



Mónica Quijano Velasco*

⇒ Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe: una fábula intelectual**

Resumen: En este artículo se analiza la relación biográfica que Octavio Paz establece con Sor Juana Inés de la Cruz en *Las trampas de la fe*. A través del caso concreto de esta biografía sobre la monja novohispana se aborda la discusión teórica sobre las condiciones de posibilidad de toda operación biográfica cuyo objetivo es establecer un pacto de veracidad. El artículo consta de dos partes, la primera se centra en la construcción de la figura y las acciones de Sor Juana a través de su vocación como intelectual; la segunda aborda la reflexión sobre el lugar de enunciación de Paz, que escribe *Las trampas de la fe* a partir de un lugar institucional que lo avala y al cual defiende, situado en un tiempo específico y un espacio determinado.

Palabras clave: Octavio Paz; Sor Juana Inés de la Cruz; biografía intelectual; México; Siglo xx.

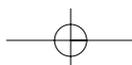
Abstract: This article investigates the biographical relation that Octavio Paz establishes with Sor Juana Inés de la Cruz in *Las trampas de la fe*. Through the specific case of this *novospanic* nun's biography, the article proposes a reflection on the conditions that make possible the biographical operation, the aim of which is to make a veracity pact. The article is divided in two parts: the first one analyses Sor Juana's figure and actions through the construction of her intellectual vocation; the second part analyses Paz's institutional location, which backs up and defines his work as a major intellectual figure of Mexico's xxth Century.

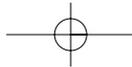
Keywords: Octavio Paz; Sor Juana Inés de la Cruz; Intellectual biography, Mexico, 20th Century.

La biografía es un género con una larga historia: ha sido practicada desde la Antigüedad y ha llegado hasta nuestros días, con variaciones importantes, según los modelos que las distintas épocas le han ofrecido. Así, por ejemplo, antes de la entrada de la era moderna, la visión de la historia como maestra de vida encontró en la biografía una práctica que permitía presentar la ejemplaridad de vidas de hombres, sobre todo políticos: basta

* Profesora de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el área de Teoría Literaria. Áreas de trabajo: teorías sobre lectura y recepción, historia de la literatura y relación entre memoria y ficción. Última publicación: "Octavio Paz y la cultura virreinal: una lectura crítica" (2008). Contacto: moquijano@gmail.com.

** Este artículo fue escrito gracias al apoyo de una beca de la Dirección General de Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.





recordar las *Vidas paralelas* de Plutarco que fueron modelo del género por lo menos hasta el Renacimiento. Con la llegada de la modernidad, y con ella del surgimiento de la historia como una disciplina, el carácter híbrido de la biografía, situada en los límites entre la historia y la ficción, se hizo cada vez más evidente y terminó por convertirse en un problema para la disciplina, que la fue relegando poco a poco. A pesar de este eclipse –cuya duración abarcó buena parte del siglo XX y se vio reforzado por el llamado paradigma estructuralista–, la práctica biográfica no desapareció del todo del campo de las humanidades; como ejemplo tenemos las biografías existencialistas de Jean Paul Sartre, que le dieron un respiro al género, aunque, eso sí, dentro de los estudios literarios, puesto que ni la sociología ni la historia se interesaron en su momento por ellas.

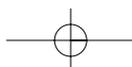
Si bien la biografía de corte literario y ensayístico se siguió practicando durante todo el siglo XX –recordemos, además de las biografías de Sartre, las de Stefan Zweig– su relación con las ciencias sociales y humanas comienza a cambiar a partir de la década de 1970, primero, con el interés de la sociología por las vidas anónimas y, posteriormente, con las consideraciones teóricas al interior de la disciplina histórica sobre los mecanismos retóricos que implica toda ‘operación historiográfica’.¹ Esta apertura al cuestionamiento sobre el discurso del historiador, su relación con el pasado y su lugar de enunciación trajo, a su vez, una ‘vuelta al sujeto’ como agente de los procesos históricos.

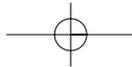
En este sentido, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, biografía de la monja novohispana escrita por Octavio Paz y publicada en 1982, se inscribe en un lugar especial: por su forma podría adscribirse a la biografía de corte literario y ensayístico, ya que no sigue las reglas metodológicas de una escritura académica. Sin embargo, el pacto de veracidad que implica toda escritura histórica está presente. Asimismo, el libro de Paz ha sido leído, citado y criticado de manera amplia por universitarios, quienes lo han considerado bajo criterios académicos. Esto hace de éste un texto que se mueve entre dos mundos institucionales: el literario e intelectual y el académico.

Ahora bien, el problema de la biografía se encuentra en la necesidad de realizar una síntesis de elementos heterogéneos para construir la “unidad narrativa de una vida” (Ricoeur 1990: 187) que se desarrolla dentro de una duración temporal. Para poder darle unidad y sentido a esta vida, es necesario que el biógrafo recurra, por un lado, a la imaginación, es decir, a su subjetividad, y por otro, a los modelos de los cuales dispone. Es en esta interacción entre interpretación y construcción de un modelo comprensivo y explicativo donde podemos encontrar las condiciones de posibilidad de una escritura biográfica que no deje de lado la pretensión de veracidad.

El hecho de que la biografía se acerque al pasado y a la sociedad a través de la singularidad de la vida de una persona implica, además, una reflexión sobre la relación que el biógrafo establece con ese pasado y con la singularidad del sujeto biografiado. Asimismo, permite interrogarse sobre la relación de un individuo con su entorno. De este modo, la relación biográfica establecida dentro de *Las trampas de la fe* implica una ‘voz crítica’ que se identifica con Octavio Paz quien ‘avala’ y ‘garantiza’ lo que se dice en el texto; un

¹ Michel de Certeau (1975) define la operación historiográfica como la combinación de un lugar social, unas prácticas científicas y una escritura. Nos recuerda, también, que ese lugar social del historiador, el cual no siempre se hace visible en la escritura, parte del presente y de la institución de la historia, que es una institución de saber.





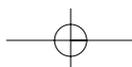
sujeto reconstruido, Sor Juana (y su obra) y, finalmente, un espacio donde se produce y desarrolla la relación, el espacio textual. Es alrededor de estos elementos de la relación biográfica en *Las trampas de la fe* donde giran las reflexiones de las próximas páginas; éstos, por supuesto, están íntimamente ligados entre sí. Se trata entonces de considerar la forma bajo la cual Paz presenta y construye a Sor Juana, es decir, la relación que establece con ella. Para analizarla, me centraré en dos aspectos fundamentales de la ‘operación biográfica’: en primer lugar, la forma mediante la cual Paz reconstruye el carácter y las acciones de Sor Juana. Éste, como todo biógrafo, se enfrenta a varios problemas: ¿cómo presentar la interioridad del sujeto biografiado y darle sentido a las acciones que emprende?, ¿cómo establecer la relación entre vida, producción artística y época?, ¿cómo, finalmente, otorgarle un sentido a la vida de Sor Juana, atribuyéndole algunos rasgos que permitan darle una identidad que la haga reconocible, y, a la vez, mostrar que esta identidad no está fija, que se despliega en una temporalidad cuya interacción con su entorno la transforma? Es en esta dialéctica entre una identidad fija a modo de huellas digitales y una identidad que se mantiene en la duración temporal, la cual implica forzosamente transformación, o entre una identidad como “mismidad” y una identidad como “ipseidad” (Ricoeur 1990: 167-197), que se sitúa el problema al cual se enfrenta Paz en tanto biógrafo.

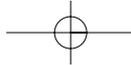
El otro aspecto fundamental en el cual me centraré es el de la identidad narrativa, es decir, el de la función de Octavio Paz como biógrafo e intelectual preocupado por rescatar una parte del pasado mexicano a través de la figura de Sor Juana: ¿desde dónde escribe su libro?, ¿por qué lo hace?, ¿qué lugar está defendiendo al reflexionar sobre el pasado colonial de México? Se trata entonces de considerar la relación que se establece entre el presente del biógrafo y el pasado del sujeto biografiado. De esta forma, Paz establece el diagnóstico de una vida que representa a una época y que le sirve para reflexionar sobre la cultura que Sor Juana y él comparten y que se extiende del presente de uno al presente del otro.

1. Sor Juana: una consciencia intelectual

Como mencioné anteriormente, el problema de toda ‘operación biográfica’ reside en la necesidad de realizar una síntesis de lo heterogéneo con el fin de construir y presentar la unidad de una vida que se desarrolla dentro de una duración temporal. Ahora bien, esta construcción, que nunca puede llegar a dar cuenta de la pluralidad del sujeto, se realiza a partir de una mezcla entre imaginación productora y modelos o paradigmas teóricos que surgen y se desarrollan a lo largo del tiempo (Madélenat 1984: 93). Paz, en tanto biógrafo, no escapa a este proceso: en su trabajo podemos ver la confluencia de distintos modelos relacionados tanto con sus intereses personales, con la época en la que escribe su biografía, con las lecturas teóricas en la cuales se apoya, como con toda una tradición biográfica construida en torno a la monja novohispana.

En su construcción de Sor Juana, Paz adopta una postura integradora para realizar una síntesis y presentarnos a un sujeto que no sea producto meramente de un rasgo de su carácter, aunque, como veremos más adelante, impera, en la Sor Juana que reconstruye, su condición de intelectual. De igual forma, tampoco explica su obra y sus acciones como mero fruto del entorno, de una serie de circunstancias. En otras palabras, Paz busca





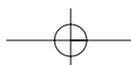
establecer un equilibrio entre los rasgos internos del carácter de la monja y los factores externos de la época en la que vivió. Esta búsqueda integradora requiere, sin embargo, de una construcción capaz de brindar coherencia a la vida de Sor Juana. Para ello, Paz toma como hilo conductor y explicación tanto de la vida como de la obra de la monja un rasgo esencial que atribuye a su carácter: su condición de intelectual. Para realizar la articulación de los aspectos mencionados anteriormente, el poeta mexicano se inspira en un modelo que podríamos llamar existencialista y que se acerca a las reflexiones de José Ortega y Gasset sobre la biografía.² Para el filósofo español, el sujeto es el producto de sus actos, es una corriente física en acción: “el hombre es drama, quehacer, actividad. Frente a las posibilidades que la vida a cada momento le presenta, se ve forzado a elegir, se hace a sí mismo esto o aquello” (Sánchez Villaseñor 2007: 126); pero estas acciones se inscriben siempre en un espacio y un lugar determinados. Ortega señala que el hombre no tiene naturaleza sino historia y, por lo tanto, sólo es comprensible a la luz de ésta. Por un lado entonces, tenemos la decisión, la capacidad de elección de un sujeto que no se manifiesta como algo dado, algo estable y sustancial, ni tampoco como un sujeto-consciencia, sino como acontecimientos de una vida. Por otro lado, tenemos la idea de que la existencia se desarrolla en un marco preciso que la limita a la vez.

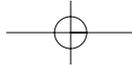
Pero el hombre no solamente es acción y circunstancia, o más bien, las acciones desarrolladas dentro de las circunstancias se inscriben en un programa de vida, este programa sería la vocación; en tal sentido, toda biografía debe exponer “la confrontación entre un yo concebido como vocación y el mundo en el que habita” (Sánchez Villaseñor 2007: 309). La vocación sería el proyecto de vida, el programa vital del sujeto, lo que tiene que llegar a ser: “La vida de un hombre”, señala Ortega, “cualquiera sea su puesto social y su oficio, es una lucha por realizar su personal vocación en medio del mundo, según sea éste el tiempo de su nacimiento” (Ortega y Gasset 1983: 509).

Para Ortega, la vida es drama porque trata de cómo un ente que llamamos ‘yo’, que representa al individuo y que consiste en un haz de “proyectos para ser, de aspiraciones, en un programa de vida”, lucha por realizarse en un elemento extraño a él, que el filósofo español llama “circunstancia” (Ortega y Gasset 1983: 511). Esta vocación, de la que Ortega habla directamente en sus biografías sobre Vives, Goethe y Velázquez, se relaciona entonces con el concepto de “imperativo vital”, desarrollado sobre todo en *Historia como sistema, Esquema de las crisis* y “Misión del bibliotecario”. Este imperativo, inmanente al hombre, consiste en prestar atención a la voz interior de cada destino, aunque éste vaya en contra de las normas de las épocas:

[...] la vida nos fuerza a elegir entre innumerables posibilidades un modo de ser; a realizar el proyecto o entelequia en que consiste el propio yo. Si se acierta con el yo genuino dando oído al imperativo vital, el hombre es auténtico; de lo contrario, se engaña a sí mismo, falsifica su propia realidad, aniquila un instante de su tiempo vital. Importa pues que cada acción brote de nuestro íntimo ser, que sea concorde al programa íntimo. La acción más nuestra será la que otorgue más realidad y sentido a nuestra existencia. Porque misión, destino, vocación inexorable es la vida (Sánchez Villaseñor: 2007, 148).

² La influencia del pensamiento de Ortega y Gasset en Octavio Paz ha sido trabajada ya por diversos críticos y estudiosos del poeta mexicano, entre los que se encuentra E. M. Santí, quien en los ensayos de *El acto de las palabras* (1997) realiza un estudio detallado y profundo del pensamiento de Paz.





Esta idea de vocación como imperativo vital, está claramente delineada en la Sor Juana que Paz nos presenta en *Las trampas de la fe*. A lo largo del libro, podemos distinguir a un sujeto agente, en constantes disyuntivas frente a circunstancias hostiles, cuyas acciones y decisiones se perfilan siempre hacia una búsqueda de la posibilidad de ejercer la práctica intelectual. Esta vocación se manifiesta desde la infancia de Sor Juana, donde Paz nos presenta, a través de algunas citas de la “Respuesta a sor Filotea”, trazos que prefiguran su vocación como intelectual:

Niña solitaria, niña que juega sola, niña que se pierde en sí misma. Sobre todo: niña curiosa. Ese fue su signo y su sino: la curiosidad. Curiosa del mundo y curiosa de sí misma, de lo que pasa en el mundo y de lo que pasa dentro de ella. La curiosidad pronto se transformó en pasión intelectual: el *¿qué es?* y el *¿cómo es?* fueron preguntas que se repitió toda su vida (Paz 1982: 108).

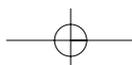
Signo y sino: rasgo distintivo y destino que se irá presentando durante las diversas explicaciones, lecturas, interpretaciones y narraciones que se van tejiendo en torno a la monja. Asimismo, dentro de esta articulación, Paz discute constantemente con dos interpretaciones sobre el carácter de las acciones de Sor Juana: las que defienden una auténtica vocación religiosa, cuyo impulso la moverá a tomar los hábitos en su juventud y que verán en su renuncia final a las letras el producto de una crisis religiosa y una conversión; y las que explican los actos de la monja como producto de rasgos internos y determinismos psicológicos.

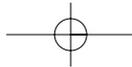
Quizás por eso, los dos pasajes en los cuales podemos distinguir una “puesta en intriga” (Ricoeur 1983) de la lucha entre la vocación de Sor Juana como intelectual y las circunstancias que la rodean, gira en torno a los dos ‘enigmas’ de su vida que Paz destaca desde los comienzos del libro: el de su profesión y el de su renuncia final a las letras. Abordaré primero el problema de su profesión y dejaré para el siguiente apartado el de su silencio.

Para explicar las razones que movieron a Sor Juana a tomar los hábitos –nos encontramos ante la problemática situación de reconstruir las intenciones del sujeto– Paz retoma dos propuestas avanzadas sobre esta decisión, y a las cuales se opone: la primera, que aparece desde las biografías de Sor Juana escritas en el siglo XIX, la explica debido al despecho por un amor desdichado,³ la segunda, que proviene de la biografía de Calleja y es defendida por los “críticos católicos” (Paz 1982: 149) –entre ellos Robert Ricard⁴– explica su profesión como producto de una auténtica vocación religiosa. El problema, señala Paz, tanto para una explicación como para la otra es la falta de documentos. Los primeros autores lo resolvieron interpretando anacrónicamente algunos sonetos de Sor Juana, los segundos, trasladando la decisión a un asunto indiscutible de fe, inscrito en una relación directa con la propia fe de los biógrafos. La tercera vía, propuesta por Paz, explica la profesión de Sor Juana a partir de una combinación de tres circunstancias

³ Paz cita entre estas interpretaciones los textos de Ezequiel A. Chávez y Alberto G. Salceda, sin dar las referencias bibliográficas (Paz 1982: 143).

⁴ La referencia a Ricard también es de Paz (1982: 151), seguramente de su libro *Une poëtesse mexicaine du XVII^e Siècle: Sor Juana Inés de la Cruz*. Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1954.





externas —su bastardía, la pobreza y la ausencia de padre— y de explicaciones de orden personal, como su falta de vocación para el matrimonio y su amor por el saber. Para respaldar estas explicaciones, Paz retoma una cita de la “Respuesta”, donde Sor Juana justifica su decisión de entrar al convento por una “total negación al matrimonio”.

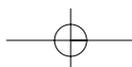
Es posible rastrear, en esta interpretación el interés por presentarnos a un sujeto agente que con sensatez y pragmatismo toma la decisión más adecuada según su circunstancia. Paz concluye que la elección de Juana Inés fue “una decisión sensata, consecuente con la moral de la época y con los usos, costumbres y convicciones de su clase” (Paz 1982: 157). En efecto, su nula vocación para el matrimonio tenía como única salida la entrada al convento, ya que la vida religiosa podía ser tomado como una profesión: el convento era un acomodo, un medio para que una joven sin deseo alguno por contraer matrimonio, huérfana de padre y sin dote, pudiera llevar una vida decente. En la interpretación de Paz la época es fundamental para entender la decisión de Sor Juana, es la que pone los límites y las condiciones para que ella ejerza su libertad. Sin las limitantes del entorno, la decisión sería incomprensible. En esta reconstrucción, Sor Juana busca la mejor combinación para poder seguir el llamado de su vocación, ese “imperativo vital” que Ortega ve como fundamento del “yo genuino” del sujeto (Sánchez Villaseñor 2007: 148). Con esto, Paz defiende la idea de que la decisión de la monja no proviene de una pasión frustrada ni tampoco de una vocación religiosa, sino intelectual: “No podía ser letrada soltera ni letrada casada, en cambio podía ser monja letrada” (Paz 1982: 160).

La cuestión de la profesión de Sor Juana está íntimamente ligada a otro problema, el de su supuesta ‘virilización’ o ‘masculinización’ simbólica. Así como Paz rechaza la explicación de que Sor Juana haya profesado por vocación religiosa, también se opone a las razones de su ingreso al convento por motivos psicológicos deterministas, como los expuestos por Ludwig Pfandl sobre la ‘masculinización’ de Sor Juana (y por ende su ‘transexualidad’). El origen de esta ‘virilización’ es para Paz social y no biológico. Los libros, nos dice, eran hechos, acumulados y distribuidos por hombres, de ahí que Sor Juana debiera disfrazarse (simbólicamente) para acceder a ellos:

La virilidad es un disfraz impuesto a Sor Juana por la sociedad y lo mismo sucede con su profesión religiosa. El origen bastardo y la ausencia del padre la llevan a la biblioteca y ésta al convento. Confluyen de esta manera las circunstancias íntimas de orden psicológico con las sociales. Su destino es una serie de elecciones que la necesidad le impone pero que ella adopta con ojos abiertos (Paz 1982: 122).

Resulta casi innecesario señalar la filiación de esta cita con los postulados de Ortega. La decisión de Sor Juana será a su vez la que condicionará su vida y la llevará al fin trágico que todos conocemos: su renuncia final a las letras. Paz establece así una relación entre esta decisión y el silencio final, erigiendo a ambos como acontecimientos centrales para su explicación del sentido de la vida de la monja.

Por otro lado, en *Las trampas de la fe* se postula la idea de que el ser humano es libre de decidir, idea que subyace en las reflexiones de Ortega sobre el sujeto como ‘ente que se hace a sí mismo’. Pero, como mencioné anteriormente, este margen de acción se inscribe en una circunstancia que limita las decisiones de los individuos. Dentro de esta relación entre posibilidad de acción y circunstancia surge el tercer elemento, el “imperativo vital” que lleva a buscar una concordancia entre circunstancia y vocación. Es esta última la que da unidad al sujeto, la que puede explicarlo como proyecto de vida y por lo





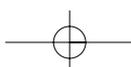
tanto explicar las decisiones que toma dentro de sus circunstancias. Es también este concepto el que permite emitir juicios de valor sobre los sujetos a partir de la adecuación entre proyecto de vida y acciones, adecuación que permitiría decir cuando un individuo es “genuino” o en términos sartreanos, carente de mala fe.

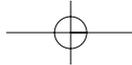
Así, el proyecto de vida que deja ver el “yo genuino” de Sor Juana en *Las trampas de la fe* será su vocación de intelectual. Lo que hace valiosa a la monja, digna de ser recordada como persona más allá de la calidad de su obra y a pesar de algunos defectos que Paz no se abstiene de marcar, es la tenacidad con la cual luchó para defender su lugar. Es esta adecuación entre vocación y acciones, lo que hace de ella una figura ejemplar:

He señalado muchas veces su timidez frente a la autoridad, su respeto a las opiniones establecidas, su temor ante la Iglesia y la Inquisición, su conformismo social. Todo esto no fue sino la mitad de su persona, la más externa. La otra mitad fue su profunda decisión de ser lo que quería ser, su búsqueda paciente y subterránea de una autosuficiencia psíquica y moral que fuese el fundamento de su vida y su destino de poeta e intelectual. La obstinación con que se empeñó en ser ella misma, su habilidad y su tacto para sortear obstáculos, su fidelidad a sus voces interiores, la secreta y orgullosa terquedad que la llevó a inclinarse pero no a quebrarse, todo esto no fue rebeldía –imposible en su tiempo y en su situación– pero sí fue (y es) un ejemplo del buen uso de la inteligencia y la voluntad al servicio de la libertad interior (Paz 1982: 390).

Es quizás en esta cita donde se percibe mejor la lectura que Paz hace de la concepción de Ortega sobre la condición humana, adscribiéndola a un pensamiento liberal. Sor Juana, en su singularidad, es ejemplar porque permite mostrar, a través de sus acciones, la fidelidad de un sujeto hacia ese “imperativo vital”, esa concordancia que se desarrolla en el transcurso de la vida. En la monja reconoce Paz una dimensión más ‘externa’, en la que se nos muestra a la vez temerosa y aduladora, deseosa de fama y necesitada de la protección del palacio –movimientos que a su vez Paz justificará en tanto tácticas para moverse, como mujer, en una cultura masculina–; y otra dimensión ‘profunda’, que traduce la autenticidad defendida por Ortega, y que la muestra como un sujeto valiente, hábil, fiel a sí mismo, y finalmente, libre dentro del marco de circunstancias adversas. Por ello podemos decir que el proyecto biográfico de Paz abreva en el existencialismo, en el sentido que estamos frente a un sujeto explicado en su voluntad existencial de autoafirmación que lo lleva a oponerse al mundo adverso en el que vive. Si bien este sujeto se desarrolla en una temporalidad y se enfrenta a una serie de circunstancias, en el fondo, sus rasgos fundamentales están ya fijados de antemano, en este “imperativo vital” o vocación, que deviene el medio de darle unidad, singularidad al individuo. Esto hace que los acontecimientos, las acciones, los escritos de Sor Juana cobren sentido en función de esta vocación; cada detalle es investido de significaciones que esclarecen los rasgos singulares de su personalidad. Es por ello que Paz puede señalar que desde la infancia de Juana Inés se detectan todos los “pasos de su destino” (Paz 1982: 124).

Por otro lado, la condición intelectual de Sor Juana se manifiesta no solamente a través de las decisiones que toma para seguir su vocación, sino también en una función específica del intelectual, que es la de ser una “consciencia lúcida” (Paz 1982: 173). Paz señala esta característica en Sor Juana cuando reflexiona sobre la vida de las monjas en los conventos y sus relaciones con las prácticas religiosas descritas por Carlos Sigüenza y Góngora en el *Paraíso Occidental*, quien presenta al lector casos de ascetismo de mon-





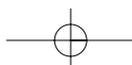
jas que experimentan arrebatos místicos con escenas de sangre y visiones alucinatorias. Escribe Paz al respecto:

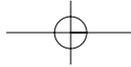
En cuanto a Sor Juana: lo asombroso, precisamente, es que viviendo en ese ambiente, no perdiese el tino y mantuviese siempre una distancia entre su entendimiento racional y las turbias seducciones del ascetismo, la milagrería y la falsa mística. Sor Juana fue “humana, demasiado humana” no en el sentido trágico de Nietzsche, sino en su decisión de no querer ser ni santa ni diablo. Nunca renunció a la razón aunque, al final de su vida, la hayan obligado a renunciar a las letras. Si no la sedujo la santidad, tampoco sintió el vértigo de su pérdida. Mejor dicho, como todos los seres superiores, sufrió las dos tentaciones, la de la elevación y la del abajamiento, pero resistió. No quiso ser más de lo que era: una consciencia lúcida (Paz 1982: 173).

Esta “consciencia lúcida” no solamente puede detectarse en su ecuanimidad y su resistencia a caer en la tentación de la elevación mística o la posesión demoníaca, sino en su obra. En este sentido, la función de Sor Juana como intelectual también se refleja en su escritura ya que, a pesar de estar inserta en un mundo particular, con características y límites propios, logra reconocer esos límites, hacerlos visibles y darles una explicación a través de su obra.

Luis Villoro, reflexionando sobre *Las trampas de la fe*, analiza esta relación que los lenguajes establecen con el medio en la propuesta de Paz, y señala que el poeta mexicano defiende la idea de que los lenguajes, y por lo tanto, las obras literarias, “están constituidos por un repertorio usual de signos, por un código, sin límites precisos, de imágenes, símbolos, emblemas, analogías, que sirven para expresar las relaciones fundamentales en que se configura la realidad. El uso de ese código manifiesta un estilo de pensar común a una época, por el que se piensa una figura de mundo y no otra” (Villoro 1995: 138). Esta idea permite situar los productos artísticos en épocas determinadas, con normas y tradiciones tanto formales como ideológicas. Sin embargo, la función del artista como intelectual es la de ser una “consciencia lúcida” capaz de reconocer y hacer visibles los fundamentos ideológicos de la época, para posteriormente poder reflexionar sobre ellos y clarificarlos (Villoro 1995: 141-142). Esto será lo que Paz rescata en la producción artística de Sor Juana, en una dialéctica inscrita en la obra que expresa al mundo, y, a su vez, lo cuestiona. En efecto, para Paz muchos de estos límites se manifiestan en los usos de un lenguaje inscrito siempre en una época determinada que implica códigos genéricos, tradiciones y creencias y cuya trasgresión también se verá reflejada en esos usos. De este modo, la poesía amorosa de Sor Juana, algunos de sus romances y villancicos, pero sobre todo el *Primero sueño*, rompen con esta tradición para introducir un uso nuevo, una innovación, que es lo que le da singularidad y excepcionalidad a su obra. Los grandes poetas como Sor Juana, escribe Paz al hablar del *Primero sueño*, “expresan su época y, simultáneamente, la niegan, son su excepción, aquello que de alguna manera escapa a la tiranía de los estilos, los gustos, los cánones” (Paz 1982: 500). Así por ejemplo, en el análisis que le dedica a la redondilla de “Hombres necios”, resalta el hecho insólito de que fuera escrita por una mujer y no por un hombre:

En este sentido, el poema fue una ruptura histórica y un comienzo: por primera vez en la historia de nuestra literatura una mujer habla en nombre propio, defiende su sexo y, con gracia e inteligencia, usando las mismas armas que sus detractores, acusa a los hombres por los





vicios que ellos achacan a las mujeres. En esto Sor Juana se adelanta a su tiempo: no hay nada parecido, en el siglo xvii, en la literatura femenina de Francia, Italia e Inglaterra. Por eso es más notable aún que esta sátira haya sido escrita en Nueva España, una sociedad cerrada, periférica y bajo la doble dominación de dos poderes celosos: la iglesia católica y la monarquía española (Paz 1982: 399-400).

La trasgresión o ruptura con la tradición no viene aquí inscrita en una innovación formal o genérica –al modo descrito por Hans Robert Jauss en sus postulados para estudiar la estética de la recepción– sino en los códigos de comportamiento de la época. Sor Juana se mueve en los límites permitidos por la moral y las costumbres para cuestionarlos.

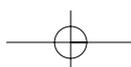
Esto no quiere decir que en su obra no aparezca esta ruptura con la tradición e innovación genérica, visible en el análisis de Paz del *Primero sueño*. Para él, este poema es, “simultáneamente, prolongación y ruptura de la tradición del viaje del alma durante el sueño. Es la última expresión de un género y la primera de uno nuevo” (Paz 1982: 474). Aquí reside, para Paz, la significación universal de *Primero sueño*. Asimismo, señala tres características que muestran las diferencias del poema de Sor Juana frente a la tradición.⁵ Gracias a estas rupturas, Paz puede inscribir el *Primero sueño* en una práctica poética moderna que rompe con los esquemas culturales, sociales y políticos de la Nueva España:

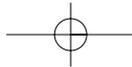
Con *Primero sueño* inicia una actitud –la confrontación del alma solitaria ante el universo– que más tarde, desde el romanticismo, será el eje espiritual de la poesía de Occidente. [...] De una manera u otra, todos los poetas modernos han vivido, revivido y recreado, la doble negación del *Primero sueño*: el silencio de los espacios y la visión de la no visión [es decir, la no revelación, M.Q.]. En esto reside la gran originalidad del poema de Sor Juana, no reconocida hasta ahora, y su sitio único en la historia de la poesía moderna (Paz 1982: 482).

Por otro lado, el *Primero sueño* también remite al carácter intelectual de Sor Juana, ya que Paz señala que en el poema no aparece una distinción entre el amor de Dios y el amor al conocimiento de las cosas del mundo, por lo que la visión de la monja resulta más filosófica que cristiana (Paz 1982: 495). *Primero sueño* es asimismo un poema personal: “La osadía del alma, su éxtasis, sus dudas, sus vacilaciones y el elogio de la figura trágica de Faetón son una verdadera confesión intelectual” (Paz 1982: 497). En este sentido, Paz se opone a algunas interpretaciones⁶ que han visto en el poema una reflexión sobre el “sueño del conocimiento humano”, en donde se le da “a la palabra *sueño* el sentido de ilusión”, de alma que “‘sueña’ en conocer, fracasa y, ya despierta, se da cuenta de que el conocimiento es un ‘sueño’ vano e imposible” (Paz 1982: 497-498). Según esta interpretación, el *Primero sueño* sería “el poema de la crisis intelectual de Sor Juana y el acto inicial de su conversión”, y se inscribiría como “un ejemplo más [...] de la poesía barroca del desengaño” (Paz 1982: 498). Nada más lejano a esto que la propuesta de Paz, quien ve en la palabra ‘sueño’ no la idea de desengaño, sino la de “una alegoría del *acto de conocer*” (Paz 1982: 498). No se trata entonces de una visión del conocimiento como vano sueño: “épica del acto de conocer el poema también es la confesión de las dudas y las luchas del Entendimiento. Es una confesión que termina en un acto de fe: no en el

⁵ Para estas rupturas, tanto formales como de contenido, ver Paz (1982: 481-482).

⁶ Ver Xirau (1997), Ricard 1976) y Gaos (1960).



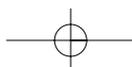


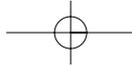
saber sino en el afán de saber” (Paz 1982: 499). Esta visión hace de Sor Juana una intelectual antes que cualquier otra cosa, reafirma su condición esencial.

Así, Paz construye la identidad de Sor Juana como intelectual a partir de dos polos que se relacionan: por un lado, el de sus acciones, a través de las cuales nos presenta a un sujeto agente que en el límite de las circunstancias se mantiene fiel a su vocación. Por el otro, el de su obra que respalda y legitima las acciones emprendidas y que, como toda obra de un artista importante, expresa la tradición al mismo tiempo que implementa innovaciones, tanto en el campo formal como en el campo cultural e ideológico. Así, la relación entre vida, obra y entorno se entreteje a partir del rasgo particular de la vocación de Sor Juana como intelectual, que da sentido y unidad a la interpretación y construcción biográfica en *Las trampas de la fe*.

Como todo biógrafo, Paz se ve enfrentado a la aporía de la ‘operación biográfica’, que radica, por un lado, en asir la multiplicidad de sentidos de una vida, y por el otro, en reconstruir la persona a partir de huellas y fragmentos que deben integrarse en una narración o en un modelo que les otorgue sentido, produciendo la ilusión de una unidad de vida. Es aquí donde la problemática del camino elegido por Paz revela sus tensiones. Explicar las acciones a partir de una vocación interior que estructura al sujeto, implica reducir la multiplicidad de una vida a un impulso regulador de su carácter; en el caso de *Las trampas de la fe*, este movimiento toma la forma de una saturación del sentido de la vida de la monja a partir de su vocación, que se traduce en una condición existencial que mueve sus acciones dentro del marco limitado de las circunstancias. Con ello no digo que haya que eliminar la adjudicación de sentido –o de sentidos plurales– necesaria en toda operación biográfica, sino que hay que explicitar su dependencia respecto de la necesidad que tiene el biógrafo de mostrar un individuo coherente –o bien un individuo fragmentario–, a sabiendas de que esa construcción es inevitablemente ficcional. No se trata aquí de un concepto de ficción similar al utilizado en la construcción de personajes novelescos, sino más bien cercano a la idea de Michel de Certeau sobre la historia como ciencia-ficción, o a la función de la narración en el sentido de Ricœur: para lograr una síntesis de la heterogeneidad que representa toda vida humana, el biógrafo tiene que echar mano tanto de modelos explicativos como narrativos que hacen inteligible la heterogeneidad del sujeto. Estos modelos se mueven en un campo inestable, construido en un presente determinado para hablar de un pasado que ya no existe, y se traducen en una escritura que el filósofo francés denomina “representancia”, para distinguirla del concepto de representación (Ricœur 2000).

Asimismo, toda biografía de un pensador o de un intelectual, como señala François Dosse, implica la recuperación de la unidad de un gesto propio, aún sabiendo que este gesto es susceptible de sufrir múltiples alteraciones y modificaciones. El sentido de una vida nunca es unívoco; no solamente porque está conformado por cambios que implican el despliegue de la existencia en una duración temporal, sino también porque este sentido de la vida –y su relación con la obra– no se cierra con la muerte del autor biografiado, sino que se prolonga en su recepción. A todo esto hay que agregar el hecho de que la biografía no puede encontrar, a pesar de una investigación exhaustiva, una clave que sature la significación del relato de vida puesto en escena por el biógrafo. Este se encuentra siempre en una posición de exterioridad, a pesar de su voluntad de empatía, y no puede por lo tanto abarcar o reducir en una unidad completa y cerrada la multiplicidad de significaciones que implica toda vida humana (Dosse 2005: 414).





Si bien la restitución del contexto histórico, al modo realizado por Paz en *Las trampas de la fe*, es fundamental para cualquier biografía intelectual, se corre el peligro de volver a un historicismo que ignore la relación entre el presente del biógrafo o el historiador, y el pasado que trata de reconstruir. El problema consiste en creer que las intenciones del autor son transparentes al intérprete; una contextualización radical puede llevar a creer en la posibilidad de restituir la ‘lectura original’ a partir del contexto (semántico) o de las intenciones del autor. Para evitar este escollo, Dosse retoma la propuesta de Lucien Jaume (1986; 1992), quien señala la importancia de tomar en cuenta el presente desde el cual se escribe la biografía. El historiador o biógrafo interroga la tradición a partir de la presuposición de una ruptura, pero también de una apertura del pasado en el presente, cuya densidad temporal permite una lectura hermenéutica, y donde nuevas interrogaciones permiten realizar lecturas creativas. Esta reapertura invita a valorar la dimensión historiográfica de las lecturas plurales de las obras del pasado, y permite encontrar el término medio entre un acercamiento historicista y otro puramente presentista (Dosse 2003: 260). En este sentido, Dosse hace ver que el aporte de la hermenéutica como metodología para el género biográfico radica principalmente en invitar al investigador a preguntarse por el despliegue de los múltiples sentidos que va adquiriendo el personaje biografiado a lo largo de la historia, hasta el presente del investigador (Dosse 2005: 383).

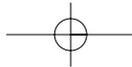
Desde esta perspectiva que busca recuperar la pluralidad del sentido de la vida y obra Sor Juana, el libro de Paz representaría una etapa y no un estudio concluido, cerrado sobre sí mismo. Resultaría pues necesario inscribir el texto de Paz dentro de una tradición del género, así como también dentro de la larga serie de estudios sobre la monja novohispana, tarea que sobrepasa los propósitos de este ensayo. En cambio, sí es posible interrogar la relación entre el presente del biógrafo y el pasado que busca reconstruir, en el sentido propuesto por Dosse. Sobre esta cuestión, relacionada con la identidad narrativa de Paz, que se concreta en el proyecto de restitución de la monja novohispana y la interpretación de su renuncia a las letras, versan las páginas que siguen.

2. Fin trágico y restitución: Sor Juana, “nuestra” contemporánea

El fin trágico de Sor Juana, cuya principal manifestación es su renuncia final a las letras, se relaciona, dentro del texto de Paz, con el modelo de juicio y la problemática de la restitución. En efecto, *Las trampas de la fe* no narra solamente un caso particular, sino que interpreta lo sucedido a la monja con una fábula moral, alegórica y a-histórica del destino de los intelectuales enfrentados a las ortodoxias. Dos formas de acercamiento a la vida de Sor Juana conviven en libro de Paz: por un lado, la que enfatiza su singularidad, los aportes de su obra vinculados con una tradición y una época determinada; por otro, la que subraya el carácter ejemplar de su vida y su obra.

Es en este segundo registro donde funciona el modelo de juicio subyacente en el capítulo final de *Las trampas de la fe*, en el que Paz busca restituir, en la esfera del presente, la figura de Sor Juana. Esta restitución se abre sobre dos temporalidades: la del siglo XVII mexicano, transmitida mediante la narración trágica del final de Sor Juana, y la del presente de Octavio Paz, relacionada, como veremos, con el lugar de enunciación desde el cual escribe su libro.





Para abordar la relación entre el presente del biógrafo y el pasado que busca restituir, retomo las reflexiones de Paul Ricœur sobre el pasado como “lo Mismo”, expuestas en el tercer volumen de *Tiempo y narración*.⁷ El filósofo francés señala que pensar la “paseidad” del pasado a la luz de “lo Mismo” implica un desvanecimiento de la “distancia temporal”. La operación histórica aparece entonces como un “des-distanciamiento”, una identificación del presente con lo que fue (Ricœur 1985: 256). En el ensayo de Paz, la percepción del pasado como “lo Mismo” se hace visible en lo que Enrico Mario Santí denomina su proyecto de “restitución” (Santí 1997: 258). Si, como observa Ricœur, el conocimiento histórico comienza con la manera en que tomamos posesión de lo que sobrevive del pasado a través de sus “huellas”, puede decirse que en diversas partes de *Las trampas de la fe* Paz toma posesión del pasado al restituir a Sor Juana a su propio tiempo, al presente de México. Este procedimiento no sólo genera un excedente o suplemento de sentido, característica esencial, según Santí, de todo proyecto reconstitutivo, sino que también anula la distancia temporal que separa el presente de Paz del pasado colonial, y lo domestica.

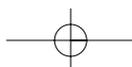
Para Santí, el afán reconstitutivo de Paz tiene un propósito moral: no se trata sólo de restituir la obra de Sor Juana en el canon de la literatura en lengua española de los Siglos de Oro, sino también de restituir su vida a partir de la resignificación de ciertas conductas de la monja, sobre todo de su decisión final de abandonar el estudio y la escritura. Se trataría entonces de

una historia ejemplar, una suerte de fábula moral, que se destaca, según Paz, por la contradicción entre la valentía de dos testamentos [la “Carta atenagórica” y la “Respuesta a sor Filotea”, M.Q.] y la abyección de una serie de actos finales. El verdadero culpable en esa fábula, “el mal común” al que alude Paz, sería nada menos que la coacción que han sufrido intelectuales y escritores del siglo xx a manos de burocracias ortodoxas, las que en el caso de Sor Juana estarían representadas por la Iglesia católica de la Contrarreforma (Santí 1997: 260).

Este “mal común”, que se trasluce tanto en acciones como en pensamientos, resulta ser un elemento atemporal, una especie de “estructura profunda” que definiría el carácter de toda sociedad regida por una ortodoxia. Con esta identificación, el problema específico del pasado como algo que fue se anula para ser sustituido por un conjunto de elementos comunes a todas las sociedades víctimas de las ortodoxias, rasgos que pueden explicarse y explicar las acciones de los hombres, independientemente de la circunstancia histórica en la que se encuentran.

Así, por ejemplo, en el prólogo a *Las trampas de la fe*, aparecen ya dos indicaciones importantes, e íntimamente relacionadas, que ponen en evidencia la identidad establecida por Paz entre el pasado y el presente. La primera postula que en toda sociedad funcio-

⁷ En este libro, Paul Ricœur reflexiona sobre carácter ontológico de la huella –que, en tanto es dejada por el pasado, vale por él– y propone pensar esta cuestión a la luz de la dialéctica de los “grandes géneros”, el de lo Mismo, el de lo Otro y el de lo Análogo, presentados por Platón en *El Sofista*. El filósofo francés utiliza estos géneros para reflexionar sobre la relación que las propuestas historiográficas de R. G. Collingwood, Michel de Certeau y Hayden White establecen con lo que él llama la “paseidad” del pasado, es decir, la relación que la historiografía entabla con el problema de la referencialidad (Ricœur 1985: 255 y ss.).





na un sistema de prohibiciones y autorizaciones implícitas o explícitas, cuyos matices dependen de cada sociedad. En el mundo moderno, continúa Paz, el sistema de autorizaciones y de prohibiciones se ejerce a través de los lectores en tanto consumidores: un autor no leído es víctima de la censura de la indiferencia. Pero en otras sociedades, además del lector anónimo, existen lectores privilegiados que detentan el poder y que pueden tener diversos nombres: “el arzobispo, el inquisidor, el secretario general del Partido, el Politburó. Esos lectores terribles influyeron en Sor Juana Inés de la Cruz tanto como sus admiradores” (Paz 1982: 16). Detengámonos un momento en el argumento de Paz: fueron esos “lectores terribles” quienes “influyeron en Sor Juana” (Paz 1982: 16), pero esos lectores son diversos, y –más importante aún– pertenecen a épocas y a sociedades distintas. No importa entonces la persona, sino la función que ejerce, se trata de ‘tipificaciones’ o de ‘actantes’ (como lo llama la crítica literaria estructuralista), es decir, son nombres intercambiables para una misma función: la de quienes detentan el poder de la censura.

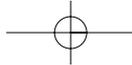
Esta idea de la censura ejercida en la Nueva España por la ortodoxia encarnada en la Iglesia católica será un eje central de *Las trampas de la fe*, y será sobre todo, el mecanismo explicativo de las últimas acciones de Sor Juana, quien, según Paz, fue a la vez víctima y cómplice de esa ortodoxia. De este planteamiento surge la segunda indicación de la identidad entre pasado y presente implicada en el proyecto restitutivo de Paz, que él mismo enuncia al explicar el subtítulo de su obra: *Las trampas de la fe*. Allí Paz observa que los escritores muchas veces transgreden el sistema de prohibiciones explícitas e implícitas. Sor Juana no fue una excepción, y no sólo eso, esa transgresión fue la causa de las desdichas que sufrió al final de su vida:

Porque estas transgresiones eran y son castigadas con severidad; y más; no es extraño que en algunas sociedades –como la Nueva España del siglo XVIII– el escritor mismo se convierta en el aliado y aun en el cómplice de sus censores. En el siglo XX, por una suerte de regresión histórica, abundan también los ejemplos de escritores e ideólogos transformados en acusadores de sí mismos. La semejanza entre los años finales de Sor Juana y estos casos contemporáneos me hicieron escoger como subtítulo de mi libro el de la sección última: *Las trampas de la fe*. Confieso que esta frase no se aplica a toda la vida de Sor Juana y que tampoco define el carácter de su obra: lo mejor de ella misma y de sus escritos escapa a la seducción de esas trampas. Pero me parece que la expresión alude a un mal común a su época y a la nuestra. Vale la pena subrayarlo y por eso la he mantenido: aviso y escarmiento (Paz 1982: 17-18).

“[A]viso y escarmiento”, Sor Juana es presentada ante los ojos de los lectores de fines del siglo XX como un personaje contradictorio y ejemplar. Pero la ejemplaridad de Sor Juana es trágica porque no logra vencer al destino, impuesto tanto por ciertos acontecimientos históricos como el tumulto de 1692 que debilitó al virrey que la protegía, como por la estrecha visión de algunos prelados, guardianes de la ortodoxia católica que vieron en Sor Juana un peligro, y por las acciones de la monja que la llevaron a buscar protección en las instituciones del poder. El fin trágico de Sor Juana tiene entonces una doble función: sirve para comprender cómo se articulan los mecanismos del poder que censura a los intelectuales, y funciona como aviso para evitar la repetición.

En efecto, la situación a la que Sor Juana se enfrenta, su lucha contra la rigidez de la ortodoxia católica se repite a lo largo de la historia. *Las trampas de la fe* presenta una y otra vez estos paralelismos, que se vuelven recurrentes cuando Paz analiza, al final de la



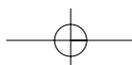


vida de Sor Juana, la polémica suscitada por la publicación de la “Carta atenagórica” que finalmente la llevó a “abdicar”: Antonio Núñez de Miranda, su confesor, es comparado con “los militantes revolucionarios del siglo xx” (Paz 1982: 591). Poco después, Paz compara la situación de Sor Juana con las purgas de Moscú, donde antiguos militantes bolcheviques tuvieron que confesar ante sus jueces “crímenes irreales en un lenguaje que era una abyecta parodia del marxismo” (Paz 1982: 602). Del mismo modo, menciona Paz, Sor Juana firma con su sangre unas protestas que son una caricatura del lenguaje religioso:

Los casos de los bolcheviques del siglo xx y el de la monja poetisa del siglo xvii son muy distintos pero es innegable que, a pesar de las numerosas diferencias, hay entre ellos una *semejanza esencial* y turbadora: son sucesos que únicamente pueden acontecer en sociedades cerradas, regidas por una burocracia política y eclesiástica que gobierna en nombre de la ortodoxia (Paz 1982: 602, subrayado M.Q.).

Los ejemplos podrían seguir, lo interesante es la comparación, exclusivamente, con las sociedades totalitarias de los países comunistas. El movimiento de Paz no deja de ser significativo, tiene que ver con ese lugar social al que Michel de Certeau se refiere como parte de la ‘operación historiográfica’: ¿cuál sería entonces el lugar social de enunciación de Paz?

Para responder a esta pregunta, es útil volver al ensayo de Santí, que presenta un recuento general de la relación que Paz estableció con Sor Juana desde sus primeros escritos. Santí nos señala que el tema de Sor Juana está casi ausente en *Primeras letras*. No es sino a comienzos de la década de 1950 cuando aparece en por lo menos tres ensayos: hacia el final del capítulo V: “Conquista y Colonia” de *El laberinto de la soledad*, en la introducción a la antología de poesía mexicana que Paz realiza para la UNESCO, y en un ensayo dedicado a la monja novohispana, publicado en la revistas *Sur* en 1951 y recogido posteriormente en *Las peras del olmo*. El análisis de estos ensayos, escritos entre 1948 y 1951, le permite a Santí esbozar el origen de *Las trampas de la fe*, llamando la atención sobre un giro interesante entre los dos primeros ensayos y el último. Santí observa que es en el último ensayo mencionado donde Paz estudia a Sor Juana como intelectual de su tiempo, para lo cual desplaza su interés de la obra poética a la crisis que se manifiesta en la “Carta atenagórica”: “Todo lo que Paz dirá entonces sobre la poesía de Sor Juana, incluyendo el *Sueño*, estará subordinado a su tesis principal sobre la crisis intelectual que atraviesa Sor Juana hacia el final de su vida” (Santí 1997: 276). Así, entre los ensayos anteriores y el de 1951 hay un cambio de enfoque. La respuesta que da Santí a este cambio tiene que ver con el lugar social de enunciación de Paz. El crítico cubano atribuye el giro a la polémica que a fines de 1949 tuvo lugar en el semanario comunista parisino *Lettres Françaises* entre David Rousset y otros intelectuales, entre ellos Sartre y Merleau-Ponty, en torno a la existencia de los campos de concentración soviéticos. En esa polémica, de la que Paz fue testigo durante su estancia en París, Rousset expone la existencia de los campos de concentración, provocando indignación entre los intelectuales cercanos al partido comunista francés. Santí señala que lo que influyó en la interpretación de Paz sobre el final de la vida de Sor Juana no fue tanto la revelación de la existencia de los campos de concentración, como la reacción de Merleau-Ponty y de Sartre, que prefirieron guardar silencio al respecto y criticar a Rousset (Santí 1997: 277-278).





Si bien aquí podría verse el origen de la interpretación de Paz sobre el final trágico de Sor Juana, me parece que la constante comparación entre lo que él llama la ortodoxia eclesiástica hispánica y la ortodoxia comunista en *Las trampas de la fe*, no podría entenderse sin tomar en cuenta también su reflexión sobre la función del Estado y sobre la relación entre política e historia, que lo lleva a revisar sus posturas frente al marxismo y al socialismo soviético durante la década de 1970. Estas reflexiones se encuentran recogidas en *El ogro filantrópico*, cuyos ensayos, escritos entre 1971 y 1978, son el marco de fondo que permite entender la relación que Paz establece entre el pasado novohispano y el presente de México, relación que gira en torno a la reflexión sobre las estructuras de los regímenes totalitarios. La aproximación entre los dos libros resulta además pertinente si pensamos que es durante estos años cuando Paz escribe una parte importante de *Las trampas de la fe*.⁸

Una de las relaciones que privilegia en los textos políticos de *El ogro filantrópico* es la de los intelectuales y el poder. Aquí podemos encontrar el trasfondo de la interpretación de Paz sobre el silencio final de Sor Juana. Si bien solamente menciona directamente a la monja novohispana en uno de los ensayos (Paz 1979: 38-52), todos los ensayos reunidos tratan temas que permiten entender las bases en las que funda su interpretación.

Antes de establecer paralelos, es pertinente esbozar la trayectoria del pensamiento político de Paz relacionada principalmente con sus posturas ante el marxismo y el socialismo, ya que ésta se transforma a lo largo de su vida. Xavier Rodríguez Ledesma señala tres etapas: la primera, cercana al pensamiento marxista y al socialismo, está a su vez dividida en dos: la que abarca su juventud hasta el viaje a España en 1937, durante la Guerra Civil, y la que va desde su regreso del congreso de escritores en España hasta 1940, año del asesinato de Trotsky e inicio del alejamiento de Paz de los círculos intelectuales de la izquierda mexicana. La segunda etapa cubriría el período entre 1940 y mediados de la década de 1970; durante este tiempo, Paz efectúa una crítica de la burocracia ortodoxa del régimen estalinista y de la URSS, pero sigue defendiendo el pensamiento marxista y ciertas ideas socialistas. Junto con esta crítica encontramos también un rechazo del macarthismo. La tercera y última etapa comenzaría a mediados de la década de 1970, cuando aparece en sus ensayos una crítica ya no al llamado socialismo real sino al marxismo como teoría en la que pueden detectarse las raíces antidemocráticas de los regímenes comunistas. Es entonces cuando Paz inicia una defensa de la democracia como un régimen político que, aunque imperfecto, constituye el único espacio para el ejercicio de la libertad; con esta defensa Paz se sitúa dentro de los lineamientos de un pensamiento político liberal (Rodríguez Ledesma 1996: 115 y ss.).

El ogro filantrópico pertenece a esta última etapa del pensamiento político de Paz. La década de 1970 es, además, tiempo de cambios en la vida del poeta mexicano: vuelve a México en 1971, después de haber renunciado a la embajada de la India en protesta por la represión política en 1968 y tras haber ejercido la docencia en universidades de Estados Unidos e Inglaterra. Es en esta década cuando dirige la revista *Plural* y funda *Vuelta*;

⁸ Después del ensayo escrito en 1951, pasan veinte años antes de que Paz vuelva al tema de Sor Juana. Lo hace en una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Harvard en 1971. Dos años después, retoma el tema en otras conferencias, dictadas esta vez en el Colegio Nacional. Alzraki (1984) sitúa la escritura de las tres primeras partes de libro alrededor de 1976 y el resto entre 1980 y 1981.

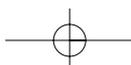


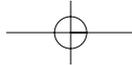


y, durante este periodo se agudiza su larga querrela con la izquierda mexicana y latinoamericana, de lo que dan testimonio las diversas polémicas suscitadas en torno a sus reflexiones políticas.

Todos estos acontecimientos crean puntos de tensión en el pensamiento de Paz y lo llevan a radicalizar sus críticas al socialismo, al marxismo y a la relación de los intelectuales con el poder. Con respecto a este último punto, en el “Propósito” que sirve de prólogo al libro, Paz observa que cuando los artistas e intelectuales se relacionan con los regimenes totalitarios, salen perdiendo: “hay que decirlo una y otra vez: el Estado burocrático totalitario ha perseguido, castigado y asesinado a los escritores, los poetas y los artistas con un rigor y una saña que habría escandalizado a los mismos inquisidores” (Paz 1979: 8). Esta idea, que lleva a Paz a establecer un paralelo entre la ortodoxia católica y la comunista, invita a cuestionar las condiciones bajo las que efectúa dicha equivalencia. Me parece que son diversas y tienen que ver por un lado con la influencia de ciertos discursos críticos de los fundamentos teóricos antidemocráticos del marxismo, como el desarrollado por Kostas Papaioannou –a quien Paz dedica *El ogro filantrópico*–, y por otro lado con circunstancias de la época, vinculadas con la renuncia de Paz a la embajada en la India, es decir, su distanciamiento del Estado mexicano, y con el ‘golpe’ que desplazó a Julio Scherer de la dirección del periódico *Excelsior*, movimiento que llevó a Paz a crear una revista independiente, es decir, sin financiamiento del Estado. A estas circunstancias personales se añade otra que me parece importante: la polémica internacional, suscitada por la publicación de *Archipiélago Goulag* de Alexander Solzenitzin en 1973 y que es pertinente poner en diálogo con la polémica en torno a Rousset en la década de 1950. En la primera parte del artículo titulado “Polvo de aquellos lodos”, de *El ogro filantrópico*, Paz comenta la polémica en torno a Rousset, las relaciones de Sartre y Merleau Ponty y su decisión personal de presentar en la revista *Sur* un dossier al respecto en 1951. En ese artículo, Paz regresa a su postura de aquella época para criticar su convicción de que “los campos de concentración soviéticos eran una tacha que desfiguraba al régimen, pero no constituían un rasgo inherente al sistema” (Paz 1979: 242). La función de estos campos no era solamente económica, como había sostenido entonces, también funcionaban como sitios de exterminio masivo. Una vez recordada esta polémica, Paz expone, en el segundo apartado del artículo, la controversia surgida en torno a Solzenitzin, lo que le permite realizar una crítica abierta a la “herencia autoritaria del marxismo” (Paz 1979: 245) y proponer una comparación entre Rusia y México, cuyas semejanzas radican en que ninguna de las dos naciones desarrolló una modernidad basada en una tradición crítica intelectual y moral.

El paralelismo entre la intolerancia contemporánea, encarnada en los regimenes totalitarios socialistas y la “antigua Iglesia” (Paz 1979: 290) aparece asimismo, de manera explícita, en “Las dos ortodoxias”, tercer artículo de una serie titulada “La libertad contra la fe” publicada en diarios y revistas hispanoamericanos en julio y agosto de 1978 y recogida posteriormente en *El ogro filantrópico*. Si bien se trata de una radiografía bastante crítica del mundo occidental, en el artículo mencionado, Paz establece el paralelismo entre las dos ortodoxias sosteniendo que ambas fusionan ideología y poder político (Paz 1979: 290). Este fundamento estructural sería la condición epistemológica que permite establecer la equivalencia. La estrategia política de esta afirmación es clara, porque sirve para cuestionar la crítica de Marx hacia la religión como el opio de los pueblos. Si el marxismo se erige, entre otras cosas, como una crítica radical de la ideología católica,





Paz revierte esa crítica al subrayar los paralelismos entre ambos y anular la diferencia, reduciéndolos a manifestaciones de una misma estructura profunda. En el artículo mencionado encontramos también la comparación entre “el comisario y el jesuita” (Paz 1979: 290), que recuerda al paralelismo entre los censores de Sor Juana y los encargados del orden en los regímenes comunistas, semejanza explicitada por Paz cuando señala que “[e]l Estado-Iglesia estaba servido por teólogos; la ideocracia comunista por ideólogos” (Paz 1979: 290). La argumentación es interesante porque relaciona estructural y funcionalmente a la Iglesia con el Estado que, en términos de Paz, es una máquina burocrática, impersonal y opresora que controla a las sociedades.⁹

Por otro lado, aparecen también en este artículo referencias a las declaraciones de Solyenitzin y de Joseph Brodsky sobre el regreso a una práctica del cristianismo que implicara la formación de comunidades religiosas basadas en esta fe, opiniones que a su vez desataron varias polémicas. Si bien Paz reconoce las críticas de estos autores a los regímenes comunistas, se distancia constantemente de sus declaraciones sobre la necesidad de una vuelta al cristianismo:

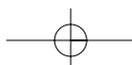
Brodsky, el perseguido por una ortodoxia estatal, no se daba cuenta de que lo que nos proponía, en el fondo, era cambiar el Estado-Partido por la Iglesia-Estado. Disiento de los disidentes: el regreso a la antigua sociedad, en el caso de que fuese posible, significaría la sustitución de una ortodoxia por otra (Paz 1979: 291).

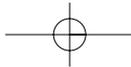
Paz deslinda así una crítica al comunismo, que le parece válida, de una vuelta al cristianismo, que rechaza, haciendo ver claramente que apoyar una parte de las declaraciones de ambos disidentes no implica defender todas sus posturas.

La comparación que se establece en *Las trampas de la fe* entre ortodoxia católica y comunista puede entonces entenderse en conjunción con este contexto más amplio. Paz encuentra en Sor Juana un caso ejemplar que le permite extraer el problema de la ortodoxia totalitaria de una singularidad histórica para darle un lugar atemporal, y con esto, defender la existencia de una estructura que se manifiesta a lo largo de la historia: aunque las circunstancias difieran, las prácticas son las mismas. Este procedimiento de anulación de la distancia temporal hace visible la relación directa que Paz establece entre pasado y presente. En efecto, es en relación con sus inquietudes personales sobre el vínculo de los intelectuales y el poder que Paz construye el ‘caso’ Sor Juana como una manifestación más de los mecanismos que un régimen totalitario encuentra para acallar a sus conciencias críticas.

Esta interpretación se inscribe, asimismo, en una discusión más amplia, relacionada con la polémica en torno al uso del término “totalitarismo” para definir conjuntos históricos heterogéneos, como el régimen nazi y el comunismo soviético, término empleado, entre otros, por Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, libro que Paz cita y analiza en uno de los artículos de *El ogro filantrópico*. Esta discusión está relacionada con un problema historiográfico, que en el caso de la comparación entre los regímenes nazi y comunista desborda en la plaza pública, como lo muestra Paul Ricœur en *La*

⁹ Ver el artículo “El ogro filantrópico”, donde Paz reflexiona sobre el Estado en general, y el estado mexicano en particular (Paz 1979: 85-100).



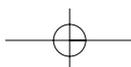
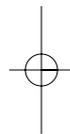
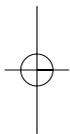


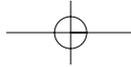
memoria, la historia y el olvido (2000: 413-436). La discusión gira en torno a la viabilidad historiográfica de considerar el régimen nazi y el exterminio de los judíos como acontecimientos singulares e incomparables o de compararlos, por ejemplo, con los campos de concentración soviéticos durante el estalinismo. Ricœur resuelve el problema concluyendo que la singularidad debe establecerse en el campo de la moral, con la noción de lo ‘irrepetible’ de la atrocidad, mientras que en el campo de la historiografía, la comparación es válida si se piensa en el marco de la reflexión sobre la responsabilidad del Estado en estos crímenes, ya que su función principal es velar por la seguridad de todo aquel que vive en su territorio. Al aceptar la posibilidad epistemológica de estas equivalencias, Paz puede establecer un paralelismo entre estos dos regímenes totalitarios y la ortodoxia católica de la contrarreforma hispánica. Pero este paralelismo desborda la discusión y la respuesta que Ricœur da al asunto de la viabilidad de las comparaciones, ya que se trata no sólo de estructuras distintas y heterogéneas, sino separadas entre sí por una distancia temporal de casi trescientos años.

El paralelismo propuesto por Paz entre la presión ejercida sobre Sor Juana y la presión ejercida sobre los intelectuales en el siglo xx por las ortodoxias burocráticas le permite realizar una crítica moralizante y atemporal: no sólo se trata de revisar el pasado virreinal de México, sino también la relación que establecen los intelectuales con el poder; y además, se trata de ver cómo ciertas sociedades gobernadas por la ortodoxia –religiosa o burocrática– someten y censuran a los intelectuales que buscan deslindarse del sistema. Paz, en estos pasajes, habla desde un lugar social particular: el del intelectual crítico de las izquierdas comunistas que busca además su independencia. Al traer al presente el caso de Sor Juana, al anular la distancia entre su época y la nuestra, al restituirla, Paz busca restituir su propio lugar y enfrentar las críticas de estas mismas izquierdas a través de la presentación del caso ejemplar de Sor Juana.

El problema de este movimiento que pretende eliminar la distancia entre pasado y presente para establecer la identidad entre ambos, radica en que todo proyecto cuyo fin es la lectura del pasado bajo el signo de “lo Mismo” “se quiebra ante la imposibilidad de pasar del pensamiento del pasado como ‘mío’ al pensamiento del pasado como ‘otro’. La identidad de la reflexión no puede explicar la alteridad de la repetición” (Ricœur 1985: 263). Este hecho implica no solamente ignorar el problema sustancial de toda labor historiadora, es decir, la irreductible alteridad y extrañeza de la ausencia implicada en todo pasado, sino también domesticar ese pasado y simplificar el presente desde el cual se escribe.

Podemos decir entonces que la relación pasado-presente de la que habla François Dosse al postular la idea de la biografía escrita según una hermenéutica de la temporalidad, está presente en Paz, pero no cómo una reflexión sobre su propio lugar de enunciación. Es este lugar –que él no hace directamente visible– el que le permite realizar una crítica de los intelectuales aliados al poder político, cualquiera que éste sea. Esa crítica la desarrolla en dos frentes: por un lado, el relato del fin trágico de Sor Juana, que se vuelve ejemplar y, por el otro, su relación con otros intelectuales del siglo xx víctimas del comunismo. Bajo esta mirada, aliarse al poder político representado por el Estado es dejar abierta la posibilidad de ser derrotado por las ortodoxias, ya que éstas son estructuras opresoras que siempre tratarán de acallar las conciencias lúcidas. El problema de no asumir ni hacer visible el lugar desde el cual se habla, es que oculta a su vez otro tipo de poder institucional: el que se ha construido a lo largo del siglo xx en torno a la figura del



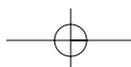


intelectual como “consciencia lúcida”, cuya función legitimada sería la de ser la voz crítica capaz de denunciar los mecanismos de opresión tanto del Estado como de la sociedad. El intelectual puede hablar porque hay un pacto que le permite hacerlo y por lo tanto, no se encuentra fuera de la historicidad que implica su relación con el cuerpo social del que forma parte y al que pretende representar.

Quisiera concluir estas reflexiones con la idea de que la cadena interpretativa no se interrumpe con la relación entre el presente de Paz y el pasado de Sor Juana, sino que se proyecta hasta nuestro presente y, por lo tanto, hacia estas reflexiones, elaboradas desde un lugar particular, el de la institución académica, y un interés personal por historizar las representaciones que se han hecho de la figura de Sor Juana Inés de la Cruz a través del tiempo. Dentro de esta relación, tanto la interpretación de Paz como la mía son etapas de una reflexión histórica, es decir, inmersas en tiempos y lugares particulares, que busca explorar las transformaciones de sentido de los sujetos y sus obras en sus travesías temporales.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1974): *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Alzraki, Jaime (1984): “Octavio Paz’s Sor Juana Inés de la Cruz: An Intellectual Feast”. En: *World Literature Today* 58, 2, pp. 225-227.
- Certeau, Michel de (1975): *L’écriture de l’histoire*. Paris: Gallimard.
- (2003): “La historia, ciencia y ficción”. En: Certeau, Michel de: *Historia y Psicoanálisis*. Trad. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta. Nueva edición revisada y aumentada precedida de “Un camino sin trazar” por Luce Giard. México, D. F.: Universidad Iberoamericana/ITESO, pp. 1-22.
- Dosse, François (2003): *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*. Paris: La Découverte.
- (2005): *Le pari biographique. Écrire une vie*. Paris: La Découverte.
- (2006): *Paul Ricœur, Michel de Certeau. L’histoire: entre le dire et le faire*. Paris: L’Herne.
- Gaos, José (1960): “El sueño de un sueño”. En: *Historia mexicana*, 10, pp. 54-71.
- Jaume, Lucien (1986): *Hobbes et l’état représentatif moderne*. Paris: PUF.
- (1992): “Philosophie en science politique”. En: *Le Débat*, 72, pp. 134-145.
- Madélenat, Daniel (1984): *La biographie*. Paris: PUF.
- Ortega y Gasset, José (1983): “Juan Vives y su mundo”. En: *Obras completas*. Vol. IX. Madrid: Alianza, pp. 507-543.
- Paz, Octavio (1971): *Las peras del olmo*. México, D. F.: Editorial Seix Barral.
- (1979): *El ogro filantrópico. Historia y política 1971-1978*. Barcelona: Seix Barral.
- (1982): *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ricard, Robert (1976): “Reflexiones sobre *El sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz”. En: *Revista de la Universidad del México* XXX, 4, 1976, pp. 25-32.
- Ricœur, Paul (1983): *Temps et récit 1. L’intigüe et le récit historique*. Paris: Éditions du Seuil.
- (1985): *Temps et récit 3. Le temps reconté*. Paris: Éditions du Seuil.
- (1990): *Soi même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- (2000): *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rodríguez Ledesma, Xavier (1996): *El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología*. México, D. F.: UNAM/Plaza y Valdés.
- Sánchez Villaseñor, José (2007): *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana.





-
- Santí, Enrico Mario (1997): "Sor Juana, Octavio Paz y la Poética de la Restitución". En: Santí, Enrico Mario: *El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 258-300.
- Villoro, Luis (1995): "Octavio Paz: Sor Juana y 'su figura del mundo'". En: Villoro, Luis: *En México, entre libros: Pensadores del siglo xx*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 136-145.
- Xirau, Ramón (1997): *Genio y figura de Sor Juana Inés de la Cruz*. México, D. F.: El Colegio de México.

