Inés de la Cruz (204) *Al Pbro. Lic. D. Carlos de Sigüenza y Góngora, frente a su Panegírico de los Marqueses de la Laguna*, en *Obras completas*, v. I, p. 308-309.

Dulce, canoro Cisne Mexicano / cuya voz si el Estigio lago oyerá, / segunda vez a Eurídice te diera, / y segunda el Delfín te fuera humano; / a quien si el Teucro muro, si el Tebano, / el sér en dulces cláusulas debiera, / ni a aquél el Griego incendio consumiera, / ni a éste postrara Alejandrina mano: / no el sacro numen con mi voz ofendo, / ni al que pulsa divino plectro de oro, / agreste avena concordar pretendo; / pues por no profanar tanto decoro, / mi entendimiento admira lo que entiendo / y mi fe reverencia lo que ignoro.

⁵³ Francisco de la Maza, “Sor Juana y Don Carlos. Explicación de dos sonetos hasta ahora confusos”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 2, México, 1966.

⁵⁴ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*, “Diversa de sí misma”, p. 346.

⁵⁵ Cfr. José Toribio de Medina, referencia 1216: Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de Virtudes Políticas* (...) en México por la Viuda de Bernardo Calderón, 1680, p. 525-526. Referencia 1217: *Panegírico con que la Muy Noble Imperial Ciudad de México, aplaudió al Excelentísimo Señor D. Thomas de la Cerda* (...) *Conde de Paredes, Marqués de la Laguna* (...) *al entrar por la triunfal portada, que erigió con magnificencia a su feliz venida y que ideó D. Carlos de Sigüenza y Góngora* (...) En México, por la viuda de Bernardo Calderón, año de 1680.

⁵⁶ Cfr. *Fama y obras póstumas de sor Juana Inés de la Cruz* (facsímil de la edición de Madrid, Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1700), p. 165-166.

clave en el problema. Sin embargo, y desde lo discurrido hasta aquí, no es del todo aventurado imaginar que constituyera una exaltación hiperbólica de otro de los “exóticos productos” de la tierra de maravillas, “nuevo paraíso de occidente”, con el que Sigüenza y Góngora, al igual que otros durante el siglo XVII, insistía en parangonar a la Nueva España. Este fruto debió haber parecido, sin duda, mucho más excepcional que la serie de “humildes flores” cultivadas en el convento de Jesús María. Probablemente la pieza de Sigüenza y Góngora haya sido la póstuma celebración de otro de los ambiguos y desconcertados admiradores de la inteligencia masculina/femenina de sor Juana, que en su fascinación y recelo no atinaban a sortear los presupuestos religiosos, científicos y literarios del concepto tradicional de mujer.

Como puede observarse hasta aquí, la *querrela de las mujeres* asume a finales del siglo XVII en Nueva España tres posiciones más o menos definidas: en primer lugar, el discurso del control de lo femenino, radicalizado y obsesivo, en el caso del padre Núñez, más sutil, y reafirmado por “tradiciones locales”, en el caso de Sigüenza y Góngora; en segundo lugar, la tímida aparición de una imagen mítica y ambigua de la mujer culta derivada de los primeros textos humanistas, introducida por los prologuistas de las obras de sor Juana; y finalmente, el discurso de la “otra voz”, la de las mujeres de la alta cultura en los inicios de los tiempos modernos. La voz de las que, como sor Juana, paradójicamente comenzaron a sortear las “trampas de la fe”, las “trampas” del discurso masculino, al construir dificultosamente con los mismos elementos provistos por su universo cultural los cimientos de un nuevo concepto de género.

BIBLIOGRAFÍA

ALATORRE, Antonio y TENORIO, Martha Liliana, *Serafina y Sor Juana*, México, El Colegio de México, 1998.

———, “La carta de sor Juana al P. Núñez (1682)”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. xxxv, núm 2, El Colegio de México, México, 1987.

———, “Sor Juana y los hombres”, en *Estudios*, núm 7, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México, 1986.

———, “Un devoto de sor Juana: Francisco Álvarez de Velazco”, en *Filología*, año xx, 2, Buenos Aires, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas, Universidad de Buenos Aires, 1985.



- , “Una enfermedad contagiosa: los fantaseos sobre sor Juana”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. XLVI, núm 1, México, El Colegio de México, 1998.
- ALVA IXTLIXOCHITL, Fernando de, *Obras Históricas*, Edmundo O’Gorman (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1985.
- AMERLINCK, María Concepción y Ramos Medina, MANUEL, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México Virreinal*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995.
- BENÍTEZ, Fernando, *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*, México, Ediciones Era, 1996.
- BRAVO ARRIAGA, María Dolores, *La excepción a la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- CALVI, Giulia (ed.), *La mujer barroca*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- FARGE, Arlette, ZENON DAVIS, Natalie y PARTOR, Reyna (eds.), *Del Renacimiento a la Edad Moderna: Los trabajos y los días, Historia de las Mujeres*, t. 5 y 6, Madrid, Taurus, 1993.
- FRANCO, Jean, *Plotting women: Gender and Representation in Mexico*, London, Verso London, 1989.
- GAGE, Thomas, *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, México, Consejo Nacional para la Ciencia y las Artes, 1994.
- GARIN, Eugenio, *La educación en Europa, 1400-1600*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique: “Hacia una definición del término humanismo”, *Estudios* (15), 1989.
- GUEVARA-VALDÉS-VIVES-SAAVEDRA FAJARDO-GRACIÁN, *Moralistas castellanos*, Estudio preliminar de Ángel del Río, México, CONACULTA-Océano, 1999.
- JUANA INÉS DE LA CRUZ, sor, *Fama y obras póstumas* (facsimil de la primera edición, Madrid, Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1700), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- , *Obras completas*, 4 v., tercera reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- KING, Margaret, *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.



- KRAYE, Jill (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- LEONARD, Irving A., *La época barroca en el México colonial*, sexta reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- , *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. A Mexican Savant of the XVII Century*, Berkeley, University of California, 1929.
- MAYER, Alicia (ed.), *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- MAZA, Francisco de la, “Sor Juana y Don Carlos. Explicación de dos sonetos hasta ahora confusos”, en *Cuadernos Americanos*, núm 2, México, 1966.
- MEDINA, José Toribio, *La imprenta en México (1531-1821)*, t. II (edición facsimilar), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- MURIEL, Josefina, *Conventos de Monjas en la Nueva España*, México, Editorial Jus, 1995.
- MURIEL, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- NICCOLI, Ottavia (ed.), *La mujer del renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- NÚÑEZ DE MIRANDA, Antonio, *Distribución de las obras ordinarias del día para hacerlas perfectamente conforme al estado de las Señoras religiosas. Instruida con doce máximas*, México, Viuda de Miguel Calderón, 1712.
- PANOFSKY, Dora y Erwin, *La caja de Pandora. Aspectos cambiantes de un símbolo mítico*, Barcelona, Barral Editores, 1975.
- PANOFSKY, Erwin, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, 8a. reimpresión, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- PHILLIPS, John A., *Eva: la historia de una idea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- PIZÁN, Cristina de, *La Ciudad de las Damas* (1a. edición 1405), Madrid, Ediciones Siruela, 1995.
- POOT HERRERA, Sara (ed.), *Y diversa de mi misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a sor Juana Inés de la Cruz*, México, El Colegio de México, 1993.
- RABIL, Albert (ed.), *Renaissance Humanism. Foundations, forms and legacy*, v. 1: *Humanism in Italy*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1991.



- RAMOS MEDINA, Manuel (coord.), *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, Memorial del II Congreso Internacional, México, Centro de Estudios de Historia de México-Conдумex, 1995.
- ROSS, Kathleen, *The baroque narrative of Carlos de Sigüenza y Góngora. A New World Paradise*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La plaza, el palácio y el convento*, México, Sello Bermejo, 1998
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, 1998.
- SÁNCHEZ LORA, José Luis, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria, 1988.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Paraíso occidental* (1a. edición: Juan de Rivera Impresor y Mercader, México, 1683), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- , *Paraíso occidental* (edición facsimilar), introducción a cargo de Margo Glantz, Universidad Nacional Autónoma de México-Conдумex, México, 1995.
- , *Teatro de Virtudes Políticas*, México, Porrúa-UNAM, 1986.
- , *Triunfo Parténico*, México, Ed. Xochitl, 1945.
- SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, véase Juana Inés de la Cruz, Sor
- VIVES, Juan Luis, *The Education of a Christian Woman: a Sixteenth-Century Manual*, edited and translated by Charles Fantazzi, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS