



La respuesta y sus vestidos : tipos discursivos y redes de poder en La respuesta a Sor Filotea

Autor:
Colombi, Beatriz

Revista
Mora

1996, N°2, pp. 60-66



Artículo



La respuesta y sus vestidos:

Tipos discursivos y redes de poder en

la Respuesta a Sor Filotea

Beatriz Colombi *

Leemos hoy de la **Respuesta a Sor Filotea** de Sor Juana Inés de la Cruz atravesada por una serie de aproximaciones críticas que este escrito excepcional ha generado en los últimos años. Podemos hablar de una verdadera tradición de lecturas que han iluminado, desde las distintas disciplinas, sus proyecciones literarias, filosóficas o ideológicas. Mi acercamiento reconoce una deuda en especial con tres de estos estudios: el de Josefina Ludmer, Rosa Perelmuter Pérez y Jean Franco, que me permitieron percibir el entramado de las estrategias retóricas y discursivas y las relaciones de género que el texto pone en escena.¹

La carta que el Obispo de Puebla, Fernández de Santa Cruz, firma como “Sor Filotea” y remite a Sor Juana -detonante de la **Respuesta-**, se presenta como una reconvencción, una demarcación de los límites respecto a qué puede

saber, qué puede decir y qué puede hacer una monja en el contexto de la Colonia novohispana. La carta del Obispo puede ser leída como un tratado de conducta, un manual de comportamientos, que demuestra la administración de un saber y la gobernabilidad de un sujeto: el femenino colonial.² Paralelamente, el uso del seudónimo de “Sor Filotea” por parte del Obispo propicia un juego de roles, que Sor Juana no sólo acepta en su **Respuesta**, sino que también aprovecha en la densidad de posibilidades que tal intercambio le permite.

Desde el punto de vista de una tipología discursiva podemos caracterizar a la **Respuesta** como “carta” o “epístola”, ya que responde a los rasgos pertinentes al género: una comunicación escrita diferida en el tiempo entre espacios distintos. Al respecto, señala Ana María Barrenechea “Del rasgo general de instrumento de comunicación se

* Docente e investigadora de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

¹ LUDMER, Josefina. *Tretas del débil*, en GONZALEZ, Patricia Elena y ORTEGA, Eliana, **La sartén por el mango, encuentro de escritoras latinoamericanas**, Puerto Rico: Ed. El

Huracán, 1984; PERELMUTER PÉREZ, Rosa, “La estructura retórica de la **Respuesta a sor Filotea**”, en *Hispanic Review*, 51:2 (1983), págs. 147-158; FRANCO, Jean, **Plotting women. Gender and representation in México**, New York: Columbia University, 1989.

² Uso el concepto de “gobernabilidad” siguiendo a Michael Foucault, que lo

define como el “contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo”, **Tecnologías del yo**, Buenos Aires: Paidós, 1990, pg.49. Respecto a la categoría de sujeto colonial, véase ADORNO, Rolena, *El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad*, en *REVISTA DE CRÍTICA LITERARIA LATINOAMERICANA*, n. 28, 2do. semestre de 1988.

deriva el que muchos destaquen su carácter de diálogo (con más restricción de mitad de diálogo) y comparen el intercambio epistolar (escrito) con una conversación (oral), de allí en parte el nombre de correspondencia”.³ En la escenificación de ese diálogo, la **Respuesta** subsume otros tipos discursivos que se acoplan e interrelacionan, generando distintos roles de enunciación y de recepción. De este modo, como muchos de los escritos producidos en la Colonia, la Respuesta resulta un texto híbrido, armado sobre distintos dispositivos: la “respuesta” jurídica la carta familiar, la ‘vida’ de monja, la confesión religiosa, el sermón. Estos tipos discursivos responden a géneros escriturarios pautados en la época, excepto la confesión, que presupone una performance oral, aunque no excluye la escritura en sus posibilidades de realización.⁴

Estos géneros son una realidad institucionalizada en la Colonia, forman parte del lenguaje social y regulan las normas que rigen las relaciones de poder entre la autoridad y los subalternos. De hecho, la escritura colonial entraña una determinada relación de sujeción

del emisor con respecto a la autoridad, de modo que toda escritura puede ser pensada como una red a través de la cual el sujeto ejerce, practica y se relaciona con el poder.⁵ Si pensamos los géneros que articulan la **Respuesta**, veremos que cada uno de ellos remite a instituciones o dominios institucionales, que algunas veces se interrelacionan: el dominio jurídico, conventual, religioso-confesional, religioso-dogmático. Dominios que están, a su vez, delimitados en el exordio de la **Respuesta**, al calificar el emisor la carta recibida del Obispo como: “doctísima, discretísima, santísima y amorosísima car-

ta”, acotando con esta adjetivación el límite de diferentes esferas y prácticas: docta (saber), discreta (norma social), santa (condición espiritual), amorosa (condición afectiva), desde donde el sujeto se verá obligado a responder. A la mayor o menor resistencia que el texto oponga a las convenciones de estas esferas, hemos denominado “micropolíticas”, pues se trata no de gestos globales sino tácticos, circunstanciales, acotados por un uso social, histórico y genérico.

Me interesa centrarme, entonces, en el análisis de la **Respuesta a Sor Filotea**⁶ desde una perspectiva que tenga en cuenta la

³ Para una revisión reciente de la epístola, véase BARRENECHEA, Ana María, *La epístola y su naturaleza genérica*, en DISPOSITO, Vol. XV, No. 39, 51-65.

⁴ Sobre tipología discursiva véase la revisión de PULCINELLI ORLANDI, Eni, **A linguagem e seu funcionamento. As formas do discurso**, Campinas: Ponte, 1987; sobre el concepto de tipo discursivo en la Colonia, véase MIGNOLO, Walter

Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista, en ÍÑIGO MADRIGAL, Luis, **Historia de la Literatura Hispanoamericana**, Madrid, Cátedra, 1992.

⁵ Si bien González Echevarría piensa a la “relación” jurídica como forma genérica arquetípica de este vínculo, y matriz de las formas narrativas que se desarrollan posteriormente, hacemos extensivo este criterio a otros tipos discursivos donde, evi-

dentemente, se produce una situación de comunicación semejante. Véase GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto, **Myth and Archive**, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

⁶ Las citas se extraen de *Respuesta a Sor Filotea*, **Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz: comedias, sainetes y prosa**, vol. IV, México: Fondo de Cultura Económica, 1957, págs. 673-694.

conformación heterogénea del texto y las estrategias discursivas orientadas a discutir el protocolo de relaciones que se establecen entre el emisor y el destinatario en los diferentes dominios.

1. La **Respuesta** como discurso jurídico. Al adoptar la fórmula jurídica⁷ como encabezamiento y tramado retórico de su carta, Sor Juana se coloca en un dominio no religioso sino legal, lo que le permite evitar la intromisión del Santo Oficio, seguramente la instancia de autoridad más temida. La falta de Sor Juana -un “pecado de fe” como veremos más adelante-, se traduce

entonces en términos de jurisprudencia, extremando ex profeso su magnitud, así se habla de “crimen”, “culpa”, “delito”, de modo de sortear mediante la hipérbole legal la responsabilidad que pesa sobre el sujeto en el dominio religioso.

La preceptiva clásica establece para la respuesta jurídica dos posibilidades de resolución: una es la repuesta “fuerte”, que es la negación del hecho, y cuya fórmula es: “no lo hice”. La otra posible resolución es la respuesta “débil”, que puede ser “desnuda”, cuando se trata de una confesión que sólo espera el fallo, o “vestida” que es cuando se añade una limitación, una razón o un descargo a la confesión. La “respuesta vestida” se articula en la fórmula “hice, pero”, que reconoce el hecho atenuando la culpa:⁸ “Confieso desde luego mi ruindad y vileza; pero no juzgo que se habrá visto una copla mía indecente”. La fórmula “hice, pero” puede ser pensada como matriz sintáctica estructurante de la **Respuesta**, que se expande en los otros niveles semánticos y argumentativos. La “respuesta vestida” establece una política de resistencia muy marcada por parte del emisor, si se la compara, por ejemplo, con la carta final de Sor Juana, “La Protesta”. En esta última, el sujeto “es hablado” por las palabras inherentes a la alocución conventual, reafirmando su voto de obediencia y humildad, como es de esperar de una monja.

La relación que se establece entre las partes es la de reo a juez, un vínculo garantizado por una legalidad que excede al marco religioso. Desde el lugar de la reo, la “micropolítica” es una obediencia condicionada; la aceptación, seguida del giro adversativo: lo hice, pero. De este modo, el dominio jurídico donde se instala el sujeto le permite sortear la subordinación incondicional de la monja y apelar a la confesión condicionada de la reo.

2. La **Respuesta** como “carta” familiar: La Respuesta como carta familiar establece un término de confianza en el intercambio, y una cierta horizontalidad en el trato, que se instaura de “Sor” a “Sor”, de Sor Juana a Sor Filotea. La repetición de vocativos como “señora mía”, “mi hermana” garantizan este lazo, donde se privilegia una zona de “afecto” entre mujeres: “me amáis más de lo que yo me pueda amar”, poniendo en funcionamiento una maquinaria de recursos subjetivos, emocionales. La carta instala a la relación en un espacio de confianza que el claustro permite, en una zona de “lo doméstico”, así se alude a la “casera familiaridad”. Este trato es responsable, por una parte, de una fuerte matriz irónica en la carta, una vez que en el destinatario no convergen el sujeto textual (Sor Filotea) y el sujeto histórico (el Obispo). Pero, leído independiente de su matriz irónica

⁷ Véase PEREMULTER PÉREZ, Rosa, ob.cit., quien analiza el orden retórico de la **Respuesta** y la tensión entre el

discurso forense y la carta familiar.

⁸ feci sed aliud -otra cosa distinta-, feci sed iure -con suficiente razón de

derecho-; véase LAUSBERG, Heinrich, **Manual de retórica literaria**, Madrid: Gredos, 1967.

y dentro del protocolo de relaciones que ficcionaliza, alude a un poder femenino en la colonia, que es el de la vida conventual, el de la “congregación” o “comunidad” de mujeres.⁹ Así, el malentendido dispuesto por el Obispo se vuelve productivo pues permite apelar a otra urdimbre de afinidades. La complicidad de género autoriza también la creación de un “nosotras” integrado por ejemplos de la tradición clásica, bíblica y contemporánea.

La carta acude, en el segundo párrafo, a un paralelo de la amistad entre mujeres en la tradición bíblica, a través del símil María=Sor Filotea, Madre del Bautista=Sor Juana, definiendo así un dominio femenino, y dentro de ese terreno, una relación de jerarquía y autoridad. En virtud de esta sociedad “entre mujeres”, en el tramado de la carta familiar, la advertencia y admonición del Obispo, pasa a ser una amonestación “en traje de consejo”, atenuando de este modo la severidad y por lo tanto colocando al emisor en una situación de poder ventajosa, distinta a la que se produce cuando el registro es el del discurso jurídico o religioso.

La “micropolítica” del sujeto consiste en la docilidad, proponiendo la reescritura como forma

de censura a sus escritos: “Si algunas otras cosillas escribiere, siempre irán a buscar el sagrado de vuestras plantas y el seguro de vuestra corrección”; así dice que, en el caso de que el estilo de la carta adolezca del suficiente respeto, “supliréis o enmendaréis los términos”. Esta estrategia permite el despliegue de lo íntimo, la complacencia del diminutivo (cosillas), la condonación de la culpa, la sumisión voluntaria, a la par que recuerda una instancia de poder compartida entre emisor y destinatario en tanto monjas.

3. La **Respuesta** como “vida”. La “vida” de monjas se cultivaba con profusión en el ámbito de la colonia, respondiendo su factura al modelo de la Vida de Santa Teresa, conforme han demostrado las investigaciones de Asunción Lavrin, Jean Franco y Electra Arenal,¹⁰ entre otras. Estas “vidas” establecían una relación de sujeción y obediencia de la monja respecto a su confesor, quien normalmente sobrescribía los manuscritos de sus pupilas. Las vidas constituían un registro de las actividades, pensamientos y sueños de la monja, ocupando un lugar de privilegio las comunicaciones místicas con Cristo.

En la vida que se cuenta en la **Respuesta**, se introduce un fuerte

⁹ Véase al respecto LAVRIN, Asunción, *Unlike Sor Juana?*, en THE UNIVERSITY OF DAYTON REVIEW, vol. 16, n. 2, primavera 1983, págs. 75-87; también Jean FRANCO, ob.cit.

¹⁰ Véase ARENAL, Electra y SCHLAU, Stacey, **Untold sisters: Hispanic**

Nun in their own Writings, Albuquerque: Univ. of New México, 1988; Asunción LAVRIN, ob.cit; Franco, ob.cit; también Margo GLANTZ, *Labores de manos: ¿hagiografía o autobiografía? (el caso de Sor Juana)* en REVISTA DE

ESTUDIOS HISPÁNICOS, Año XIX, 1992. Sobre la tradición literaria femenina y la escritura de las místicas, véase SMITH, Paul Julian, **The Body Hispanic. Gender and Sexuality in Spanish American Literature**, Oxford: Clarendon Press, 1989.

desvío respecto a esta tradición. La “micropolítica” en este dominio discursivo será la desobediencia: en lugar de la “vida” de monja Sor Juana escribe su biografía intelectual. El texto desarticula una por una las fórmulas de escritura de las monjas místicas, invirtiendo su sentido. Así, al tópico de “escribir forzada”, por obligación o mandato, se opone su reverso, la escritura por vocación. Lo que detona la escritura no es la presencia intimatoria del confesor, sino el deseo irreprimible de una inclinación intelectual. La carta hace uso del registro exaltado de las místicas, sólo que, desvirtuando su función, es aplicado al conocimiento -“me encendí en el deseo de leer”. La “delectatio” del lenguaje de las monjas místicas aparece así dirigido hacia el estudio, la lectura, la escritura, la publicación.¹¹

Si el género establecía que la vida de monja debía reproducir la Pasión, relatar las visiones y la unión mística con Cristo, en la **Respuesta**, esta fusión es substituida por la

comparación con Cristo. Así, por la habilidad de hacer versos, el sujeto se dice “señalado”, al igual que Cristo que aparece como el “señalado”, disquisición que ocupa quince párrafos en la carta. Este símil permite “unirse” con Cristo como las monjas místicas -no en vano menciona a Santa Teresa en medio de estas consideraciones-, pero en una coincidencia de otro orden, que tiene que ver con el hecho de ocupar espacios prohibidos o censurados por los usos sociales.

La estrategia discursiva será la alternancia de esta subversión respecto al modelo de la vida de monja, con matrices pasivas a lo largo del relato de su biografía; así acudirá a argumentos tales como: la fatalidad, el Hado, el acaso, el obrar necesariamente, la inclinación natural, los dones recibidos, las gracias, las habilidades, la “negra inclinación”, “no ha sido en mi elección”, “sin arbitrio mío”. La “micropolítica” es la desobediencia, no obstante una desobediencia

condicionada por la alternancia de construcciones pasivas, que mantienen siempre la responsabilidad del emisor en una zona de relativa neutralidad.

Electra Arenal ha señalado la importancia del culto mariano en México, particularmente acentuado por el culto local a la virgen de Guadalupe.¹² La imagen que la liturgia mariana privilegia en la Colonia es la de María como la virgen Docta y Activa del Apocalipsis, como una mujer de autoridad, que tuvo un impacto profundo en la escritura de las monjas novohispanas. Este poder de María, y de las mujeres por extensión, está aludido en la carta, cuando se presenta a la virgen como ‘Reina de la Sabiduría’, autorizando de este modo la “desobediencia” del sujeto, en el dominio de los ejercicios conventuales.

4. La **Respuesta** como “confesión” religiosa. Si bien la **Respuesta** no está estructurada, en sentido estricto, como una confesión reli-

¹¹ Jean Franco llega a decir que Sor Juana parodia los textos de las monjas místicas, ob.cit.

¹² Véase ARENAL, Electra, ob.cit; también LAFAYE, Jacques, **Quetzacoatl y Guadalupe. La formación de la**

conciencia nacional mexicana, México: FCE., especialmente: *La mariolatría americana*, págs. 320-327.

giosa, es evidente la presencia del acto confesional en su escritura. A pesar de que el confesor de Sor Juana no es el Obispo de Puebla, sino el jesuita Antonio Núñez de Miranda, podemos sospechar que siendo el Obispo su superior y amonestándola por lo que podemos interpretar como un pecado de fe (la falta de dedicación a los asuntos religiosos), no es gratuito preguntarse sobre las marcas de la penitencia como discurso y como práctica en la carta.

La falta sobre la cual responde el sujeto de esta confesión en la Respuesta es una “falta contra la fe”, dentro de la clasificación de los pecados provista por la teología moral. Se trata de una negligencia de los deberes del cristiano para con Dios y linda con la “apostasía”, es decir, el apartamiento o abandono de Dios, que en el orden

sagrado es un gravísimo pecado.¹³

La penitencia, cuyo carácter sacramental fue definido en el concilio de Trento, supone tres partes constitutivas: la “contrición”, la “confesión” y la “satisfacción”. La “contrición” abarca la manifestación del dolor por la falta cometida y el propósito de enmienda, es decir, la voluntad de no incurrir nuevamente en la falta; la “confesión”, el segundo acto del penitente, es la acusación voluntaria de los propios errores con sus “circunstancias” que puedan cambiar la especie (mortal o venial), y supone para su correcta realización el sometimiento al “examen de conciencia”, que es un recorrido por los deberes para con Dios, uno mismo y el prójimo; por último, la “satisfacción” sacramental es la compensación o la reparación de la injuria inferida a Dios. El confesor o ministro, por su parte, ocupa alternativa y paralelamente los roles de juez (juzga), médico (da “remedios”), maestro (enseña y avisa) y padre espiritual (vela).

Si recorremos la **Respuesta**, encontraremos diseminadas estas prácticas y roles, fundidas y contaminadas, a su vez, con las otras ya señaladas. En el comienzo de la carta, párrafo 3, el emisor dice al destinatario que, al juzgarlo y amonestarle, “me librásteis a mi de mi”, aludiendo al hecho de que el

Obispo como confesor, ha ocupado el lugar de juez y al mismo tiempo el de su propio tribunal, realizando en su lugar el “examen de conciencia”.¹⁴ La falta sobre la cual el penitente debe dar cuenta es el haber incurrido en la lectura y escritura de “asuntos humanos”, en detrimento de los “asuntos sagrados”. La estrategia será revisar las “circunstancias”¹⁵ bajo las cuales incurrió en esa negligencia, de modo de atenuar su responsabilidad y contraponerla a los “dones” recibidos de Dios, doctrina expuesta por San Pablo en la Primera Epístola a los Corintios, y citada al final da la Respuesta “¿qué tienes tú que no lo hayas recibido...?”

El sujeto, como penitente, demostrará a lo largo de la **Respuesta** la aceptación paciente de las pruebas enviadas por Dios (ser señalada) -invierte su falla y la vuelve una cruz- como modo de reparación o “satisfacción” de su cargo, además de ofrecer una “penitencia” que oficia de prueba de inocencia: el envío de “unos Ejercicios de la Encarnación y unos Ofrecimientos de los Dolores, (que) se imprimieron con gusto mío por la pública devoción, pero sin mi nombre”.

La “micropolítica” en este dominio discursivo e institucional, será la obediencia, atenuando la

¹³ Véase ROYO MARIN, Antonio, **Teología Moral**, Vols. I-II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973; Royo Marín explica que los deberes para con Dios suponen el cumplimiento de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad,

y la virtud de la religión, que tiene por objeto el culto de Dios, pg. 219 y sgtes.

¹⁴ Según Foucault, el examen de conciencia es una de las tecnologías de gobernabilidad del yo en el cristianismo; FOUCAULT, Michel, ob.cit.

¹⁵ La revisión de las “circunstancias” que cambian la especie moral o teológica del pecado fue dictaminada expresamente por el concilio de Trento, véase ROYO MARIN, Antonio, ob. cit., p. 304 y sgtes.

gravedad de su culpa con la teoría de los “dones” y ofreciendo la reparación de la injuria: retomar los asuntos sagrados por una parte y la borradura del nombre, por otra; o sea, la imposición de una privación, una de las pruebas de la humildad y mortificación cristianas. El penitente repara así su deslíz, “que es bizarría del acreedor generoso dar al deudor pobre, con que pueda satisfacer la deuda”, e insinúa, hacia el final de la carta, el inicio de una nueva vida, cláusula de cierre convencional de la confesión.

5. La **Respuesta** y el “sermón”. El sermón, -cuyo ejemplo más prestigioso en la Colonia y para sor Juana fue seguramente Santo Tomás-, está presente en la Respuesta, a través de sus distintos dispositivos: la pregunta retórica, tomar un argumento del otro y rebatirlo para luego proponer la propia idea, aportar pruebas, silogismos, citas bíblicas, analogías y metáforas, para extraer finalmente una “moral”.¹⁶ El sermón despliega el aparato lógico, probatorio, objetivo, y como tal, todo el dispositivo dialéctico y persuasivo de la carta. Este aspecto argumentativo ha sido bastante explorado, aunque aún merece nuevas incursiones; no obstante, me interesa, por ahora, puntualizar cómo opera en consonancia con

los otros tipos discursivos y roles señalados.

El “sermón” es un discurso administrado por un emisor masculino y es, por lo tanto, interdicto genéricamente para Sor Juana. Cuando Sor Juana refuta el dicho de San Pablo: “Mulieres in Ecclesiis taceant” (Las mujeres callen en las iglesias) -sentencia contenida también en la Primera Epístola a los Corintios, como el sermón de los “dones”- impugna una de las opiniones más fuertes de las autoridades sobre el lugar de la mujer en su época. Si la palabra de la autoridad eclesiástica opone hombres a mujeres, el emisor opone necio a no necio, de modo de reordenar el campo marcado para el género y redistribuir los roles; si la palabra de la autoridad prohíbe, el sujeto extiende la prohibición (no sólo las mujeres, tampoco los hombres deben leer el Libro de los Cantares); si la palabra reclama validez perpetua, el sujeto la coloca en contexto y propone leerla en su momento de emergencia: “No hay duda de que para inteligencia de muchos lugares es menester mucha historia, costumbres, ceremonias, proverbios, y aun 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”, planteando las conductas asignadas al género como una formación

cultural e histórica, plausible de modificación.

La “micropolítica” en este dominio, que podemos llamar teológico-dogmático, será de abierta confrontación: el sujeto ocupa un lugar prohibido dada su condición de mujer, el púlpito, y discute desde allí las relaciones de género dictaminadas por la palabra de las Autoridades.

Frente a los distintos tipos discursivos que conforman la carta: la “respuesta” jurídica; la carta familiar; la ‘vida’ de monja; la confesión religiosa; el sermón, la estrategia productiva del texto es subvertir el tipo o subvertir el lugar, a través de “micropolíticas”, que, como hemos dicho, no establecen desviaciones frontales sino inversiones o infracciones coyunturales. Así como el hábito de monja resulta “instrumental”, es decir, un modo de “estar” en el mundo colonial si se quiere ser mujer letrada, los distintos roles en la Respuesta: rea, sor, monja, penitente, docta, se alternan y conjugan de modo de poner en evidencia la inestabilidad de las definiciones esencialistas. La escritura se revela como un ejercicio activo y controlado del poder, que va midiendo los lugares según la trama de relaciones y concesiones que el sujeto esté dispuesto a pactar, en función de construir nuevas prácticas y significaciones.

¹⁶ Véase al respecto MONTROSS, Constance, *Virtue or Vice? The Respuesta a Sor Filotea and Thomistic Thought*, en *LATIN AMERICAN LITERARY REVIEW*, Vol. IX, No. 17, 1992.