

# **La filosofía de sor Juana Inés de la Cruz: cinco navegaciones filosóficas en el *Primero Sueño* y una propuesta heterodoxa**

VIRGINIA ASPE ARMELLA

MIEMBRO DEL SISTEMA NACIONAL  
DE INVESTIGADORES DE MÉXICO

## **Introducción al tema:**

En la presente investigación me he ocupado de rastrear dos puntos a tomar en cuenta en la lectura del poema *Primero sueño*<sup>1</sup> de sor Juana Inés de la Cruz. En primer lugar he buscado las justificaciones filosófico-poéticas del texto así como sus posibles interpretaciones para probar que debe excluirse cualquier enfoque unilateral de su contenido y sentidos.

El *Sueño* ha de leerse como lo que es, un poema filosófico abierto y polisemántico que incorpora novedosamente las influencias culturales del criollismo naciente.

En segundo lugar, mi investigación propone una lectura novedosa del poema, la conexión y relevancia de la teología jesuita del siglo XVII en los versos juaninos.

En mi opinión, el énfasis en las diferencias entre Núñez de Miranda -confesor de sor Juana por veinte años- y la monja, han eclipsado un punto de influencia clave en la dirección espiritual e influjo del jesuita. Me refiero al incipiente desarrollo de la tesis teológica de la ciencia media o ciencia condicionada. En su *Tractatus de scientia Dei* Núñez de Miranda promueve que los estudiantes aprendan que existe un vasto y complejo terreno

dependiente de las decisiones del hombre, decisiones en que “aprendiendo a usar la libertad, el ser humano aprenderá a tener capacidad de responder a una sociedad que tiene pautas y estructuras determinadas<sup>29</sup>”. Es probable que este influjo teológico lo transmitió el confesor a la monja y que potenció en ella muchas de sus decisiones. Los problemas entre Núñez de Miranda y Juana fueron después de años de dirección y por mucho tiempo, entre ellos no hubo conflictos. ¿Cuál era el ambiente intelectual de Nuñez de Miranda que pudo influenciar a Sor Juana? En la recién publicada obra de Ramón Kuri Camacho titulada *El barroco novohispano: la forja de un México posible* se nos presenta la traducción de obras inéditas de jesuitas del siglo XVII sobre el tema de la ciencia condicionada. Dichos textos abren una nueva vía hermenéutica para los textos juaninos. La teoría de la ciencia media propone la formación de una conciencia patria que se forja incorporando algunas tesis éticas y políticas de Francisco Suárez. Pienso que esta vertiente tuvo influjo en la monja a través de los jesuitas.

En el presente escrito pretendo señalar conexiones entre textos y vida de sor Juana con la renovación teológica de la ciencia condicionada de su tiempo. Debo aclarar que mi hipótesis no hubiera surgido sin los estudios recién presentados en la obra de Kuri Camacho.

La metodología que he seguido en mi investigación consistió en analizar tres textos claves juaninos: *La carta atenagórica*, *La respuesta a sor Filotea de la Cruz* y el *Primero Sueño*<sup>3</sup>; de ellos he intentado el análisis intertextual conectándolo con las tesis vigentes de la ciencia media, teología de su tiempo.

#### **a) El contexto histórico de la teología jesuita en la Nueva España del XVII:**

Es conocida por todos la célebre *ratio atque institutio* jesuita, esa metodología integral que sistematizaba la inteligencia y perfeccionaba el razonamiento polémico que tanta fuerza y po-

pularidad les dio. Para el siglo y la región que nos ocupa, cabe decir que los jesuitas eran ya poseedores de diversas formas de lenguaje y comunicación gracias a esa *ratio* que los hacía acreedores de “multitud de signos, imágenes, géneros perceptivos, teóricos y literarios, que empapaban toda la población, desde el púlpito dominical hasta los conventos y jerarquías políticas<sup>4</sup>”; llegaba esta forma a los presos y a los esclavos, a los estudiantes y a las monjas, pues tenían “un sinfín de estrategias y medios adecuados para cada estamento y para cada nivel cultural<sup>5</sup>”. En ellos, la clave era el teatro pues por él se facilitaba este lenguaje ecléctico que aunaba enseñanzas teológicas y compendios de historia de México mediante un arte barroco con fuerte impacto social. La segunda mitad del siglo XVII novohispano es rico en sucesos clave que facilitan esta incorporación: se consolida el guadalupanismo jesuita una vez que el padre Miguel Sánchez (1606-1674)<sup>6</sup> comenzó a hablar de la virgen morena; a él le siguieron los escritos de jesuitas como Lasso de la Vega, Becerra Tanco y Florencia<sup>7</sup>; además se dan los festejos de la canonización de Francisco Borja -tercer director y santo de la compañía- festejos que dieron lugar a certámenes poéticos, carnavales y máscaras teatrales burlescas donde se ridiculizaba al obispo Palafox, oponente de la Compañía en 1647, en esta época se da también el inicio de una renovación en los estudios, así como una creciente autonomía de las clases frente a la península desarrollándose una conciencia diferenciada de la metrópoli: el vuelco del XVII se debe también a un auge económico por la minería, el comercio y el desarrollo textil<sup>8</sup>.

Está también la política virreinal de expansión hacia el norte y el surgimiento de una aristocracia criolla autónoma. Ello dio lugar a una generación que Antonio Rubial ha denominado “pre ilustrada” de intelectuales jesuitas, de laicos y religiosos afines a ellos como el caso de Francisco de Florencia, jesuita (1605-1681), Carlos de Sigüenza y Góngora y Juana Inés de la Cruz.

En todo este ambiente de renovación y reformulación retórica sor Juana es influenciada e influye a su vez con sus textos.

*La carta de antenagórica*<sup>9</sup> prueba su oposición a fuerzas tradicionales que frenan su desarrollo y autonomía en pensamiento y acción<sup>10</sup>. Si no tenemos en cuenta esta peculiar confluencia heterodoxa del pasado y del presente del XVII interpretaremos los escritos de sor Juana desde una óptica tradicional<sup>11</sup>, o bajo categorías modernas ilustradas ajenas a su contexto<sup>12</sup>. En cambio, cabe decir, que es en el siglo XVII cuando se gesta un vuelco en las mentalidades producto de la teología jesuita, vuelco que se expresa con el barroco tanto literario como arquitectónico<sup>13</sup>.

Esta influencia es tan clara en sor Juana que en sus obras sacramentales ya aparece la fusión teológico-política típica de los jesuitas<sup>14</sup>. Algunos especialistas juaninos señalan la modernidad de la monja al defender su libertad frente a la imposición episcopal<sup>15</sup> pero no llegan a establecer una conexión entre el confesor Núñez de Miranda, las tesis teológicas suarecianas y sus textos literarios. Por ejemplo, Puccini sostiene que *La carta antenagórica* no fue tanto una respuesta a Antonio Vieyra respecto de cuál fue la mejor fineza o prueba de amor legada por Cristo a la humanidad sino una defensa de su libertad intelectual; pero ambas cuestiones vistas desde la teología de la ciencia condicionada son un mismo problema, Suárez sostuvo, y con él sor Juana, que la mayor fineza de Cristo al venir fue no hacer fineza alguna, es decir, dejar al ser humano en libertad para decidir por sus actos libres. Las decisiones sobre la mayor fineza legada por Cristo tenían que ver con el libre albedrío ya que la ciencia condicionada afirmaba que el ser humano tenía plena autonomía moral en el ámbito práctico-prudencial respecto de la vida salvífica de la gracia. Es decir, en la polémica teológica entre gracia y libertad los jesuitas novohispanos consideran que la gracia divina salvaba de modo absoluto, pero, que desde la perspectiva eficiente de la libertad, ésta no opera sino que deja al ser humano en autonomía.

La disputa sobre la mayor fineza de Cristo y el detonante del problema está en la: *Carta antenagórica. Carta de la madre Juana Inés de la Cruz, religiosa del convento de San Jerónimo*

de la ciudad de México, en que hace juicio de un sermón del mandato que predicó el reverendísimo P. Antonio de Vieira, de la compañía de Jesús, en el colegio de Lisboa<sup>16</sup>.

En dicha carta define el entendimiento humano como “potencia libre...que se rinde por lisonjear el comedimiento de la voluntad”.<sup>17</sup>

Interpreta desde Agustín de Hipona que la mayor fineza de Cristo fue la muerte<sup>18</sup>. De Tomás de Aquino que la mayor fineza de Cristo fue el quedarse con nosotros sacramentado<sup>19</sup> y de Crisóstomo que su mayor fineza estuvo en lavar los pies a sus discípulos. De acuerdo a sor Juana Cristo tuvo su mayor fineza en renunciar a toda correspondencia porque “Cristo no quiso la correspondencia para sí sino para fin y utilidad de los hombres”<sup>20</sup>.

Define fineza como “las demostraciones del amor”, “aque- llos signos exteriores demostrativos, y acciones que ejercita el amante, siendo su causa emotiva el amor”<sup>21</sup>

Al conocer la teología de la ciencia media en los jesuitas novohispanos del XVII se comprende con mayor profundidad la discusión juanina de la *Carta antenagórica*. En ella, sor Juana, a la vez que defiende la mayor fineza de Cristo, defiende el ejercicio de su libertad. En la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* la moja responde al obispo contundentemente con una defensa del libre albedrío; y es entonces que el obispo de Puebla y el de México se unen para exigirle obediencia y silencio. El poema en silva *Primero Sueño* aparece después de esta polémica teológico-ética como una respuesta callada y en silencio. La paradoja del *Sueño* consiste en comunicar a la vez que callar; en decir poéticamente lo que es el silencio, al que debe confinarse la monja por expresa autoridad. El poema es, con este enfoque, un texto testimonial que, aunque ausente de contenido biográfico, narra de modo trágico un suceso contradictorio: el decir del callar<sup>22</sup>.

La respuesta a sor Filotea de la Cruz prueba el silencio y el saber callar:

*“Perdonad, señora mía, la digresión que me arrebató la fuerza de la verdad; y si la he de confesar toda, también es buscar efugios para huir de la dificultad de responder, y casi me he determinado a dejarlo al silencio; pero como éste es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga; y si no, dirá nada el silencio, por que ése es su propio oficio: decir nada”*<sup>23</sup>

Hay un recurso constante de la *hybris* trágica de la poética de Aristóteles en el *Primero sueño*. En los versos 74, 226, 380-382 y 947, aparece la primera voz de sor Juana con el término “digo” y este vocablo se engarza en el drama constante de un alma que es a la vez creadora y protagonista de la silva, y que al querer verlo todo “nada veía”. El héroe trágico del poema es una razón que altiva busca la intención plena del cosmos y que yerra en el esfuerzo aunque sin causa ni culpa. Se trata del recurso juanino de la *hamartía* aristotélica para mostrar un yerro: el intento de la razón por acceder de golpe al conocimiento, violando con esto el orden impuesto. Por esta razón, Ma. Dolores Bravo, ha considerado que el héroe trágico del poema es Faetón<sup>24</sup> que encarna el *pathós*: “la clave es que por decisión osada de su albedrío- la gloria del buen auriga- seguro del desafío de la autoridad- consiste en ser también él un *sinecdoque*<sup>25</sup> del perturbador elemento trágico que alienta al ser humano a exceder por decisión osada de su libre albedrío –los límites impuestos de su libertad y de su imaginación”. Siendo pues el poema filosófico conceptual en su contenido, logra una identidad artístico-teológica mediante los contrapuntos del barroco y la escisión suareciana entre gracia y libertad. Sor Juana misma nos da una síntesis del poema: “Siendo de noche me dormí. soñé que de una vez quería comprender todas las cosas de que el universo se compone. No pude

ni aun divisar por sus categorías ni tan sólo un individuo; desengañada, amaneció y desperté”.

Georgina Sabat Rivers es, quizás quien mejor da el resumen del poema hoy día:

*“La narración empieza con una descripción de la llegada de la noche y de cómo se duermen todos los animales. Esta descripción constituye una especie de prólogo al sueño humano propiamente dicho, que ocupa toda la parte central del poema, y que contiene una acción principal. Luego empieza a despertarse el hombre. Llega el día y se despierta del todo. Este epílogo es más breve que el prólogo, pero la simetría formal es evidente<sup>26</sup>”.*

Hay en el poema una estructura tripartita: de la noche y el dormir, al sueño del alma, y al despertar final. La estructura se logra mediante el recurso barroco de los contrarios: dormir - despertar; sombra - luz; noche - día; buscar el saber - dudar de él; calma - movimiento; alto - bajo., se trata de una “polisemia poética, hermética, plástica y deliberadamente conceptual<sup>27</sup>” que enfatiza el drama ascensional en la búsqueda del saber. El drama se enfatiza mejor si entendemos la renovación jesuita que se estaba operando en la época; buscan libremente el saber una vez que se ha enfatizado la autonomía del libre albedrío con la teoría de la ciencia media suareciana<sup>28</sup>.

La interpretación del poema a la luz de su contexto histórico se complica si tenemos en cuenta lo que era el saber en el siglo XVII: en su interesante artículo “Me ordenó que escribiera todo el tiempo: sobre la vida de las monjas en el período virreinal<sup>29</sup>”, Beatriz Ferrús Antón llama la atención sobre un punto esencial del saber de la época, señala que se continuaba todavía durante el barroco la *imitatio* como valor en cuanto principio artístico, moral y religioso. Por eso aparecen cantidad de referencias a padres de la iglesia, autores orientales, griegos y latinos, además de los obligados cristianos medievales.

La *imitatio* tiene que ver con el concepto de *episteme* clásico, representacional de un mundo objetivo y exterior donde el sujeto todavía es pasivo. Este enfoque prueba que sor Juana se encuentra precozmente en la encrucijada epistémica entre la tradición objetiva y la subjetivante activa por la libertad. Pero se engañarían quienes con esto considerasen que se anticipa a la modernidad ilustrada en su valoración activa del saber. La monja se encuentra ubicada en el proyecto epistémico alternativo que promovieron los jesuitas frente a la tradición escolástica y la ilustración europea. La *imitatio* en sor Juana se reformula, y trae al presente reelaborados símbolos antiguos de la tradición medieval y del hermetismo renacentista. Se entiende pues el interés profano juanino a la vez que su inspiración teológica. Se trata de un nuevo enfoque religioso que afirma al hombre; un humanismo basado en la acción social y política por el ejercicio de la libertad. Es esta revitalización humana un nuevo proyecto de nación.

### **b) El *Primero Sueño* y sus enfoques.**

Llegamos con esto a la posibilidad de desentrañar el profundo sentido de *Primero sueño*.

Escrito en 1690-1692 el poema se dice es una silva cuya versificación métrica es de libre movimiento. Se trata de un poema cuya *imitatio* lo inserta en la historia de las ideas de México como acertadamente lo señala Gaos, pues presenta el estado del saber filosófico de la época; poema que por su múltiple naturaleza significativa puede interpretarse desde diversos enfoques. Siendo poema, y teniendo un mensaje ambiguo, su contenido conceptual se integra con la articulación artística barroca; es así que hay identidad entre la belleza y las ideas, la musicalidad y el fluir intelectual, identidad entre imaginación y pensamiento.

Además, se trata de un texto que, en acertadas palabras de Sánchez Robayna, "*pertenece a la categoría de textos límite*" ya que hurga en lo indecible, el silencio del alma, para lograr el saber primero.



Cabe también hablar de la *imitatio* del poema sobre el de *Soledades* de Góngora. Es evidente que el texto hace alusión al del español –algo típico del manierismo del siglo XVI que se continuó en el XVII en Nueva España- pero sor Juana tomó un modelo, eligió un maestro, y, después, escribió “a su manera”<sup>30</sup>.

Al escribir a su manera, el modelo consiste en continuar la *imitatio* combinada novedosamente y trayendo las fuentes al presente. Es indispensable tener en cuenta aquí que, el proyecto alternativo jesuita del barroco, se esclarece al observar la vía hermético-renacentista del *Sueño*. Al traer sor Juana al presente personajes míticos y religiosos de antaño les da una carga absolutamente distinta: ya no son dioses ni mitos reales sino ideas representadas y traídas para afirmar la libertad y la heterogeneidad del saber.

El plan general del poema lo extrae del repertorio de nombres, mitos y códigos que han de esclarecerse previo a la conceptualización filosófica. Rocío Olivares Zorrilla es quizás quien más ha analizado este enfoque del *Sueño*<sup>31</sup>. Ella fue la primera en señalar las resonancias renacentistas<sup>32</sup>. Muestra que el tema del silencio en el poema viene del silencio pitagórico que Juana tomó de la obra *Hieroglyphica* de Valeriano y de los *Diálogos* de Luciano. En éste último, los “días de Alción”, nos dice Zorrilla, “aparecen como días invernales de silencio y de calma chica en los mares” tal como Aristóteles los describía en *De los animales*<sup>33</sup>. Olivares Zorrilla menciona que es de notar, que como todo poeta barroco, sor Juana combina libremente y con creatividad los elementos que sacaba de textos como *De Isis y Osiris* en Plutarco o del repertorio de Baltazar de Vitoria en su *Teatro de los dioses de la gentilidad*, para traer los antiguos, vaciarlos de contenido pagano y, desde su propuesta cristiana ponerlos en el presente como meros símbolos de su cometido poético. La puesta produce que el poema combine los planos retóricos de la *inventio* y la *elocutio*, creando un código propio en el texto donde la idea central es la visión del mundo que

subyacentemente sugiere un silencio de contenido biográfico, poético y teológico<sup>34</sup>.

Hay pues un hilo conductor entre lo clásico-oriental, lo greco-latino y lo renacentista, por ej: con la aparición de Harpócrates (versos 70-80) asociado con la noche órfica de Pico de la Mirándola en sus *Conclusiones mágicas y cabalísticas*<sup>35</sup>.

Esta relación entre sueño y microcosmos prueba que la *imitatio* juanina ya no es pasiva. Debo aclarar que la vertiente hermético renacentista del poema sigue fines artísticos, es decir, esta subordinada al barroco. En cambio, hay contenidos epistémicos en la lectura del texto que pueden ser enfocados desde el punto de vista filosófico, como es el enfoque platónico, el de la categorías aristotélicas, la impronta escolástica de corte tomista y aun la hermética y la cartesiana. De toda esta combinación conceptual puede sostenerse que en el poema aparecen desde Platón hasta el *Iter extaticum* de Kircher nombres que traen la tradición latina de Cicerón y Macrobio; esto se prueba con la alusión a la circunferencia infinita y la alusión a las pirámides (versos 340 y ss).

En cambio, los argumentos aristotélicos<sup>36</sup> son más francos en el poema. Es clara la mención al mundo sublunar y supralunar (versos 285-291), la teoría hilemórfica (versos 157-160), el tema de la sustancia y los accidentes que también se dicen de las categorías (versos 285-291 y 576-583); la teoría del acto y de la potencia (por ejemplo en los versos 446-450), también el tema del intelecto agente (versos 192-209 y 240-264) así como el de la cosmogonía del de Estagira (en versos 151-191).

De la escolástica<sup>37</sup>, puede interpretarse la alusión de los grados de vida (versos 620-660) y de los sentidos externos e internos (versos 255 y ss). Es claramente de Tomás de Aquino el tema de las especies intencionales (versos 402 y ss), la referencia a la causa primera (en 408 y siguientes); alusiones a la lógica escolástica en los versos y en la estructura general que mencionan, componen y dividen; menciones a la Biblia y a ele-

mentos neoplatónicos que perviven en el tomismo, tales como la analogía *ad unum*.

Por cierto, cabría hacer un enfoque cartesiano en cuanto al uso del sueño y la vigilia en general en el poema, por la explicación mecanicista de la fisiología humana (versos 205-212, 216) y del mundo como máquina (en el verso 165). Cabe señalar también el método cartesiano (en 570 y ss), respecto del escepticismo gnoseológico en 701, en la caída de la razón (desde 470 y ss). Algunos dicen que Francis Bacon influye en el poema por ejemplo en 680 y ss. con el tema de la inducción en 583<sup>38</sup>.

Una posible vía está en la analogía con la subida al monte Carmelo de Juan de la Cruz. El silencio y el sueño funda la vía negativa juanina y su apuesta a la libertad: lo prueba la respuesta a sor Filotea:

*“Fue arrebatado el Sagrado Vaso de Elección al tercer Cielo, y habiendo visto los arcanos secretos de Dios dice: Audivit arcana Dei, quae non licet homini loqui.*

*No dice lo que vio, pero dice que no lo puede decir; de manera que aquellas cosas que no se pueden decir, es menester decir siquiera que no se pueden decir, para que se entienda que el callar no es no haber qué decir, sino no haber en las voces lo mucho que hay que decir”*<sup>39</sup>.

Alude a San Juan de la Cruz y después lo reitera explícitamente: “dice Juan que si hubiera que escribir todas las maravillas que obró nuestro Redentor, no cupieran en todo el mundo los libros... porque aquí dice San Juan todo lo que dejó de decir y expresó lo que dejó de expresar”<sup>40</sup>.

En cuanto abierto, el texto esta lleno de referentes comunes a todo tiempo y filiación y busca valores heterodoxos típicos de la mentalidad jesuita del XVII.

**c) La propuesta teológica del *Sueño* o hacia una relectura e integración contextualizada del enfoque en *Primero Sueño*.**

Como bien ha señalado Carmen Beatriz López Portillo toda lectura de sor Juana tiene que tomar en cuenta multitud de enfoques e influencias; una variedad de elementos y principios psicológicos culturales, de poder y contrapoder, filosóficos y científicos, para cuidar reducir su propuesta cayendo en dogmatismos. Nos dice López Portillo: “la visión dicotómica del mundo ha escindido insistente la realidad en extremos que se oponen, y reducido la posibilidad de su comprensión al discurso dialéctico, intento que la voluntad totalizante realiza como expansión dominadora de la que sor Juana hace crítica cuando ella misma dice que “para todo se halla prueba y razón en que fundarlo; y no hay razón para nada de haber razón para tanto”<sup>41</sup>.

Comprender la variabilidad de factores en la personalidad y poesía juaninos esclarece las pautas de la propuesta subyacente a su producción. Un estudio de Elías Trabulse<sup>42</sup> demuestra la necesidad de enfoques plurales para comprender tan sólo la personalidad de Juana. Frente a la tesis común de que entró al convento de las jerónimas exclusivamente para estudiar y dedicarse a la vida intelectual, Trabulse presenta un auto firmado por la priora de las jerónimas en 1688 donde Sor Juana aparece como contadora y administradora del convento. Hay que tener en cuenta que dicho convento era el más rico de la Nueva España que contaba con 300 personas en su interior entre monjas, criadas y esclavos.

Conviene también tener en cuenta, que entre 1688 y 1695, sor Juana publicó muchos de sus escritos, por ejemplo, la *Carta atenagórica* de 1690, donde polemiza con el célebre obispo y teólogo Vieyra.

Si consideramos su encargo de contadora, junto con su producción intelectual, aparece una personalidad y talante conectado al mundo cotidiano, capaz de articular actividades econó-

mico-administrativas con la lectura, investigación y escrito de textos. Ello nos aleja de la falaz interpretación de la monja del XVII que quería recluirse en soledad en el convento para estudiar, y que era castigada por la autoridad. Aunque es verdad que sor Juana padeció y tuvo que luchar contra ideas tradicionales de su época, esta visión unilateral y simplista nos hace perder el verdadero talante de su personalidad y capacidades. El reduccionismo nos aleja del auténtico *leitmotiv* de su filosofía: no creo que sor Juana trate prioritariamente del tema de la soledad y la ausencia como han sostenido sus mejores intérpretes<sup>43</sup>. Pienso que en sor Juana el tema de la soledad, de la ausencia y de la privación son prolegómenos a una filosofía cuyo quicio fue la autonomía de la libertad personal, una cuestión clave en su concepción del libre albedrío, que había heredado de las disputas teológicas de las escuelas jesuitas de su tiempo.

Durante el siglo XVII aparece dentro de los jesuitas criollos la disputa de la ciencia media o ciencia condicionada heredada por Luis de Molina y por Francisco Suárez<sup>44</sup> desde España, los jesuitas mexicanos la matizaron moderando algunas tesis de Luis de Molina y privilegiando otras de Suárez para acotar en la Nueva España un nuevo proyecto de sociedad<sup>45</sup>.

Tres fueron las ideas teológicas que evolucionaron en la reflexión criolla jesuita: la relación entre gracia y libertad, la autonomía de la persona en el ejercicio de su libre arbitrio, y el consecuente ficcionalismo y probabilismo que se derivaba de esa propuesta. Ramón Kuri Camacho<sup>46</sup> sugiere actualmente que, no puede entenderse el barroco mexicano ni los siglos XVII y XVIII en general, si no se estudia la evolución teológica de este problema. Pues esta propuesta teológica tuvo repercusiones en el ámbito público y privado de la sociedad. Se trató de un proyecto alternativo de sociedad frente a la modernidad europea ilustrada, que bebió de una escolástica renovada fundada en algunas tesis de Tomás de Aquino, Escoto, Occam, Vitoria y Soto que se integraron a la teología política de Suárez.

Matías Blanco fue el primero en formular en América el estado de la cuestión: conciliar a Tomás de Aquino con Escoto y Suárez respecto al tema del arbitrio humano como *topos* de la libertad. La propuesta consistió en encarar la libertad humana en su ejercicio de elección cotidiana frente a la situación concreta de Nueva España y su encuentro con el otro; la solución estaba en probar la soberanía popular frente al tirano como derecho común a los pueblos. En la propuesta jesuita, subyacía un axioma teológico: la doble naturaleza del hijo de Dios hizo posible la diferencia entre ídolo e imagen; a la vez, la encarnación del verbo justifica el conocimiento de sí y del otro por la producción visual. Para los jesuitas, si el catolicismo es la religión de la encarnación, la apariencia, el mundo y la carne adquieren una afirmación profunda. El hombre se asemeja a Dios por su libertad y es el libre arbitrio el lugar de la afirmación y aceptación salvífica. Sostienen la necesidad de la ayuda de la gracia en el sentido actual divino pero desarrollan el tema de la eficacia de la libertad humana contribuyendo al plan creador. Criollos jesuitas como Pedro Abarca y Miguel de Castilla<sup>47</sup> establecieron el problema; otros como Figueroa Valdés<sup>48</sup> propusieron un cambio y reforma en la enseñanza; algunos como Tomás Alfaro<sup>49</sup> conectaron el tema de gracia y libertad con la experiencia ignaciana de los Ejercicios Espirituales. Núñez de Miranda<sup>50</sup> desarrolló el tema de los eventos contingentes futuros posibles mostrando la línea fina y sutil de la autonomía del quehacer humano libre; Diego Martín Alcázar y Pablo Salcedo<sup>51</sup> penetran sobre el compatibilismo entre gracia y libertad probando que no hay exclusión entre ambas. Algunos como Matías Blanco, dan un paso en el estudio de esta ciencia condicionada desarrollando sus fundamentos lógicos al partir de la intencionalidad humana y probar que sus verdades lógicas no tienen nexo causal, es decir, son contrafácticas.

En el fondo, los jesuitas están quitando el necesitarismo naturalista aristotélico y privilegiando el ámbito ético político del ser humano en detrimento del esencialismo tradicional. Al mis-

mo tiempo, la tesis teológica de la ciencia media permite apreciar la profundidad del barroco mexicano: no se trataba exclusivamente de un estilo artístico traído de Europa e incorporado al modo de América por el mestizaje cultural; se trataba de la expresión concreta de un nuevo proyecto de sociedad<sup>52</sup>. El barroco novohispano -indisoluble de la propuesta criolla y jesuita del XVII- aparece como una nueva forma de ver el mundo y de entender a Dios. Se trata de una teología de la libertad que mira el mundo con asombro y que incorpora el tema de la soledad, la privación y la conciencia -no a la manera solipsista o interiorista- sino como drama personal del *ethos* humano que proyecta sus decisiones con autonomía. Por la libertad, la invención y la creatividad, el ser humano concreto conoce mejor al mundo y se conoce mejor a sí. El guadalupanismo criollo se convierte en la cumbre de esta integración. Guadalupe es la virgen india morena y madre de Dios de la tradición judeo-cristiana. El jesuita criollo Miguel Sánchez<sup>53</sup> une su aparición con los textos del Apocalipsis, 12. Kuri Camacho nos expresa en un párrafo el proyecto político de sociedad que esta propuesta teológico-estética operó durante el siglo XVII novohispano:

“Los jesuitas conciben el estado del indio de manera radicalmente distinta: los hombres rudos y bárbaros pueden ignorar invenciblemente la existencia de Dios, sin ser reos de infidelidad o pecado grave<sup>54</sup> pues no tienen conciencia de sus actos”. Se trata no sólo de la justificación de los actos por el desconocimiento de la nueva ley evangélica de los naturales, sino de la autonomía de la libertad moral cuando el ser humano actúa en un mundo donde no se conoce a Dios.

Volvamos después de esta disgregación teológica del criollismo jesuita poblano sobre sor Juana contemporánea a ellos. Uno de los primeros puntos que conviene aclarar es que existe el prejuicio de desarraigar la personalidad de la monja del influjo religioso y espiritual. Es verdad que sor Juana es racional de talante y que la idealización mística de su persona es falaz; pero otra cosa es querer desvincularla del catolicismo barroco de su

época y de la apertura teológica que los jesuitas operaban en su tiempo.

A mi parecer, ella fue partícipe soslayada de esta formulación criolla. Lo prueban sus obras y lo prueba su trayectoria. “Para sor Juana, humanizar y cristianizar van parejo”<sup>55</sup>. En ella el tema del otro y del catolicismo están indisolublemente unidos; lo prueban sus villancicos para negros e indios<sup>56</sup> y sus *Ejercicios de encarnación* cuyo sólo título ya anuncia su filiación con la teología criolla jesuita expuesta. Su sincretismo, típico de la espiritualidad y teología, aparece en el *Divino Narciso* donde habla de la comunión azteca como anticipación de la eucaristía; sor Juana incorpora los tiempos de modo optimista e incluyente, unificando rupturas, conciliando los contrarios. Sus interpretaciones de lo distinto muestran un ejercicio intelectual activo que no se subordina a la gracia al modo predestinado de Agustín de Hipona. Para ella, el misterio central del catolicismo es la encarnación de Cristo<sup>57</sup>. En eso consistió la disputa contra su confesor Núñez de Miranda que ponía el centro en la eucaristía siguiendo a Vieyra. El trasfondo teológico da lugar a que priorice la pasión por el saber y el actuar como lo muestra su *Carta a sor Filotea de la Cruz*<sup>58</sup>. La afirmación juanina de la libertad como primer legado de Cristo: “Dios dio al hombre libre albedrío con que puede querer y no querer obrar bien o mal, sin que para esto pueda padecer violencia, por que es homenaje que Dios le hizo y carta de libertad auténtica que le otorgó”<sup>59</sup>.

Y sobre la mayor fineza de Cristo en sor Juana: “Luego, es beneficio el no hacernos beneficios cuando hemos de usar mal de ellos”<sup>60</sup>.

Si sor Juana incluye el tema de la ausencia y de la privación en sus textos creo que lo hace porque es desde dicha conciencia que el hombre posibilita el acto de decidir. Juliana González reitera la tesis que propongo cuando sostiene: no era agustiniana en el sentido de opinar que faltando la gracia divina, los seres humanos no valen nada, o de abrigar temor acerca de la propia



salvación<sup>61</sup>. La participación activa del libre albedrío desarrolla su alma imaginativa, vertida sobre lo particular y exterior; es así que el conocimiento en sor Juana es representativo, poético, visual. Ahora se entiende a plenitud la filosofía escrita en poesía del *Primero sueño*, con la pretensión de representarle al alma el universo eterno. Y es que la teología de la ciencia media había abierto las puertas para una dialéctica entre lo exterior y lo interior, lo temporal y lo espiritual. En la apertura poética del *Primero sueño* caben pues todas las interpretaciones filosóficas: hay un racionalismo cartesiano ineludible desde que el escepticismo y la duda forman la mesótes o medio en el poema<sup>62</sup> pero, al mismo tiempo, cabe el hermetismo de Kircher ante el asombro del misterio cósmico<sup>63</sup>. Está presente la teoría del conocimiento aristotélica del intelecto agente en el sentido en que la imagen remite al tiempo y a lo que no lo tiene<sup>64</sup>. Está presente el dualismo platónico de alma y cuerpo al mismo tiempo que cabe seguir la estructura escolástica del poema<sup>65</sup> como teoría del conocimiento que parte de la simple aprehensión al juicio y de este al raciocinio y de vuelta<sup>66</sup>.

Todo esto es posible; se trata de un poema filosófico concluido a la manera de los grandes mitos de Platón que pueden ser interpretados de múltiples maneras<sup>67</sup>.

Se trata de la formulación abierta mítico-poética de la filosofía; pero en el *Primero sueño* de sor Juana hay algo más: se trata del sincretismo y heterodoxia de una filosofía que se expresa poéticamente no sólo para que, como en los mitos de Platón quede abierta y siempre vigente, sino para que se formule al modo ecléctico y sincrético en que surge la identidad filosófica de estas tierras americanas. Se trata de una propuesta filosófica originaria que quiere plasmar todas las vías posibles integradas. Para la monja, el axioma subyacente en estas tierras americanas está en que Dios ha dado por amor al hombre concreto el don divino de la libertad. El asombro ante el cosmos del poema es el arte del legado de esta tarea humanizadora. La soledad consiste en que el hombre concreto tiene que ejercer por sí mismo la libertad.

Conectemos esta propuesta hermenéutica con el contexto histórico en que se desarrollaron los últimos sucesos de la vida en la monja para concluir la propuesta: Si confrontamos la respuesta que da sor Juana al obispo Núñez de Miranda, quien la había reprendido por ocuparse de las cosas del mundo más que de lo espiritual, encontramos la justificación de su fama por el mundo y su pasión con una teología que afirma la libertad y la posibilidad de que las mujeres incursionen en ese campo. En la carta sor Juana defiende el derecho y deber femeninos a usar la inteligencia en materia religiosa<sup>68</sup>.

La curiosidad intelectual, el racionalismo y la autonomía moral, las formulaciones eclécticas, el tema del otro, la síntesis entre la tradición judeo-cristiana con la greco-latina, la integración heterodoxa de modos de argumentación llegando incluso al franco hermetismo del jesuita Kircher, la ausencia de milagrería y la presencia de mitologías, la exuberancia en la forma y la conceptualización en blanco y negro del fondo del poema... todos estos elementos del *Primero sueño* reflejan una propuesta filosófica del mundo y la razón humana a la manera de la ciencia media o ciencia condicionada del XVII novohispano.

En 1690 sor Juana polemiza con el obispo Antonio Vieyra que promueve, como lo haría también Juan de Palafox y Mendoza, una espiritualidad próxima al jansenismo. Es de notar que la primera reprimenda de Palafox a los jesuitas consistió en quitarles el permiso de las representaciones teatrales. Si se entiende la fusión entre barroco jesuita y teatro, el castigo era esencial. Después, les cancela la cátedra de retórica. Sor Juana defiende -al modo de los jesuitas- la teología de Tomás de Aquino aunada a los padres de la iglesia. Frente a su confesor Núñez de Miranda, que considera la eucaristía el mayor legado de Cristo, sor Juana responde que “la mayor fineza de Cristo fue no hacernos fineza alguna” para probar que Dios ha dejado a los hombres en plena libertad<sup>69</sup>.

He allí el nexo entre sor Juana y la ciencia condicionada de

los criollos jesuitas del XVII; pero semejantes respuestas a las autoridades episcopales fueron -en palabras de Elías Trabulse- una verdadera provocación. Para el obispo Vieyra, negar la prioridad del legado eucarístico de Cristo, implica violar la regla 18 de los principios fundamentales de la congregación de la Purísima que él auspiciaba y que eran sobre la comunión frecuente: "Sor Juana subestimó la sentencia teológica y las convicciones de los cofrades a los que Núñez adoctrinaba... desde el punto de vista de sus relaciones políticas, toda su argumentación podría resultarle suicida. Y si a esto añadimos las burlas de sor Serafina podemos pensar que sor Juana no sólo fue políticamente imprudente e indiscreta sino francamente temeraria"<sup>70</sup>.

En la respuesta a sor Filotea se muestra el choque frontal entre sor Juana y el obispo Santa Cruz y Vieyra:

*"Si el crimen está en la Carta atenagórica ¿fue aquella mas que referir sencillamente mi sentir con todas las venias que debo a la Santa Madre Iglesia? Pues si ella con su santísima autoridad no me lo prohíbe, ¿por qué me lo han de prohibir otros? ¿Llevar una opinión contraria de Vieyra fue en mi avenimiento, y no lo fue en su paternidad llevada contra los tres Santos Padres de la Iglesia?*

*Mi entendimiento tal cual ¿no es tan libre como el suyo, pues viene de un solar? ¿Es alguno de los principios de la Santa Fe, revelados, su opinión, para que la hayamos de creer a ojos cerrados?*

*...ni toqué la Sagrada Compañía con el pelo de la ropa...*

*...Si es, como dice el censor, herética, ¿porqué no la delata?...si está bárbara...ríase bien..."<sup>71</sup>*

Pero la imprudencia de sor Juana había estado atravesada a lo largo de toda su obra, no sólo en cuanto a defender lo culto y lo profano frente a la religiosidad. Su obra estaba transida de

la afirmación del mundo, del amor, del conocimiento filosófico y de la ciencia de su tiempo puntos que respondían| plenamente a la propuesta teológica de la ciencia media. La propuesta de las relaciones entre gracia y libertad respondía incorporando el tema del “otro” desde su ser mujer y con el tema de los indios y negros; en una palabra, afirmaba la autonomía moral de toda persona y su igualdad. El proyecto criollo jesuita abarcaba una propuesta teológico-poética no sólo cuestionable desde la ortodoxia católica -aunque es menester señalar aquí que ninguno de los autores que he mencionado fue acusado de herejía en la Nueva España- sino como una nueva mentalidad, un *habitus* del que la poesía y la prosa de sor Juana se habían hecho portadores: aires independentistas y de autonomía popular. El punto de desenlace de la teología condicionada en Suárez era la legítima insubordinación de los pueblos en contra del tirano; se trataba, en el fondo, de una renovación política hecha desde la relectura de las propias fuentes escolásticas. Filosofía, política y moral que acercaba a los pensadores y poetas mucho más a su pueblo; profundamente católica, esta mentalidad era -sin embargo- disidente porque en su propuesta arremetía soslayadamente contra los excesos de la jerarquía política y eclesiástica.

Conceptualmente desde el ámbito especulativo, sor Juana plasmó en un poema en “blanco y negro”, el “hacia dónde” de la filosofía en la Nueva España. No en balde, la filosofía que surge en el siglo XVIII en México, después de la expulsión jesuita, es la del eclecticismo de Benito Díaz de Gamarra. Pero desde el ámbito práctico, su obra relatava el viaje del alma hacia la emancipación<sup>72</sup>.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Sor Juana Inés de la Cruz. *Obras completas*. Fondo de Cultura Económica: México, 1995.
- <sup>2</sup> En palabras de Ramón Kuri Camacho. *El barroco novohispano: la forja de un México posible*. Universidad de Veracruz: México, 2008 p. 191- 192.  
Textos inéditos de los archivos jesuitas en Puebla, del fondo reservado de la Biblioteca Palafoxiana de Puebla y diversos archivos y bibliotecas en Zacatecas.
- <sup>3</sup> Sor Juana Inés de la Cruz.. *Obras Completas. Op Cit.*
- <sup>4</sup> Seguimos en esta propuesta a Ma. Dolores Bravo en su espléndida obra *La excepción y la regla*. UNAM: México, 2005. p 180- 187
- <sup>5</sup> *Ibid.* p. 185
- <sup>6</sup> Miguel Sánchez. *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis, 1648.*
- <sup>7</sup> En Ramón Kuri Camacho. *Op. Cit.* p. 287
- <sup>8</sup> De acuerdo al análisis de Antonio Rubial García en “Las generaciones pre ilustradas novohispanas y la literatura compendiosa en la época de sor Juana”. En *Sor Juana y su mundo*: UNAM- C Sor Juana/ Coordinadora C.B. López Portillo: México, 1995. p. 391
- <sup>9</sup> En Octavio Paz. *Sor Juana Inés de la Cruz. Las trampas de la fe*. 3ª ed. Fondo de Cultura Económica: México, 1983.
- <sup>10</sup> Elías Trabulse, demostró ya esta tesis en su obra: *La carta atenagórica de sor Juana Inés de la Cruz*. (Facsimilar 1690) Condumex: 1995.
- <sup>11</sup> Por ejemplo el análisis de Tarsicio Herrera Zapién en “El sueño: divina comedia virgiliana” en *Sor Juana y su mundo. Op. Cit.*, p. 263 acertando en la conexión de Virgilio pero unilateral en su interpretación teocéntrica del poema.
- <sup>12</sup> Por ejemplo en Jesús Maiso González. “Sor Juana Inés de la Cruz el desastre católico y político de la contrareforma hispana”. En *Sor Juana y su mundo, Op. Cit.* p. 310-311. Donde el autor no capta el proyecto alternativo de modernidad en jesuitas.

- <sup>13</sup> Barroco expresado en los teatros, arcos, poemas y música. El artículo excelente de Antonio Rubial citado deja de lado este punto clave del XVII y sólo menciona el criollismo del XVIII.
- <sup>14</sup> Elena Granger Carrasco en *Las obras sacramentales de sor Juana: aspectos teológicos e históricos* ya se ve la catalogación de los cuentos juaninos como polémicas canónico- políticas, por ejemplo en el *Cetro de José*, IV, 185-186: 35-52. Se trata de la nueva evangelización a la que alude constantemente la monja y que Carrasco no señala. Es la novedad de la teología jesuita
- <sup>15</sup> Darío Puccini. *Sor Juana Inés de la Cruz. Studio d'una personalitá del barroco mexicano*: Roma, 1967.
- <sup>16</sup> Cfr. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras Completas*. Porrúa: México, 1981
- <sup>17</sup> *Ibid.* p.816
- <sup>18</sup> *Ibid.* p. 814
- <sup>19</sup> *Ibid.* p. 816
- <sup>20</sup> *Ibid.* p. 822
- <sup>21</sup> *Ibid* p. 818
- <sup>22</sup> Esta tesis que propongo coincide desde otro enfoque con Ma. Dolores Bravo en "Significación y protagonismo del oír y el ver" en *La excepción y la regla. Op. Cit.* p. 33
- <sup>23</sup> Sor Juana Inés de la Cruz. *Op. Cit.* p. 828
- <sup>24</sup> Ma. Dolores Bravo. *La excepción y la regla. Op. Cit.* p. 34.
- <sup>25</sup> Licencia retórica mediante la cual se expresa la parte por el todo, es una de las maneras más comunes de caracterizar un personaje ficticio.
- <sup>26</sup> Georgina Sabat de Rivers Georgina. *El sueño de sor Juana Inés de la Cruz*. Tradiciones literarias y originalidad. p. 129
- <sup>27</sup> Ma. Dolores Bravo. *La excepción y la regla. Op. Cit.* p. 26
- <sup>28</sup> Un texto interesante que prueba esta interpretación es el del jesuita ecuatoriano Pedro Mercado: "Tirar el ídolo ¿Qué dirán? En "Destrucción de la *Revitalización jesuita el ídolo ¿Qué dirán?*" UNAM-Porrúa (ed. Facsimilar 1655): México, 2004. Allí Mercado dice: "¿Cuántas veces has dejado de hacer buenas obras para que no hablen de ti? Advierte que en el libro de tu vida hay muchas hojas en blanco. llénalas obrando sin dar oídos al qué dirán" p. 83

- <sup>29</sup> Beatriz Ferrús Antón. *Memoria Prolija, Op. Cit.*
- <sup>30</sup> En Juan Coronado. "Sor Juana y su *Sueño* frente a las *Soledades gongorianas*". En *Memoria prolija*. UNAM- C de S. F: México. 2005 p. 66.  
Coronado considera que sor Juana quedó atrapada en el tradicionalismo de su época como una forma de supervivencia y no ve la afirmación de la monja en un proyecto alternativo de modernidad jesuita que imitando reformaba el pasado.
- <sup>31</sup> En "Noche órfica y silencio pitagórico" en Sor Juana en *Memoria Prolija*. p. 92 – 112.
- <sup>32</sup> En "Los tópicos del *Sueño* y del microcosmos"
- <sup>33</sup> *Ibid.* p. 97
- <sup>34</sup> Para el tema de la interpretación hermético renacentista y sus significados: Susana Arroyo Hidalgo. "El *Primero sueño* de sor Juana: estudio semántico y retórico". En Sor Juana y su mundo. *Op. Cit.* p. 98 – 103. La autora explica la idea profunda de mística en Sor Juana y su incorporación clásica por el hermetismo. Allí hay un análisis magnífico de los mitos en el poema.
- <sup>35</sup> Rocío Zorrilla Olivares. "Noche órfica y silencio pitagórico en sor Juana" en Bouxó. *Sor Juana Inés de la Cruz y las vicisitudes de la crítica*. UNAM: México, 1998. También Cfr. Edgar Wind. "Los misterios paganos del renacimiento" Barral: Barcelona. 1972
- <sup>36</sup> En Virginia Aspe Armella. *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*. CONACULTA: México, 2000. También cfr. Virginia Aspe Armella. "La influencia de Aristóteles en el *Primero Sueño* de sor Juana Inés de la Cruz" en: *Aristóteles y aristotélicos*. Ed. Cruz: 2000. p. 27-40 y cfr. Virginia Aspe Armella. *Perennidad y apertura de Aristóteles*. Ed. Cruz: 2005.
- <sup>37</sup> Mauricio Beuchot. "Ideas tomadas de la filosofía escolástica en algunos poemas de sor Juana" en *Sor Juana y su mundo. Op. Cit.* p.128-133  
Beuchot señala como tomista la idea en el poema de la primacía del orden especulativo sobre el práctico y la unión escolar entre filosofía y teología.  
Y en *Historia de la filosofía del México colonial*: UNAM. 1987
- <sup>38</sup> Los versos y sus relaciones filosóficas son resultado del análisis de

- mis alumnos en el curso doctoral sobre novohispanos; en especial agradezco el trabajo del maestro Vicente De Haro. Facultad de Filosofía. Universidad Panamericana 2008.
- <sup>39</sup> Sor Juana Inés de la Cruz. *Obras Completas*. p. 828
- <sup>40</sup> *Ibid.* p. 828. Agradezco profundamente a Jorge Medina y a Emilia Khienle el haberme señalado la necesidad de contemplar esta vía del poema y la influencia de san Juan de la Cruz en él.
- <sup>41</sup> En *Sor Juana y su mundo* Carmen Beatriz López Portillo (Coordinadora) Fondo de Cultura Económica: México, 1998. p. 59
- <sup>42</sup> Elías Trabulse. “Los años finales de Sor Juana: una interpretación. (1688-1695) En *Sor Juana y su mundo. Op. Cit.* p. 26
- <sup>43</sup> Lo sostiene Ramón Xirau en *Genio y Figura de Sor Juana Inés de la Cruz*. UNAM: México, 2000. También Juliana González en “Sor Juana y la docta ignorancia” en *Sor Juana y su mundo. Op. Cit.* p. 39-51; y Puccini Darío en “Las máscaras del yo en la poesía de Sor Juana: donde está el centro de su concepción poética” en *Sor Juana y su mundo*. p. 54
- <sup>44</sup> Cfr. Luis Molina. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae dones, divina praescientia, providencia et reprobatione*. Venecia 1611. Biblioteca Palafoxiana: Puebla. México
- Francisco Suárez. *Defensio fidei*. Ed. Principe Coimbra, 1613. Ed. Venecia 1749 Biblioteca Nacional de Madrid y Biblioteca Palafoxiana. Puebla, México
- <sup>45</sup> Citaré las obras mexicanas en sus ediciones originales en adelante. La tesis del nuevo proyecto de sociedad jesuita y la traducción de fuentes de Ramón Kuri Camacho. *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Universidad Veracruzana: México, 2008
- <sup>46</sup> *Ibid.* p.30
- <sup>47</sup> Pedro de Abarca, S.J. *Tractatus de voluntate Dei*, disputatio IV, disputatio XIV. Valladolid, Colegio de San Ambrosio, 1657.
- <sup>48</sup> Miguel Castilla, *Tractatus de divina gratia*. Citado por Ramón Kuri Camacho. *Op. Cit.*
- <sup>49</sup> Antonio Figueroa y Valdés. *Tractatus de libero arbitrio sub*. Colegio de San Pedro y San Pablo. Puebla



- <sup>50</sup> Antonio Núñez de Miranda. *Tractatus de Scientia Dei, Tractatus de Scientia media et auxibis*. Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo: México, 1667-1669
- <sup>51</sup> Diego Marín Alcázar. *Tractatus de conscientia probabilii*. Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo.: México, 1667
- <sup>52</sup> Cfr. Ramón Kuri Camacho. *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. *Op. Cit.* p. 257
- <sup>53</sup> Miguel Sánchez. *Imagen de la virgen María, Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*. México, Imprenta de la vida de Bernardo Calderón, Biblioteca Palafoxiana.
- <sup>54</sup> Es decir sin causa ni culpa, sin atentar contra la ley natural. Cfr. Ramón Kuri Camacho. *Op. Cit.* p.357
- <sup>55</sup> Marie-Cecile Benassy-Berling. “La religión de sor Juana Inés de la Cruz” en *Sor Juana y su mundo*. *Op. Cit.* p.37
- <sup>56</sup> Sor Juana Inés de la Cruz. *Obras Completas*. Por ejemplo con sus famosos Tocotines.
- <sup>57</sup> Cfr. Sor Juana Inés de la Cruz. *Obras Completas*. t. IV *Op. Cit.* Ejercicios de encarnación, 2º día.
- <sup>58</sup> Sor Juana Inés de la Cruz. *Obras Completas*. t IV p.444
- <sup>59</sup> Sor Juana Inés de la Cruz. *Carta atenagórica* en: *Obras Completas*. p.822
- <sup>60</sup> *Ibid.* p. 826
- <sup>61</sup> “Sor Juana y la docta ignorancia” en *Sor Juana y su mundo*. *Op. Cit.* p.44
- <sup>62</sup> Sor Juana Inés de la Cruz. *Obras Completas. Primero Sueño*. p. 333-359. Es interesantísimo ver que en esta silva de 975 versos exactamente a la mitad de ella se produce la caída del alma. Del 453 al 487 es el vuelco del poema. P. 346-347
- <sup>63</sup> Por ejemplo en el *Sueño*, versos 80 al 112
- <sup>64</sup> Versos 400-411, por ejemplo.
- <sup>65</sup> Por ejemplo, en versos 575-599.
- <sup>66</sup> Por ejemplo, versos 607 al 622
- <sup>67</sup> Por ejemplo, versos 1 al 24 y 192-202.
- <sup>68</sup> El punto lo señala Marie-Cécile Bénassy-Berling. “La religión en

de sor Juana Inés de la Cruz” en *Sor Juana y su mundo*. Memorias...  
*Op. Cit.* Universidad de Paris III-Sorbonne Nouvelle. p.34

<sup>69</sup> Elías Trabulse desarrolla esta temática en el escrito: “Los años finales de sor Juana: una interpretación” (1688-1695) en *Sor Juana y su mundo*. *Op. Cit.* p.25-33

<sup>70</sup> En Elías Trabulse. *Op. Cit.* p.28

<sup>71</sup> Sor Juan Inés de la Cruz. *Obras Completas*. p. 844

<sup>72</sup> Sor Juana –nos dice Trabulse- no fue culpada de herejía por el Santo Oficio pero el obispo podía actuar en forma autónoma a la inquisición según el Derecho Canónico en su título VIII cap. IX fomentando al obispo a imponer sanciones por desacato a la autoridad, sospecha de herejía y ofuscamiento doctrinal. Trabulse refuerza la hipótesis presentando copia de un documento que prueba la confiscación de los bienes de sor Juana al morir, algo inusual por pasar al obispo y no quedarse como bienes del convento. *Op. Cit.* p.33