

La identidad política de Juana de Asbaje
Juana de Asbaje's political Identity

Ana Isabel Mier Calderón
p185692@uach.mx

Universidad Autónoma de Chihuahua

Artículo recibido: 02/03/2022

Artículo aceptado:10/04/2022

Resumen

El presente ensayo esboza un recorrido sobre la contemplación de la vida sorjuanina, con base en la información contenida en dos epístolas: la Autodefensa Espiritual y la Respuesta a sor Filotea. Luego, se analiza la secuencia del discurso a partir de una lectura feminista, trazando como eje central un cruce entre el género y la racialización de la Colonia Novohispana, que situaron a la pensadora en una intersección de sometimiento duplicado en función del doble patriarcado, para posteriormente plantear una analogía entre el cyborg como ente postgenérico y sor Juana como dueña de una identidad política que rebasó los constructos del sujeto ideologizado y heteronormado en el contexto del siglo XVII.

Finalmente, pone a disposición una serie de observaciones propias de quien enuncia el presente análisis, en espera de propiciar espacios de reflexión en torno al pensamiento sorjuanino y la proyección de sus alcances en el México del siglo XXI.

Palabras clave: Sor Juana; Feminismo; Doble patriarcado; Cyborg barroco

Abstract

The following essay outlines a journey in the view of Sor Juana's life, based on the information contained in two epistles: the Spiritual Self-Defense and the Reply to Sor Filotea.

Then, the speech sequence is analyzed from a feminist reading, tracing as a central axis a cross between gender and the Novohispana Colony racialization, which placed the thinker in an intersection of a duplicate submission depending on the double patriarchy, to later propose an analogy between the cyborg as a post-generic entity and Sor Juana as a political identity owner that exceeded the constructs of the ideologized and heteronormative subject in the context of the XVII century.

Finally, it provides a series of individual observations of the person who enunciates this present analysis, waiting to arouse reflection spaces around the sorjuanino thinking and the projection of its scopes in XXI century Mexico.

Keywords: Sor Juana; Feminism; Double patriarchy; baroque Cyborg

Introducción

Juana fue mujer

“Si todos los hombres nacen libres, ¿cómo es que las mujeres han nacido esclavas?”

Mary Astell en *El sexo olvidado*.

El ser habita un cuerpo. El cuerpo está compuesto de carne, sangre, agua y huesos. El ser habita entonces un cuerpo sensible. El ser en el cuerpo sensible experimenta placeres, dolores, pasiones, aversiones, vicios y virtudes.

El ser que nace en un cosmos patriarcal es morador de un cuerpo sujeto a constructos políticos; el dispositivo cultural inculca una ideología que desprende categorías antropológicas y sociales interactivas en una estructura jerárquica donde el desarrollo de la vida humana orbita en pro de la cota de poder, aunque tal sea en detrimento del grueso de la población, puesto que el *homo sapiens* es en realidad un tanto más *vehemens* que *sapiens* aunque, falto de modestia, se adjetiva a sí mismo como dueño de la sabiduría y no así de la violencia. Empero, la especie oprime. El transcurso de la historia retrata una conducta feroz y agreste que, según el caso, domina mediante la estrategia de superioridad bélica.

Este es, pues, el relato del patriarcado erigido sobre el sustrato del sufrimiento de la humanidad que, en una suerte de abanico gradual, experimenta mayor sometimiento y opresión según su condición categórica sociocultural.

En ese sentido, el patriarca se asume a sí mismo como dueño de un cuerpo merecedor de experimentar toda suerte de placeres y comodidades aunque esto ocurra en detrimento de otros cuerpos, máxime si son diferentes al suyo, en cuyo caso, los fuerza a laborar a su servicio, los esclaviza.

Así, un ser que nace en un cuerpo de mujer en un contexto patriarcal está *per sé* culturalmente catalogado (por el patriarcado), más como un objeto de servicio que como un sujeto digno de experimentar plenitud en todo sentido. Para legitimar tal atrocidad, el poder crea mitos que funcionan como semilleros de preconcepciones y constructos, sirviéndose de redes

complejas que reproducen modelos de género heteronormativos. Esto es violencia, sexismo: tiranía y crueldad sobre el cuerpo de la mujer.

Este es mi cuerpo. Ha sido una armadura.

Con ella no se puede nadar ni alzar el vuelo.

Pobre cuerpo, éste mío, tan pegado a la tierra.

“Cyborg”, *Este es mi cuerpo*, Luisa Miñana.

Juana fue criolla

“El efecto de la conquista y la colonización es la racialización del mundo”

Rita Segato

En el siglo XVII, el sistema político de la sociedad novohispana se regía por una estructura patriarcal cuyos ejes de poder representaban la supuesta superioridad de la raza española. Claro está que dicha supremacía responde a una invención acomodaticia previamente implantada por el proyecto colonialista que exterminó a gran parte de la población original en conflictos genocidas, esclavizó a los sobrevivientes y, siglos después (ante el inherente fenómeno del mestizaje), estableció una jerarquía de castas sociales.

Así pues, España usó su preponderancia bélica para reducir la diferencia cultural e imponer su cosmovisión o lectura del mundo; impuso su mundo en el cosmos de otro continente al que soberbiamente nombró el *nuevo mundo*: *La Nueva España*. Por supuesto, la adjetivación de novedad deviene de la proyección eurocentrista que se halló ante una realidad distinta a su reflejo tras cruzar el Océano Atlántico, porque la civilización que moraba esta tierra ya contaba con su propia identidad.

Empero, tanto el cristianismo como la monarquía española se asumen a sí mismos como entes de superioridad moral y, por ende, suelen cobijarse en el discurso evangélico y colonialista para justificar su funcionamiento, profundamente violento y dominante. Así pues, a punta de asesinatos, crueldades y vejaciones de toda suerte, el proyecto de la conquista sembró el cristianismo, la monarquía y el lenguaje en un contexto donde la mujer ya era una figura sometida al pago de cuota por casta sexual.

Ergo, a dicha opresión se le sumó el racismo; la posición económica aún más desfavorecedora; una narrativa evangélica misógina, dogmática e inconsistente, a la par que se le

arrancó de las entrañas la lengua materna. Esta suma de componentes multiplicó los factores que contribuyeron a la precarización de las mujeres, de tal forma que impactó severamente sus formas de vida. Así se erigió el *nuevo mundo*: construyendo una plataforma sociopolítica donde la supremacía dependía de la violencia.

Siglos más tarde -en 1648- en este contexto legitimado por el racismo eurocentrista y la misoginia patriarcal nació en el pueblo de Nepantla Juana de Asuaje y Ramírez. En una familia de moderados recursos económicos, fue la segunda de tres hijas ilegítimas de una pareja formada por una mujer criolla llamada Isabel Ramírez (originaria de Yecapixtla), y un hombre de ascendencia vasca conocido como Pedro Manuel de Asuaje y Vargas Machuca.

Juana fue pensadora

*“Si eres una mujer fuerte
protégete con historias y árboles,
con recetas antiguas de cantos y encantamientos.
Has de saber que eres un campo magnético
hacia el que viajarán aullando clavos herrumbrados
y el óxido mortal de todos los naufragios.
Ampara.*

“Pero ampárate primero.”

Gioconda Belli *en Gramma.*

En un entorno sociopolítico donde el desarrollo de las capacidades femeninas se abocaba mayormente al cumplimiento de las consideradas “labores de mano” (barrer, escombrar, trapear, cocinar, lavar, coser, tocar el piano, entre otras del mismo tenor y según el estatus económico), Juana disfrutó de un peculiar sincretismo entre sus características individuales y el contexto familiar: desde pequeña manifestó una vehemente curiosidad y –en cuanto se introdujo al universo de la cultura escrita– una pasión impetuosa por el estudio de las letras, mientras paralelamente desarrolló su niñez en un seno familiar de ética relativamente laxa en lo referente a la normatividad inoculada para el pago de cuota por casta sexual: se le permitió ir a la escuela y se le dotó con saberes de poder tales como la lectura y escritura, a la par que su abuelo materno la instruyó en el ejercicio de operaciones matemáticas. En ese sentido, su infancia resultó determinante para convertirla en la figura que hoy conocemos.

Por supuesto, la distensión familiar no alcanzó a facilitar cada cual de los anhelos de Juana: pese al furor con que ella deseaba asistir a la universidad y el ímpetu con que rogó a su madre para que le permitiese asistir travestida, puesto que se trataba de un espacio académico creado únicamente por y para varones, su formación escolar fue de carácter privado (costeado por su tío, que la acogió en la capital de la Nueva España), mientras que la mayor parte de sus conocimientos se debieron a su profundo fervor por el aprendizaje. Luego, al ser presentada en la Corte ante la nobleza y, haciendo gala de sus talentos sin par en el universo de la cultura escrita, la señorita virtuosa –ahora adolescente– se colocó en una suerte de proscenio aristócrata donde impactó fuertemente a la virreina Leonor de Carreto, marquesa de Mancera (consorte del virrey).

Aquí se gesta otra de las interjecciones cruciales en la vida de Juana, que a su vez desprende dos ejes de cuyo cruce resultaría un posterior estallido violento sin par, durante una contienda por ostentar supremacía en la colonia novohispana: la disparidad de intereses entre el patriarcado monárquico y el eclesiástico. Si bien, ambos funcionan en una misma estructura de poder a partir de un maridaje ideológico, fue el cuerpo de la mujer lo que resultó imposible de conciliar en tanto a los alcances de la colonización: la monarquía española proyectaba una superioridad moral fundada en la capacidad de “salvar” a la “barbarie” del viejo continente mediante la imposición de su cosmovisión (incluyendo inherentemente el cristianismo), mientras que el cristianismo católico romano hacía lo propio –de igual forma– imponiendo su sistema religioso e incluyendo inherentemente a la monarquía.

Así, el punto de inflexión radica en una particularidad cultural: para el virreinato, la Corte y la nobleza, Juana –criolla– representaba la cúspide del sincretismo que legitimaba la colonización: un ser de casta sexual, ascendencia y jerarquía inferiores supuestamente rescatado por la cosmovisión eurocentrista, revelando la preponderancia de la lengua y cultura españolas y, por ende, probando la superioridad moral colonialista. En contraparte, para la prelación Juana –mujer– desafiaba la jerarquía estructural de la teología cristiana, dado que, en palabras de Sonia Villegas López “el hombre es a la mujer lo que Dios es al hombre” (*El sexo olvidado. Introducción a la teología feminista*, 685), al escapar de los tres modelos planteados por la narrativa evangélica (Eva, la virgen María y María Magdalena) que encierran la condición femenina en un arquetipo, a la par que no solo excedía la capacidad intelectual correspondiente al constructo ideológico de su sexo, sino la de los varones doctos y las autoridades eclesiásticas. Ergo, ocurrió un fenómeno episódico que originó una confrontación de carácter político entre

ambas partes: el virrey Antonio Álvarez de Toledo y Salazar –representante del rey– y el arzobispo Fray Payo Enríquez de Ribera Manríque, representante de dios, en la Nueva España.

La disparidad asomó durante la juventud temprana de Juana y se desarrolló junto con ella, mientras paralelamente el funcionamiento social heteronormativo le exigía subordinarse de manera definitiva a una figura masculina encarnada en un varón, puesto que la moral de la época dictaba que la forma de vida digna de una mujer implicaba depender directamente de un hombre. Así pues, Juana podía ser esposa de dios (en cuyo caso se sometería a la vigilia religiosa de un “padre espiritual”, como se le llamaba al confesor asignado para las hermanas religiosas) y tomar los votos de obediencia, castidad, pobreza y clausura o bien, contraer matrimonio con algún cortesano para dedicar su vida a ejercer la maternidad.

Luego, dio inicio un proceso de interacciones estratégicas, cada cual en pro de intereses particulares: si bien, pese a la carencia de títulos nobiliarios de Juana la virreina Leonor de Carreto la asignaría como su dama de honor en la Corte (con lo cual se explicitaba una suerte de ascenso jerárquico de privilegios inherentes en el modelo estructural de la época), por su parte el sacerdote Antonio Núñez de Miranda le costeó veinte lecciones de latín, a la par que la indujo a tomar los votos puesto que, aseguró, en el convento de san Jerónimo podría continuar dedicándose a sus estudios siempre que cumpliera con sus responsabilidades en la congregación religiosa. Ergo, este último aspecto fue lo que inclinó la balanza en pro de la prelación ya que (como más tarde manifestaría la escritora en la *Respuesta a Filotea*) aunque ella habría preferido vivir en libertad y dedicarse de lleno al universo de la cultura escrita, estaba absolutamente negada al matrimonio y observó que la toma de votos “...era lo menos desproporcionado” (138) para su salvación, con lo cual explicitaba no solo el cautiverio y la imposibilidad de tomar decisiones sobre su vida, sino la relación de dependencia de la mujer al hombre, dado que su salvación requería por fuerza de la intermediación de un varón.

Juana fue sor

*En perseguirme, mundo, ¿qué interesas?
¿En qué te ofendo cuando sólo intento
poner bellezas en mi entendimiento
y no mi entendimiento en las bellezas?*

Sor Juana Inés de la Cruz

Con base en lo anterior, Juana sufrió la imposición tácita de un modelo teológico que transformó su identidad: si bien, era mujer, criolla e inteligente (con las inherentes implicaciones políticas de cada categoría), las condiciones anteriores podrían atribuirse respectivamente a cuestiones genéticas (sexuales), estructurales (jerárquicas) y sociales (familiares), así como a sus características individuales (en tanto a la inclinación por el saber) que, en ese sentido, eran inherentes a su identificación como persona; una tríada de constructos preestablecidos y específicos que la formaron como lo que hasta entonces había sido. Empero, la obligación de tomar una decisión enmarcada en un contexto forzosamente binario (dedicar su vida al matrimonio o la religión, sirviendo así a la corona española o la Iglesia cristiana), la condujo a la toma de votos en aras de mitigar el daño causado por el pago de cuota de casta sexual.

Así, el ingreso en las filas de la congregación religiosa le asignó un arquetipo teológico. En ese sentido, el hábito no solo representaba un uniforme conventual, sino la acatación de un prototipo de conducta correspondiente al rol femenino inoculado por el patriarcado eclesiástico. No obstante, pareciera que Juana (ahora sor), nunca se concilió con la proyección androcentrista del dios narrado por la tradición cristiana apostólica romana, razón por la cual, al no encajar de lleno en el modelo sexual eclesiástico que supuestamente le correspondía y, blandiendo la defensa del libre albedrío mediante la herramienta libertaria del universo de la cultura escrita, se transformó en una suerte de ciborg de la época: una monja docta.

Sor Juana Inés de la Cruz fue un ciborg barroco

*“A la inversa de Frankenstein,
el ciborg no espera que su padre lo salve
a través de una restauración del jardín (del Edén)”*

Donna Haraway

Podría resultar complejo asimilar la imagen planteada, empero, si el pensamiento sorjuanino enmarcado en el siglo XVII resulta vigente hoy en día se debe en gran medida a la universalidad de su literatura, que retrata la conducta humana. Desde este ángulo de visión, el texto actual también puede caminar en sentido inverso de tal forma que alcance la teleología del pasado, sin por ello retroceder en cuanto a la calidad del contenido. Así, el *Manifiesto ciborg* de Donna Haraway permite una relectura de la transformación de Juana quien, si bien tomó los votos religiosos acatando la instrucción de su “padre espiritual” Antonio Núñez de Miranda, años

más tarde declaró su emancipación en una epístola dirigida al prelado (conocida como la *Autodefensa Espiritual*), en la cual defendió el libre albedrío y los derechos intelectuales de las mujeres, acusó la mala administración de recursos formativos de la Iglesia y el Estado en detrimento de la mujer y señaló la falibilidad en las exégesis de las autoridades eclesiásticas así como de los hombres doctos, a la par que desacreditó los dictámenes misóginos mediante una vasta enunciación descriptiva de mujeres sabias.

Ahora bien, este comportamiento disruptivo representaba un fenómeno episódico en el contexto religioso de la colonia novohispana del siglo XVII, mientras a su vez el pensamiento sorjuanino guarda paralelismos conductuales con la descripción de Haraway, cuando explicita que “El cibernético está totalmente comprometido con la parcialidad, la ironía, la intimidad y la perversidad. Es desafiante, utópico y nada inocente. Al no estar estructurado por la polaridad de lo público y lo privado, el cibernético define un centro tecnológico basado en parte en una revolución de las relaciones sociales en el oikos, el hogar” (15), puesto que este es precisamente el tono que permea la *Autodefensa Espiritual* sorjuanina (pese a las formas discursivas de la época), a la par que la autora barroca demostró fuertes habilidades estratégicas al articular su escritura con las virreinas en turno (Leonor de Carreto y María Luisa Manríque de Lara) –lo que le permitió desafiar al patriarcado religioso–, ante lo cual su proceder vuelve a coincidir con los planteamientos de Haraway:

Los cibernéticos son irreverentes, no recuerdan el cosmos, desconfían del holismo, pero necesitan una conexión: parecen tener un sentido natural de la asociación en frentes para la acción política, pero sin el partido de vanguardia. Su principal problema, por supuesto, es la descendencia ilegítima del militarismo y el capitalismo patriarcal, sin mencionar el socialismo de Estado. Pero los bastardos son a menudo extremadamente infieles a sus orígenes; sus padres, después de todo, no son esenciales (15).

En ese sentido, destaca que sor Juana desafió la jerarquía de la estructura religiosa, desacreditó las interpretaciones evangélicas de las autoridades eclesiásticas, estableció alianzas con las mujeres poderosas cercanas en su contexto y declaró su autogobierno espiritual prescindiendo de los servicios de su confesor, confrontando a la prelación en su propio espacio estructural, epistemológico, teológico, estético y físico.

Luego, en la *Respuesta a sor Filotea*, sor Juana se dirigió en realidad a Manuel Fernández de Santa Cruz –quien incurrió al travestismo literario para cobijarse bajo la figura de

un igual; una hermana religiosa— blandiendo estrategias discursivas que le permitirían salvarse de la Inquisición y mitigar la expiación por la escritura de la *Carta Atenagórica*.

Aunque haciendo uso de herramientas literarias distintas a las utilizadas en la *Autodefensa Espiritual* y, por ende, permeado por otro tono, el texto despliega la autobiografía de la pensadora permitiendo así entrever las asimetrías sexistas cometidas por el patriarcado eclesiástico, a la vez que la transgresión de cada cual de las fronteras impuestas en función de la casta sexual: la mujer no se casó, no se dedicó a la maternidad, tomó los hábitos en el convento de san Jerónimo pero prescindió de los servicios de su padre espiritual, continuó sus estudios a pesar del exceso de obligaciones contraídas por el ejercicio administrativo de la congregación, interpeló las exégesis teológicas de las autoridades eclesiásticas, contra argumentó las interpretaciones de los textos que modelaban el constructo de la conducta femenina, enumeró a las teólogas sabias, acusó de necedad al Estado y la Iglesia ante las diferencias epistémicas, defendió el libre albedrío, manifestó las inconsistencias discursivas —de todos los partícipes— sobre el fenómeno que ocasionaba su escritura y, más aun, explicitó que aunque previamente se le había prohibido el estudio, ella vivía en un estadio de permanente aprendizaje mediante la pureza de contemplación porque “...aunque no estudiaba en los libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ellas de letras, y de libro toda esta máquina universal” (137).

Así pues, la *Respuesta a Filotea* (RF) manifiesta el engaño de Núñez de Miranda, quien años antes induciría a Juana a tomar los votos bajo la esperanza de que el hábito religioso le permitiría permanecer abocada al estudio, a la par que la *Autodefensa Espiritual* (AE) explicita el fuerte descontento de la autora que, a partir de entonces, no solo interpela a la prelación sino que declara su emancipación. Empero, tanto la RF como la AE suman —en dirección ascendente— la dimensión del profundo conocimiento teológico del cual la autora fue dueña, de tal forma que utilizó precisamente la teología para desafiar a la Iglesia. En ese sentido, hizo uso del universo de la cultura escrita como mecanismo artificial de defensa que le permitió trascender cada una de las fronteras inoculadas por la misoginia estructural, con lo cual se construyó una identidad política post-genérica.

Yo. A manera de conclusiones

“Tu mano izquierda es una catástrofe conjurada”

Rosario Castellanos

Enuncio desde este cuerpo, que sostiene mis andanzas físicas, emocionales y cognitivas. Como cada vez que escribo sobre Juana, máxime desde una perspectiva feminista, me quedo con una mole de palabras aglutinadas orbitando entre la lengua y los documentos alternos (primeros intentos, fallidos, de vaciar la información digerida), pensando en una segunda parte; en todo lo que no dije, por qué no lo dije y cuándo podré hacerlo.

¿Por qué no pude? ¿Por extensión? ¿Por priorizar el contenido? ¿Por inducir a la relectura de quien habrá de escucharme alguna vez? ¿Por dificultades de escritura?

Que no quede invisible ahora, que no caiga en el vacío, como cada cual de las cuestiones que el patriarcado androcentrista y misógino ha querido ocultar:

1. Según entiendo, el discurso histórico estatal no visibiliza particularmente las vejaciones que sufrió el grueso de las mujeres indígenas y criollas, así como las circunstancias compartidas con las esposas de los colonos.
2. Con base en lo anterior, usualmente me pregunto cuántas mujeres –previas incluso a la Malítzin– habrían creado toda suerte de delicias artísticas, de haber disfrutado las mínimas ventajas que tuvo Juana. No dudo que fuese un ser excepcional, pero considero que atribuir sus textos a la excepcionalidad como mujer implica desresponsabilizar a la misoginia por la precarización de las demás.
3. El grueso de las mujeres que moraban en congregaciones religiosas durante el siglo XVII en la colonia novohispana, escribían constantemente, en una suerte de diario, puesto que sus “padres espirituales” vigilaban así el “flujo de sus pensamientos” (Glantz, 2016, 142). Sospecho que, en nuestra ignorancia (inducida), nos hemos perdido de varias “Juanas”, puesto que solo una fue visibilizada por la estructura androcéntrica del Estado.
4. Actualmente (diciembre del 2021), si se inserta por separado en el buscador de *Google* el nombre de la madre y el padre de sor Juana, se hallan datos específicos y la genealogía del segundo, mientras que de la primera la red arroja resultados secundarios que orbitan en torno a la hija. Pedro fue capitán y su linaje puede rastrearse. Isabel fue madre; aparece como “iletrada”.
5. Cada vez que viene al tema la intención del travestismo de Juana con tal de estudiar en la universidad, me cuestiono –con una curiosidad malsana– qué habría pasado si Isabel la hubiera dejado, por qué no la dejó y qué sentiría al negárselo.

6. Destaco severamente que Juana estudió en capital auxiliada por un tío, de apellido Mata; no por su maestra –que le enseñó a leer– una familiar o alguna prelada bien intencionada. Ninguna mujer de la época (con excepción de las virreinas), habría podido extenderle todos los recursos financieros que necesitaba, pero un solo hombre, sí.
7. Considero que, al verse forzada a elegir entre el matrimonio con dios o con un hombre, Juana eligió al primero no por fervor religioso (incluso sospecho que fue pagana), sino porque conocía el grado de peligro corporal que corría por el pago de cuota de casta sexual. Me baso en sus menciones sobre la virtud y la cercanía con los hombres, hallada en la *RF*. Creo que, como estrategia política, eligió la vida menos violenta que podía experimentar.
8. Pese a que Juana fue excelente estrategia política, en materia específica de la elección forzada del matrimonio o el convento el único que realmente gozaba de ventajas fue Núñez de Miranda, y no así Juana y la virreina Leonor. Esta situación responde a que él era hombre.
9. Antes de ser defraudada y perseguida por la prelación sexista, sor Juana no solía utilizar la teología y el libre albedrío como herramientas de contienda discursiva.
10. Considero que fueron las virreinas (Leonor y María Luisa) quienes realmente protegieron a Juana; aquí se proyecta una semilla de sororidad, puesto que la monja jerónima no solo habló en defensa de sí misma, sino del acceso a los derechos intelectuales de las mujeres, con lo cual se erige una cadena de articulaciones y apoyo en la contienda por el pago de cuota de casta sexual.
11. Sor Juana fungió como chivo expiatorio en una contienda política ejercida entre varones, porque poco hay más frágil que el ego de un hombre, máxime si es poderoso.
12. Sospecho que fue Octavio Paz quien infundió la idea del lesbianismo de sor Juana. Creo que esto se debe a que, como el patriarca misógino que fue, le restó capacidad como estrategia política a la autora y, por ende, atribuyó las alianzas con María Luisa a una preferencia sexual (ante la cual, por cierto, soy absolutamente respetuosa).
13. Los votos obediencia, castidad, pobreza y clausura sirven al modelo teológico femenino de la narrativa eclesiástica misógina. Dicho molde permanece vigente en la cosmovisión religiosa.
14. El constructo ideológico que explicita que la salvación de una mujer depende de su cercanía con un hombre continúa vigente en el siglo XXI y se manifiesta a diario en la cosmovisión mexicana. Las mujeres contemporáneas seguimos confrontando toda suerte de cuestionamientos al respecto.

15. Cada vez que planteo este conflicto sobre el pensamiento sorjuanino en espacios académicos, los hombres doctos presentes:
- a) Me corrigen en un tono paternalista porque consideran que las circunstancias de la mujer novohispana del siglo XVII no se corresponden con la actualidad
 - b) Me hablan sobre el feminismo en un tono paternalista
 - c) Ambas anteriores y otras cuestiones, simultáneas en un comentario
16. Según mi criterio personal, cada cual de estas enunciaciones no debe vaciarse en notas al pie, puesto que, considero, se les restaría una cierta importancia. Por el contrario, ameritan la escritura de nuevos documentos.

Hace setenta años, el supuesto intelectual más legitimado de México escribió que “Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su ‘rajada’, herida que jamás cicatriza” (1). Cuarenta años más tarde (hace apenas treinta y uno; en 1990), la Academia Sueca le otorgó el Premio Nobel de Literatura. Ahora es usual escuchar el comentario de que las feministas “no entienden a Octavio Paz”, acompañado de rebuscadas dobles interpretaciones que pretenden continuar su glorificación. Tristemente célebre, Paz continúa siendo uno de los autores más citados al hablar sobre la identidad de sor Juana. Considero degradante su análisis; no con respecto a las aportaciones propias del contexto socioeconómico y la obra poética de la literata, sobre lo cual arrojó grandes luces, sino en torno a su constructo femenino. Atribuyo tal a las influencias misóginas de Arthur Schopenhauer y Sigmund Freud. Empero, la “normalidad” (y la norma tácita que señala a Paz como el gran pensador mexicano), invisibiliza la urgencia de resignificar las relaciones estructurales.

En ese sentido, la teoría de género y el feminismo son herramientas que me han permitido releer mi investigación para profundizar en lo antes invisible, de tal forma que el presente documento contiene una visión más amplia y atenta –acaso despierta– no solo de sor Juana, sino de la realidad que experimento.

Finalmente, aunque la normalidad académica también invisibiliza la voz propia de las humanidades –ejercida en un marco de práctica epistemicida– como si las ideas y creaciones (todas, incluyendo las científicas) realmente pudiesen dicotimizarse en pro del método científico y aunque tal sea en detrimento la persona que las originó, detrás de este texto estoy yo, abrevando en las manos de una genealogía de mujeres que han compartido el discurso: Juana; las

feministas que valientemente se han sumado al movimiento (entre las cuales, no resisto la tentación de nombrar a mi madre: Martha Calderón, por su legado invaluable) y; por supuesto, mi maestra del Seminario de pensamiento feminista y estudios de género, Nithia Castorena Sáenz. La herencia de todas ellas se manifiesta en este análisis.

Obras consultadas

Castellanos, Rosario (2019). *Oficio de tinieblas*. México: Planeta.

Fundación TyPA (2021). Charla abierta con Rita Segato y Walter Mignolo. *Youtube*, Laboratorio TyPA, 5/12/21, www.youtube.com/watch?v=59T_hON4v4U&t=575s.

Glantz, Margo (2016). *Obras Reunidas I. Ensayos sobre literatura colonial*. México: FCE.

Gamma (2015). *Consejos para una mujer fuerte*. Universidad del Salvador. Facultad de Filosofía y Letras. Área de Letras del Instituto de Investigaciones de Filosofía y Letras. ISSN 1850-0161.

Haraway, Donna (2020). *Manifiesto cibernético*. Kaótica Libros.

Revista arcadia (2021). *En defensa de la mujer*. Extraído de <https://www.semana.com/noticias/articulo/en-defensa-de-la-mujer/28723/>

Villegas, Sonia (2005). *El sexo olvidado. Introducción a la teología feminista*. Barcelona: Alfar.