



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UnB)**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS (IH)**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA (HIS)**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGHIS)**

**MARCIANA ROSILEI HENCES**

**UMA PLUMA FEMININA NA “GUERRA DAS FINEZAS”: JUANA INÉS DE LA  
CRUZ E A DEFESA DE UMA TRADIÇÃO DE MULHERES INTELLECTUAIS NO  
CONTEXTO DA *QUERELLE DES FEMMES***

**BRASÍLIA**

**2023**

MARCIANA ROSILEI HENCES

**UMA PLUMA FEMININA NA “GUERRA DAS FINEZAS”: JUANA INÉS DE LA CRUZ E A DEFESA DE UMA TRADIÇÃO DE MULHERES INTELLECTUAIS NO CONTEXTO DA *QUERELLE DES FEMMES***

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília.

Orientadora: Professora Doutora Cláudia Costa Brochado.

**BRASÍLIA**

**2023**

MARCIANA ROSILEI HENCES

**UMA PLUMA FEMININA NA “GUERRA DAS FINEZAS”: JUANA INÉS DE LA CRUZ E A DEFESA DE UMA TRADIÇÃO DE MULHERES INTELLECTUAIS NO CONTEXTO DA *QUERELLE DES FEMMES***

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília.

Data da aprovação: 03/01/2024

**BANCA EXAMINADORA**

Prof.a Dr.a Cláudia Costa Brochado  
(Universidade de Brasília – UnB/PPGHIS)  
Presidente – Orientadora

Prof.a Dr.a Magda Rita Ribeiro de Almeida Duarte  
(Instituto Federal do Triângulo Mineiro – IFTM)

Prof. Felipe Ferreira de Paula Pessoa  
(Universidade de Brasília – UnB/PPGHIS)  
Examinador suplente

Dedico este trabalho a minha mãe, Sirlei; a minha irmã, Dariana; a minha avó, Balbina (*in memoriam*), as minhas vizinhas e amigas de infância, e a todas as mulheres que foram silenciadas, negadas, difamadas, mas contestaram a sua subjugação, reinventando, de forma criativa, os seus espaços no mundo e, como observa Michelle Perrot, contribuem para “fazer recuar o silêncio” que nos impuseram.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de começar agradecendo de forma especial aos componentes da minha banca de qualificação: a Doutora Filomena Coelho, do Departamento de História da Universidade de Brasília (UnB), cujo *feedback* durante a qualificação foi vital para a continuidade da minha pesquisa, e, especialmente, a Professora Doutora Cláudia Costa Brochado, pela orientação, empenho e sensibilidade com todas as questões que vivenciei ao longo da pesquisa. Agradeço sinceramente pela sua motivação, pela orientação e pelo afeto constantes.

Os meus sinceros agradecimentos aos demais professores do Departamento de Pós-Graduação de História da UnB, por transmitirem tanto conhecimento, por sua dedicação à licenciatura, à pesquisa e à extensão em um país que experimentou um governo que feriu de morte as políticas públicas, especialmente no campo da educação e de direitos históricos.

Aos meus amigos de Brasília, agradeço toda força e carinho. Aos meus colegas e chefes dos dois trabalhos que conciliei com o mestrado, agradeço a compreensão nesse processo.

Agradeço ao meu irmão mais novo, Tiago, pelo seu persistente e infinito amor, pela admiração que sempre demonstrou à minha luta para acessar o conhecimento. Ao meu irmão mais velho, Tarciano, por sua força e dedicação, sempre me incentivando com seu exemplo. A minha irmã mais nova, Dariana, em especial, por seu incentivo constante, logo no início desta pesquisa, lembrando-me de todos os obstáculos e as dificuldades que experimentei desde a infância para estudar – filha de pais agricultores, a primeira da família a concluir um curso superior.

Por fim, o meu mais profundo agradecimento aos meus pais, Sirlei e Carlos, por seu infinito amor, força, incentivo e exemplos de superação. Ao meu pai, Carlos, muito obrigada por todas as conversas, desde a infância, sobre história, sobre política e sobre o universo. Meu agradecimento por aquele baú cheio de livros – eles abriram uma janela que nunca mais se fechou. A minha mãe, Sirlei, muito obrigada por sua sensibilidade, e exemplo de força, luta e dedicação para que eu e meus irmãos conquistássemos nossas profissões. Meus pais são demasiadamente imensos para serem agradecidos devidamente. A vocês, o meu mais profundo amor e agradecimento.

“Hombres necios que acusáis a la mujer sin razón,  
sin ver que sois la ocasión de lo mismo que culpáis.”  
(Salceda, 2017, p. 143 apud Cruz, 1691)

## RESUMO

Um amplo debate sobre as capacidades morais e intelectuais das mulheres eclodiu na Europa no final da Idade Média. A *Querelle des femmes*, tema central desta pesquisa, põe em questão a superioridade ou inferioridade relativa aos sexos. Um exemplo de como a Querela se desenrolou fora do contexto europeu se configura na polêmica que teve lugar no México Colonial, em torno de duas figuras célebres: Juana Inés de la Cruz (1648-1695) e Padre António Vieira (1608-1697). A famosa controvérsia teve início após a publicação de um texto de autoria de Juana Inés, em que ela teceu críticas a um sermão proferido pelo Padre António Vieira. O texto inflamou um conflito que se desenrolava no púlpito religioso, originado pela disputa de poder entre autoridades do Clero que dominavam o cenário intelectual na Nova Espanha. Nessa perspectiva, essa pesquisa se propõe a analisar dois textos que evidenciam a *Querelle des Femmes*: *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1692), de Juana Inés, em que ela apresenta uma lista de mulheres intelectuais para declarar seu direito de escrever, entre outras estratégias de autorização, e a *Apologia a favor do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal* (1727), escrito por um clérigo, em Lisboa, em defesa do Padre António Vieira. Além disso, perpassando pela política sexual, pretende-se refletir como Juana Inés articula uma consciência numa tradição de debates feministas, e, de forma criativa, se insere nos discursos intelectuais de sua época, contornando o poder das elites eclesiásticas hegemônicas e masculinas da Nova Espanha.

Palavras-chave: Juana Inés de la Cruz. Literatura de mulheres. Política sexual. *Querelle des Femmes*.

## ABSTRACT

A broad debate on the moral and intellectual capacities of women broke out in Europe at the end of the Middle Ages. The Querelle des femmes calls into question the relative superiority or inferiority of the sexes and is the central theme of this research. An example of how the quarrel took place outside the European context can be seen in the controversy involving two famous figures of colonial Mexico: Juana Inés de la Cruz (1648-1695) and Father Antonio Vieira (1608-1697). This famous controversy began after the publication of a text written by Juana Inés in which she criticized a sermon given by Father António Vieira. The text inflamed a conflict that took place in the religious pulpit and was caused by a power struggle between clerical authorities who dominated the intellectual scene in New Spain. From this perspective, this research intends to analyze two texts that highlight the Querelle des Femmes: the *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1692), by Juana Inés, in which she presents a list of intellectual women to declare their right to write, and the *Apologia a favor do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal* (1727), written by a cleric in Lisboa in defense of Father António Vieira. In addition, considering the subject of sexual politics, we intend to reflect on how Juana articulates a conscience in a tradition of feminist debates and inserts herself into the intellectual discourses of her time, demonstrating the fragility of the power of the hegemonic ecclesiastical elites of New Spain.

Keywords: Juana Inés de la Cruz. Women's Literature. Sexual Politics. Querelle des Femmes.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIACOES**

a.C.	Antes de Cristo
BCE	Biblioteca Central
d.C.	Despois de Cristo
HIS	Departamento de História
IH	Instituto de Ciências Humanas
PPGHIS	Programa de Ps-Graduação em História
UnB	Universidade de Brasília

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>1. JUANA INÉS DE LA CRUZ – AUTORIDADE E RESISTÊNCIA</b> .....	<b>17</b>
<b>1.1 Releitura de Juana Inés de la Cruz</b> .....	17
1.2 Contexto histórico – a Nova Espanha no século XVII.....	20
1.3 Juana Inés de la Cruz: infância, corte e convento .....	26
1.4 Os conventos e a escrita na Nova Espanha no século XVII.....	37
1.5 Guerra das Finezas: a polêmica entre Juana Inés de la Cruz e autoridades do Clero..	43
1.6: A Carta Atenagórica .....	50
<b>2. A QUERELLE DES FEMMES E A POLÍTICA SEXUAL</b> .....	<b>56</b>
2.1 Política sexual.....	57
2.2 O Renascimento para as mulheres.....	64
2.3 <i>Querelle des Femmes</i> .....	70
2.4 Diferença sexual .....	78
2.5 Ordem simbólica materna e autoridade feminina.....	81
<b>3. AS VOZES DISTINTAS NA <i>RESPUESTA</i>, DE JUANA INÉS, E NA <i>APOLOGIA</i>, DE GONÇALVES PINHEIRO, NO CONTEXTO DA <i>QUERELLE DES FEMMES</i></b> .....	<b>89</b>
3.1 As estratégias da <i>Respuesta</i> : tradição escolástica e polifonia em resposta à <i>Querelle des Femmes</i> .....	90
3.2 <i>Respuesta a Sor Filotea</i> : Tradição e catálogo de mulheres sábias em resposta à <i>Querelle des Femmes</i> .....	106
3.3 A misoginia na <i>Apologia a favor do P. Antonio Vieyra</i> .....	118
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>127</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>131</b>

## INTRODUÇÃO

Por muitas décadas, a historiografia tradicional excluiu as mulheres da história “universal” ou “geral”, seja deliberadamente ou involuntariamente, deixando-as de fora de seus programas. Algumas mulheres até apareciam nos relatos históricos tradicionais, no entanto, somente mulheres consideradas excepcionais, que se destacaram de alguma forma, e, portanto, notadas pela historiografia, mas com pouca consideração pelas relações entre os sexos e suas conexões com outras diferenças sociais e culturais entre homens e mulheres.

Porém, a existência de formas de historicizar a vida das mulheres tem sido debatida desde, pelo menos, o século XIX. A busca por referenciais femininos no passado é de fundamental importância para o preenchimento das lacunas da história, quebrando o paradigma da invisibilidade feminina. O exemplo da participação ativa de diversas mulheres que exerceram poder e autoridade, antes da modernidade, permite a construção do que Brochado (2020) denominou de genealogia feminina. Esses estudos são pilares para o início de um movimento de ressignificação do feminino, que deixou de ser um lugar estigmatizado e inferiorizado – destituído de historicidade e associado à ingenuidade, ao romantismo e à pureza – para ser recriado social, cultural e historicamente pelas mulheres (Rago, 2013).

Com efeito, recorrendo à análise de fontes históricas de autoria feminina – que têm sido relativamente negligenciadas pela historiografia tradicional –, é possível vislumbrar uma outra visão sobre a história das mulheres. Ao examinar essas fontes, descobriu-se o registro de muitas personagens femininas que estavam distantes de serem figuras marginalizadas e totalmente subordinadas à autoridade masculina.

Essas fontes são fundamentais para ampliar nossa compreensão sobre as origens do pensamento feminista ao longo da história, e identificar que suas raízes são muito mais profundas e longínquas que o que foi propagado pelo senso comum. Bock (2001) observou que, desde o século XII, figuras femininas, teólogas e místicas haviam utilizado a língua da Bíblia e a espiritualidade para questionar a hierarquia sexual. Kelly-Gadol (1982) diz que havia uma tradição, de pelo menos 400 anos, de mulheres a pensar sobre o sexo feminino e a política sexual antes da Revolução Francesa.

Kelly-Gadol (1982) refere-se ao amplo debate sobre o que atualmente pode ser chamado de “papéis sexuais” que eclodiu na Europa no final da Idade Média. O debate intelectual que floresceu entre os séculos XV e XVIII na Europa, entre teólogos, filósofos/as, escritoras/escritores, poetas (mulheres e homens) e outros/as intelectuais, centrava-se nas

capacidades morais e intelectuais das mulheres e suas condutas sociais. “O confronto de ideias, que se deu de forma oral e escrita, ficou conhecido como *Querelle des Femmes* (em francês) e *The woman question* (em inglês)” (Zimmermann, 1998, p. 79-94). Em português, geralmente é traduzido como Querela das Mulheres.

A Querela das Mulheres põe em questão a superioridade ou inferioridade relativa ao sexo, e isso é claramente perceptível nos textos de defesa ou de ataque ao sexo feminino que surgiram entre os séculos XV e XVIII. De fato, muitos/as autores, especialmente mulheres escreveram textos que defendiam o sexo feminino contra os estereótipos misóginos predominantes. Por outro lado, textos que atacavam as mulheres também proliferaram neste período. Uma famosa polêmica entre duas figuras célebres – Juana Inés de la Cruz e Padre António Vieira – são exemplos de textos de defesa e ataque às mulheres, que nos auxiliará a esclarecer as vozes e os mecanismos que constituíram a Querela.

Sor Juana Inés de la Cruz nasceu em 1648, em San Miguel Nepantla, no México. Autodidata, ela foi uma das poucas mulheres desse período que conseguiu publicar algumas das suas obras e ser reconhecida ainda em vida. Pesquisadores da sua obra a identificam como um (a) dos (as) cinco primeiros (as) poetas líricos (as) da língua espanhola. Para Kirk Rappaport (1998), a variedade de gêneros literários que Juana Inés escreveu – poesia, drama, autobiografia, peças de teatro e música –, com segurança e talento singulares, é incomparável, com exceção da obra da abadessa Hildegard von Bingen (1098-1179), no século XII. Juana Inés conseguiu se educar e assumir um posto avançado para se tornar a parceira aceita pelos principais pensadores e autoridades eclesiásticas de seu mundo cultural, como a pesquisadora aponta neste trecho:

Em um de seus tratados ela compete com o mais eminente acadêmico mexicano de sua época, Carlos de Sigüenza y Góngora. Em outro, ela desafia o mais famoso escritor latino-americano de seu século, o jesuíta brasileiro/português António de Vieira. Em um terceiro, ela defende sua devoção ao aprendizado e à vida intelectual a um bispo que a criticou na imprensa. Em outra carta, ela dispensa seu confessor, o jesuíta Antonio Núñez de Miranda, por causa de suas fofocas maliciosas sobre suas atividades intelectuais. (Kirk Rappaport, 1998, p. 10-11, tradução nossa)<sup>1</sup>

O padre jesuíta António Vieira nasceu em 1608 em Portugal, mas foi criado no Brasil. Ele é reconhecido como um dos mais célebres escritores de seu tempo, admirado por sua oratória e

---

<sup>1</sup> Texto original: “In one of her treatises she competes with the most eminent Mexican scholar of her day, Carlos Sigüenza y Góngora. In another she challenges the most famous Latin American writer of her century, the Brazilian/Portuguese Jesuit Antonio de Vieira. In a third she defends her devotion to learning and the intellectual life to a neighboring bishop who has criticized her in print. In another letter she dismisses her confessor, the Jesuit Núñez de Miranda, because of his malicious gossip about her intellectual activities.”.

por suas obras escritas, sobretudo na Espanha e em Portugal, e nas respectivas colônias desses países.

Juana Inés de la Cruz e o Padre António Vieira estão intimamente ligados em um caso polêmico provocado pela *Carta Atenagórica*, de Juana Inés, publicada em 1690. Nela, a freira teceu críticas ao *Sermão do Mandato* pronunciado pelo Padre António Vieira entre 1642 e 1652, na Capela Real de Lisboa. A *Crisis sobre un sermón* foi escrita por encomenda do confessor de Juana Inés, o padre jesuíta Antonio Núñez de Miranda (1618-1695)<sup>2</sup> e chegou às mãos do Bispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz (1637-1699). O Bispo a teria publicado sem o consentimento da poeta, com o título de *Carta Atenagórica*, ou *Carta Digna de Atena*, com um prólogo intitulado *Carta de Sor Filotea de la Cruz*. No prólogo, o Bispo, utilizando um pseudônimo, sob o pretexto de ser uma freira, critica a aparente falta de decoro de Juana Inés por tecer questionamentos a um colega acadêmico seu, e também jesuíta, o Padre António Vieira. Nessa carta, ele também recomenda que ela se dedique mais aos estudos teológicos e menos aos profanos (Contreras-Silva, 2000).

A publicação da *Carta Atenagórica* inflamou um conflito que se desenrolava no púlpito eclesiástico, originado pela disputa de poder religioso e político entre jesuítas - que dominavam o cenário intelectual no México Colonial, com outros grupos religiosos menores, e Juana Inés de la Cruz.

Nessa perspectiva, esta pesquisa se centrará na análise de dois textos, frutos da polêmica gerada pela publicação da *Carta Atenagórica*: o texto de Juana Inés de la Cruz, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1691), bem como a obra assinada por Sor Margarida Ignacia, *Apologia a favor do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal*<sup>3</sup>, publicada em Lisboa em 1727. Durante décadas, pesquisadores acreditaram que a autoria da *Apologia* seria de uma “religiosa de Santo Agostinho no Convento de Santa Mônica de Lisboa oriental” (Kirk, 2016), conforme é descrito na contracapa da obra, entretanto, Ricard (1951) identificou que o verdadeiro autor é o irmão de Sor Margarida Ignacia, Luis Gonçalves Pinheiro.

<sup>2</sup> O Padre Antonio Núñez de Miranda foi confessor do vice-rei da Nova Espanha, Antonio de Toledo y Salazar, e de sua esposa, a vice-rainha Leonor Carreto, bem como dos Marqueses de Mancera, enquanto eles reinaram na colônia espanhola, de outubro de 1664 a novembro de 1673 (Paz, 1998).

<sup>3</sup> Título completo da obra: *Apologia a favor de R. P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal, porque se desvanece, e convence o Tratado, que com o nome de Crisis escreveu contra elle a Reverenda Senhora Dona Joanna Ighes da Crus, Religiosa de S. Jeronymo da Província de México das Índias Ocidentais. Escreveu-a Am. Sor. Margarida Ignacia, religiosa de Santo Agostinho no Convento de Santa Monica de Lisboa Oriental, que a consagra, e dedica ao muyto Reverendo P. Provincial, e mais religiosos da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal, Lisboa Occidental, Na Officina de Bernardo da Costa, anno de 1727.*

Na obra *Respuesta*, Juana Inés de la Cruz apresenta uma autodefesa após a repreensão pública do bispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Nessa carta, que é sua única peça reconhecidamente autobiográfica, Juana Inés expõe a si mesma e seu longo empenho para acessar o conhecimento – proibido às mulheres de sua sociedade. Na *Apologia a favor do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal*, Gonçalves Pinheiro acusa as mulheres de serem incapacitadas para o debate teológico e para acessarem o conhecimento científico (Contreras-Silva, 2000; Kirk, 2016) e recomenda o silêncio e a obediência para o sexo feminino.

Assim, esse estudo combinará a análise dos referidos textos originais, com teorias e escritos críticos, a fim de destacar as características do debate, até então negligenciado, dessas obras que emergem quando elas são consideradas em relação umas com as outras e como resposta à *Querelle des Femmes*. Ao unir críticas de pesquisadores sobre o tema, esta pesquisa oferecerá novas perspectivas sobre a continuidade dos textos que a polêmica gerada pela *Carta Atenagórica* de Juana Inés protagonizou, além de melhor entendimento das respostas aos discursos polarizados da *Querelle des Femmes*.

Ao lançar luz sobre a problemática em torno da publicação de um texto teológico escrito por Juana Inés de la Cruz, demonstraremos as questões que envolvem a política relativa aos sexos e a diferença sexual. Nesse intuito, analisaremos como essa freira, habitante de um tempo e espaço que negava a participação da mulher em qualquer instância de acesso ao conhecimento e ao poder, desafiou os poderes intelectuais das elites eclesiásticas hegemonicamente masculinas da Nova Espanha.

Para compreender como foram construídas as noções que fundamentaram a hierarquia entre os sexos – com a subordinação do sexo feminino ao sexo masculino –, é preciso refletir sobre a política sexual, política que sofre profundas mudanças no final da Idade Média e afetará Juana Inés de la Cruz e as mulheres (Allen, 1985; Rivera Garretas, 2005).

Para abarcar o arcabouço teórico eleito como fio condutor da pesquisa, esta dissertação está dividida em três seções. No primeiro capítulo apresentaremos um relato biográfico da vida e obra de Juana Inés de la Cruz. Para tal, apresentaremos brevemente o contexto histórico do período em que ela viveu e dos conventos femininos no México Colonial no século XVII, destacando a importância das comunidades de mulheres que a cercaram nesse processo.

Nesse capítulo também abordaremos estudos pioneiros de Josefina Muriel, Asunción Lavrin, Rosalva Loreto López, Isabel Arenas Frutos, Margo Glantz e Jean Franco sobre a escrita produzida pelas habitantes dos claustros no século XVII. Electra Arenal e Stacey Schlau

publicaram em 1989 um estudo sobre as freiras hispânicas a partir da análise das próprias obras das freiras. A pesquisa apontou um vasto número de escritos ainda conservados em arquivos de conventos, bem como em bibliotecas públicas e privadas. Todos esses estudos revelam as contradições da vida monástica feminina, como a repressão, a obediência e rebeldia, a individualidade e a vida em comunidade, entre outras características que nos auxiliarão a examinar o contexto histórico da sociedade em que Juana Inés de la Cruz viveu.

No segundo capítulo, traçaremos as origens e tendências retóricas da referida Querela, a fim de demonstrar como os elementos de autoridade intelectual presentes na resposta de Juana Inés de la Cruz se inserem no movimento. Esse capítulo aborda o conceito de política sexual e traz uma visão geral das reflexões de Kelly-Gadol (1982) sobre como as mudanças do final da Idade Média e início do chamado Renascimento afetaram, de forma significativa, as culturas de diferentes épocas, notadamente as mulheres.

Para delinear as características gerais da *Querelle des Femmes*, esta pesquisa se centrará nas reflexões de Gisela Bock, Margarete Zimmermann, Daniele Cerrato, Cristina Segura Graiño, Ana Vargas Martínez, María-Milagros Rivera Garretas, Cláudia Costa Brochado, Florence Serrano Farina, Emily C. Francomano, María Jesús Lacarra, Elena Laurenzi, Julie Campbell, Leticia Romero Chumacero, Angélica Rieger, Matilda Bergström, Daniele Cerrato, entre outras pesquisadoras cujos trabalhos nos serviram de apoio. Essas autoras compreendem a *Querelle des Femmes* como uma disputa abrangente de gênero que não diz respeito apenas às mulheres, mas também – e isso tem recebido pouca atenção até agora – aos homens.

No terceiro capítulo, o foco muda para a análise da *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, e a *Apologia a favor do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal*. No discurso da *Respuesta*, Juana Inés utiliza diversas estratégias de autorização para expressar as suas ideias frente à desautorização e às restrições que o sistema patriarcal impunha às mulheres. Um dos mecanismos que ela utiliza é um catálogo de figuras femininas das Sagradas Escrituras e da mitologia tradicional, apresentadas como exemplos da grandiosidade que as mulheres podem alcançar, algo que indica uma consciência de sua condição e sua inclusão na tradição da *Querelle des Femmes*. Refletiremos ainda sobre outros mecanismos de autorização do discurso que Juana Inés de la Cruz utiliza para convencer seus leitores e autorizar seu próprio discurso perante a cidade letrada.

Nesse capítulo também se refletirá sobre a *Apologia a favor do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal*, contextualizando a obra misógina de autoria masculina em relação à *Querelle des Femmes*. A *Apologia* trata-se de uma réplica à *Carta*

*Atenagórica* (Crisis), de Juana Inés, e tinha como objetivo apresentar novos argumentos às premissas e críticas que a poeta apresentou ao *Sermão do Mandato* do Padre António Vieira.

Por fim, destaca-se a relevância do presente estudo, considerando que, após pesquisas de revisão bibliográfica, constatamos não haver trabalhos no Brasil relacionados à obra *Apologia*. Em outros países, poucos registros foram encontrados. Kirk (2012) afirmou que o artigo de Robert Ricard, de 1951, intitulado *Sor Juana y Vieira*, é a opção mais detalhada sobre o assunto, embora seu foco esteja nas circunstâncias da produção do texto e não no seu conteúdo. Os estudiosos mexicanos Antonio Alatorre e Martha Lilia Tenorio (1998) são, aparentemente, os únicos críticos que abordaram o conteúdo da *Apologia*, ainda que brevemente. A dificuldade de acessar a obra talvez seja uma das possíveis razões. Elias Trabulse (1996) declarou que a versão original, de 1727, é rara, pois o Marquês de Pombal destruiu quase todas as cópias em 1769, nos seus ataques aos jesuítas. Segundo Trabulse (1996), os únicos estudiosos de Juana a mencionar o texto, Dorothy Schons e Ermilo Abreu Gomez, “referenciaram a versão espanhola com algumas importantes diferenças a respeito da edição portuguesa”. Nesta pesquisa, utilizaremos o texto original, de 1727, na versão portuguesa. A obra está disponível no Acervo de Obras Raras da Biblioteca Central (BCE) da Universidade de Brasília (UnB).

A sequência de textos que a *Carta Atenagórica* desencadeou também é pouco estudada. A vasta obra de Juana Inés de la Cruz – cerca de 900 páginas – abrange diferentes campos do conhecimento, cujas ideias, que incluem diferentes esferas ideológica e filosófica, são complexas. Além disso, os recursos de sintaxe e semântica difíceis, são alguns motivos apontados por críticos do seu trabalho para a existência dessa lacuna. Entretanto, nas últimas décadas, diversas pesquisas acadêmicas têm abrangido o conjunto de obras da freira mexicana.

Stephanie Merrim (1999) traçou um paralelo comparativo para demonstrar pontos em comum entre escritoras modernas. Ela menciona que os críticos que se aventuraram em trabalhos de confrontar Juana Inés e a escrita feminina tentaram estabelecer ligações com outros escritores hispânicos, no entanto, os desafios encontrados são inúmeros: a dificuldade de abranger todo o *corpus* de trabalho de Juana Inés, que é extenso (cerca de 900 obras); a densidade dos temas abordados, abarcando teologia, filosofia, drama, poesia, entre outros; e a semântica utilizada tornam a tarefa ainda mais complexa. Os críticos que produziram estudos comparativos sobre Juana Inés e a escrita feminina tentaram indicar ligações com outros escritores hispânicos, no entanto, a escassez de trabalhos que investigam mulheres que escrevem sobre assuntos seculares é outro desafio encontrado.

Nas últimas décadas surgiram diversas pesquisas para resgatar o mundo das mulheres do início do período moderno, caracterizando-as política, histórica e culturalmente. No entanto, a maioria desses estudos se concentram em países europeus. As escritoras latino-americanas quase não são lembradas. O número de escritoras espanholas e latino-americanas que tiveram obras publicadas ou que ganharam renome na época é quase inexistente, porém, “o trabalho arqueológico de exumação de vozes esquecidas está ativo enquanto escrevo”, observa Merrim (1991, p. 13, tradução nossa)<sup>4</sup>. Para Miguel Álvarez (1995), a construção de uma genealogia sobre as mulheres que recupere, historicamente, a memória feminista está apenas iniciando. O acréscimo de novos nomes à genealogia do feminismo é um processo em construção. É a esse trabalho de exumar as vozes de mulheres intelectuais que foram silenciadas, esquecidas e apagadas que nos propomos nesta pesquisa. Dessa forma, indicar caminhos que apontam que há séculos existem mulheres a questionar a dominação masculina, e homens para denunciá-las por isso, constitui uma etapa importante para ressignificar a história comum de homens e de mulheres.

---

<sup>4</sup> Texto original: “The archaeological groundwork of exhuming forgotten voices is actively under way as I write.”.

## 1. JUANA INÉS DE LA CRUZ – AUTORIDADE E RESISTÊNCIA

[...] Qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? Bien dijo Lupericio Leonardo, que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir viendo estas cosillas: Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito. (Salceda, 2017, p. 581 apud Cruz, 1691).<sup>5</sup>

### 1.1 Releitura de Juana Inés de la Cruz

Antes de traçarmos um panorama das principais características da vida e obra de Juana Inés de la Cruz, é importante apresentarmos uma breve contextualização sobre o tempo histórico em que ela viveu e como isso implicou em seu espaço na sociedade.

Ao estudar a obra de Juana Inés, Octavio Paz (1998) elaborou um estudo detalhado sobre a cultura da Corte do vice-reinado novo-hispânico e o significado das relações patrono-cliente. O autor aponta que, além de viver na Corte durante sua juventude e estabelecer laços estreitos com os vice-reis, “a vida de Sor Juana Inés só pode ser percebida como a história das suas relações íntimas, fugazes e instáveis com o palácio do vice-rei” (Paz, 1998, p. 64, tradução nossa)<sup>6</sup>. Assim, o espaço da Corte, da Igreja e da universidade são fundamentais para compreendermos as características sociais, culturais e políticas do seu tempo.

Juana Inés, embora marginalizada, foi projetada ao conhecimento público através da sua crescente fama, mas subordinada às hierarquias eclesiásticas masculinas devido ao sexo. Para averiguarmos como Juana Inés desenvolve uma consciência feminista, lançaremos mãos de diversas pesquisas, sobretudo de autoras femininas. Entre as pesquisas que fazem alusão à participação da escritora na *Querelle des Femmes*, destacam-se as pesquisas da doutora em Literatura e Estudos hispânicos Stephanie Merrim, com as obras *Early Modern Women's Writing and Sor Juana Inés de la Cruz* (1999)<sup>7</sup> e *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*<sup>8</sup> (1991); da doutora em literatura comparada Stephanie L. Kirk, com as obras *Sor Juana Inés de la Cruz and the Gender Politics of Knowledge in Colonial Mexico* (2016)<sup>9</sup> e *Pain*,

<sup>5</sup> Trecho extraído da carta *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, em que Juana Inés critica a ideia do conhecimento que é entendido como marginal, por exemplo, o da cozinha, que seria reservado às mulheres. No trecho citado, Juana Inés valoriza a mulher como um sujeito autônomo e não em relação ou oposição ao homem, demonstrando que o conhecimento pode ser acessado em qualquer espaço e por qualquer sexo. Nessa reafirmação do valor do feminino em qualquer espaço e contexto, encontramos o “pensamento da diferença” que o feminismo ampliaria séculos depois (Cerrato, 2011).

<sup>6</sup> Texto original: “La vida de Sor Juana Inés sólo puede entenderse como la historia de su íntima, fugaz e inestable relación con el palacio virreinal.”.

<sup>7</sup> Tradução para o português: A escrita feminina da Idade Moderna e Sor Juana Inés de la Cruz (tradução nossa).

<sup>8</sup> Tradução para o português: Perspectivas feministas sobre Sor Juana Inés de la Cruz (tradução nossa).

<sup>9</sup> Tradução para o português: Sor Juana Ines de la Cruz e a política de género do conhecimento no México Colonial

*Knowledge, and the Female Body in Sor Juana Inés de la Cruz* (2008)<sup>10</sup>; da teóloga Pamela Kirk Rappaport, com a obra *Sor Juana Inés de la Cruz. Religion, art, and feminism* (1998)<sup>11</sup>.

Além dessas, as investigações da pesquisadora de linguagens modernas Georgina Sabat-Rivers, com a obra *Mujer, ilegítima y criolla: en busca de Sor Juana* (1992); da filósofa Lilian Albertina Contreras-Silva, com a obra *Tradition, Rhetoric, and Propriety in Sor Juana Ines De La Cruz* (2000); e das literatas Emile L. Bergmann e Stacey Schlau, com a obra *The Routledge Research Companion to the Works of Sor Juana Ines De La Cruz* (2017) também são embasamentos importantes a esta pesquisa.

A estadunidense Dorothy Schons<sup>12</sup> (1898-1961), considerada a primeira pesquisadora que visa à produção de uma biografia crítica de Juana Inés de la Cruz, ao apresentar uma interpretação feminista dos tópicos mais problemáticos da vida da poeta, embasou as pesquisas que surgiram após a década de 1930. Destacamos textos de Schons que contribuíram para a presente pesquisa: *The First Feminist of the New World* (1925), *Notes on Sor Juana Inés de la Cruz* (1926a) e *Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Inés de La Cruz* (1926b).

No início do século XX, Schons (1926b) afirmou que muitas coisas sobre a vida de Juana Inés permaneciam sem esclarecimento, pois o material do período em que a escritora viveu é muito limitado. Além disso, o fato de ela ter sido freira pode ter contribuído para o desinteresse de estudiosos e estudiosas e, “quando o interesse em Sor Juana finalmente ressuscitou no México, já era tarde demais para preservar os documentos que existiam no convento de São Jerônimo e noutros locais” (Schons, 1926b, p. 141). Além disso, com as leis da reforma conventual e o encerramento final dos conventos e mosteiros, muitos livros de valor inestimável foram perdidos.

Alba (2020) declara que, apesar da originalidade da pesquisa de Schons, no prólogo de *Sor Juana Inés de la Cruz, o, las Trampas de la Fé*, publicado originalmente em 1982, Octavio Paz escreve que a bibliografia sobre Juana Inés abrange três séculos, e que “as últimas a chegar foram as mulheres”, que, entretanto, “compensaram esse atraso com muito afinco, Dorothy Schons, Gabriela Mistral, Luisa Luise” (Paz, 1998, p. 15). Em artigo publicado em 2020, com

---

(tradução nossa).

<sup>10</sup> Tradução para o português: Dor, conhecimento e corpo feminino em Sor Juana Inés de la Cruz (tradução nossa).

<sup>11</sup> Tradução para o português: Sor Juana Ines de la Cruz. Religião, arte e feminismo (tradução nossa).

<sup>12</sup> Alicia Gaspar de Alba (2020) afirmou que a Universidade do Texas, em Austin, preserva dois dos mais importantes documentos sobre Juana, os quais foram descobertos pela professora Dorothy Schons quando ela esteve no México realizando sua pesquisa para escrever a biografia da freira. O primeiro é o *Libro de Profesiones* (Livro de Profissões), que possui mais de 300 anos, do Convento de Santa Paula na Cidade do México, onde Juana Inés viveu, no qual 350 noviças, durante um período de mais de um século, inscreveram seus Testamentos de Fé para entrar na vida religiosa como freiras jerônimas.

o título *Decolonial Feminists Unite! Dorothy Schons and Sor Juana Inés de la Cruz*<sup>13</sup>, Alícia Gaspar de Alba questiona novamente o patriarcalismo, não aquele que tentou calar Juana Inés no século XVII, mas esse do século XX, que, mais uma vez, tenta silenciar as mulheres.

De toda forma, o ensaio de Paz (1982), *Sor Juana Inés de la Cruz, o, las Trampas de la Fé*, é uma densa pesquisa sobre a obra da escritora. Manoel de Andrade (2013) observa que, embora no Brasil pouco se saiba sobre a obra de Juana Inés, a tradução da obra de Octavio Paz e alguns comentários difundidos na mídia quando do seu relançamento no Brasil, em 1998, contribuíram para suscitar o interesse dos brasileiros na obra da escritora.

Perelmuter-Pérez (2021) afirmou que, a partir dos anos 1980, a figura de Juana Inés passa a tornar-se cada vez mais proeminente em todo o mundo americano e europeu, e grande número de estudos tem sido dedicado à análise da obra da poeta do ponto de vista progressista em questões de gênero, e mesmo como precursora do feminismo. Pela primeira vez, há uma referência ao possível lesbianismo da escritora (María del Refúgio Llamas), um tema que será desenvolvido mais detalhadamente já nos anos 2000.

Em 1994, Antonio Alatorre publicou uma obra inédita de Juana Inés de la Cruz, os *Enigmas ofrecidos a la Casa del Placer*. A historiadora María-Milagros Rivera Garretas republicou uma nova edição dessa obra em 2018. O título original dos manuscritos é mais extenso – *Enigmas ofrecidos à inteligência discreta da assembleia soberana da Casa do Prazer pela sua admiradora mais dedicada e fiel, a Irmã Juana Inés de la Cruz* –, os quais foram editados e publicados em Lisboa, em 1695, pela Condessa de Paredes e sua prima, a Duquesa de Aveiro, Maria de Guadalupe de Lancaster y Cardenas Manrique. O livro contém 20 enigmas em forma de versos, escrito por Juana Inés de la Cruz, e teria sido encomendado, provavelmente, a pedido de sua protetora e amiga, a Condessa de Paredes. De acordo com Rivera Garretas (2018), a obra tinha como destinatária uma “assembleia” (termo usado pela própria Juana Inés) de freiras portuguesas que gostavam de poesia. A “Casa do Prazer” tratava-se de um grupo de religiosas-literatas que se relacionavam e trocavam seus escritos – sobretudo poesia – mas não podiam reunir-se pessoalmente, pois estavam limitadas pelas regras de clausura e distância geográfica.

Todas essas pesquisadoras e pesquisadores contribuíram para o aprofundamento desse estudo, e para examinarmos como Juana Inés desenvolveu uma consciência da cultura patriarcal

---

<sup>13</sup> Tradução para o português: *As Feministas Decoloniais Unem-se! Dorothy Schons e Sor Juana Inés de la Cruz* (tradução nossa).

e misógina a que estava sujeita e na qual foi uma escritora ativa, inscrevendo-se na *Querelle des Femmes*.

## 1.2 Contexto histórico – a Nova Espanha no século XVII

Os primeiros invasores espanhóis chegaram à América pré-colombiana no início do século XVI e fundaram, em 1535, o vice-reinado da Nova Espanha – formado pelos vice-reis, pelo tribunal virreinal e pelos sacerdotes do Clero. O vice-rei da Nova Espanha era a autoridade máxima no território novo-hispano, pois representava o monarca espanhol. Ele reunia os títulos de governador, presidente do Tribunal denominado “Audiência Real”, a capitania geral com as funções militares e o vice-patronato eclesiástico, além de ser o chefe da *hacienda real* (Sarabia Viejo, 2004).

Uma vez estabelecidas na América no século XVI, as colônias americanas passaram a experimentar uma existência mais ociosa e refinada. Em 1600, cerca de um século após a invasão dos colonizadores espanhóis, a Nova Espanha havia sido transformada em uma típica sociedade de corte, com regime político centralizado. A Corte era composta pela aristocracia formada por espanhóis e *criollos* – filhos dos europeus que nasceram na colônia e pertencentes às elites políticas e econômicas – cuja “elite letrada” compunha um círculo fechado, responsável pela centralização e manutenção do poder político, servindo de elo entre a colônia e a metrópole.

Paz (1998) identifica que a Corte era a referência moral, política e cultural, influenciando a sociedade da Nova Espanha em relação aos modelos da cultura aristocrática europeia. Durante o século XVII, a Cidade do México e Lima constituíram os grandes centros da cultura colonial espanhola. Nessas cidades foram fundadas universidades, mosteiros, academias literárias, tipografias, e suas respectivas cortes assumem uma certa rivalidade em relação ao modelo do que se considerava “requintado” na Europa (Sosa, 2017).

De acordo com Ángel Rama (1985), para estabelecer e propagar o sistema da monarquia absoluta no Novo Mundo, era necessário que as cidades que detinham a sede da delegação dos poderes possuíssem um grupo “especializado” de indivíduos a quem atribuir essas funções. Esse grupo também deveria ter a percepção de que exercia poderes de um “alto ministério que o equiparava a uma classe sacerdotal” (Rama, 1985, p. 40). Para o autor, tanto o poder de instituição como o poder simbólico exercido por esse grupo estiveram superpostos por um tempo.

Cañeque (2017) concorda com essa visão e aponta que a pomposidade da Corte dos vice-reis estabelecida na Cidade do México não se tratava somente de um capricho da monarquia, como demonstraram alguns estudos sobre o México barroco, mas, antes, era a simbologia de um sistema político no qual os vice-reis eram vistos como “imagens vivas” (p. 7) do monarca espanhol. Além disso, era um mecanismo eficaz para compensar um rei ausente.

Além da Corte, outras duas grandes instituições da Nova Espanha exerciam forte influência e ditavam a normatização: a Igreja, através do Clero, e a universidade. A Igreja, principal instituição a nível internacional entre os séculos XV e XVIII, especialmente na Idade Moderna, em sintonia com a monarquia, foi um dos pilares de sustentação da formação das sociedades europeias. As determinações do Concílio de Trento (1545-1563) em resposta à Reforma Protestante foram motivações para a Igreja impor mudanças nas missões ultramarinas (Manso, 2023).

No ano de 1564, o rei da coroa espanhola Felipe II transforma as diretrizes do Concílio em leis que deveriam ser seguidas nos territórios sob domínio da Coroa. As determinações estabelecidas pelo Concílio impunham regras sobre os dogmas, os sacramentos e a reforma do Clero. Com o Concílio de Trento, outro acontecimento foi fundamental na demarcação da mudança nos rumos da evangelização na América: a autorização recebida pela Companhia de Jesus, no ano de 1568, para evangelizar os nativos e as populações autóctones da Nova Espanha. No mesmo ano, aconteceu a instauração do Tribunal do Santo Ofício na América (Fleck, 2023).

Entre os séculos XVII e XVIII, o Clero exerceu um forte domínio na Cidade do México, capital do vice-reinado e sede do arcebispado, e muitos homens consideravam a cidade como local ideal para uma carreira de alto nível na Igreja. O que mais caracterizava o Clero mexicano em ascensão, e do qual dependia a sua fama e distinção, era sua capacidade de estabelecer relações principalmente com a hierarquia do arcebispado – do cabildo e do arcebispo –, além de outras instâncias de governo e poder, como o vice-rei, a audiência, a câmara municipal ou o consulado dos mercadores. Essa comunidade clerical era constituída por clérigos doutores, professores e reitores da universidade ou dos colégios, funcionários da cúria ou da Inquisição e padres. Do ponto de vista das atividades que exerciam, os clérigos apresentam diferenças notáveis, cujas origens derivavam desde os estratos mais baixos da população da Nova Espanha, com graus académicos menores até os arcebispos, que eram designados pela Coroa Espanhola (Aguirre, 2004).

O poder da Igreja era representado pelas ordens religiosas que chegaram à América, sobretudo os dominicanos e os jesuítas. Os primeiros, na medida em que exerciam o poder

através do Santo Ofício, e os segundos porque estabeleceram uma hegemonia política, cultural, ideológica e doutrinal desde que chegaram à Nova Espanha, em 1572, e influenciaram a cultura que se desenvolveu na América. Os jesuítas logo se responsabilizaram pela educação dos crioulos e se tornaram muito próximos dos grupos letrados da sociedade. Nas palavras do ensaísta Rama (1985, p. 41), “os jesuítas teriam educado os segmentos que deveriam dar continuidade ao sistema ordenado da Monarquia no Novo Mundo”. Esse elemento contribuiu para a influência e o poder que a Companhia de Jesus exerceu no México colonial por cerca de 200 anos.

No contexto mencionado, a cidade sede administrativa ditava as normas do mundo barroco e exercia o poder “material” e visível na colônia. Dentro dessa cidade material, havia outra cidade, invisível fisicamente, que Rama (1985, p. 40) chama de “Cidade Letrada”, cujo poder se deu de forma simbólica, e o caráter sacerdotal adotado por ela contribuiu para provê-la de um aspecto sagrado, permitindo, assim, que ampliasse seu poder. A fusão de diferentes cultos e o sincretismo resultante foram pensados e colocados em prática por essa cidade letrada, que era composta por religiosos, evangelizadores, administradores, educadores, escritores, entre outros intelectuais.

Assim, enquanto a Corte exercia o poder político central, a Igreja e a universidade constituíam o centro do saber e, assim como o palácio e a Corte, eram “fortalezas” que defendiam a Nova Espanha das ameaças. Entretanto, a proteção que exerciam não era contra invasores físicos. Por meio da cultura neoescolástica, que exerceu enorme influência na educação, a Igreja e a universidade defendiam a Nova Espanha do “tempo”, ou seja, do avanço das mudanças culturais, filosóficas, científicas, políticas e econômicas que delineariam o Iluminismo no século XVIII e a Cultura Moderna. Nesse sentido, a ortodoxia religiosa construída no Novo Mundo foi pensada para refrear as mudanças históricas (Paz, 1998).

Sarabia Viejo (2004) observa que, concomitante ao processo de estabelecimento do governo novo-hispânico, uma nova sociedade ia se formando, cuja economia era dependente da metrópole e cuja cultura era formada por crioulos, negros, mulatos, raras comunidades indígenas que sobreviveram aos invasores e, de forma permanente, americanos. Essa mistura de culturas formaria os elementos dessa nova sociedade.

Para conter a ebulição resultante da mistura de raças e do aniquilamento da cultura do antigo império mesoamericano, o recém-formado vice-reinado adotou uma forte doutrina religiosa, baseado em hierarquias, em que o poder absoluto pertencia a um soberano, e sua

autoridade era incontestada, pois, conforme era apregoado, advinha de Deus. Essa doutrina foi a base do sistema político no Novo Mundo.

Entre os séculos XV e XVII, os jesuítas assumem um vasto domínio no campo da teologia moral e da evangelização nas colônias portuguesas e espanholas. O foco da ortodoxia praticada pelos jesuítas baseava-se na estratégia intelectual que propunha os preceitos difundidos por Cristo e o Cristianismo como detentores e propagadores de uma verdade universal (Paz, 1998).

A filosofia utilizada pelos jesuítas centrava-se no neoplatonismo renascentista, movimento caracterizado pela fusão de formulações de autores neoplatônicos antigos e medievais com o dogma cristão. Os pensadores dessa teoria passariam a implantar o estudo de Aristóteles através de suas próprias obras e não de comentários de outros autores, o que explica a releitura do filósofo grego que se propagou no Novo Mundo (Gonzalbo, 1982).

Embora os jesuítas não fossem os únicos intelectuais no cenário clerical do México Colonial, uma vez que outras ordens e o Clero participavam da vida acadêmica por meio de seus próprios colégios e da universidade, os homens da Companhia de Jesus dominaram o cenário intelectual desde que se estabeleceram no México Colonial. Eles compunham a elite política e ocuparam os principais cargos administrativos e eclesiásticos.

Entretanto, desde que chegaram à Nova Espanha, em 1572, os jesuítas se opuseram a qualquer forma de controle episcopal sobre suas atividades. Assim, a política sincretista da Companhia de Jesus e sua teologia escolástica encontraram forte oposição dos humanistas católicos, como dominicanos e franciscanos, além dos protestantes. Essa oposição se transformou em uma batalha pela hegemonia masculina entre os grupos pertencentes à elite clerical (Kirk, 2016).

Sarabia Viejo (2004) elenca alguns fatores que contribuíram para aumentar as tensões entre esses grupos, como o fato de que, a partir do século XVII, no México Colonial – durante o reinado de Felipe III –, os principais cargos foram dados a cavaleiros do exército, e não a intelectuais. Essas mudanças acarretaram uma onda crescente de movimentos de rebeldia e intensificação dos conflitos entre autoridades eclesiásticas e ordens religiosas, personalizadas na figura do bispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659).

O conflito entre Palafox e os jesuítas se acentua a partir de 1647, quando o Bispo intensifica uma campanha contra os privilégios que os membros da Companhia de Jesus desfrutavam, os dízimos que recusavam pagar à Igreja e a refutação à jurisdição do Bispo sobre todas as questões concernentes à vida religiosa. Palafox também exigiu que os membros da

Companhia dispusessem de licenças ministeriais para proclamar sermões. Entretanto, os jesuítas se recusaram a aceitar o controle de Palafox sobre suas ações (Kirk, 2021).

A religião, a erudição e a masculinidade estavam interligadas no México Colonial e compunham uma variante do que a estudiosa da masculinidade Raewyn Connell (2005, p. 72, apud Kirk, 2016, p. 14) chamou de “masculinidade hegemônica”. Segundo a autora, o conceito de uma masculinidade produtiva/destrutiva é fundamental para compreender as ações dos clérigos mexicanos coloniais e ajuda a elucidar as tensões e controvérsias presentes na relação de Juana Inés com os poderosos intelectuais clericais. Kirk (2021) analisou a correspondência entre Juan de Palafox y Mendoza e os membros da Companhia de Jesus durante o século XVII. Ela explica que o desconforto expresso nessas cartas está relacionado “às tensões geradas pela expressão da masculinidade hegemônica” (Kirk, 2021, p. 141, tradução nossa)<sup>14</sup> que existia no ambiente socioreligioso desse período.

Em linhas gerais, esse é o contexto histórico do período em que Juana Inés de la Cruz viveu. A relação entre a Corte e o Clero era muito próxima e ela manteve uma comunicação com ambas as instituições durante toda sua vida adulta. Como afirma Octavio Paz, não é possível compreender nem a vida, nem a obra de Juana Inés sem a Corte. Ela não só viveu na Corte em sua juventude, como toda “sua vida pode ser vista como a história de suas relações, ao mesmo tempo íntimas, frágeis e instáveis com o palácio do vice-rei” (Paz, 1998, p. 49).

Enquanto viveu no palácio, Juana Inés tornou-se muito próxima dos vice-reis. Ela era a dama de companhia da vice-rainha, Leonor Carreto, que, segundo Octavio Paz, provavelmente foi quem a encorajou a tomar a decisão de entrar para o mosteiro. Ela e o marido, o vice-rei, Don Antônio Sebastián de Toledo Molina y Salazar – Marquês de La Mancera, assistiram a famosa cerimônia de tomar o hábito. Foi por meio da influência da vice-rainha e do vice-rei que ela conseguiu um padrinho que lhe pagasse o dote para ser aceita no mosteiro jerônimo. “Podemos até afirmar, sem muito exagero, que o palácio foi o escalão rumo ao convento”, afirma Paz (1998, p. 162).

Foi por meio dessas pessoas influentes que ela conheceu o Padre Antonio Núñez de Miranda, confessor dos vice-reis, grande conhecedor de cultura teológica, professor de filosofia e membro do Tribunal de Inquisição. O jesuíta adentrava com frequência no palácio e, segundo Padre Oviedo (1792) “se ofereceu para ajudá-la no que pudesse” (Paz, 1998, p. 162). O cargo ocupado por Núñez de Miranda no Tribunal do Santo Ofício lhe trouxe reputação e notoriedade.

---

<sup>14</sup> Texto original: “[...] the tensions caused by the expression of hegemonic masculinity [...]”.

Ele era diretor espiritual de muitas freiras e havia escrito uma cartilha com regras espirituais para elas. O Padre Oviedo<sup>15</sup> afirma que, desde que conhecera Juana Inés, o Padre Núñez demonstrara muito interesse por ela e por muitos anos ele fora o diretor espiritual de Juana Inés. As relações entre a freira e Núñez foram tão prolongadas e complexas que Padre Oviedo dedica um capítulo inteiro para discorrer sobre elas (Paz, 1998). Padre Oviedo critica a postura de Juana Inés, acusando-a de ingratidão e de rebeldia, por contestar as regras eclesiásticas. A relação conturbada da freira jerônima com a hierarquia eclesiástica já se delineava desde sua entrada no mosteiro, mas o rompimento com o Padre Antonio Núñez de Miranda só ocorreu após a publicação da Carta Atenagórica, tema que abordaremos no último tópico deste capítulo.

Entretanto, o Padre Antonio Núñez de Miranda não foi o único representante da elite eclesiástica com quem Juana Inés de la Cruz manteve uma relação próxima. Entre os sacerdotes e dignitários eclesiásticos que Juana Inés manteve relação de amizade, destaca-se Manuel Fernández de Santa Cruz, bispo da diocese de Puebla. O Bispo usa o pseudônimo de “Pilotea de la Cruz” na carta que escreve à Juana Inés, tema que será aprofundado no final deste capítulo. Juana Inés também manteve correspondência por cartas com diversos acadêmicos, intelectuais, escritores e escritoras. Ela tinha correspondentes na América e na Espanha. Um desses correspondentes foi o Padre Diego Calleja. Em um trecho de *Fama e Obras Póstumas* (1700), ele diz:

Y por suerte un poema leyó mio,  
 Obra de años más leves que sutiles  
 Aun de que ya llorosamente río;  
 Y me escribió una carta em que me daba  
 Parabién del compuesto desvarío.  
 Cualquiera juzga sábio al que lo alaba  
 Mas sin esta pasión cierto que hundía  
 Em discreción lo mismo que elevaba.  
 Yo respondí, esperando cada día  
 Su respuesta, impaciente com la flota,  
 Crédulo que el agua la tullía.  
 No vino vez, al fin, que com su nota

---

<sup>15</sup> Juan de Oviedo, *Vida exemplar, heroicas virtudes y apostolicos ministerios de el V. P. Antonio Núñez de Miranda de la Compañia de Jesus* (México, 1702).

No me trajese em consoantes finos  
 Oro mental de vena manirrota (Calleja, 1700, apud Paz, 1998, p. 189)

A troca de cartas entre Juana Inés de la Cruz e o Padre Calleja começou em 1680 e teria durado cerca de 20 anos. Durante esse tempo, Juana Inés escreveu com tanta vivacidade e brilhantismo, que Calleja declara:

Mas tan en vano fue querer seguilla  
 Como si em pedregales lo intentara  
 Buey despeado a suelat cervatilla (Calleja, 1700, apud Paz, 1998, p. 189)

Os versos de Calleja demonstram sua admiração e respeito à capacidade intelectual de Juana Inés e refletem a autoridade que ela exerceu na sociedade Nova Espanha. De todo modo, é importante observar que as relações de Juana Inés com a Corte e o Clero ao mesmo tempo que lhe permitiram alguma autoridade para escrever, também lhe impuseram restrições. A Corte foi o centro de irradiação moral, literária e estética, e influenciou os costumes da sociedade. A posição de Juana Inés dependia da sua capacidade de estabelecer relações, em primeiro lugar, com a hierarquia eclesiástica, mas também com as outras instâncias de governo e poder, como o vice-rei (Aguirre, 2004). Sobre a relação da freira com a hierarquia do Clero, examinaremos de forma mais detalhada no último tópico deste capítulo.

### 1.3 Juana Inés de la Cruz: infância, corte e convento

Juana Inés de Asuaje y Ramírez de Santillana nasceu, em 1648, em San Miguel Nepantla<sup>16</sup> – uma pequena vila próxima à Cidade do México. O padre jesuíta espanhol Diego Calleja (1639-1725), contemporâneo da freira e que escreveu sua primeira biografia publicada em Madrid em 1700<sup>17</sup>, afirma que ela teria nascido em 1651. Entretanto, a maioria dos estudiosos da vida da freira, como Octavio Paz, aceitam a data anterior, que também utilizaremos como referência.

<sup>16</sup> Atualmente essa cidade chama-se Tepetlixpa.

<sup>17</sup> A biografia foi intitulada *Vida de Sor Juana Inés de la Cruz*, em *Fama y obras póstumas del Fénix de México, décima musa, poetisa americana*.

Outra controvérsia sobre as origens de Juana Inés de la Cruz diz respeito à identidade de seu pai. Nos arquivos de uma certidão de 2 de dezembro de 1948, encontrados na Paróquia de Chimalhuacán, consta a expressão “Inés, filha da Igreja” – um eufemismo utilizado para quem não era filho legítimo – e com padrinhos de nome Ramirez. Tanto nos registros do convento das Carmelitas, como no Convento de São Jerônimo, Juana se refere a si mesma como “filha legítima de Don Pedro de Asbaje y Vargas Machuca e de Isabel Ramirez” (OC, 4, p. 411)<sup>18</sup>. A mãe, Isabel Ramírez Santillana, era descendente de espanhóis nascida na Nova Espanha (Schmidhuber; Peña Doria, 2016; Kirk Rappaport, 1998).

O fato é que reconstruir a narrativa pessoal de Juana Inés é um desafio encontrado pelos sorjuanistas – como são chamados os estudiosos da freira –, pois existem muitas lacunas sobre sua vida. Uma das fontes que mais contribuem para esclarecer essas lacunas é o texto de sua autoria, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, datado de 1º de março de 1692<sup>19</sup>. O texto não contém abundância de informações sobre Juana Inés, mas é uma das poucas fontes com dados sobre a história da freira anterior à entrada no convento. Todavia, *Respuesta* deve ser lida com olhar crítico, pois não se trata de uma autobiografia, e sim de uma defesa pública contra as acusações feitas contra ela por um poderoso líder da Igreja, o bispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Embora apresente muitos dados sobre sua vida, a obra oculta ou ignora também muitos outros (Schons, 1926b; Paz, 1998; Kirk, 2012).

Durante os primeiros anos de sua vida, primeiro em San Miguel Neplanta e depois em Amecameca, Juana Inés viveu cercada por figuras femininas: sua mãe Isabel Ramírez, sua avó Beatriz Rendón, duas irmãs e duas meias-irmãs. Nessa época, Isabel Ramírez não estava casada e vivia uma vida, de certa forma, independente. Ela e as demais mulheres exerciam algum poder na administração das suas fazendas e nos negócios da família, o que demonstra que, apesar dos costumes da colônia espanhola, de completa subordinação feminina ao sexo masculino, algumas mulheres, especificamente as que pertenciam à aristocracia e à nobreza, preservaram alguma autonomia (Yugar, 2014).

A mãe de Juana Inés, Isabel Ramirez, era filha de espanhóis, nasceu na Nova Espanha e era uma mulher de classe média de província que possuía parentes ricos na capital. Foi em San Miguel Nepantla que ela conheceu o capitão Pedro Manuel de Asbaje, com quem teve três

---

<sup>18</sup> Documento do livro de profissões do convento de São Jerônimo.

<sup>19</sup> Neste trabalho, usaremos o volume I das *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz – Lírica Personal*, com edição, prólogo e notas de Alfonso Méndez Plancarte, reimpressão de 1995, e o volume IV das *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz – Comedias, Sainetes y Prosa*, com edição, introdução e notas de Alberto G. Salceda, reimpressão em 1995. Assim, usaremos essa marca temporal nas citações que fizermos ao texto sorjuanista, respectivamente, 1995a e 1995b.

filhas, Maria, Josefa e Juana Inés. Eles não se casaram e não há relatos acerca de Juana Inés ter conhecido o pai (Saucedo Zarco, 2007).

Essas mulheres faziam parte da elite crioula nascida na América e mantinham laços estreitos com a Corte do vice-rei. Entretanto, para Contreras-Silva (2000), Juana Inés, filha ilegítima e nascida em uma cidade que hoje pode ser considerada periférica, não desfrutou de um alto *status* social. Assim como sua família, Juana também era crioula. Os *criollos* eram o segundo no topo da escala, um degrau abaixo dos espanhóis que vieram da Espanha para se estabelecer na colônia do império. O papel das mulheres crioulas era limitado ao trabalho doméstico, à participação na corte ou à vida monástica.

Juana Inés passou sua infância nesse ambiente provinciano e, em meio à tranquilidade e ao silêncio que a vida no campo proporcionara, pode desenvolver sua personalidade, como aponta Josefina Muriel:

Assim Juana Inés descobre seu natural desejo de *aprehnder*, escrito assim, com h, porque há nela um impulso natural de aprender todas as coisas que não é então mais que um natural e profundo desejo de intuir a natureza e tudo que a rodeia. (Muriel, 1946, p. 260, tradução nossa)<sup>20</sup>

A própria Juana Inés se refere, na obra *Respuesta*, ao que ela denomina de “inclinação” para as letras:

Digo que eu não havia completado três anos de idade quando minha mãe enviou uma irmã minha, mais velha que eu, para que aprendesse a ler com uma dessas que se chamam Amigas, e me levou com ela por afeição e travessura; e vendo que lhe davam lição, fiquei tão inflamada com o desejo de saber ler que enganando, a mim parecia, a professora, disse-lhe que minha mãe ordenava que ela me desse uma lição. Ela não acreditou, porque não era crível; mas para me agradar, ela me deu a lição. Continuei a ir, e ela continuou a me ensinar [...]. (Salceda, 2017, p. 568 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>21</sup>

Nos vilarejos, como San Miguel Nepantla, foram formadas redes informais de amizade entre mulheres por meio das quais as meninas aprendiam os fundamentos da alfabetização (Cruz, 1997). Juana Inés teve lições com algumas dessas professoras informais.

---

<sup>20</sup> Texto original: “Así Juana Inés descubre su natural deseo de aprehender, escrito así con h, porque hay en ella un natural impulso de aprehender todas las cosas que no es entonces más que un deseo natural y profundo deseo de intuir la naturaleza y todo cuanto la rodea.”

<sup>21</sup> Texto original: “[...] no había cumplido los tres años de mi edad cuando enviando mi madre a una hermana mía, mayor que yo, a que se enseñase a leer en una de las que llaman, Amigas, me llevó [220] a mí tras ella el cariño y la travesura; y viendo que la daban lección, me encendí yo de manera en el deseo de saber leer, que engañando, a mi parecer, a la maestra, la dije que mi madre ordenaba me diese lección. Ella no lo creyó, porque no era creíble; pero, por complacer al donaire, me la dio. Proseguí yo en ir y ella prosiguió en enseñarme.”

Em 1648, após completar oito anos de idade, ela passa a viver na fazenda do avô materno, Pedro Ramirez, que possuía uma vasta biblioteca. A sede por livros de Juana Inés a levou, em suas palavras, a: “despertar o desejo de ler muitos livros que meu avô possuía, sem que nenhuma quantidade de repreensões ou castigos fossem suficientes para impedi-la” (Salceda, 2017, p. 502 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>22</sup>. A biblioteca do avô foi a fonte da surpreendente quantidade de informações que ela havia adquirido ainda jovem, de modo que, como ela diz:

[...]quando cheguei ao México, muitos se maravilhavam, não tanto com minha inteligência natural, mas com minha memória e com a quantidade de conhecimento que eu havia dominado em uma idade em que muitos mal aprendiam a falar bem. (Ibidem., tradução nossa)<sup>23</sup>

Pedro Ramirez faleceu em janeiro de 1656 e, pouco tempo depois, Isabel Ramirez teve seu primeiro filho com o capitão Diego Ruiz Lozano, padraсто de Juana Inés. Por razões, mais uma vez, pouco claras, Juana Inés mudou-se para a Cidade do México para viver com a irmã de sua mãe, Maria Ramirez, e seu marido, Juan de Mata, um comerciante de muitas posses (Kirk Rappaport, 1998).

Chegando ainda jovem à Cidade do México, a sua fama de criança prodígio cresceu. Em 1664, o Marquês de Mancera, vice-rei da colônia espanhola, Antonio de Toledo y Salazar, e sua esposa, Leonor Carreto, chegaram à Nova Espanha e passaram a apoiar Juana Inés. De acordo com o Padre Diego Calleja (1700), nessa época, ela já havia escrito sua primeira peça (*Loa ao Santíssimo Sacramento*), que compôs para a festa de *Corpus Christi*, porque o prêmio oferecido era um livro, e ela “sempre foi ávida por esse tipo de riqueza” (Calleja, 1700, p. 141).

Aos 16 anos, Juana Inés muda-se para a Corte vice-real, para ser dama de companhia de Leonor Carreto, e permanece sob a proteção da *virreina* até 1667. No palácio, ela foi exposta à cultura da sociedade da Corte e, como artista por vocação, estabeleceu o primeiro de muitos relacionamentos de artista-patrono com os vice-reis da Nova Espanha (Contreras-Silva, 2000). Entretanto, como as demais mulheres novo-hispânicas, estava exposta à insegurança e aos perigos. Enquanto ela permaneceu no palácio, com certeza refletiu sobre a sua situação de não ter pai nem fortuna nem um nome. Ela era dama de companhia da vice-rainha, porém, os vice-reis eram designados pela Coroa Espanhola para assumirem cargos na colônia por um tempo

<sup>22</sup> Texto original: “[...] pero yo despiqué el deseo en leer muchos libros varios que tenía abuelo, sin que bastasen castigos ni reprensiones a estorbarlo.”

<sup>23</sup> Texto original: “[...] de manera que cuando vine a Méjico, se admiraban, no tantodel ingenio, cuanto de la memoria y noticias que tenía en edad queparecía que apenas había tenido tiempo para aprender a hablar.”

determinado e, findando o período, retornavam à Espanha. Juana Inés tornou-se muito próxima dos Marqueses de Mancera, mas, provavelmente, deve ter se questionado sobre quem viria depois e se receberia a mesma proteção (Schons, 1926b).

Assim, ao se aproximar dos 20 anos, Juana Inés deve ter refletido sobre as poucas opções que tinha em relação ao seu futuro: casar-se com um espanhol da elite e ocupar seu lugar naquele contexto de subjugação ao sexo masculino – e tendo em vista que ela não possuía um dote que lhe permitisse um casamento que talvez a satisfizesse; viver sob a proteção de um familiar do sexo masculino – o que certamente não era possível, pois ela não tinha pai presente nem irmãos que pudessem assegurar sua segurança; ou ir para o convento. Diante desse cenário, ela compreendeu que a vida monástica seria a decisão mais acertada. Em *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, ela justifica sua decisão:

Fiz-me religiosa porque, embora soubesse que essa condição tinha muitas coisas repugnantes ao meu temperamento, contudo, para a total negação que possuía ao matrimônio, era o menos desproporcionado e o mais decente que podia escolher em matéria da segurança que desejava para a minha salvação; e por isso cederam a todas as pequenas impertinências do meu caráter: querer viver sozinha; não querer ter ocupação obrigatória que atrapalhasse a liberdade do meu estudo, nem rumor da comunidade que impedisse o sossegado silêncio de meus livros. Sempre senti total negação ao casamento. Eu sabia perfeitamente que um convento não era o ambiente ideal para me desenvolver como eu desejava, mas os costumes sociais não me deixaram alternativa. Tornei-me freira por razões de conveniência. (Salceda, 2017, p. p. 502-503 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>24</sup>

Sobre os motivos que levaram Juana Inés a professar, Paz (1998, p. 164) diz: “trata-se de uma freira que escreve, e que escreve a um bispo motivada por uma profunda racionalidade que a levou a professar o hábito”. Essa afirmação aponta, por um lado, para a negação ao matrimônio e, por outro lado, não menciona um chamado de Deus ou uma profunda vocação espiritual. Com sinceridade, Juana Inés expõe uma decisão racional: como não deseja se casar e quer continuar suas leituras, precisa de tempo e quietude para dedicar-se, logo, o convento é o local mais adequado.

---

<sup>24</sup> Texto original: “Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado de cosas (de las accesorias hablo, de las formales), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación; a cuyo primer respeto (como al fin más importante) cedieron y sujetaron la cerviz todas las impertinencias de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros. Siempre sentí total negación al matrimonio. Sabía perfectamente que un convento no era el ambiente ideal para desarrollarme como yo quería, pero los usos sociales no me dejaban otra alternativa. Me hice monja por razones de conveniencia.”

Contreras-Silva (2000) segue a mesma linha de raciocínio de Paz (1998). No século XVII, os padres da Igreja difundiam a ideia de que era preciso destituir a feminilidade das mulheres para vê-las como espíritos. Segundo a autora, para Crisóstomo, por exemplo, o casamento não sublimava as mulheres; assim, “livrar as mulheres de seus papéis como esposas e mães foi absolutamente essencial para a tentativa de Jerônimo e Crisóstomo de transformá-las em algo diferente do feminino” (Clark, 1979, p. 50, apud Contreras-Silva, 2000, p. 198)<sup>25</sup>. Juana Inés conhecia as obras dos santos, como as demais pessoas educadas na época, e é mais provável que ela tenha concordado com essa visão da função das mulheres numa sociedade tão dura como a do México e, portanto, descoberto que o casamento não era uma escolha adequada nem remotamente tentadora. É possível que uma visão negativa do casamento, baseada em bases teológicas, fosse abundante na época (Contreras-Silva, 2000, p. 199, tradução nossa)<sup>26</sup>.

Após considerar todas essas questões, em 1667, Juana Inés de la Cruz entrou como noviça no Convento de San José, das Carmelitas Descalças – uma ordem conhecida por sua severidade, onde passou somente três meses. Após esse período, ela retornou ao palácio dos vice-reis, o que indica que, possivelmente, não tinha outro lugar para ir. A família de seu tio, Juan da Mata, com quem ela viveu durante sua adolescência, certamente não a receberia de volta, considerando que fora o próprio tio que, por meio de suas influências, conseguira que ela fosse viver no palácio. Cerca de dois anos depois de ter entrado no Convento das Carmelitas, em 24 de fevereiro de 1669, ela ingressou no Convento Crioulo de Santa Paula, da Ordem de São Jerônimo, que seguia a regra agostiniana, e cujos hábitos eram menos rigorosos. Leonor Carreto teria apoiado sua decisão e, inclusive, pode ter contribuído para que a jovem finalmente se decidisse, pois, juntamente com o marido, assistiu à cerimônia de vestir o hábito, que era muito tradicional e concorrida (Paz, 1998).

Outra pessoa influente que pode ter lhe assistido para que Juana Inés tomasse a decisão de fazer os votos, de acordo com o Padre Diego Calleja (1700), teria sido o padre jesuíta Antonio Núñez de Miranda, teólogo e membro do Tribunal do Santo Ofício da Igreja, que era seu diretor espiritual e confessor. O Padre Antonio Núñez de Miranda era muito influente na

---

<sup>25</sup> Texto original: “[...] to relieve women of their roles as wives and mothers was absolutely essential to Jerome’s and Chrysostom’s attempt to turn them into something other than female.”.

<sup>26</sup> Texto original: “Sor Juana is acquainted with the works of the saints, as was anyone educated at the time, and it is more probable that she may have agreed with this view of women’s function in a society as harsh as Mexico’s and thus found marriage to be neither an apt choice nor remotely tempting. The fact that she never felt a need to explain herself after such a strong statement shows that the reasoning behind the statement needed little explanation to be understood. This further points to the likelihood that a negative view of marriage, based on theological grounds, abounded at the time.”.

Nova Espanha e teria negociado o dote de Juana Inés exigido pela Igreja, auxiliando-a a ingressar na vida conventual.

Foi também o Padre Antonio Núñez quem considerou que uma mulher bonita e inteligente como Juana Inés, vivendo na Corte, seria o “azote del reino” (Muriel, 1946, p. 84). Sobre a interferência do Padre na vida de Juana Inés, Muriel aponta:

Ele acendeu as luminárias festivas quando a jovem entrou no Convento de São Jerônimo e foi também devido a ele, em grande parte, que, ante o impacto da carta do Bispo Fernández de Santa Cruz, ela deteve sua pena, para nossa dor, e de sua cela só saía o ruído de suas duras penitências. (Muriel, 1946, p. 84, tradução nossa)<sup>27</sup>

Em 1673, os Marqueses de Mancera deixaram o México e voltaram para a Espanha. A coroa espanhola designou o Bispo Don Payo Enriquez de Ribera para substituir o Marquês de Mancera, assumindo o posto de vice-rei de 1673 a 1680. Juana Inés manteve uma relação de amizade com Don Payo de Ribera, inclusive lhe escreveu alguns versos, que poderiam ser uma espécie de adulação, considerando que ele também fora seu patrono, assim como os anteriores (Contreras-Silva, 2000).

Os Marqueses de la Laguna tornaram-se os novos vice-reis da colônia espanhola, ocupando o cargo de 1680 até 1686. Juana criou vínculos de amizade com os novos vice-reis e eles também foram seus patronos. A Marquesa de la Laguna, Condessa de Paredes, foi responsável por levar uma coleção de poesias de Juana para a Espanha e publicá-las sob o título de *Inundação Castálida*, em 1689. Em 1688, os Condes de Galve tornaram-se vice-reis e, da mesma forma, foram seus patronos.

Dorothy Schons, a primeira mulher a se debruçar de forma meticulosa sobre a vida e obra de Juana Inés, no artigo intitulado *Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Inés De La Cruz* publicado em 1926 em Nova York, relata que a maioria dos biógrafos da freira examinaram as circunstâncias que a motivaram a decidir-se pelo convento com um olhar do presente. Para Schons (1926b), não se tratava de um amor não correspondido, pois o primeiro amor de Juana Inés, desde a infância, foi o conhecimento e, portanto, ela não abriria mão dessa profunda paixão em troca de um amor carnal, que poderia ameaçar seu amor às letras. Sobre a inclinação da freira, a autora diz:

---

<sup>27</sup> Texto original: “Él prendió las luminarias festivas cuando la joven entró al convento de San Jerónimo y a él se debió también, en gran parte, que ante el impacto de la carta del obispo Fernández de Santa Cruz, ella detuviera su pluma, para dolor nuestro, y de su celda sólo saliera el ruido de sus ásperas penitencias.”.

Ela devorava todo e qualquer livro que estivesse ao seu alcance. Aos 15 anos de idade, já havia estabelecido uma reputação como a mulher mais instruída do México. É impossível que ela tenha buscado refúgio em seus livros por causa de um coração partido. Foi por causa de seu conhecimento que ela conquistou um cargo na corte do vice-reinado. Seus livros foram seu primeiro amor e provavelmente foram um dos motivos que a levaram a buscar a reclusão de um claustro. (Schons, 1926b, p. 142, tradução nossa)<sup>28</sup>

A vida no convento atraiu Juana Inés porque, nesse espaço, ela poderia viver em uma comunidade em que as mulheres eram, em grande parte, responsáveis por seus próprios recursos e ela teria independência, tempo e autonomia para continuar suas leituras e seus escritos. Alba (2020) afirma que, antes de Schons, o olhar de muitos pesquisadores evidenciou a profunda misoginia, como se as mulheres fossem seres tomadas pelo amor carnal, sem escolha sobre suas decisões, e como se suas frustrações pudessem sempre se resumir às consequências disso.

Para Schons (1926b), a salvação que a freira menciona em *Respuesta* pode ser da alma, mas também poderia referir-se à segurança física. Como Juana Inés era objeto de atenções, é provável que o fosse também de importunações. Além disso, ela era uma *criolla* vivendo em uma corte espanhola: “ela estava, portanto, à sua mercê” (Schons, 1926b, p. 147). A própria freira alude à sua repentina fama em um trecho da poesia *Los empenos de una casa*:

Era da minha pátria toda  
O objeto venerado  
Daquelas adorações  
Que forma o aplauso comum,  
Chegou à superstição  
Popular a empenho tal  
Que já adoravam como uma divindade  
O ídolo que formaram. (Salceda, 2017, p. 85, apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>29</sup>

Em razão da liberdade irrestrita que o sexo masculino detinha, quando “até mesmo o sacerdócio estava à vontade, atacando a sociedade, não só a imoralidade, mas também a depravação e a bestialidade reinavam” (Schons, 1926b, p. 144, tradução nossa)<sup>30</sup>. As coisas teriam chegado a tal ponto que a Inquisição questionou o governo civil sobre essa situação. Numa carta escrita em 1664, os inquisidores relataram que há quatro anos vinham à Nova

<sup>28</sup> Texto original: “She had devoured any and every book that came within her reach. At the age of fifteen she had already established a reputation as the most learned woman in Mexico. That she sought refuge in her books because of a broken heart is impossible. It was because of her learning that she gained a position at the viceregal court. Her books were her first love, and they were probably one of the reasons that impelled her to seek the seclusion of a cloister.”

<sup>29</sup> Texto original: “Era de mi patria toda El Objecto venerado De aquellas adoraciones, Que forma el comun aplauso, Llego la supersticion Popular A empefio tanto Que ya adoraban Deydad El Idolo que formaron.”

<sup>30</sup> Texto original: “[...] even the priesthood was at will, preying on society. Not only immorality, bestiality reigned.”

Espanha tratar de crimes que incluíam um vasto número de eclesiásticos e pessoas seculares, os quais ocorriam com certa regularidade. Logo, era preciso tomar medidas urgentes:

[...] se esse câncer não for remediado, [...] parece muito difícil que possa ser remediado mais tarde [...] se o Santo Ofício não o remediar, a justiça secular deve ser suficiente. (Medina, 1905, p. 321-322, apud Schons, 1926b, p. 144, tradução nossa)<sup>31</sup>

Como o governo civil teria se recusado a interferir, a Igreja se viu forçada a buscar meios de combater esse problema, e, como observa Schons (1926b, p. 144, tradução nossa)<sup>32</sup>, “se não o pudessem combater através dos homens, poderiam combatê-lo através das mulheres”. Para remediar essa situação, a Igreja começou a construir casas de recolhimentos. Seu biógrafo de Manuel Fernández de Santa Cruz diz:

Uma vez abertas as portas do seu palácio, começaram a entrar nelas em busca do seu Pastor muitas mulheres que desejavam manter intacta a Flor da Pureza, que até então a tinham preservado [...], mas tímidas, receavam perdê-la, ou por serem muito pobres, ou porque eram muito belas, ou muito perseguidas. (Schons, 1926b, p. 144, tradução nossa)<sup>33</sup>

Essa era a situação na Diocese de Puebla por volta de 1660. Em Guadalajara e em outras cidades novo-hispânicas, as condições eram as mesmas. Dorothy Schons reproduz uma observação do biógrafo do Padre Domingo Pérez de Barcía (1689-1750), em que o padre fundador de uma casa de recolhimento para as mulheres no século XVII as parabeniza por entregarem-se voluntariamente à clausura:

Não se pode negar o heroísmo e a grandeza da obra de enclausurarem-se mulheres, que se retiram voluntariamente, fugindo do mundo e de seus perigos, para não cair em suas ciladas nem em seus precipícios, estando expostas, tanto pela liberdade em que vivem, como pela necessidade em que se encontram, a vender sua formosura, à custa de sua honestidade, usando seus corpos para a perdição de suas almas. (Dávila, 1720, p. 27-28, apud Schons, 1926b, p. 146, tradução nossa)<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Texto original: “[...] que se halla comprehendido en este crime mucho número de personas eclesiásticas y seculares ...si a este cáncer no se pone remedio, ... parece muy dificultoso que después lo pueda tener...si el Santo Oficio no lo remedia, la justicia seglar que ha de ser suficiente.”

<sup>32</sup> Texto original: “If they could not fight it through the men, they could fight it through the women.”

<sup>33</sup> Texto original: “Franqueadas las puertas de su Palacio empezaron A. entrar por ellas en busca de su Pastor [...] muchas mugeres que deseaban guardar intacta la Flor de la pureza, que hasta entonces habian conservado, [...] pero recelaban timidas perderla por ser muy pobres, por ser por hermosas, muy perseguidas.”

<sup>34</sup> Texto original: “No puede negarse la heroicad, y grandeza de la obra de enclaustrar mugeres, que voluntariamente se retiren, huyendo del Mundo, y sus peligros, para no caer en sus lazos, ni dAr en sus precipios, viendose expuestas, yA por la libertad en que viven, y& por la necesidad en que se hallan A vender su hermosura, A costa de su honestidad, valiendose de sus cuerpos para perdicion de sus almas.”

A misoginia do Clero no período em que Juana Inés viveu é um ponto que merece atenção. O biógrafo do arcebispo do México de 1682 a 1698, Francisco de Aguiar y Seixas, cita a profunda demonização que o clérigo demonstrava sobre o sexo feminino. O Arcebispo ordenava aos homens que, para conservar a castidade e proteger a vista do sexo feminino, não visitassem mulheres sem algum motivo inadiável e, ainda, se fosse imprescindível falar com alguma mulher, que não se olhasse para a face ou nos olhos dela. Durante toda sua vida, Francisco de Aguiar y Seijas manteve aversão e horror às mulheres e, “se alguma pisasse o chão de sua casa, mandava lavar os ladrilhos que elas haviam pisado” (Lezamis, 1699, apud Schons, 1926b, p. 144, tradução nossa)<sup>35</sup>.

O confessor de Juana Inés, Antonio Núñez de Miranda, seguia a mesma conduta em relação às mulheres. Ele dizia que era preciso ter muita cautela e não se deixar tocar por mulheres, nem beijar suas mãos, nem as olhar no rosto ou observar seus trajes de vestir. E, para não ficar tentado, ele “andava pelas ruas com os olhos no chão, da mesma forma que fazia nas visitas. Para evitar qualquer ocasião em que pudesse ser tocado, andava sempre com as mãos cobertas” (Medina, 1905, p. 321-22, apud Schons, 1926b, p. 145, tradução nossa)<sup>36</sup>.

Entretanto, ainda em relação a decisão das mulheres de professarem, pesquisas recentes sobre a vida conventual entre os séculos XVI e XVIII na Nova Espanha apontam que é infundado acreditar que todas as mulheres que professaram em conventos o fizeram devido a pressões sociais e/ou familiares. Lavrin (2008) aponta que é preciso considerar, também, o desejo pessoal das mulheres que optaram pelos conventos, embora nem todas professassem em resposta a uma verdadeira vocação.

Georgina Sabat-Rivers (1998) observa que, no século XVII, tanto na Espanha como na América, eram somente as mulheres privilegiadas, da elite, que tinham acesso à educação e cultura, ainda assim, as possibilidades de que elas dispunham eram muito menores que as oferecidas aos homens. Portanto, entrar para um convento, além de ser a melhor forma para as mulheres terem acesso à instrução, era um meio de garantir proteção e prestígio por pertencerem a instituições sociais com maior poder e influência na época.

Virgínia Woolf (1929) já refletiu, em *Um teto todo seu (A Room of One's Own)*, sobre a dificuldade encontrada pelas mulheres para se dedicarem à escrita. Além da questão

---

<sup>35</sup> Texto original: “[...] que si supiera avian entrado algunas mugeres en su casa, avia de mandar arrancar los ladrillos que ellas avian pisado.”

<sup>36</sup> Texto original: “Por las calles iba siipre con los ojos en el suelo, de la misma manera estaba en las visitas ... Por evitar qualquiera ocasion de que ... le tocassen, le besassen las manos ... las levaba siempre cubiertas con el manto.”

financeira, elas também não tinham espaço próprio, tranquilo, nem tempo de ócio para praticar a escrita. Se para as mulheres de 1928, época em que Virgínia Woolf escreveu o texto, era difícil ter esse momento devido às obrigações matrimoniais e aos cuidados com os filhos, tarefas cuja responsabilidade era exclusivamente feminina, para as mulheres do século XVII era praticamente impossível.

A busca incessante de Juana Inés pelo conhecimento, concomitante à dificuldade de acessar a “Cidade Letrada” – como denominou Rama (1985) –, proibida às mulheres, é uma queixa recorrente em sua obra. Essas afirmações, entre outras que ela faz em seus textos, vêm contrariar a ideia da existência de um “rebanho de cândidas cordeiras” (Hilário, 2021, p. 59) nos conventos de domínio espanhol e português. Juana, por exemplo, estava longe de ser uma figura passiva em sua cela cheia de livros. Suas obras literárias, científicas, filosóficas e teológicas desafiam a ideia da exclusão de todas as figuras femininas da vida institucional imposta pela sociedade patriarcal.

O fato é que as freiras conseguiram encontrar uma variedade de maneiras de exercer seu arbítrio e demonstrar sua individualidade, incluindo a escrita de diferentes tipos de textos. Kirk (2007, p. 49, citando Valerie Traub, 1996) advertiu sobre as possibilidades e os mecanismos encontrados pelas mulheres para emergir do poder do controle masculino sobre a vida feminina e, assim, encontrar meios de existência e formas de uma atuação no feminino capaz de contornar o domínio masculino. A criatividade encontrada pelas mulheres durante a Idade Moderna revela a possibilidade de ação humana e refuta a “posição de que esses textos foram escritos num vácuo no qual a negação, a resistência e a reinterpretação não desempenharam qualquer papel” (Kirk, 2007, p. 9).

Juana Inés também vivenciou diversas trocas intelectuais, pois, apesar da clausura, ela podia receber visitas em sua cela e corresponder-se com pessoas que viviam fora dos muros do convento. Muriel (1946) aponta que, no mesmo período, além de Juana Inés, conviviam grandes intelectuais na Nova Espanha, como Don Carlos de Sigüenza y Góngora, o astrônomo Padre Eusebio Francisco Kino, o reitor da Universidade do México, Juan Ignacio María de Castorena Ursúa, o vice-rei Marquês de Mancera e sua esposa, a Marquesa de Mancera, o vice-rei e arcebispo do México, Payo Enriquez de Rivera, o conde de Paredes e os duques de Albuquerque. Outras figuras da elite crioula, como arquitetos, pintores, músicos, entre outros intelectuais, teriam inspirado Juana Inés e foram influenciados por ela.

Outra característica fundamental nas relações sociais de Juana trata-se dos laços de amizade que ela manteve com as *virreinas* no México Colonial. Assim como as rainhas

espanholas, as *virreinas* criaram uma corte paralela à Corte dos vice-reis e exerciam relevante poder e influência na Colônia Espanhola. A carreira literária de Juana, que sempre contou com o apoio das *virreinas* por meio da estreita relação de amizade mútua estabelecida entre elas, é um bom exemplo do significado da influência da corte e da autoridade paralela que as esposas dos vice-reis exerceram no México Colonial (Cañeque, 2017).

Segundo Rubial García (2013), 28 *virreinas* chegaram à Nova Espanha entre os séculos XVI e XVII com seus maridos. Elas eram oriundas de famílias aristocráticas e seu prestígio refletia a figura dos vice-reis. Pelo menos três vice-reis deviam seus títulos de nobreza às suas esposas: Marquês de los Gelves, Conde de Baños e Conde de Moctezuma. Leonor Carreto era descendente do embaixador alemão Marquês de Grana e tinha vínculos com o séquito da rainha Mariana da Áustria, e María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga foi princesa da casa de Mântua (região da Lombardia, na Itália) e décima primeira condessa de Paredes.

Juana Inés manteve amizade profunda com a *virreina* María Luisa Manrique de Lara, de 1680 até sua morte, em 1695. Ao retornar para o seu país, a Condessa de Paredes foi responsável pela publicação de duas coletâneas de trabalhos de Juana Inés, ambas na Espanha, entre os anos de 1689 e 1692. Ela também publicou o primeiro volume das obras completas da freira e incluiu nele *Inundación Castálida*: os poemas de amor e amizade que Juana Inés havia dedicado a ela (Rivera Garretas, 2019).

#### 1.4 Os conventos e a escrita na Nova Espanha no século XVII

Josefina Muriel, em seu estudo compilado em mais de 500 páginas, intitulado *Conventos de monjas en la Nueva Espana* (1946), identifica os primórdios do movimento monástico no século III d.C., chegando ao auge durante a Idade Média. Na Idade Moderna, a criação de mosteiros se estenderia por meio das rotas oceânicas até os povos colonizados, como a Nova Espanha (Muriel, 1946).

Traçando as linhas de formação e propagação da religião cristã, Muriel (1946, p. 4, tradução nossa)<sup>37</sup> reflete que “os fiéis, de forma voluntária e livremente, vão optando por uma vida mais e mais austera para alcançar a perfeição que, como um ideal de vida cristã, lhes sinalizava Cristo”. Segundo a autora, eles não estavam obrigados, mas Cristo havia dito que “por amor dos Reinos dos Céus levassem uma vida celestial e angélica em carne terrena e

---

<sup>37</sup> Texto original: “En la Religión Cristiana, los fieles voluntaria y libremente fueron escogiendo una vida más y más austera para alcanzar la perfección que, como un ideal de vida Cristiana, les señalaba Cristo.”.

mortal” (p. 4, tradução nossa)<sup>38</sup>, por meio do voto de castidade. Cristo não mandava, só insinuava: “aquele que puder ser capaz disso, seja-o” (Muriel, 1946, p. 5, tradução nossa)<sup>39</sup>.

Sobre o celibato eclesiástico, Muriel (1946) explica que, nos primeiros anos do Cristianismo, ele foi apenas um ideal. No entanto, entre 384-398 (d.C.), a Igreja Católica, seguindo as incitações de Cristo e o exemplo que os apóstolos deixaram em vida, empreende a busca pelo ideal que acreditava ou enunciava ser o correto. Assim, cada vez mais a religião cristã se debruça sobre formas de seguir essa perfeição divina que, segundo os religiosos, Cristo havia estabelecido. “Na vida cristã que progride, mais se ama, e mais se sacrifica” (Muriel, 1946, p. 5, tradução nossa)<sup>40</sup>, conseqüentemente, baseando-se então na força para o sacrifício voluntário que as pessoas assumiam por amor a Cristo, a Igreja decretou, no Concílio de Trullo<sup>41</sup>, a obrigatoriedade do celibato clerical. Paralelo a esse movimento oficial da instituição, e com o mesmo objetivo, nasceu um movimento popular que originaria a vida monástica (Muriel, 1946).

Nos vice-reinados americanos, entre os séculos XVI e XVIII, a implementação do poder do Clero de supervisionar a vida das mulheres foi naturalizada como parte da mentalidade da época, ou seja, os corpos das mulheres representavam para os homens desafios, lutas e fraquezas que eles tinham de apaziguar (López, 2000).

Da mesma forma, no México Colonial, a partir do século XVI, com o crescimento da população, o grupo dominante, estabelecido pelas autoridades reais e eclesiásticas, se deparou com a necessidade de criar instituições, segundo seus membros, para proteger a castidade e a pureza de seus descendentes. Assim, a partir de 1540, um vasto número de igrejas e edifícios de eclesiásticos foram fundados, entre paróquias, conventos de frades e de monjas, hospitais, colégios, igrejas e capelas (Lavrin, 2008; López, 2000).

Essas instituições desempenhavam, a um só tempo, os papéis de casas religiosas e de assistência social. Assim, elas serviram para abrigar e educar mulheres que, devido à vocação, à orfandade, à pobreza ou a algum outro motivo, não haviam se casado e tampouco podiam contar com a ajuda e o apoio de familiares (Arenas Frutos, 2004; Lavrin, 2008).

---

<sup>38</sup> Texto original: “[...] por amor del Reino de los Cielos llevasen una vida celestial y angélica en carne terrena y mortal.”

<sup>39</sup> Texto original: “Aquel que puede ser capaz de esto seálo.”

<sup>40</sup> Texto original: “La vida Cristiana pregresa, más se ama, y más se sacrifica. Lá Iglesia, basándose entonces en la fuerza que para el sacrificio dá el amor a Cristo, dicta en el Concilio Trulano la ley del Celibato Sacerdotal.”

<sup>41</sup> A ordenação de homens casados desapareceu no catolicismo romano latino oficialmente desde o século XII, com as reformas do Papa Gregório VII (1073-1085). No entanto, o costume permaneceu na Igreja oriental, segundo o Cãnone XIII do Concílio de Trullo ou Concílio Quinissexto (692 d.C.). (BLUMENTHAL, 1998).

As fundações monásticas eram, acima de tudo, a expressão de um vínculo estreito com as famílias da elite. Uma vez ingressas no convento, as mulheres eram divididas hierarquicamente – de acordo com etnia e estatuto social – para executar diversas funções, como trabalho, ensino, entre outras tarefas (López, 2010). O fato é que essas instituições beneficiavam principalmente as mulheres de ascendência espanhola, pois eram as únicas capazes de se tornar monjas de pleno direito (de véu negro) dentro da comunidade monástica. Lavrin (2008) aponta que os conventos femininos não foram inicialmente estabelecidos para neófitas – mulheres indígenas recém-evangelizadas –, mas para mulheres espanholas e descendentes de espanhóis que representariam a cultura europeia na construção de uma nova sociedade dentro da cultura formada no Novo Mundo.

Os conventos também preencheriam muitas necessidades daquela sociedade, que iam além do aspecto religioso. Dessa forma:

[o] claustro tornou-se então um refúgio para a mulher. A que não foi compreendida pelos seus, a que via sua honra ameaçada por seu desejo de ficar solteira, a que havia ficado viúva, enfim, todas que desejavam um lugar de paz e tranquilidade e ter, como dizia Sor Juana, a segurança que desejavam na salvação, todas chegaram aos mosteiros para somar-se às centenas de jovens que haviam ingressado aos claustros por pura vocação. (Muriel, 1946, p. 483, tradução nossa)<sup>42</sup>

Ao construírem conventos e casas de refúgio para colocarem neles as mulheres, os homens influentes da Igreja e da Corte esperavam arrefecer os problemas causados pelo sexo masculino (Schons, 1926b). Juana Inés demonstra ter consciência dessa situação. No poema *Redondillas*, ela desafia a depreciação que os homens fazem das mulheres: “*Hombres necios, que acusais a la mujer sin razón, in ver que sois la ocasión de lo mismo que culpáis*” e finaliza, “*por qué queréis que obren bien si las incitáis al mal?*” (Salceda, 2017, p. 263, apud Cruz, 1691). Seria a devassidão dos homens de seu tempo que ela questiona nesse poema e na estrofe final: “*juntais diablo, carne y mundo?*” (Ibidem.), questionou Schons (1926b, p. 145).

Luciana Gandelman (2006) reflete que a investigação sobre o fenômeno da reclusão feminina tem sido uma importante fonte de estudo entre os historiadores voltados à história social e cultural da Europa católica e de suas colônias. Essas pesquisas têm evitado a vitimização das mulheres e dão visibilidade às experiências femininas na vida conventual. Em

---

<sup>42</sup> Texto original: “Entonces el claustro se convierte en un refugio para la mujer. La que no fué comprendida por los suyos, la que veía peligrar su honor por desear la solteira, la que había quedado viuda, en fin, todas las que querían un lugar de paz y tranquilidad y tener, como decía Sor Juana, la seguridad que deseaban de la salvación, todas llegaron a los monasterios para sumarse a los centenares de jóvenes que habían ingressado a los claustros por pura vocación.”.

relação ao México Colonial, destacam-se o trabalho de Isabel Arenas Frutos e a obra pioneira de Josefina Muriel, intitulada *Los recogimientos de mujeres: Respuesta a una problemática social novo-hispana*, publicada em 1974. Além dessas, há obras e estudos importantes e inovadores mais recentes, como: o trabalho de Rosalva Loreto López (2000), *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novo-hispana*; a coletânea de artigos organizada por Asunción Lavrin (2008), *Brides of Christ*; e o estudo já citado de Stephanie L. Kirk (2007), *Convent Life in Colonial Mexico: A Tale of Two Communities*.

Esses olhares buscam compreender as freiras do século XVI ao século XVIII como agentes sociais imersos em redes de relações constituídas por poder, autoridade, amizade e ajuda mútua, que tanto propiciam como delimitam seus espaços. Arenas Frutos (2004) identifica que as opções das mulheres nas sociedades modernas ibero-americanas eram muito limitadas pela organização patriarcal da sociedade, cujas instituições reforçavam constantemente a subordinação feminina. Além disso, aponta a autora, as mulheres não tinham possibilidades para se organizar e atuar em grupo. Assim, os conventos representaram uma exceção a esse contexto, pois foram espaços onde as mulheres puderam formar seus próprios círculos de relações, seu próprio governo e sua própria prática administrativa, ainda que estivessem externamente sujeitas à hierarquia masculina da Igreja (Lavrin, 2008).

Da mesma forma, Kirk (2007), ao reconstruir o espaço dos conventos no México nos séculos XVII e XVIII, considera as freiras não apenas como escritoras religiosas, mas como agentes históricos com múltiplas facetas. Ela analisa as formas como as freiras formaram comunidades e alianças dentro do convento, desafiando diretamente a autoridade da Igreja e da Inquisição. Essas alianças eram vistas com preocupação pela Cidade Letrada hegemonicamente masculina, pois representava uma ameaça ao ordenamento social que dependia do controle e da uniformização da vida das mulheres.

Arenas Frutos (2004) reflete que a cultura patriarcal que se delineou no Ocidente, da qual a Espanha e suas colônias faziam parte, delimitava a ação das mulheres a um espaço reduzido. Outro problema que as mulheres enfrentaram ao longo da história foi o fato de que elas raramente conseguiam agir em grupo, o que reforçava ainda mais o controle masculino. Como os conventos eram geridos por mulheres, embora supervisionados pelas autoridades da Igreja, as freiras conseguiam encontrar uma variedade de maneiras de exercer o arbítrio e demonstrar sua individualidade, incluindo a espiritualidade e a escrita de diferentes tipos de textos (Kirk, 2016; Lavrin, 2008). Assim, embora estivessem sujeitas a uma hierarquia masculina que se estabelecia fora dos muros dos mosteiros, elas conseguiram transpor os limites

aos quais a maioria das mulheres estavam sujeitas, alcançando um nível elevado de “independência como grupo” (Lavrin, 1978, p. 218).

Nessa perspectiva, se, por um lado, as freiras que viviam em clausura permanente atrás dos muros dos conventos eram símbolos da ortodoxia do Novo Mundo e do sucesso do alcance da evangelização espanhola, por outro lado, tornar-se freira pode ter sido uma escolha para algumas mulheres que fossem autorizadas a professar como freiras no convento (Lavrin, 2008). Entretanto, a decisão das jovens de se tornarem freiras é apontada como uma escolha determinada pela falta de opções às mulheres. Além disso, nem sempre a decisão de professar gerava autonomia às mulheres, como observa Sarabia Viejo:

Estas levaram aos claustros um modo de vida semelhante ao que viviam em suas casas, sob regras muito flexíveis na prática, que incluíam reuniões e visitas dentro dos claustros, e que permitiam uma atividade cultural feminina negada pela educação dada nas poucas escolas para meninas e, acima de tudo, contra a mentalidade da época a respeito das mulheres. (Viejo, 2004, p. 154-155, tradução nossa)

Porém, a possibilidade de acesso à educação e ao conhecimento que os conventos e mosteiros oportunizavam é um fator importante, como aponta Octavio Paz:

[...] Nem a universidade nem outras instituições de ensino superior estavam abertas às mulheres. A única possibilidade que tinham de penetrar no mundo fechado da cultura masculina era esgueirar-se pela porta entreaberta da corte e da Igreja. Embora pareça surpreendente, os lugares em que os dois sexos podiam unir-se com propósitos de comunicação intelectual e estética eram o locutório do convento e os estrados do palácio. (Paz, 1998, p. 74)

Nessas instituições, devido à preocupação das autoridades eclesiásticas com a educação espiritual, as mulheres aprendiam as lições bíblicas, a doutrina católica e a vida dos santos, entre outros temas. Como a leitura era obrigatória para a oração, a alfabetização tornou-se uma função necessária dentro do convento, logo, se tornaram atrativos para as mulheres que, apesar de não se sentirem vocacionadas, desejavam ser alfabetizadas e instruídas (Arenas Frutos, 2004). Por outro lado, entrar para um convento representava um elevado *status* social: “no claustro, adquiriu-se uma posição social feminina muito mais elevada do que a de uma mulher solteira, e comparável, em dignidade, à de uma mulher casada” (Arenas Frutos, 2004, p. 22, tradução nossa)<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Texto original: “Asimismo, en el claustro se adquiría una posición social femenina muy superior a la de las solteras; y equiparable, en dignidad, a la de una mujer casada, conformándose pues sus integrantes con una vida agradable y una aceptación pasiva de la condición que el mundo masculino les imponía.”.

Além disso, na maioria dos mosteiros novo-hispânicos, com exceção das Carmelitas Descalças, que seguiam regras mais austeras, nos demais mosteiros, as regras eram flexíveis. O convento de São Jerônimo, das filhas de Santa Paula, fundado em 1585, na Cidade do México – onde Juana Inés de la Cruz ingressou em fevereiro 1668 e viveu até sua morte, em 1792 –, não era um espaço de completa reclusão religiosa. As freiras mais abastadas possuíam celas individuais de dois andares, com cozinha, sala de estudo e quarto, e algumas delas dispunham até mesmo de serviçais a seu dispor. Em determinadas épocas do ano, eram realizadas apresentações musicais e peças de teatro abertas ao público, o que permitia às freiras manterem algum contato com o mundo externo, ainda que elas não pudessem sair para além dos limites dos muros do convento. E, embora a regra exigisse a pobreza, ela não era observada nesse convento, o que permitiu que muitas freiras possuíssem livros e joias, entre outros pertences. Juana Inés possuía uma biblioteca considerável: o Padre Calleja (1700) estimou 4 mil livros e Paz (1998), ao menos 1,5 mil. Juana Inés também se correspondia com muitas pessoas e recebia em seus aposentos figuras ilustres com quem debatia sobre os temas da época. Foi graças à influência de Juana Inés que o convento se tornou um salão onde temas literários, teológicos, filosóficos, poesia, entre outros, foram discutidos. “Ela era uma autoridade entre seus pares”, sustenta Paz (1998, p. 72).

Não obstante, o convento de São Jerônimo estava sujeito, como os demais, à autoridade episcopal. O ingresso no convento deveria ser autorizado pelo arcebispo ou seu representante, que controlava quais mulheres poderiam ingressar. As moradoras do convento de São Jerônimo foram exclusivamente espanholas e crioulas, e, para serem aceitas, deveriam pagar um dote. Ao ingressar nos mosteiros, e professar, a jovem se comprometia pelo resto da vida a guardar, como todas as demais, os votos de castidade, obediência e clausura. Elas também tinham a obrigação de manter alguma ocupação comum, executando algum trabalho diário juntamente com a comunidade (Muriel, 1946).

Outro aspecto importante que deve ser considerado na decisão das mulheres de fazer os votos de clausura, pois imprimiu autoridade àquelas que vivenciaram, diz respeito ao misticismo e ao ascetismo que ascenderam na cultura ocidental a partir dos séculos XI e XIII, na baixa Idade Média. Segundo Lavrin e López (2002), a forma de propagação cristã foi a hagiografia, gênero que associa espaços, pessoas, temas, acontecimentos reais e sobrenaturais, utilizando simbologias associadas a virtudes e milagres. Sobre isso, as autoras explicam:

Esses modelos de escrita surgiram paralelamente ao desenvolvimento de uma teologia escolástica difundida pelo Concílio de Trento e estiveram associados a novas formas

de devoção que, por um lado, resgatavam a busca das raízes primitivas da igreja e, por outro, se adaptavam, com base no ascetismo e no misticismo, à experiência individual dos homens e mulheres. Foi precisamente esta adaptação da retórica que permitiu incluir nestas novas correntes em setores até então marginalizados do discurso cristão ortodoxo, nomeadamente as mulheres. (Lavrin; López, 2002, p. 5, tradução nossa)<sup>44</sup>

O exemplo de mulher visionária e mística mais conhecida na Europa medieval a partir do século XI é Hildegard von Bingen. Entretanto, é somente no século XV e na primeira metade do século XVI que as formas de misticismo e espiritualidade espanhola moderna se propagam (Lavrin; López, 2002). A figura mais conhecida no âmbito espanhol, e que certamente inspirou inúmeras freiras e escritas a partir do século XVI, inclusive Juana Inés, é Santa Teresa de Ávila (1515-1582)<sup>45</sup>.

No que diz respeito à escritura conventual, muitas vezes era produzida por ordem de um superior ou confessor, que atuava, ao mesmo tempo, como censor e, até mesmo, editor dos textos da sua confessanda – por exemplo, o Padre Antonio Núñez de Miranda e Juana Inés. Assim, em muitas ocasiões, embora supervisionada, essa escrita permitiu uma variedade de respostas femininas ao controle clerical (Peralta, 2014).

### **1.5 Guerra das Finezas: a polêmica entre Juana Inés de la Cruz e autoridades do Clero**

Em agosto de 1690, Juana Inés de la Cruz recebeu uma visita importante na sala de visitas do convento de São Jerônimo. Embora sua identidade não tenha sido revelada, o visitante teria escutado a freira comentar o *Sermão do Mandato*, do Padre António Vieira, proferido entre 1642 e 1650 em Lisboa. O tema referia-se sobre qual teria sido o maior refinamento de Cristo, ou seja, a sua maior demonstração de amor. O interlocutor questionou a opinião sobre o maior refinamento de Cristo e ficou admirado com a exposição feita por Juana Inés – mulher, freira e autodidata. A ousadia demonstrada por ela, ao contestar o sermão de um homem de grande prestígio como Vieira, e seu conhecimento, considerando se tratar de uma matéria teológica de cunho acadêmico, impressionou o visitante.

---

<sup>44</sup> Texto original: “Estos modelos de escritura surgieron paralelamente al desarrollo de una teología escolástica modernizada por Trento y estuvieron asociados a nuevas formas de devoción que por un lado rescataban la búsqueda de las raíces primitivas de la iglesia y por el otro se adaptaban, a partir de la ascesis y el misticismo, hacia la experiencia individual de hombres y mujeres. Fue precisamente esta adaptación de la retórica lo que permitió incluir en estas nuevas corrientes a sectores hasta el momento marginados del discurso ortodoxo cristiano, las mujeres.”.

<sup>45</sup> A escritora e mística Teresa D’Ávila ou Teresa de Ávila ou Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, seu nome de batismo, nasceu em Ávila, na Espanha, em março de 1515, em uma família da baixa nobreza. As obras de Teresa de Ávila constituem importantes exemplos sobre a autoridade feminina e sua relação com a clausura durante o final da Idade Média (Barbosa, 2006).

Para não perder o que escutara, ele pede à freira que o escreva. Possivelmente, o interlocutor tratava-se de uma figura de autoridade, pois Juana Inés o obedece, compondo o texto a que chamou de “Crise sobre um Sermão” (Vallés, 2019). Alguns pesquisadores afirmam que o texto teria sido encomendado por um eclesiástico influente, a quem ela não poderia recusar o pedido, pois, de forma indireta, tratava-se de uma ordem. Além disso, Juana Inés era a escritora oficial da Corte, logo, era normal que escrevesse textos encomendados.

Alejandro Soriano Vallés (2019) argumenta que, certamente, a personagem desconhecida, ao ler o texto, satisfeita com a originalidade sorjuanina, o partilhou com os conhecedores das teses escolásticas, que, interessados, fizeram cópias. Cerca de 50 anos mais tarde, o autor da Biblioteca Mexicana, Juan José de Eguiara y Eguren (Vallés, 2019, p. 18), afirmaria que os “manuscritos foram enviados pelos seus amigos ao ilustríssimo senhor Dom Manuel Fernández de Santa Cruz, o Bispo de Puebla (1676-1699), sapientíssimo teólogo”. Ao receber uma das cópias da Crise sobre um Sermão, o influente prelado de Puebla considerou apropriado entregar o texto à imprensa, como ele justificou, pela “*viveza de los conceptos, la discreción de sus pruebas y la enérgica claridad con que convence el asunto, compañera inseparable de la sabiduría*” (Santa Cruz, 2014, p. 279).

O folheto que circulou em Puebla – possivelmente intitulado por Manuel Fernández de Santa Cruz – apresentava um longo título, como era costume na época: *Carta Atenagórica de la madre Juana Inés de la Cruz, religiosa profesada de velo y coro en el muy religioso convento de San Jerónimo. Que imprime y dedica a la misma Sor Philotea de la Cruz, su estudiosa aficionada en el convento de la Santísima Trinidad de la Puebla de los Ángeles.*

Assim, em novembro de 1690, a *Carta Atenagórica*, que quer dizer digna da sabedoria de Atenas, foi publicada sem o consentimento de Juana Inés (Trabulse, 1996).

Juntamente com a *Carta Atenagórica*, acredita-se que o Bispo de Puebla decidiu escrever uma carta aberta à poetisa, utilizando um pseudônimo feminino – Sórora Filotea de la Cruz – uma freira que se dizia “estudiosa de poesia”. No texto, a suposta Sor Filotea de la Cruz alterna elogios, e críticas, como a repreensão pela opinião pessoal acerca da maior finura de Cristo, ao texto de Juana Inés e faz uma crítica quase severa aos seus estudos. Ele sugere que Juana Inés dedique-se mais aos estudos teológicos e menos aos profanos.

No início do ano de 1691, a impressão da *Carta Atenagórica* correu publicamente e foi recebida de forma positiva pela maioria das pessoas que viviam na Nova Espanha, entretanto, sua publicização causou polêmica e alguns admiradores do Padre António Vieira, revoltados com a crítica que Juana Inés fez ao raciocínio do jesuíta, a contestaram.

Ao publicar a carta de Juana Inés e, juntamente com ela, enviar à imprensa uma carta pública de admoestação à freira – a Carta de Sor Filotea de la Cruz –, o Bispo de Puebla insere a disputa em âmbito político. A publicação da *Carta Atenagórica* teve enorme repercussão política não somente no México Colonial, mas também na Espanha e em Portugal. A polêmica envolvendo Juana Inés e o Padre António Vieira é conhecida como “Guerra das Finezas” e acabou por envolver a freira em um conflito que atrairia até a atenção do Santo Ofício e, por fim, a submeteria a um verdadeiro processo em torno, inclusive, da sua condição feminina de religiosa e intelectual.

Na carta que o bispo envia a Juana Inés de la Cruz, não se sabe se por algum decoro ou atitude sincera, ele também a elogia e refere-se a ela como “companheira inseparável de sabedoria” (Santa Cruz, 2014, p. 279).<sup>46</sup> Manoel Fernández de Santa Cruz diz, ainda, que “não aprova a vulgaridade daqueles que desaprovam nas mulheres o uso das letras, já que tantas foram aplicadas a este estudo” e conclui a frase com louvores a São Jerônimo, que também foi muito conhecido por sua sabedoria. Os elogios do bispo têm o objetivo de legitimar o disfarce de que se trata de uma freira falando à outra. O eclesiástico também fala por meio de diversas vozes, alternando elogios à ríspida advertência aos estudos e escritos mundanos de Juana Inés (Contreras-Silva, 2000).

A leitura da epístola de Manuel Fernández de Santa Cruz demonstra que, dadas as faculdades teológicas demonstradas por Juana Inés na sua objeção ao padre português, seu objetivo é repreendê-la publicamente. Octávio Paz (1998) conclui ainda que o tom da carta de “*Sor Filotea*” demonstra que Juana Inés já havia saído de sua posição submissa, e então o bispo Manuel Fernández de Santa Cruz tenta recuperar sua obediência. Ao reprovar a conduta de Juana Inés, a advertência serviria de exemplo às demais freiras para que mantivessem obediência à hierarquia eclesiástica (Paz, 1998).

Vallés (2019) tem uma opinião diferente, pois ele entende que Manuel Fernández de Santa Cruz não deseja que a censura seja interpretada como vinda da sua autoridade episcopal, motivo pelo qual assina a missiva com o pseudônimo “Sor Filotea de la Cruz”. A parte espiritual dessa carta baseava-se no Decreto Real em vigor, pois, sua diocese, cumprindo a ordem real, informava as autoridades do seguinte:

Os seis conventos de religiosas a meu cargo que existem nesta cidade [Puebla], apraz à misericórdia divina que não só estejam abstraídos de comunicações que o distraiam, mas também não sejam exemplarmente observantes das obrigações religiosas, porque

---

<sup>46</sup> Texto original: “Compañera inseparable de la sabiduría.”

uma das primeiras medidas que tomei depois de chegar a esta igreja foi aplicada à vigilância que então necessitava neste assunto, sofrendo de muitas contradições, apesar das quais tento atualmente não perder o ponto na causa de Deus, e que estarei sempre atento às ruínas que o descuido tende a causar nelas.

María Dolores Bravo Arriaga (1995) analisou, com foco na relação entre o Bispo de Puebla e as freiras, dois sermões fúnebres em honra ao Bispo Manuel Fernández de Santa Cruz, e a biografia que o frei Miguel de Torres, sobrinho de Juana Inés de la Cruz, escreve sobre o referido prelado. O cuidado excessivo que Manuel Fernández de Santa Cruz exerce “para salvaguardar a clausura feminina é a forma mais radical do princípio de autoridade e sanção que a sociedade patriarcal exerce sobre as mulheres”, observa Bravo Arriaga (1995, p. 379).

Além da clausura como a sujeição da personalidade feminina à autoridade do superior e a do discurso religioso, Santa Cruz também incita as freiras a praticar a obediência, “qualidade” que, segundo o Bispo, deve caracterizar as “donzelas virtuosas” que se submetem a sua palavra – que não deve ser contestada. A análise conclusiva dos dois sermões pregados por Santa Cruz evidencia o que o superior espera de suas subordinadas: desapego completo de suas próprias vontades e obediência irrestrita aos superiores eclesiásticos e às regras da Igreja. E, ainda sobre as exigências do prelado às freiras, Bravo Arriaga (1995, p. 379) diz: “A perseguição atinge o nível simbólico, razão pela qual se utilizam maiúsculas em nomes como “Religioso” ou “Prelado”, uma vez que se designa a essência da hierarquia religiosa e não a individualidade do bispo ou da freira”.

Embora Bravo Arriaga analise somente dois sermões fúnebres dedicados à Santa Cruz, ela observa que, em todos os elogios tecidos ao bispo, as freiras se tornam o centro da preocupação pastoral do prelado, o que atesta a autoridade inquestionável que Santa Cruz exerce sobre as freiras, bem como a mistura de paternalismo e a tentativa de domínio absoluto sobre suas consciências.

No que diz respeito à relação do bispo Manuel Fernández de Santa Cruz com Juana Inés de la Cruz, a biografia que o frei Miguel de Torres escreve sobre o prelado revela a atipicidade e a forma como ela alternava entre a escrita religiosa e a escrita profana. Entretanto, prossegue Bravo Arriaga (1995, p. 382): “as alusões à sua mundanidade e ao seu irreverente conhecimento profano são mal-intencionadas. Com uma caridade mais dissimulada, De Torres encobre o autoritarismo do bispo, dizendo que este se sentiu “condolente e magoado” com o comportamento da freira”. Assim, o biógrafo defende e exalta o direito do prelado a exercer uma autoridade moral absoluta sobre os seus súditos; reitera também a submissão natural e o

cumprimento pontual da clausura que as freiras deveriam ter. O autor contrasta intencionalmente a personalidade do bispo e da freira, defendendo sempre a de Santa Cruz.

Por outro lado, pesquisadores do tema apontam que a publicação da *Carta Atenagórica* pode ter sido motivada por questões político-religiosas e teria sido utilizada na disputa de poder político e religioso do Clero, em especial a Ordem Jesuíta que dominou o cenário intelectual no México Colonial desde a fundação da universidade, em 1515, e outras figuras de destaque no âmbito político. Ao publicar a *Carta Atenagórica*, Manuel Fernández de Santa Cruz deseja manter os privilégios que a elite masculina hegemônica detinha e atacar os jesuítas de forma indireta, visto que Juana Inés criticava um jesuíta famoso – o Padre António Vieira. Assim, ao publicar a carta da freira criticando o padre jesuíta, ele atacava, de forma indireta, a Companhia de Jesus.

Originário de Palencia, na Espanha, Manuel Fernández de Santa Cruz estudou gramática no Colégio de Villa Gracia, prosseguindo depois os seus estudos na Universidade de Salamanca e direcionando-se ao sacerdócio. Com o título obtido em Salamanca e sua dedicação ao trabalho, Santa Cruz conseguiu obter uma bolsa de estudos como colegial maior de Cuenca, completando os seus estudos e obtendo o grau de Doutor em Teologia. Em 1672, com pouco mais de 35 anos, D. Manuel foi designado para o bispado de Guadalajara. Em 1676 foi consagrado na Catedral do México, na presença de D. Felipe Pardo, arcebispo de Manila, e de D. Payot Enríquez de Rivera. Em outubro de 1676 é nomeado Bispo de Puebla de los Ángeles, cargo que estava vago devido à morte de Juan Sáenz de Mañozca (Castro, 1985).

Em março de 1678, seguindo as ordens do Decreto Real que ordenavam que os bispos se empenhassem para arrecadar recursos, o Bispo de Puebla se dedicou com afinco para cumprir este objetivo. Em junho de 1679, Manuel Fernández de Santa Cruz escreve uma carta ao Rei, relatando que havia conseguido coletar doze mil pesos, valor que superou tudo que havia sido remetido até então pelo bispado da Nova Espanha à coroa. Os recursos provinham de três fontes diferentes: dos próprios recursos do Bispo, do cabildo e das doações dos clérigos. Durante a administração de Fernández de Santa Cruz, a diocese de Puebla manteve-se a mais rica do vice-reinado. Logo, as relações entre Manuel Fernández de Santa Cruz e a Corte eram muito próximas, e de interesse de ambos (Lomelí Vanegas, 2001).

Através de seu empenho, Manuel Fernández de Santa Cruz alcança um rápido sucesso em sua carreira. Em 1679 inicia uma eloquente defesa dos Colégios Tridentinos, fundados por Juan de Palafox y Mendoza, fundador da Biblioteca Palafoxiana de Puebla e arcebispo durante os anos de 1600 a 1659, argumentando que a educação ministrada em Angelópolis (Colômbia)

se sobressaía à oferecida na capital do reino novo-hispânico. Ao criticar a Universidade por não reconhecer o grau de Teologia aos licenciados dos seminários tridentinos, ele passa a enfrentar divergências com a Universidade do México, que em sua maioria eram jesuítas (Castro, 1985).

O conflito entre representantes de ordens menores e os jesuítas se acentua sobretudo a partir de 1647, quando o então bispo de Puebla, Juan de Palafox lançou uma campanha contra os jesuítas. Ele criticava os privilégios de que gozavam os membros da Companhia de Jesus nas doutrinas indianas que administravam, os dízimos que se recusavam a pagar à Igreja e a sua recusa em aceitar a jurisdição de alguns bispos em todos os aspectos da vida religiosa.

À época da publicação da *Carta Atenagórica*, o Padre António Vieira vivia recluso no Brasil, e não se sabe se ele tomou ou não conhecimento do fato. O prestígio de Vieira na Europa e na América não se limitava a Portugal e ao Brasil. No que se refere ao mundo hispano-americano, por sua vez, de 1660 a 1678, grande parte de seus sermões foi traduzida em castelhano, antes da primeira edição vieiriana<sup>47</sup>. Na Nova Espanha, em 1683, a Universidade do México dedicou ao Padre António Vieira um livro de teologia. A obra levava seu retrato na capa, cercado por diversos signos que representavam sua glória como grande orador e missionário, exemplo que comprova como o jesuíta era conhecido e admirado (Ricard, 1951).

Embora Juana e o Padre António Vieira certamente nunca tenham se encontrado, o Arcebispo da Cidade do México, a maior autoridade religiosa da Nova Espanha - Francisco de Aguiar e Seixas - pode ter conhecido ambos. (Kirk, 2016).

Em 1690, quando Juana escreveu sua crítica ao sermão do jesuíta português, vários volumes dos sermões de Vieira, que haviam sido traduzidos para o espanhol e publicados em Madri, foram dedicados a Francisco Aguiar y Seijas, uma indicação de uma possível conexão entre os dois. Os estudiosos da obra de Juana Inés presumem que ela teve acesso ao sermão de Vieira em uma dessas traduções (Kirk Rappaport, 1998; Paz, 1998). Claudia Benítez (2020) aponta o ex confessor de Juana Inés, Antonio Núñez de Miranda, e Francisco de Aguiar y Seixas como os críticos mais ferrenhos às atividades intelectuais de Juana Inés.

Para Puccini e Paz (1998), os argumentos utilizados por Juana Inés na *Carta Atenagórica* são utilizados por Manuel Fernández de Santa Cruz para atacar politicamente o Arcebispo Francisco de Aguiar y Seijas e as mulheres. De acordo com ambos os autores, o Padre António Vieira e o Arcebispo mantinham uma relação de amizade, pois o português teria

---

<sup>47</sup> O primeiro volume dos Sermões do Padre António Vieira foi impresso em 1679, em Lisboa. O volume contém 15 sermões, entre eles, um dos mais conhecidos de António Vieira, o sermão da Sexagésima, que é o primeiro sermão do volume e segundo o jesuíta, era um exemplo do que se entendia como uma boa pregação (Vieira, António, 1608-1697).

dedicado ao amigo dois volumes de traduções dos seus sermões, impressos em Madrid entre 1675 e 1678. Esse fato conduz ao entendimento de que havia um confronto oblíquo entre os atores Fernández de Santa Cruz/Sor Juana vs. Aguiar y Seijas /Vieira (Bénassy-Berling, 1982).

Esta situação teria levado a uma suposta “conversão” de Sor Juana Inés nos últimos anos de sua vida, sob pressão dos grupos de poder eclesiástico que a cercavam.

Luisa Trías Folch (2011) investigou o processo relacionado à Sentença Inquisitorial de Vieira, intitulado *El Juicio*, de 1679, produzida pelo padre espanhol Fr. Manuel de Guerra y Ribera (1638-1692), e apontou que é possível estabelecer relações entre o processo inquisitorial do Padre Vieira, na Espanha, e a contenda causada pela *Carta Atenagórica*, de Juana Inés de la Cruz, no México.

Folch (2011) concluiu que a *Carta Atenagórica* demonstra que, como o Padre António Vieira era muito prestigiado na época, as ordens religiosas rivais – jesuítas e dominicanos, que estavam há décadas em conflitos – acabaram fazendo uso do seu prestígio. Assim, Padre António Vieira e Juana Inés de la Cruz foram utilizados tanto para atacar como para defender a Companhia de Jesus.

Os membros da elite clerical – ordens religiosas e padres seculares – ocupavam posições de poder na esfera intelectual, cultural e política da Nova Espanha e exerciam controle sobre a vida das mulheres e também de outros homens, sobretudo dos grupos masculinos excluídos do centro do poder. Entretanto, esses clérigos não formavam um único grupo, e havia entre eles grandes divisões baseadas nas opiniões e práticas doutrinárias, teológicas e culturais, além das diferenças na evangelização das comunidades indígenas. As divisões também eram consequência da rivalidade formada na tentativa de ocupar uma posição hegemônica dentro desses grupos masculinos (Kirk, 2022).

Com a repercussão da publicação da *Carta Atenagórica*, um processo inquisitorial secreto contra Juana Inés teria sido orquestrado pelo Arcebispo do México (Francisco de Aguiar y Seijas), pelo Bispo de Puebla (Manuel Fernández de Santa Cruz) e pelo ex-qualificador do Santo Ofício (Padre Antonio Núñez de Miranda, ex-confessor de Juana Inés). Apesar de o processo não ser público, a freira foi acusada e julgada, embora nunca tenham sido expostos os verdadeiros motivos, e seus detratores a obrigaram a “vender a sua biblioteca, a abandonar sua escrita, a entregar o resto dos seus bens e a assinar um humilhante documento exculpatório” (Romero Chumacero, 2003, p. 44, tradução nossa)<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Texto original: “Segun esta version, el malefico trio habría acusado y juzgado a la monja (nunca se dice exactamente de que), obligandola a vender su biblioteca, abandonar su escritura, entregar el resto de sus

A tensão gerada entre Juana Inés e membros da elite clerical, demonstrada nas cartas da freira, refletem a representação da masculinidade hegemônica, a tensão entre os diferentes grupos religiosos, e o poder desses eclesiásticos e clérigos, tanto nas esferas religiosa quanto política. É preciso considerar que muitos religiosos acumulavam os cargos de bispos e vice-reis da Nova Espanha, logo, exerciam domínio em diversos setores da sociedade e sua influência era praticamente absoluta.

Assim, as ideias defendidas pelo Bispo de Puebla também se inserem na luta pelo poder entre esses grupos religiosos que, nos seus escalões mais elevados, ocupavam uma posição de domínio na sociedade da Nova Espanha. O desconforto gerado pela publicação da *Carta Atenagórica* de Juana Inés é também uma consequência das tensões engendradas pela expressão da masculinidade hegemônica no ambiente cultural e sociorreligioso da era colonial no México do século XVII.

### 1.6 A *Carta Atenagórica*

A análise do *Sermão do Mandato* e da *Carta Atenagórica* permite-nos destacar dois pontos fundamentais: o objetivo e o público. Nesse sermão, Padre António Vieira analisou as finezas do amor de Cristo e argumentou sobre qual seria a maior dentre elas. Com essa pregação, proferida entre 1642 e 1652 na Capela Real de Lisboa, em Portugal, o jesuíta procura despertar sentimentos piedosos nos ouvintes e, por isso, faz uso de licenças interpretativas que são possíveis considerando o objetivo pretendido. Nesse caso, o Padre Vieira utiliza uma retórica de convencimento, pois sua intenção é incentivar a devoção e o público a seguir os exemplos de vida cristã (Ruiz e Theodoro, 2009).

Ao contrário do *Sermão do Mandato*, a *Carta Atenagórica* foi escrita com o objetivo de demonstrar que as afirmações do Padre Vieira não correspondiam exatamente à doutrina tradicional e ortodoxa da Igreja Católica. Juana Inés elabora uma reflexão a partir da leitura do *Sermão* e fundamenta a sua argumentação na autoridade de três grandes pensadores considerados pais da Igreja: Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e São João Crisóstomo. Ela inicia sua crítica dizendo que o Padre António Vieira é mais ousado do que ela própria – por criticar os três pensadores. Ao longo da *Carta*, ela analisa os argumentos que o Padre

---

pertenencias y firmar un humillante documento exculpatório. Todo lo cual habria ocurrido a raíz de que impugno un sermón de cierto jesuita y orador portugués, en 1690.”.

António Vieira utilizou em seu *Sermão* e refuta todos eles, demonstrando que suas hipóteses são frágeis.

No *Sermão do Mandato*, Padre António Vieira tenta demonstrar um aspecto inédito sobre o amor de Cristo. Para o Padre, o maior amor de Cristo estava na sua ausência. E, neste ponto, o jesuíta contrapõe o seu ponto de vista que ele considera original ao ponto de vista corrente dos três padres da Igreja. Para Santo Agostinho, o maior amor de Cristo estava na sua morte pelos homens. São Tomás acreditava que o maior amor de Cristo estava no fato de estar presente na eucaristia. Enquanto João Crisóstomo compreendia que o maior amor de Cristo consistia em lavar os pés dos seus discípulos, inclusive o de Judas, o discípulo que o traía. Padre Vieira argumentava que Cristo nos amava como meio, para que os homens o amassem como fim (Ruiz e Theodoro, 2009).

Pesquisadores do tema afirmam que a força argumentativa da retórica utilizada por Juana Inés é enorme. A partir desse entendimento, é possível observar que a freira mexicana, partindo de um conhecimento específico sobre retórica, elabora um ataque à estrutura da argumentação do Padre Vieira, o qual faz uso de concepções e generalizações abstratas, compelindo seus leitores a interpretarem os textos do Evangelho por meio de seu viés.

Rafael Ruiz e Janice Theodoro da Silva (2009) apontam que a conclusão de Padre Vieira já está posta de antemão. A finalidade é orientar seus interlocutores a respeito do *mandatum novum* de Cristo, cujo entendimento é que devemos amar uns aos outros. Mas, não se trata de amar de qualquer maneira, mas da forma como Cristo ensinou em seus mandamentos. De acordo com a perspectiva de Padre Vieira, esse aspecto é “novo”. Para comprovar seus argumentos, Padre Vieira tentará demonstrar que tudo que se falou sobre o amor de Cristo pelos homens não foi visto sob esse aspecto novo.

Para o Padre, o maior amor de Cristo foi o que fez no final de sua vida. “E então o padre jesuíta contrapõe o seu ‘novo’ ponto de vista aos ‘tradicionais’ pontos de vista de três Padres da Igreja” (2014, p. 79). Enquanto Santo Agostinho afirma que o maior amor de Cristo está na sua morte, Padre António Vieira aponta que a maior finura está na ausência. Santo Tomás compreende que o maior amor de Cristo está no fato de Cristo estar presente na eucaristia. Enquanto Padre Vieira afirma que a maior fineza de Cristo está no fato de não poder fazer uso dos sentidos nesse sacramento. E, enquanto São João Crisóstomo explica que o maior amor de Cristo consiste em lavar os pés dos seus discípulos, inclusive de Judas, que será o discípulo traidor, Padre Vieira afirma que Cristo nos amou como meio para que nós nos amemos como fim.

Juana Inés elabora a sua argumentação em defesa de Agostinho, apoiando-se na autoridade do texto bíblico; examina a Ressurreição, a Eucaristia, a Encarnação e as passagens bíblicas sobre Jacob e Ester, antes de refutar "as razões do autor" (Salceda, 2017, p. 418 apud Cruz, 1691). Desse modo, ela diferencia não só a sua argumentação, mas também o seu método do de Padre Vieira, que se gaba de não recorrer à Bíblia ou à patrística para provar o que ele considera como finezas. O Padre afirma que pode “superar a sua inteligência à dos três Santos Padres e não acredita que possa haver alguém que o iguale” (Idem, p. 435). Entretanto, Juana Inés percebeu que os argumentos utilizados pelo Padre eram artifícios retóricos construídos previamente para conduzir o público a concordar com a sua conclusão (Kirk, 2022).

A Nova Espanha do século XVII foi um período de grande produção cultural na América Latina, onde diversos cursos de Teologia e Filosofia, tratados, argumentações e estudos, fundamentados na Escolástica Colonial Barroca foram desenvolvidos acerca da religiosidade, do comportamento e dos atos humanos, e, como aponta Octavio Paz, é preciso lembrar que a mulher e seus poemas, a monja e a intelectual, se inserem nessa sociedade.

Juana Inés sabe que é necessário que tanto a sua argumentação como a sua estratégia discursiva se conforme a certos cânones de escrita e de comportamento para não "fazer barulho" (Salceda, 2017, p. 452 apud Cruz, 1691) com ninguém, como afirma na carta. Por esta razão, a *Carta Atenagórica* tem a estrutura de um sermão clássico, e no final da primeira parte a freira coloca o que disse sob a censura do destinatário e da Igreja Católica – como convém a uma freira fiel e obediente que respeita as autoridades superiores.

Folch (2011, p. 87) argumenta que, ao decidir “*irse a la guerra*” contra uma das personalidades de maior poder na Igreja Católica, Juana Inés de la Cruz pretende demonstrar que, apesar de mulher e freira, podia manter uma disputa no campo teológico com uma figura masculina de grande influência, e por quem provavelmente tinha uma grande admiração, a julgar pela forma como ela refere-se ao Padre António Vieira ao longo do seu texto.

Com esse texto, Juana Inés está de fato a “invadir o púlpito” dos eclesiásticos. As dimensões do sermão que interessam a ela é para demonstrar que poderia se apoderar das formas masculinas de cultura e manter um diálogo cuja capacidade poderia ser igual ou até superior a dos homens do Clero. Para Powell (2017, p. 64), as críticas de Juana Inés “afirmam diretamente ou sussurram em partes a sua defesa das mulheres. Declarações ousadas e alusões sutis de uma escritora simultaneamente privilegiada e precariamente colocada” (2017, p. 14).

Os escritos de Juana Inés – seculares e religiosos – subvertem reiteradamente os valores e a autoridade que afirmam uma hierarquia de gênero. Todas as suas canções litúrgicas, seus

guias devocionais, ensaios filosóficos e letras, fazem referência à capacidade feminina ao mesmo tempo que interrogam, com humor e até algum sarcasmo, o domínio masculino social, cultural e religioso da sociedade em que ela vivia. Sobre isso, Constance Montross (1981, p. 81) afirma:

“A insistência de Sor Juana no salão do convento como o fórum (severamente restrito) da sua pretendida crítica a Vieira, bem como a sua descrição da gênese das suas ideias como trivial (a conversa de uma reunião social), indica o seu desejo de se situar num quadro de discurso que não era permitido às mulheres”.

Luisa Trías Folch concorda com esses argumentos e aponta que, com a *Carta Atenagórica*, Juana Inés pretende, em parte, criticar a arrogância teológica não só do Padre António Vieira mas também do Clero e, por extensão, do sexo masculino.

Após a repercussão da *Carta Atenagórica* e da reação do Santo Ofício, como não podia expressar claramente o que pensava, Juana Inés teria escrito outra carta, a qual foi copiada durante o século XVIII em seis páginas manuscritas e encontrada dois séculos depois, em 1980, na Biblioteca do Seminário Arquidiocesano de Monterrey, no México, no meio de um arquivo jesuíta intitulado *Informes vários* (Romero Chumacero, 2003).

A *Carta de Monterrey*, como foi denominada, teria sido escrita por Juana Inés em 1681, e se tratava de um diálogo epistolar com seu confessor, o jesuíta Antonio Núñez de Miranda. Nesse texto, Juana questiona o papel da mulher e do intelectual marginalizado no México Colonial. Assim, segundo Isabel Moraña (1990), a *Carta de Monterrey* é um manifesto que, por um lado, trata da individualidade de Juana, que está sendo atacada, e, por outro lado, está vinculada ao pensamento crítico de Juana sobre a cultura de sua época.

A leitura da *Carta* também revela que a monja estava sendo vítima de uma campanha difamatória, realizada pelo Padre Núñez há cerca de dois anos. Beneficiando-se de sua influência, o Padre difamava a escrita mundana de Juana (que era muito conhecida e louvada), sua relação com a vida fora do convento (apesar de ter feito os votos e viver em clausura), os seus estudos (que também eram de caráter profano) e sua resistência perseverante diante de tantos empecilhos aos estudos e à escrita (Moraña, 1990).

O biógrafo do Padre Antonio Núñez de Miranda, o Padre Juan de Oviedo (1702, p. 36, apud Romero Chumacero, 2003, p. 40), declarou que, ao não obter a renúncia da freira às questões “da terra” (isto é, abdicar do estudo e da escrita), Núñez “retirou-se completamente de ajudar Sor Juana”, mas na sua *Respuesta a Sor Filotea*, fica claro que foi ela quem dispensou o confessor.

Romero Chumacero (2003) declara que, apesar da polêmica que a envolveu, Juana Inés permaneceu em silêncio por algum tempo, uma postura humilde para abrandar o espírito do perigoso jesuíta, Antonio Núñez. Entretanto, a tentativa de apaziguar os ânimos não obteve sucesso, e a religiosa decidiu escrever uma nova carta para defender-se das críticas. Em março de 1691, três meses após a publicação da *Carta Atenagórica*, Juana publica uma resposta à Sor Filotea – *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*.

Além de *Respuesta*, a *Carta Atenagórica* provocou um debate acirrado entre diversas figuras da sociedade da época. Novos documentos sobre a “Guerra das Finezas” foram localizados recentemente e demonstram que, além da extensão geográfica – pois algumas respostas à freira foram publicadas na Europa, como é o caso de *Apologia* –, a autoria de um texto feminino com conteúdo teológico causou um debate que se estendeu por várias décadas após a morte de Juana Inés. A defesa ou o ataque às mulheres comprovados pelas cartas se inserem no contexto da Querela das Mulheres. Cabe citar alguns desses documentos, de forma geral, pela data em que foram escritos:

1. *Defensa del Sermón del Mandato del padre Antonio Vieira* – obra assinada por Dom Pedro Muñoz de Castro e escrita em 9 de janeiro de 1691. Embora o objetivo do texto era a defesa de Vieira, seu autor trata Juana Inés com muito decoro; documento encontrado por José Antonio Garrido na Biblioteca Nacional do Peru, em 2004 (Folch, 2011).

2. Ricardo Camarena (1995, p. 283-306) analisou um processo inquisitorial que condenava o padre jesuíta Francisco Javier Palavicino como herege. A causa teria sido um sermão, denominado *La fineza mayor*, que ele pregou, em 26 de janeiro de 1691, no Convento de São Jerônimo. Nesse sermão, o Padre exaltava Juana por seu talento para o debate teológico (Folch, 2011).

3. *Carta de Serafina de Cristo* – obra escrita no dia 1º de fevereiro de 1691. Documento publicado por Elias Trabulse em 1995 e gerou uma intensa controvérsia por ser atribuído pelo estudioso à Juana Inés. Alatorre e Tenorio (1988) contestam a autoria da carta lúdica que trata sobre o tema das “finezas” e ironiza o Padre António Vieira, além de outros destinatários (Folch, 2011).

4. *Discurso apologético en respuesta a la fe de erratas que sacó un soldado sobre la Carta Atenagórica de la madre Juana Inés de la Cruz* – obra datada de 19 de fevereiro de 1691 e de autoria anônima. Alatorre (2005, p. 67-96) argumenta que o autor poderia ser um eclesiástico espanhol muito erudito; documento também encontrado por José Antonio Garrido na Biblioteca Nacional do Peru (Folch, 2011).

Trabulse (1996) afirma que a *Carta Atenagórica* tem sido o ponto de partida para várias hipóteses sobre as motivações dessa obra, as quais têm analisado: o papel do Bispo Fernández de Santa Cruz e a possível rivalidade com o Arcebispo do México, Francisco de Aguiar y Seijas; a intervenção do antigo confessor de Juana, Antonio Núñez; a imprudência da autora que pode ter sido consciente na escrita da obra; a “armadilha” na publicação feita pelo Bispo; e as consequências que Juana não podia prever e das quais foi vítima, o que explicaria seu abandono dos estudos e, por fim, seu silêncio. Entretanto, todas essas suposições são escassas de dados históricos, gerando as inúmeras interpretações e alguns excessos cometidos (Trabulse, 1996).

## 2. A *QUERELLE DES FEMMES* E A POLÍTICA SEXUAL

Neste capítulo, analisaremos a relação entre a *Querelle des Femmes* e a política sexual, política esta que sofre profundas transformações entre os séculos XII e XIII e dá origem ao debate histórico, social e literário da Querela das Mulheres. A polêmica sobre as mulheres foi fervorosamente disputada desde o século XV até a Revolução Francesa. O extenso *corpus* de textos associados à Querela revela a polarização do debate, cujas obras têm a forma de tratados didáticos, compilações, ensaios e discursos retóricos que se situam entre a crítica e a defesa do sexo feminino. Pesquisadores também apontaram que essa disputa sobre as mulheres foi constituída, em sua maioria, entre homens. Para além disso, a grande parte dos escritores da Querela tinha a intenção de afirmar a superioridade do sexo masculino sobre o sexo feminino (Vargas Martínez, 2007).

Todavia, para compreender como foram construídas as noções que fundamentaram a hierarquia entre os sexos – com a subordinação do sexo feminino ao sexo masculino que originou a referida Querela – é preciso analisar a política sexual do período. A política sexual refere-se às relações de poder definidas pelo sexo, que é a característica biológica que se manifesta ao nascer e que, nas sociedades patriarcais, sujeitam as mulheres à dominação masculina, tanto pela função sexual quanto por sua capacidade reprodutiva (Allen, 1985; Rivera Garretas, 2005).

Entender como a relação entre os sexos e a relação dos sexos mudam, sobretudo a partir do final da Idade Média, contribui para desmitificar a noção de que manifestações políticas e sociais das mulheres só aconteceram após os movimentos emancipatórios dos séculos XVIII e XIX. A historiadora Kelly-Gadol (1977), no seu estudo seminal *As mulheres tiveram um Renascimento?*, aponta que grande quantidade de mulheres, autoras de fontes escritas, eram muito conhecidas na Idade Média, período de intensa participação de figuras femininas na vida espiritual e material, mas esquecidas e silenciadas durante o período que se convencionou chamar de “Renascimento” e nos séculos que se seguiram.

É importante lembrar que por Renascimento compreende-se a ideia articulada pela historiografia oitocentista para sedimentar o caráter cientificista da história. No final desse capítulo, a partir de conceitos desenvolvidos por Bonnie Smith, aprofundaremos a noção de que é preciso desnaturalizar o Renascimento como movimento e/ou período e entender de que modo autores, como Jacob Burckhardt (1818-1897), endossaram tal perspectiva patriarcal e machista.

Seguindo a perspectiva de Joan Kelly-Gadol e pesquisadoras que aprofundaram sua tese, apontamos que, ao buscar na história as raízes do conceito que se formou sobre a inferioridade feminina, observamos que a submissão social da mulher não é uma determinação biológica, nem uma lei natural. Além disso, a opressão feminina não se manteve estática desde o surgimento da humanidade, mas foi consequência de transformações sociais, culturais e políticas ao longo dos séculos. A partir dessa compreensão, criam-se mecanismos para permear a luta pela redefinição dos papéis da mulher na sociedade.

## **2.1 Política sexual**

A política sexual refere-se às relações de poder que se estabelecem entre homens e mulheres e são definidas pelo sexo, que é a característica biológica que se manifesta nas pessoas ao nascer. As relações de poder entre homens e mulheres são anteriores a quaisquer outras e, nas sociedades patriarcais, estabelecem formas de subordinação das mulheres aos homens em função da sua sexualidade e de sua capacidade reprodutora (Allen, 1985; Rivera Garretas, 2005).

As relações vivenciadas entre mulheres e homens são basicamente duas: a relação dos sexos e a relação entre os sexos. A relação dos sexos é a forma da existência humana, é a compreensão individual que cada indivíduo processa sobre a existência, relacionada ao fato de ser mulher ou homem. A relação entre os sexos é a forma como um sexo vê o outro e a maneira como se relacionam a partir do fato de ser homem/mulher. A relação consigo próprio, tendo o sexo como ponto de reflexão, desembocará de forma íntima e inseparável da relação entre os sexos: o estar no corpo de uma mulher ou de um homem interfere na forma de ver o mundo. As relações dos sexos e entre os sexos fundamentaram a política sexual e refletem as profundas mudanças que afetaram sobretudo, e negativamente, as mulheres (Rivera Garretas, 2005).

Com o aprofundamento da história das mulheres, surgiram variedades analíticas para explicar a dominação do sexo masculino sobre o sexo feminino. Dessa forma, foram percebidas inconstâncias e permanências na participação das mulheres na história. As pesquisas documentaram que a perda da liberdade feminina é um processo que foi construído sistematicamente ao longo dos séculos, e se acentuou a partir de meados do século XIII, quando ocorreu uma mudança na política sexual. Essas transformações acentuaram a perda da liberdade feminina. Para compreensão desse fenômeno, e de como se formaram as bases da opressão ao

sexo feminino, com uma maior hierarquia entre os sexos, é preciso elencar fatores desde o medievo.

Rivera Garretas (2005) argumenta que, entre os séculos X e XV, na Europa, floresceu e entrou em crise um sistema de produção e de sociedade chamada “feudal”, no qual as relações entre as pessoas se baseavam na fidelidade, a partir da qual houve espaço para a liberdade feminina, uma “liberdade relacional, não liberdade individualista” (p. 95)<sup>49</sup>. O sistema feudal incorporou, em seu modo de governo, a forma política com a qual as mulheres regiam seus lares. Entretanto, essas relações foram substituídas, paulatinamente, por relações hierárquicas. Desse modo, o afastamento das mulheres da política foi menor na Europa feudal do que na Idade Moderna. As abadessas, rainhas e outras senhoras feudais que exerceram poder e autoridade durante a Idade Média são exemplos disso.

A filósofa Prudence Allen (1985) estudou as mudanças que ocorreram na Europa feudal e que fomentaram a crítica e a desconfiança com que a sociedade passaria a ver as mulheres. A autora agrupou os postulados filosóficos que trataram sobre a igualdade e a diferença entre os sexos, consoante aos períodos e culturas, em três teorias principais. A mais difundida na Europa feudal/medieval sobre as relações que fundamentaram a política sexual, é a teoria que Allen chamou de “Complementaridade dos sexos”, a qual perdurou entre os séculos XII e XIII, e que afirma que homens e mulheres são essencialmente diferentes, mas iguais em valor, sendo a mulher, portanto, um todo e o homem um todo, e ambos se complementam no ser humano.

O processo de transformação de indivíduos sexuados – cujas peculiaridades eram respeitadas – em humanos supostamente universais e neutros é um fenômeno específico do Ocidente, na Idade Moderna e Contemporânea. Na Europa medieval havia uma grande sensibilidade para com a diferença humana. Um exemplo histórico da validade da Teoria da Complementaridade dos Sexos é a doutrina ou o ensino, nos séculos XII e XIII, da expressão “os dois infinitos”<sup>50</sup>, que explicaria a cosmogênese do universo. Os dois infinitos significavam “Deus – o princípio criativo masculino – e a matéria-prima ou primeira matéria – o princípio criativo feminino” (Rivera Garretas, 2005, p. 18, tradução nossa)<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Rivera Garretas cita os exemplos demonstrados por Marin Martinengo, Claudia Poggi, Marina Santini, Luciana Tavemini e Laura Minguzzi, *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, trad. de Carolina Ballester Meseguer, Madrid, Narcea, 2000.

<sup>50</sup> Milagros Rivera faz referência à expressão “os dois infinitos” nas obras *De la historia de la estética de la diferencia sexual*, en Marta Bertrán Tarrés, Carmen Caballero Navas, Montserrat Cabré i Pairet, María-Milagros Rivera Carretas y Ana Vargas Martínez.

<sup>51</sup> Texto original: “Dios – el principio creador masculino - y la materia prima o materia primera - el principio creador femenino.”.

Cada um dos dois infinitos – a mulher e o homem – era reconhecido como de âmbito cósmico e juntos formariam o universo. Apesar de ter sido declarada como herética, a noção dos Dois Infinitos tornou-se popular, na primeira metade do século XIII, entre monges, professores e intérpretes de Bernard de Clairvaux (Rivera Garretas, 2005).

A ideia dos Dois Infinitos – que fundamentou a Teoria da Complementaridade dos Sexos – foi a base da liberdade na vida de muitas mulheres feudais e a justificativa para que se possa reconhecer que esse foi um período de movimentos políticos e sociais em que as mulheres se sobressaíram mais do que os homens. A cultura trovadoresca, que surgiu no Sul da França, na região da Provença<sup>52</sup>, entre os séculos XII e XIII, experimentou essas formas de liberdade e o sentido dos infinitos de cada sexo. As damas dessa sociedade – as trovadoras ou *trobairitz* – escreviam poesias sobre o amor e o desejo carnal. O culto do amor cortês desafiou uma igreja hostil, exaltou as mulheres, afirmou o valor da paixão romântica não religiosa, além de glorificar as relações sexuais nas quais as mulheres tinham a vantagem (Ballesteros, 2015).

Entretanto, é importante destacar que há controvérsias entre pesquisadores acerca do lugar feminino na poesia lírica trovadoresca. Para George Duby (1998), a poesia trovadoresca seria uma exaltação própria do masculino e até um jogo misógino. Segundo o autor, os poemas de amor, denominados pela expressão “amor cortês”, já eram conhecidos há centenas de anos e surgiram com o intuito de divertimento para a Corte. Assim, a posição individual feminina na Idade Média é dominada pela influência e poder hegemônico do homem (Duby, 1998).

Como já mencionamos, diversas referências atuais interpretam uma maior participação e protagonismo das mulheres na poesia lírica trovadoresca. Na presente pesquisa, nos posicionamos mais próximos a esta última interpretação, assim como aponta Ballestreros García. (2015). Nesse sentido, principalmente ao tom da literatura eclesiástica, sobressaem as tensões que este protagonismo reivindica.

Deplagne (2009) concorda com essa visão e analisa o conteúdo semântico de um poema antigo classificado por pesquisadores pela expressão “canção de mal-casada” (*chanson de malmariée*), poema em que o sujeito do enunciado, exposto na voz de mulher, vivia um mau casamento. Algumas baladas ou canções medievais de mal-casada expressam uma postura de transgressão do eu lírico feminino e rebeldia às exigências da função desempenhada pela esposa durante o período, como argumenta Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne e Gilberto Souza Lucena:

---

<sup>52</sup> Os locais de origem das trovadoras situam-se nas zonas da França delimitadas a sul pelos Pirenéus e pelo Mediterrâneo, a leste pelos Alpes e pelo Ródano, a oeste pelo Atlântico e a norte pelo Loire.

Ao romper com as expectativas previstas do sistema matrimonial defendido pela Igreja Católica e as tradicionais linhagens familiares no âmbito do medievo, o eu poético revela – conforme reiteradamente enfatizado – seu caráter contestador em relação aos valores tidos como “incontestáveis” da estrutura social e política então vigentes. Essa forma de “ousadia” claramente confirmada pelo poema nos assegura que mesmo numa época remota em que o conservadorismo dos costumes e a repressão à mulher prevaleciam, vozes inquietas de esposas anônimas (...) ousaram romper com um sistema cultural caracterizado por manter na submissão a classe feminina. (Souza Lucena; Deplagne, 2009, p. 160)

Ainda segundo a autora, o poema se insere no contexto social e cultural da Idade Média cujas autoras (*femmes troubadours*) em sua maior parte são anônimas e raramente são conhecidas<sup>53</sup>, em um período histórico que Duby identifica como dominado pelos homens.

Foi também nesse contexto social da Idade Média, cujas características apontam que a Teoria da Complementaridade dos Sexos estava em vigor, que se difundiu na Europa parte da tradição hermética, a qual considerava o amor entre os sexos como um mistério, cujo enigma seria um reflexo da eternidade da criação, e que entendia a sexualidade como sagrada. O movimento das beguinhas e seu misticismo, baseado no “espírito livre”, entendiam que existia uma conexão das pessoas com o Divino. Assim, elas difundiram, no século XIII, uma forma nova de expressar o amor divino, chamada por Luisa Muraro (1994) de Teologia na Língua Materna. Sobre isso, Rivera Garretas dirá:

Trazer a língua materna para expressar a experiência do divino foi uma forma de reconhecer a autoridade da mãe e a ordem simbólica que ela ensina; e de deixar de reconhecer a autoridade da Igreja Católica e da sua hierarquia, presidida por Deus, o Pai. Este é um ponto crucial na teologia da língua materna das místicas beguinhas. Foi também essa brilhante inovação que as conduziu a dificuldades com o poder eclesiástico da época (Rivera Garretas, 2005, p. 120, tradução nossa).<sup>54</sup>

Ao relatar sua experiência de transcendência, as beguinhas conseguiram aproximar Deus das criaturas humanas e, assim, deslocaram o sistema de poder instituído. Até então, os rituais considerados sagrados, os símbolos religiosos e todo o poder divino eram resguardados aos espaços institucionais. Assim, o poder político e o poder religioso – que emanava sobre os corpos e as mentes – estavam nas mãos de uma minoria (Rivera Garretas, 2005).

---

<sup>53</sup> Entre os nomes conhecidos, podemos citar poetisas ou trovadoras do medievo como Clara d’Anduza, Condessa de Dia e Maria de Ventadour.

<sup>54</sup> Texto original: “Llevar la lengua materna a expresar la experiencia de lo divino fue una manera de reconocerle autoridad a la madre y al orden simbólico que ella enseña; y de dejar de reconocer autoridad a la Iglesia católica y a su jerarquía, presidida por Dios padre. Este es un punto crucial de la teología en lengua materna de las místicas beguinhas. Fue, también, esta innovación genial lo que les llevó a tener dificultades con el poder eclesiástico de la época.”.

As cátaras, ou albigenses<sup>55</sup>, também entendiam o amor como algo divino, por isso, eram fiéis ao amor, mas não à hierarquia feudal. A partir do século XII, o estilo de vida cátaro foi transformado em uma espécie de religião praticada por diversas classes sociais que viviam nas cidades, tanto a nobreza como o proletariado, os artesãos e a burguesia urbana. Entre as cátaras, homens e mulheres desfrutavam dos mesmos direitos e tinham, como seu eixo central, a cidade de Toulouse, na França (Rivera Garretas, 2005).

Outro exemplo é de uma mulher que viveu no século XII, a qual evidencia como podem ter sido as relações entre os sexos durante o período da Complementaridade dos Sexos. Seu nome é Heloísa, uma aristocrata muito culta que se apaixonou pelo clérigo Abelardo, professor da Universidade de Paris. Em uma de suas cartas à jovem, Abelardo afirma que Heloísa não via o matrimônio como algo positivo, pois entendia que a busca pelo conhecimento e a relação de amor que tinham vivido não se enquadrariam em uma relação tradicional. Heloísa e Abelardo, em segredo, tiveram um filho. Das cartas remanescentes de Heloísa a Abelardo, percebe-se que a relação íntima entre ambos era de conhecimento público. Sobre isso, Rivera Garretas (2005, p. 97-98, tradução nossa) diz:

Heloísa desfez um nó de luz na história do amor. Fê-lo porque era fiel a tudo o que sentia: era fiel tanto ao amor na sua transcendência como ao prazer contingente. [...] Somente se aventura com essa liberdade no amor uma mulher que conhece o infinito feminino.<sup>56</sup>

Essa forma de relação entre mulheres e homens prevaleceu na Europa durante o século XII e boa parte do século XIII, segundo Allen (1985). Entretanto, em meados do século XIII, grupos conservadores passaram a confrontar a complementaridade entre os sexos. Para atingir seus objetivos, recorrem ao poder que detinham sobre uma instituição peremptória na transmissão do conhecimento, a universidade, propagando ideias que inferiorizavam o sexo feminino. Em 1255, a Universidade de Paris tornou obrigatória a leitura das obras de Aristóteles (século IV a.C.). A “revolução aristotélica” era uma teoria antiga que se baseava na ideia da mulher como um homem mutilado, que deriva, na Idade Média, da ideia da mulher como um homem imperfeito, origem e responsável pela Eva bíblica do Gênesis, o inimigo, a fonte de todo o mal para o companheiro Adão, a quem ela arrasta para a desobediência. Outro tema

---

<sup>55</sup> As cátaras também são conhecidas como albigenses, em referência a uma importante cidade do sul da França que se converteu ao catarismo: Albi, no Languedoc, na França. O movimento se espalhou e elas também viveram no que é hoje a Catalunha, na Espanha, no norte de Itália, na Bulgária, e na Bósnia.

<sup>56</sup> Texto original: “Eloísa rompió un nudo de la luz de la historia del amor. Lo hizo porque fue fiel a todo lo que ella sentía: fue fiel tanto al amor en su trascendencia como al placer contingente. [...] Se aventura con esta libertad en el amor una mujer que conoce lo infinito femenino.”.

difundido nas obras de Aristóteles era o conceito material de que a racionalidade não se apresentava da mesma maneira em homens, escravos, mulheres e crianças. Para o filósofo, as mulheres não estariam aptas para a tomada de decisões racionais (Allen, 1985).

Importantes figuras do corpo clerical e laico também contribuíram na forte mudança que afetou a história das mulheres. A teologia de Tomás de Aquino, desenvolvida na *Suma Teológica* (1266-1272), terá um importante papel na hostilidade crescente para com as mulheres e na propagação da ideia de perigo que elas representavam aos clérigos. Na visão de Tomás de Aquino, que partilhava das ideias de Santo Agostinho (354-430 d.C.), as mulheres são responsáveis pela introdução do Pecado Original no mundo.

Tomás de Aquino resgata o conceito aristotélico da mulher como homem imperfeito e argumenta que o sexo feminino não poderia ter participado na criação original do mundo por ser incompleto. Portanto, para o autor, a mulher é inferior ao homem por não ter participado na criação original das coisas, e porque introduziu o pecado no mundo. De acordo com a interpretação da tradição cristã, a mulher seria vista como inferior ao homem devido à narrativa de que Eva, a primeira mulher, pecou primeiro ao comer o fruto proibido no Jardim do Éden. Isso teria levado à queda da humanidade e à introdução do pecado no mundo, o que, segundo algumas interpretações, resultou em uma hierarquia onde o homem é considerado superior à mulher (Fonseca, 2019).

A partir da disseminação de obras e conceitos misóginos, diversas figuras masculinas que detinham poder e influência escreveram textos atacando as mulheres. O conceito da mulher como homem mutilado fomentou a hostilidade às mulheres, com múltiplas reflexões e testemunhos ao longo dos séculos. Assim, o lugar oferecido às mulheres se limitava ao espaço doméstico, onde elas tinham de ser vigiadas, submetidas ao poder masculino, guardadas e, sobretudo, mantidas longe do poder (Archer, 2001).

Nesse período, surge o que Allen (1985) denominou de “Teoria da Polarização” ou “Polaridade dos Sexos”, na qual homens e mulheres são essencialmente distintos, sendo os homens considerados superiores às mulheres. Essa é, portanto, uma teoria profundamente misógina, que, em sua formulação, se assemelhava à Complementaridade dos Sexos, mas rapidamente passa a ver com hostilidade tudo que era professado e compreendido como feminino. Essa importante mudança política tinha como intencionalidade deixar a diferença sexual sem infinito próprio, subordinando as mulheres aos homens e limitando-as como polo divergente do pensamento masculino, como Rivera Garretas (2005, p. 102) destaca:

Nesta polaridade, as mulheres são o polo a ser submetido e controlado. Os homens, de acordo com essa lógica, não podem ser atingidos por nenhum traço de feminilidade, eles estão no mundo para fecundar, proteger as mulheres e outros dependentes, além de prover o bem-estar familiar.

Marguerite Porete viveu no limiar dessas duas teorias. A mística e escritora nasceu entre 1250 e 1260, possivelmente na cidade de Valenciennes, onde viviam muitas beguinhas e onde foi muito conhecida em seu tempo. Rivera Garretas (2005, p. 121) diz que ela “escreveu em francês um dos mais belos livros da mística de todos os tempos, o Espelho das Almas Simples”. No livro, que utiliza o estilo do amor cortês e da poesia trovadoresca, Porete (1995) narra sua experiência mística, sua busca por autoconhecimento, e aponta que esse processo, um caminho difícil, a levaria ao que ela denominou de Terra da Liberdade. Marguerite Porete foi presa em Paris, em 1308, e, após ser condenada por um tribunal, foi queimada em uma fogueira.

Em 1312, dois anos após Marguerite Porete ser queimada, o Concílio de Viena, instituição da Igreja Católica, também condenou as beguinhas e beatas como suspeitas de heresia. Essas mudanças foram sendo impostas às mulheres, sobretudo entre os séculos XIV e XV.

A perda de autoridade feminina beneficiou instituições como a Igreja Católica e proporcionou ainda mais poder político às monarquias feudais da Europa, beneficiando grupos masculinos do poder. O retrocesso na relação entre os sexos também iria refletir em uma profunda transformação social. Assim, inicia-se uma terceira forma na relação dos/entre os sexos, que foi o que Allen (1985) chamou de “Teoria da Unidade dos Sexos”. Sobre essa teoria, Rivera Garretas (2005, p. 99-100, tradução nossa) destacou:

Esta teoria sustentava que homens e mulheres são iguais. A ideia de busca de igualdade entre os sexos é a concepção moderna do princípio da igualdade dos sexos, conceito que continua a inspirar a autonomia das mulheres no Ocidente atualmente.<sup>57</sup>

No entanto, a Teoria da Unidade ou Igualdade dos Sexos não dá lugar à diferença sexual: de um mundo visto a partir do regime de dois, passa-se ao regime do uno, o suposto neutro universal, cuja medida, no entanto, é o homem. “Se a teoria da polaridade dos sexos limitava a dimensão infinita das mulheres e dos homens ao colocá-los numa oposição binária, a teoria da

---

<sup>57</sup> Texto original: “El Humanismo instauró en Europa una tercera manera de ver las relaciones de y entre los sexos, sin que desaparecieran las ya existentes. Fue la que Prudence Allen ha llamado la teoría de la unidad de los sexos. Sostenía esta teoría que los hombres y las mujeres somos iguales. Es esta la formulación moderna del principio de igualdad de los sexos, el principio que sigue inspirando la emancipación femenina en el Occidente de hoy.”.

unidade dos sexos limita apenas o sexo feminino, enquanto o homem torna-se o único universal” (Rivera Garretas, 2005, p. 100, tradução nossa)<sup>58</sup>.

A mudança para o que se designou como neutro, que é expresso no gênero masculino, tornou-se universal, e, a partir do Renascimento, o masculino tornou-se a medida do humano. Assim, nas sociedades patriarcais, as mulheres foram silenciadas, tornaram-se invisíveis na referência linguística do masculino genérico e foram submetidas a uma posição subalterna a dos homens em todas as áreas do pensamento.

A cultura familiar da Idade Média e o sistema de produção feudal deram lugar às instituições públicas da modernidade, e o mundo tornou-se cada vez mais hostil ao sexo feminino. Inevitavelmente, as mulheres tenderam a desaparecer de funções que consideraríamos públicas e de maior influência fora do espaço doméstico, com uma tendência ao seu recolhimento na esfera familiar, e a estarem sujeitas à vigilância envolvendo seus corpos e mentes.

## 2.2 O Renascimento para as mulheres

A efetivação, no início do século XIV, dos postulados da revolução aristotélica se justapõe ao início da disseminação, inicialmente na Itália e depois no resto da Europa, do movimento denominado Renascimento, que, por séculos, foi compreendido pela historiografia como um período de mudanças e de progresso para a humanidade. Muitas conotações sobre o período foram formadas a partir dos desdobramentos dos conceitos formulados pelo historiador suíço Jacob Burckhardt (1818-1897), autor do clássico livro, publicado em 1860, *A Cultura do Renascimento na Itália*. Por meio dessa obra, Burckhardt apresentava uma síntese histórica do período, traduzido em um conceito de “descoberta do homem e do mundo”. Essa ideia de Renascimento é articulada pela historiografia oitocentista para sedimentar o caráter cientificista da história. Burckhardt e outros endossaram tal perspectiva, patriarcal e machista.

Entretanto, nas últimas décadas surgiram novas interpretações sobre o conceito, que passou a ser desqualificado por parte da historiografia. Esses novos olhares sobre a Idade Média surgiram apenas no século XX, sobretudo com a escola dos *Annales*, da qual Jacques Le Goff é um dos expoentes. O medievalista buscou dissociar a ideia de obscurantismo da Idade Média,

---

<sup>58</sup> Texto original: “Si la teoría de la polaridad de los sexos limitaba la dimensión infinita de las mujeres y de los hombres encasillándoles en una oposición binaria, la teoría de la unidad de los sexos limita sólo al sexo femenino, quedando el hombre como único universal.”.

argumentando que o medievo foi um período de criatividade e florescimento de várias tendências. Por muitos anos, o senso comum apregou que a Idade Média se encerrou em 1453 com a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos. No entanto, para Le Goff (2015), o período Medieval só terminou com a Revolução Industrial e a Revolução Francesa, no século XVIII, logo, a Renascença foi uma continuidade do Medieval.

Com esse conceito, o historiador contribuiu para romper a ideia de que o Renascimento surgiu com o final da Idade Média. Ao tratar das conotações sobre o período antes da Idade Moderna, Le Goff mostrou que a periodização da história não é neutra, mas uma divisão artificial e provisória (Florenzano, 1996).

Entretanto, existem muitas interpretações sobre o período, o que nos indica a afirmar que não há acordo sobre se o Renascimento deve ser visto como um fenômeno restrito ao âmbito das artes ou, ao contrário, como uma manifestação mais ampla, que abarca a área humana, a política, a religiosa, a social e a econômica. E, por último, outro entendimento é se o período constitui apenas o momento de ruptura da Idade Média e ponto de viragem para a Idade Moderna ou se indica uma época histórica específica, não mais medieval, mas não ainda moderna.

Alguns pesquisadores compreendem ainda que não existiu um Renascimento, mas muitas experiências renascentistas que se manifestaram de diferentes formas nesse período. Nosso entendimento é de que é preciso desnaturalizar o Renascimento como movimento e/ou período, endossado por Jacob Burckhardt sob uma perspectiva patriarcal.

Somadas a essas variadas conotações sobre o período, pesquisas mais recentes, sobretudo de historiadoras mulheres, têm questionado como se deu a participação feminina na sociedade no período que compreende o século XV até os movimentos feministas emancipatórios do século XVIII.

Kelly-Gadol (1977), em sua obra *As mulheres tiveram uma Renascença?*, identificou que a história das mulheres seguiu um curso diferente da história dos homens. Para a historiadora, o Renascimento significou uma regressão para o sexo feminino, com a perda de *status*, de poder e de direitos para as mulheres que pertenciam às famílias aristocráticas. Para as mulheres das classes populares e da burguesia emergente, o período representou uma domesticação forçada, pois elas foram relegadas à esfera familiar e doméstica, e a família passou a assumir cada vez mais uma função de controle social sobre as mulheres.

Desse modo, se considerarmos a ideia de Renascimento com uma conotação de “progresso”, Joan Kelly-Gadol argumenta que esse “avanço” alcançou somente os homens,

enquanto, para as mulheres, o período significou uma profunda regressão (Kelly-Gadol, 1977; Rivera Garretas, 2005). A autora concluiu que “as mudanças que ocorreram no final do medievo afetaram negativamente as mulheres, tanto que não houve ‘renascimento’ para as mulheres, pelo menos não durante a Renascença” (Kelly-Gadol, 1977, p. 183, tradução nossa)<sup>59</sup>.

Para investigar o estreitamento do espaços de poder das mulheres nesse período, a autora elencou quatro pontos principais que demonstram a contração da liberdade do sexo feminino e a perda da complementaridade que as mulheres experimentaram durante a Idade Média: 1) a expansão da regulamentação da sexualidade feminina; 2) as funções de trabalho que as mulheres exerceram; 3) a mudança nos papéis culturais das mulheres; e, por fim, 4) o conjunto de relações que se formaram entre os sexos, difundidas pelo poder dominante.

Joan Kelly-Gadol identifica que essas condições resultaram nas mais variadas relações de dominação, e a análise de manifestações políticas do período retratam as novas restrições impostas às mulheres nos séculos XV, XVI e XVII. Segundo a autora, quase todos os textos do período estabelecem a castidade como regra para as mulheres e reestruturam a relação entre os sexos com a ideia de dependência feminina e dominação masculina, como a autora afirma neste trecho de sua obra:

Os escritos burgueses sobre educação, vida doméstica, e sociedade constituem o extremo dessa negação da independência da mulher. Basta dizer que eles distinguem nitidamente um domínio doméstico específico das mulheres do domínio público superior dos homens, alcançando um verdadeiro "renascimento" das perspectivas e práticas da Atenas clássica, com seu aprisionamento doméstico de esposas cidadãs. (Kelly-Gadol, 1977, p. 176, tradução nossa)<sup>60</sup>

Segundo a autora, mesmo entre as obras que representavam o gênero de amor cortês da Idade Média, há uma contração nas experiências efetivas do sexo feminino em relação ao tratamento da literatura medieval. Continuando uma tradição literária que começou com a literatura de amor cortês da região provençal dos séculos XI e XII, os escritores Dante e Castiglione modificaram as concepções medievais de amor e nobreza, reproduzindo os novos ideais de amor estabelecidos no período, que se fechava cada vez mais à participação feminina.

---

<sup>59</sup> Texto original: “Yet precisely these developments affected women adversely, so much, so that there was no ‘renaissance’ for women, at least not during the Renaissance.”.

<sup>60</sup> Texto original: “Almost all such works – with certain notable exceptions, such as Boccaccio and Aristotle – establish chastity as the female norm and restructure the relation of the sexes to one of female dependency and male domination. The bourgeois writings on education, domestic life, society constitute the extreme in this denial of women's independence. Suffice it to say that they sharply distinguish a specific domestic realm of women from the superior public realm of men, achieving a veritable ‘renaissance’ of the outlooks and practices of classical Athens, with its domestic imprisonment of citizen wives.”.

Desse modo, afirma Joan Kelly-Gadol, enquanto o Estado se sobrepôs ao poder aristocrático, as mulheres sofreram uma perda dupla: por um lado, foram privadas da possibilidade de assumirem posições de poder do modo feudal, baseado no parentesco e na influência; por outro, as mulheres da nobreza experimentaram novas relações de “dependência quase universal da sua família e do seu marido” (Kelly-Gadol, 1977, p. 176, tradução nossa)<sup>61</sup>.

Assim, as profundas e rápidas mudanças nas relações sociais afetaram a vida das mulheres ‘renascentistas’ de diversas formas. Entre as classes dominantes da elite urbana italiana, as mulheres vivenciaram uma diminuição da sua liberdade em comparação aos homens das mesmas classes, principalmente entre burguesia e nobreza, afirma Kelly-Gadol (1977).

Paulatinamente ao processo de formação do Estado Moderno experimentado pela Europa coexistiram costumes de diversas épocas, como a cultura da monarquia, que aos poucos cedia espaço ao estilo de vida e trabalho burgueses. A teoria feminista foi moldada pelas novas pressões que essa sociedade colocou sobre as mulheres e foi estimulada por suas possibilidades.

Por um lado, as mulheres aristocráticas perderam considerável poder econômico, político e cultural em relação não apenas a seus antepassados feudais, mas também aos homens de sua própria classe. Por outro lado, surge uma classe de mulheres cujas percepções seguem uma nova construção de gênero. O conteúdo da teoria feminista inicial reflete o declínio do poder das mulheres de posição e a domesticação forçada das mulheres de classe média. No entanto, deve seu próprio ser aos novos poderes de educação que algumas das mulheres tinham sob seu comando. A teoria feminista inicial está enraizada na forma humanista de alfabetização que algumas mulheres adquiriram.

Os argumentos comparativos de Kelly-Gadol provocaram uma corrente de estudos que ressignificaram o conhecimento histórico de ambos os períodos – Idade Média e Renascença – e contribuíram para que historiadoras e historiadores passassem a interrogar as estruturas de periodização reconhecidas até então.

Kelly-Gadol (1977) concentrou sua análise nas elites seculares, contudo, diversas pesquisas posteriores que seguiram as pegadas do estudo seminal da autora demonstraram que as análises da cultura e da experiência religiosa das mulheres medievais e modernas ofereceriam respostas díspares e controversas sobre como as mulheres foram afetadas pelas mudanças após o ano de 1400.

---

<sup>61</sup> Texto original: “And she experienced this dependency at the same time as she lost her commanding position with respect to the secular culture of her society.”.

Embora o argumento de Kelly-Gadol de que as noções cristãs de castidade e virtude serviram para oprimir as mulheres durante o Renascimento seja convincente, a evolução da historiografia e os atuais estudos sobre história sociocultural e estudos feministas sugerem que as mulheres com uma educação notável puderam entrar no diálogo humanista da época e adquirir um grau de liberdade pessoal e social que não tinha sido anteriormente concedido a membros do seu sexo. Mulheres com formação clássica, como Isotta Nogarola, Laura Cereta, Moderata Fonte e Arcangela Tarabotti, não só exemplificaram os ideais acadêmicos do movimento humanista mas também desafiaram a ideologia patriarcal e a construção social que servia para subordinar as mulheres aos homens (Mushkin, 1998).

As oportunidades educativas concedidas a estas humanistas constituem um desafio direto à teoria de Kelly-Gadol, de que as mulheres educadas eram "meramente decorativas" e de que o Renascimento retirou ainda mais direitos das mulheres (Rodrigues, 2014).

Por outro lado, contraditoriamente aos argumentos de Kelly-Gadol, é possível verificar que, enquanto a cultura secular se fechava ao sexo feminino, com a influência da Igreja e do Clero, as mulheres conseguiram vivenciar experiências de mediação feminina. Foi por meio desses espaços que elas puderam experimentar uma transcendência da sua condição em relação à autoridade e ao poder masculino, por exemplo, no âmbito religioso, onde as freiras formariam comunidades de mulheres. Theresa Coletti (2013) aponta a esfera religiosa como um recurso importante para a construção das subjetividades espirituais das mulheres medievais e durante os primeiros tempos modernos, como afirmado nesta passagem:

As produções culturais das mulheres nessa esfera, eu sustento, contribuem com provas convincentes da reinvenção, apropriação, resistência e renascimento do medieval nos primeiros séculos modernos que marca o novo pensamento sobre a periodização na história literária inglesa. (Coletti, 2013, p. 253, tradução nossa)<sup>62</sup>.

Essa afirmação também problematiza a periodização de Renascimento aos moldes da historiografia do século XIX. Nas produções culturais das mulheres estão evidenciadas continuidades e disputas que se contrapõem à produção humanista masculina.

Theresa Coletti aceita o desafio de Kelly à periodização e à noção de igualdade total durante o Renascimento. No entanto, vai mais longe, apontando que mesmo os questionamentos

---

<sup>62</sup> Texto original: "English studies over the past few decades has recognized the religious sphere as a major resource for medieval and early modern women's construction of spiritual subjectivities as well as texts. Cultural productions by women in that sphere, I contend, contribute compelling evidence of the reinvention, appropriation, endurance, and revival of the medieval within the early modern that marks the new thinking about periodization in english literary history."

de Kelly se apoiaram na periodização para distinguir entre a “era medieval que encorajava os direitos sexuais e afetivos das mulheres e um Renascimento em que as mulheres viviam a contradição das opções sociais e pessoais” (Coletti, 2013, p. 250).

Além disso, a descoberta de novos documentos primários da autoria de mulheres, entre o século XV e o século XVIII, tem contribuído para a revisão dos argumentos de Kelly. A obra da própria Juana Inés, como demonstramos aqui, revela uma incongruência entre as expectativas depositadas nas mulheres e as experiências vividas por elas mesmas. Oferecem, assim, questões mais complexas e delicadas que as demonstradas no estudo paradigmático de Kelly, e contribuem para explorarmos as experiências das mulheres e criarmos caminhos inovadores para escrutinar a história do gênero.

Rivera Garretas (2005) observa que, a partir do século XIV e mais intensamente a partir do século XVI, a Europa moderna perdeu gradualmente o sentido dos dois infinitos experimentados no período da Teoria da Complementaridade dos Sexos. As universidades, o Humanismo e os tribunais da Inquisição – que se lançaram na chamada “caça às bruxas” sustentaram a perda da autonomia feminina. Aos poucos, o princípio criativo feminino sucumbiu ao masculino, até desaparecer das universidades e do poder político, “mas não da vida, nem da rua, porque sem ele o mundo pararia” (Rivera Garretas 2005, p. 20).

Se por um lado as universidades – instituições que legitimavam o conhecimento – disseminaram as obras de Aristóteles que pregam a inferioridade natural das mulheres, por outro surgiram vozes femininas que suscitam o debate sobre as questões das mulheres (Rivera Garretas, 2005).

Outrossim, é importante lembrar que a luta da *Querelle des Femmes* era levada a cabo por mulheres. Essas mulheres pertenciam aos escalões mais elevados da sociedade ou, mais frequentemente, eram membros femininos de uma classe distintamente moderna e alfabetizada que pertencia à elite de uma sociedade hierarquizada.

Muitas das escritoras feministas, como Aphra Behn, Mary Astell e a poetisa veneziana Lucrezia Marinella, tiveram pai e/ou maridos comerciantes. Muitas mais eram as irmãs, filhas e sobrinhas de professores humanistas que as educaram. Rachel Speght provavelmente foi educada por seu pai professor, assim como Mary Astell por seu tio, que era clérigo. Bathsua Makin, Judith Drake e Elizabeth Elstob eram irmãs de bolsistas de Oxbridge e compartilhavam seu aprendizado. Em geral, as primeiras teóricas feministas foram as antepassadas do que Virginia Woolf chamou de “as filhas de homens educados” – filhas em revolta contra os pais que educaram algumas delas para uma sociedade na qual proibiam todas as mulheres de entrar.

Ainda assim, somente como viragens, como exceções ao seu sexo, as mulheres poderiam aspirar às experiências masculinas. Algumas mulheres (e homens) que pertenciam à nova classe alfabetizada e/ou se beneficiaram de seu aprendizado, e abriram a primeira rodada de expressão feminista escrita ao se oporem expressamente a esse renovado menosprezo das mulheres como sexo.

### 2.3 *Querelle des Femmes*

Retomamos aqui o conceito de *Querelle des Femmes*. O movimento, além de uma reação política, era também uma reação ideológica à cultura humanista e renascentista que emergiu no final da Idade Média e, em certa medida, se contrapôs à persistente e misógina cultura escolástica. Contudo, a visão do Humanismo e as ideias do Renascimento eram muito mais estreitas em suas perspectivas das mulheres do que a cultura cristã tradicional. Logo, o Humanismo também não incluía as mulheres no seu ideal universal, e, como reflete Elena Laurenzi (2009, p. 302): “era inconcebível que uma mulher pudesse corresponder ao modelo renascentista do homem, apesar das qualidades inerentes ao seu sexo”.

A concepção religiosa das mulheres, embora misógina à sua maneira, considerava as mulheres igualmente capazes dos estados mais elevados que o homem poderia alcançar, a exemplo, a salvação e a santidade. As noções pautadas no Humanismo postulavam a concepção de uma sociedade que aprisionava as mulheres ao “gineceu” e reservava a vida política aos homens, alimentando a ideia de que homens e mulheres eram distintos em sua natureza humana.

Nessa perspectiva, para as mulheres que gozavam do privilégio da educação, a troca intelectual com o sexo masculino foi uma experiência pungente e dolorida, pois, como mulheres, elas se sentiam, mais uma vez, oprimidas na nova cultura. Essas mulheres vivenciaram uma “[...] angústia distintamente feminina [...]” (Kelly-Gadol, 1982, p. 14, tradução nossa)<sup>63</sup>. Todavia, elas tiveram que se reinventar e buscar novos caminhos nessa mesma cultura, refutando-a, recriando-a e subvertendo-a, pois, de seus princípios e ideais, buscaram elementos para falarem de si. É do incômodo gerado por essa angústia que as mulheres criaram espaços de subversão, cuja maior expressão foi a *Querelle des Femmes*.

A *Querelle des Femmes*, traduzida como "Debate sobre as mulheres", é um termo que se refere a um amplo debate literário e cultural que ocorreu principalmente nos séculos XV e

---

<sup>63</sup> Texto original: “distinctively female anguish, women’s version of the self-disdain of the colonized.”.

XVI na Europa. Esse debate abordou questões relacionadas à natureza, ao papel e à capacidade intelectual das mulheres. Pesquisadores da Querela, apontam que o movimento tem suas raízes em obras, como *La cité des dames* (A cidade das mulheres), escrita por Christine de Pizan no século XV. Essa obra é notável por ser uma vigorosa defesa das mulheres contra as críticas misóginas e os estereótipos predominantes na época.

Entretanto, alguns estudiosos acreditam que o debate sobre a posição das mulheres na sociedade e sua capacidade intelectual começou ainda antes, nos séculos XII e XIII, com as *trobairitz*, mulheres da tradição da corte provençal, que escreviam poesia lírica e participavam do meio cultural e literário da época. Para Angélica Rieger (1990), as *trobairitz* foram precursoras importantes, embora menos reconhecidas, na discussão sobre as mulheres e seu lugar na sociedade medieval. Angélica Rieger (1990), ao analisar o *corpus* das *trobairitz* na escola cortês, cuja produção se situa entre 1135 e 1240, argumenta que as *trobairitz* foram as precedentes da *Querelle des Femmes*. Para alguns autores, como Ángela Magdalena Romera Pintor (2011, p. 217-218), a pretensão de Christine de Pizan<sup>64</sup> (1364 - 1430) de ser a primeira mulher de letras soa como “algo aventureiro”, considerando a obra das *trobairitz* que precederam a *Querelle* séculos antes. Entretanto, esse grupo de trovadoras sofreu um exílio acadêmico de décadas em consequência da recusa em reconhecer a existência de uma voz feminina na poesia lírica occitana (Víñez Sánchez; Sáez Durán, 2018). Para Serrano Farina (2011, p. 421), os limites da Querela das Mulheres “ainda precisam ser definidos”.

Em suma, embora a *Querelle des Femmes* como movimento literário e cultural se concentre nos séculos XV e XVI, as raízes desse debate podem ser rastreadas até expressões anteriores, como as dos *trobairitz* dos séculos XII e XIII, que ajudaram a estabelecer as bases para discussões posteriores sobre o papel da mulher na sociedade e na cultura. (Rieger: 1990).

A Querela refere-se às mulheres tanto como objeto de debate quanto como participantes de disputas em obras que definiam seus valores morais, intelectuais e físicos, geralmente em torno da questão da “inferioridade natural” da mulher em comparação à “superioridade natural” dos homens.

A *Querelle* também envolveu escritores e escritoras que utilizaram manuscritos, livros, panfletos, epístolas, peças teatrais, poesias e outros. Muitas das obras identificadas como textos típicos de *querelle* são formuladas como respostas – misóginas ou filóginas – a outras obras.

---

<sup>64</sup> Christine de Pizan nasceu em em Veneza, Itália. Suas obras, consideradas alguns dos primeiros escritos feministas, incluem poesia, romances, biografia e autobiografia, além de comentários literários, políticos e religiosos. A autora tornou-se a primeira mulher na França, e possivelmente na Europa, a ganhar a vida escrevendo.

Além disso, elementos pré-textuais, como títulos e prefácios, indicam que esses textos foram escritos para serem lidos em conjunto, como apresentações de partes em uma disputa (Bergström, 2016).

Em relação à demarcação espaço-temporal da *Querelle des Femmes*, há controvérsias. A maioria das pesquisas apontam a *Querelle* como um fenômeno europeu, tendo como uma das justificativas o fato de a literatura da *Querelle* da França, Itália e Inglaterra ter sido abordada mais extensivamente, seguida da espanhola, a portuguesa, a alemã e a holandesa. Fora desses limites espaciais, ainda há uma grande carência de estudos sobre o tema (Bergström, 2016).

Outro problema a ser resolvido é a questão genérica, já que algumas das obras que representam o movimento são multifacetadas e heterogêneas (Serrano Farina, 2011). Ainda assim, “explorar os limites da querela das mulheres não deve servir para excluir textos, gêneros literários ou tradições, mas sim para apreciar toda a riqueza e extensão de suas expressões” (p. 421), observa a autora.

Kelly-Gadol (1982) limita o início do debate entre 1400 e 1789, ou seja, uma demarcação baseada em *La cité des dames*, de Christine de Pizan, como o primeiro texto feminista europeu, e na Revolução Francesa, como o início de uma organização feminista com ideias emancipatórias. Para Emily C. Francomano (2017), compreender que “a questão da mulher” é um fenômeno persistente e em constante movimento invalida a ideia de uma origem única da Querela.

Bock e Zimmermann (2002) rastrearam a etimologia da palavra ‘querelle’. Em latim, o termo ‘querel’ significa uma expressão de dor ou de desgosto. Na língua francesa, ‘querelle’ data do século XII e poderia significar “contradição” ou “reclamação”. O significado de ‘querelle’ como disputa, briga ou controvérsia começa a dominar a partir de 1535, período em que a *Querelle des Femmes* atinge um novo pico, provavelmente desencadeado por Christine de Pizan em torno do *Romanço da Rosa*. Portanto, hoje a palavra ‘querelle’, assim como seus equivalentes em outros idiomas, refere-se a disputa, argumento e controvérsia. Em alemão, o termo é geralmente traduzido como “debate sobre as mulheres”. Em inglês, o sentido semântico de “briga de sexos” é mais utilizado. Nos três idiomas, espanhol, alemão e inglês, o termo francês ‘querelle’ tornou-se mais conhecido, possivelmente, após o artigo de 1982, de Kelly-Gadol, *Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes, 1400-1789* popularizar-se.

Entretanto, como argumentam Bock e Zimmermann (1997), nem os termos linguísticos, nem os estudos que abrangem diversas disciplinas conseguem resolver as incertezas e ambiguidades conceituais que envolvem a Querela das Mulheres. A *Querelle des Femmes* é

uma manifestação tão ampla na história cultural europeia que não há como limitá-la dentro de uma única disciplina. Por outro lado, ainda existem diversas lacunas e faltam fontes confiáveis sobre a história das mulheres.

Lacarra (1986) aponta que a Querela abrangeu três manifestações distintas entre o sexo feminino: mulheres que foram escritoras, mulheres que eram leitoras e mulheres como objeto literário. A Querela do século XV pertence à segunda e à terceira dessas categorias. Um maior número de escritoras entrou para a querela nos séculos XVI e XVII. Apesar da autoria dos textos que chegaram até nós ser, em grande parte, masculina, figuras femininas históricas desempenharam papéis importantes na Querela, como objeto de dedicatórias de textos, patronesses e leitoras a quem as obras eram direcionadas (Francomano, 2017).

As cortes femininas reais, a nobreza e a burguesia urbana formariam os núcleos centrais da Querela. Eram essas mulheres que tinham acesso ao conhecimento, que podiam acessar bibliotecas, escrever cartas e, por meio de sua interferência, promover a criação livre de escritoras, escritores e artistas. Elas também “[...] compraram e deram livros de presente, os mandaram imprimir, propiciaram a tradução e os levaram consigo de um lugar a outro, ao casar-se ou ao visitar amigas e parentes [...]” (Rivera Garretas, 2008, p. 128).

Para Rivera Garretas (2003), a Querela não era uma disputa puramente literária e seu valor político consistia no fato de ser uma disputa que acontecia em volta de simbologias, que expressavam as mudanças sociais do período e configuravam uma redefinição das relações entre homens e mulheres.

Pesquisadores da Querela apontam que uma ampla rede de textos surgiu entre os séculos XV e XVIII, os quais apresentavam intertextualidade e foram produzidos em diversos idiomas, por autoras mulheres e autores homens.

Verônica D. F. McKenzie, conhecida por seu trabalho na área da bibliografia e da sociologia dos textos, demonstra, a partir de uma análise histórica dos processos sociais de produção, circulação e recepção das obras escritas, a relação entre a produção de textos e sociedade. Em sua obra *Bibliografia e a Sociologia dos Textos* (2018), McKenzie examina como a questão da textualidade e da materialidade considera o contexto social, econômico e político em que são produzidos, mostrando como a forma de um texto é crucial na composição de seu sentido.

McKenzie demonstra que à medida que qualquer obra é reproduzida, reeditada e relida, ela assume novas formas e novos significados. A partir de suas análises, a autora aponta como

gênero, raça, classe, entre outros elementos, variam de acordo com os processos históricos e influenciam a produção e a recepção dos textos.

Assim, é importante interpretar a bibliografia como uma sociologia dos textos, ou seja, como uma área científica voltada à análise dos métodos de produção, circulação e a forma como os interlocutores recebem a mensagem de modos diferentes de acordo com os processos históricos. A autora enfatiza a relação entre forma e conteúdo dos textos, sugerindo novas abordagens para que os objetos da escrita possam ser pensados de modo mais abrangente. Portanto, compreender a bibliografia e a sociologia dos textos é essencial para uma análise crítica da cultura e da sociedade.

A questão central do trabalho de McKenzie está na ideia de que os textos não são meramente produtos neutros da cultura, mas sim produtos de relações de poder e de lutas sociais. Ao traçar a genealogia dos textos relacionados com a *Querelle des Femmes*, é possível observar como as representações das mulheres evoluíram ao longo do tempo e como essas representações influenciaram os debates subsequentes sobre o papel e a participação das mulheres na sociedade.

A análise da genealogia dos textos relacionados à *Querelle des Femmes* também nos ajuda a identificar, por meio da análise dos textos e obras literárias que contribuíram para o debate, a influência que exerceram uns sobre os outros. Essa genealogia consiste em traçar as ideias, os argumentos e as representações das mulheres na literatura desde períodos mais distantes, até ao auge da *Querelle* nos séculos XVI e XVII.

Entre os textos fundadores da Querela, especificamente no contexto europeu, são apontados: *La cité des dames*, de Christine de Pizan (1364-1431), na França; *Corbaccio*, de Boccaccio (1313-1375), na Itália; *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, de Agrippa (1486-1535), na Alemanha; *Arboleda de los Enfermos*, de Teresa de Cartagena (1425-1478), na Espanha. Essas obras tiveram uma influência duradoura sobre outras tantas mulheres que se juntaram às manifestações entre os séculos XVI e XVIII (Francomano, 2017).

Além disso, alguns textos e ideias são fundamentais para a construção do que pode ser denominado de uma genealogia sobre as representações das mulheres na literatura. Entre eles, destacam-se obras clássicas da antiguidade que estabeleceram determinadas representações das mulheres, como: os escritos de Platão e Aristóteles; textos religiosos, como a Bíblia, que foram interpretados de várias maneiras ao longo dos séculos em relação à posição das mulheres na sociedade; obras medievais que tratam de temas de amor cortês, como os escritos das trovadoras, dos trovadores e a literatura cavalheiresca; e, por fim, textos surgidos entre os

séculos XV e XVIII e que começaram a questionar as normas sociais estabelecidas e defendiam a capacidade intelectual das mulheres.

A intervenção de Christine de Pizan, com a obra *La cité des dames*<sup>65</sup> (c. 1405), escrita com o intuito de refutar a obra misógina *Roman de la Rose*<sup>66</sup> (texto muito popular da literatura cortês), de Jean de Meung, é apontada como marco fundamental para a Querela das Mulheres. *Roman de la Rose* foi escrito em 1225 por Guillaume de Lorris e, em 1277, Jean de Meung escreve a versão ampliada da obra, que se revelaria profundamente misógina.

Em *La cité des dames*, Christine de Pizan, conforme a tradução de Deplagne (2012, p. 64), argumenta que parecia que “filósofos, poetas e [...] oradores falavam todos de uma mesma boca”, quando se referiam aos defeitos das mulheres. Assim, a autora decidiu questionar a sua consciência, “se o testemunho reunido por tantos homens poderia estar equivocado” (p. 64). Em suas palavras, Pizan diz:

Mas por mais que eu tentasse voltar nisso, apurando as ideias como alguém descascando uma fruta, eu não conseguia entender ou admitir como bem fundamentado o julgamento dos homens sobre a natureza e conduta das mulheres. Ao mesmo tempo, porém, eu me recusava a acusá-los porque achava muito improvável que tantos homens ilustres, tantos doutores importantes profundidade, [...] com tantos esclarecimentos, pudessem ter falado de maneira tão enganosa, e em tantas obras [...]. Era quase impossível encontrar um texto moral, qualquer que fosse o autor, sem que, antes de terminar a leitura, não me deparasse com algum capítulo ou cláusula repreendendo as mulheres. Apenas essa razão, breve e simples, fazia-me concluir que tudo isso havia de ser verdade, apesar do meu intelecto, na sua ingenuidade e ignorância, não conseguir reconhecer esses grandes defeitos em mim própria nem nas outras mulheres. (Deplagne, 2012, p. 59 apud Pizan, 1405.)

Brochado (2020, p. 84) identifica na obra de Pizan “uma extensa argumentação para defender a ideia de que a natureza feminina não seria inferior ao sexo masculino”, o que demonstra que a ideia da superioridade masculina era muito evidente na época. A noção da natureza inferior feminina foi alicerçada pelo pensamento difundido nas universidades, nos textos e no púlpito pelos intelectuais e pelo Clero, influenciados pela releitura das obras de Aristóteles, principalmente pelos escolásticos. Pizan contesta as ideias de alguns autores,

---

<sup>65</sup> Tradução para o português: “A cidade das damas”.

<sup>66</sup> *Roman de la rose* (Romance da rosa) é um dos poemas franceses mais populares do final da Idade Média. O poema é composto por mais de 21.000 linhas de dísticos octossilábicos, e foi iniciado por Guillaume de Lorris por volta de 1230 e completado, num estilo diferente, entre 1270 e 1280, por Jean de Meun. O obra baseia-se no conceito de amor cortês encontrado na poesia dos trovadores. Guillaume de Lorris teria nascido em Lorris, uma aldeia perto de Orleães. A secção de Guillaume é uma alegoria onírica do cortejo de uma donzela, simbolizada por um botão de rosa, dentro dos limites de um jardim, representando a sociedade cortês (Mcwebb, 2007).

apresentando uma lista de pensadores que inspiram desconfiança, a exemplo de Ovídio, Aristóteles e Meung.

Para Pizan, a inveja que o sexo masculino sentia de figuras femininas mais inteligentes é um dos motivos que levam os homens a “atribuir a mulher todos os males”. Sobre isso, Pizan diz: “Aqueles que disseram injúrias às mulheres, por inveja, são homens indignos, que, tendo conhecido e encontrado um grande número de mulheres mais inteligentes e de conduta mais nobre do que a deles, tornaram-se amargos e rancorosos” (Deplagne, 2012, p. 62 apud Pizan, 2012).

O protesto das mulheres contra os argumentos misóginos de Jean de Meung e outros autores espalhou-se rapidamente pelas universidades e cortes europeias. Sobre as contribuições de Christine de Pizan para a Querela das Mulheres, Brochado (2020, p. 84) diz:

A construção da *cit*é de Pizan é também a construção de uma genealogia feminina, já que boa parte de sua obra é dedicada a apresentar mulheres do passado, históricas ou lendárias, que Pizan quer tornar conhecidas. Ela observa a riqueza que trouxeram ao mundo, “tantos benefícios graças à inteligência das mulheres”, contradizendo a noção repetida incansavelmente de que só serviriam para “ter filhos e tecer a lã”.

Retomamos aqui o conceito de genealogia a que Brochado (2016) se refere. A genealogia seria um referencial importante para a construção de uma identidade tanto individual quanto coletiva e que daria aos indivíduos uma sensação de “continuidade”. Esse conceito pode explicar uma “continuidade” mais restrita, de âmbito familiar, por exemplo, como mais ampla, referente a uma sociedade, e nos auxilia a construir uma ponte entre os textos produzidos por mulheres que viveram no período medieval e as manifestações contemporâneas relacionadas à História das Mulheres.

No que diz respeito à sociedade ocidental, este *continuum* seria trazido pela cultura gerada nos marcos mentais e simbólicos dessa sociedade, que faria parte dos processos transcorridos ao longo de sua história. A genealogia nos ajudaria a compreender nossa origem. Ao traçar essa genealogia, podemos entender melhor como certas ideias e concepções sobre as mulheres foram formadas, contestadas e transformadas ao longo do tempo. Isso ajuda a nos situarmos no presente, fornecendo um referencial histórico para compreendermos as questões e as lutas femininas contemporâneas.

Essa busca pela origem e pelo passado é também uma ferramenta essencial para a análise crítica das estruturas sociais e culturais que ainda moldam nossa realidade atual. Por fim, “a cultura transmitida por nossas antepassadas e nossos antepassados nos daria os meios

necessários para manejarmos os símbolos de uma cultura coletiva, construída a partir de experiências históricas que nos uniriam a um passado comum” (Brochado, 2016, p. 65).

No que concerne à *Querelle des Femmes* e à sociedade ocidental em geral, quando falamos sobre a genealogia dos textos no contexto da Querela, estamos nos referindo à busca por entendimento da origem e da evolução das ideias, dos conceitos e das representações relacionadas às mulheres ao longo da história.

Pizan tornou-se, como apontam Bock e Zimmermann (1997, p. 10), a primeira voz feminina “sobrevivente” a intervir no debate sobre as mulheres ou sobre os sexos. O debate de quatro séculos sobre as mulheres que ela desencadeou “tornou-se o veículo através do qual a maioria dos pensamentos feministas evoluiu” (Kelly-Gadol, 1982, p. 65-66, tradução nossa)<sup>67</sup>.

Para Kelly-Gadol (1982), a autenticidade de Christine de Pizan está ligada ao fato de ela criar um espaço para as mulheres se oporem aos ataques de desprezo. Ainda que os homens continuassem a escrever em defesa das mulheres, a *Querelle des Femmes* traz como novidade a apropriação pelas mulheres do movimento para refutarem a opinião de homens letrados sobre a inferioridade das mulheres.

A Querela das Mulheres prevaleceu como ação política feminina na Europa e, mais tarde, na América no século XIV até o final do século XVIII. Sobre os desdobramentos da Querela das Mulheres na modernidade, Rivera Garretas (2008, p. 128-129, tradução nossa) esclarece:

Com a Revolução Francesa, a querela não desapareceu, mas perdeu o protagonismo, porque a prática da palavra e do diálogo em língua preferencialmente materna foi substituído pela ação das massas, quer dizer, pelo regime da força, próprio do modo masculino de governar, e, quase sem mudar nada, mas mudando os fundamentos, se voltam para o pensamento masculino em um gesto cativo que Montserrat Guntín Gurguí chamou de “heterossexualidade compulsiva”<sup>68</sup>.

Embora ainda criticando e refutando a acentuada virada para a misoginia, as feministas que vivenciaram a Revolução Francesa acreditavam num futuro diferente, em que haveria esperança para as mulheres. Elas estavam entusiasmadas com a perspectiva de progresso e de mudança social. “As feministas da *querelle* reagiam às mudanças sobre as quais pareciam não

<sup>67</sup> Texto original: “[...] the vehicle through which most early feminist thinking evolved.”.

<sup>68</sup> Texto original: “Com la Revolución Francesa, la Querella no desapareció pero perdió protagonismo porque la práctica de la palabra y del diálogo en lengua preferiblemente materna fue substituida por la acción social de masas, es decir, por el ardiera, y, casi sin cambiar nada pero cambiando lo fundamental, se vuelven hacia el pensamiento masculino em um gesto cautivo que Montserrat Guntín Gurguí há llamado “heterossexualidad compulsiva.”.

ter qualquer controle. [...] Na ausência de uma visão do movimento social para mudar os acontecimentos, a sua preocupação era a consciência” (Kelly-Gadol, 1982, p. 8).

Paulatinamente à ascensão da sociedade burguesa e do Estado, a crescente adoção de uma vida ativa e familiar como conduta social tornou-se o centro da Querela sobre as mulheres. Os “modernos” que deram seguimento à tradição misógina renunciaram (não totalmente) da aversão clerical à sexualidade feminina e apelaram aos textos bíblicos para embasar, por exemplo, a submissão da esposa ao marido. O intuito era justificar que as mulheres fossem confinadas com base na ideia da inferioridade racional em relação ao homem (Kelly-Gadol, 1982, p. 8).

Para Julie Campbell (2006), os estudos sobre a Querela evoluíram de considerações sobre sua relação com o feminismo do século XX para sua “função como barômetro de tensões sociais e culturais” (p. 361). Emily C. Francomano (2017) observa que as raízes da Querela remontam ao passado, no entanto, os conceitos e o foco central do debate tiveram uma presença cultural duradoura e sua influência pode ser claramente sentida até o início do período moderno.

## **2.4 Diferença sexual**

A teoria da diferença sexual teve origem nos anos de 1970, mais especificamente nas formulações de Luce Irigaray e mais recentemente com Luisa Muraro, María-Milagros Rivera Garretas, Rosi Braidotti e outras. Essas autoras entendem que o fato de nascer homem ou mulher ocasiona estar no mundo de formas diferentes. Rivera Garretas (2005) aponta como diferença sexual as relações de poder estabelecidas entre homens e mulheres em função do sexo. O pensamento feminista da diferença sexual formulado pelas pensadoras europeias se constitui, principalmente, em diálogo com a filosofia, a linguística e a psicanálise. Esse grupo de feministas pensa as ideias de diferença sexual e feminino interligadas com as áreas do conhecimento, de forma a perceber a sua natureza e as suas estruturas. Para elas, a diferença sexual é uma prova do corpo humano, porque:

É algo fundamental, um fato que molda toda a vida feminina ou masculina, os seus potenciais, as suas faculdades, as suas possibilidades de existência no mundo e na história. É fundamental porque funda e acompanha ao longo da vida o corpo que cada um de nós é. Dá-se à luz um menino, dá-se à luz uma menina: este é o primeiro anúncio que é feito – à mãe, ao pai, aos amigos – de uma nova vida, é a primeira

característica que é relatada. A diferença sexual é, portanto, a primeira diferença humana. Ninguém nasce neutro. (Rivera Garretas, 2005, p. 14, tradução nossa)<sup>69</sup>

O fato de nascer homem ou mulher reflete em como vivenciamos o mundo e como são construídas socialmente as relações, implicando na forma como cada um dos sexos (masculino e feminino) desempenham seu papel na sociedade e nas sociedades patriarcais, fundamentando a submissão feminina. Além disso, as relações entre os sexos são anteriores a quaisquer outras, pois são interpretações que continuamente fazemos da diferença sexual entre homens e mulheres e de como cada um dos sexos se relaciona com o outro e com o fato de ser homem ou mulher (Allen, 1985; Rivera Garretas, 2005).

Para elaborar a teoria da diferença sexual, as teóricas levaram em conta a dimensão simbólica e a dimensão psicanalítica estabelecidas na linguagem entre o feminino e o masculino. Elas focalizam sua análise no sexo, entendido como um fato não acidental, não representado no domínio da ordem simbólica masculina, que é responsável por impor a lógica dele – que é o homem – ao outro – o negado, o subordinado, que é a mulher. Dessa forma, a diferença sexual analisa a assimetria da relação entre os sexos e, também, a separação da esfera do simbólico e do social, postulando que o simbólico precede e organiza o social, pois, para as teóricas da diferença sexual:

[...] a mulher não é apenas o Outro, como destacou Simone de Beauvoir, mas, vista de uma perspectiva da sexualidade, “a mulher” tem sido registrada como o outro do Outro”. Essa dimensão de alteridade ganha conotação restritiva numa ordenação masculina, colocando-se fora da ordem simbólica instituída pelo patriarcado. (Assis; Santos, 2016, p. 12)

É nessa perspectiva que Luce Irigaray e Luisa Muraro substituem, em suas formulações, o conceito de igualdade – que algumas feministas reivindicam há décadas – pelo de diferença entre os sexos – que se tornou, assim, uma espécie de identidade das mulheres, que busca a essência feminina perdida ou escondida pelo falocentrismo.

Luce Irigaray (2017) postula que o fato de o corpo feminino conceber é uma das características do sexo feminino que têm sido usadas para legitimar a hierarquia entre os sexos. Assim, a nossa cultura só concebe um sexo, o masculino, enquanto a mulher é o outro

---

<sup>69</sup> Texto original: “La diferencia sexual es una evidencia del cuerpo humano. Es algo fundamental, un hecho configurador de cada vida femenina o masculina, de sus potenciales, de sus facultades, de sus posibilidades de existencia en el mundo y en la historia. Es fundamental porque funda y acompaña durante toda la vida el cuerpo que cada uno es, el cuerpo que cada una es. Uno es dado a luz niño, una es dada a luz niña: es este el primer anuncio que se hace – a la madre, al padre, a los amigos y amigas – de una vida nueva, es el primer rasgo del que se informa. La diferencia sexual es, por tanto, la diferencia humana primera. Nadie nace en neutro.”

incompleto, o sexo que não é um. “A esta diferença sexual, Irigaray acrescenta a construção do mundo estruturado em conceitos falocêntricos, no qual as mulheres não tiveram maneira de se conhecerem, nem de se representarem” (Santos, 2008, p. 4). Além disso, para Irigaray (2017), a ideia de uma predeterminação “a-histórica” desses postulados é uma estratégia política utilizada para manter o domínio dos homens sobre as mulheres.

Como aponta Rivera Garretas (2005), o fato de nascer uma mulher ou um homem é susceptível à história, porque, apesar de possuírem características comuns, homens e mulheres são diferentes e produzem histórias e significados diferentes. Além disso, o significado de ser mulher ou homem muda no espaço e no tempo de cada sociedade e cultura, ou seja, a noção ou o significado de ser mulher hoje, ou ser homem, mudou em relação ao século XII. Há momentos na história da Europa, por exemplo, em que o nascimento de uma filha era considerado negativo, enquanto, em outras culturas e tempo histórico, pelo contrário, é um privilégio. “Logo, a diferença sexual não é imutável, ou ‘biológico’, como se chegou a pensar em outras épocas. É antes um acontecimento que é reinterpretado, e está sempre mudando” (Rivera Garretas, 2005, p. 15).

Carole Pateman analisa minuciosamente a tradição do pensamento político ocidental na obra *The Sexual Contract* (1988) e apresenta uma reinterpretação de umas das questões fundamentais do movimento feminista: a ideia de que, nas sociedades patriarcais, haveria um “pacto fundador” anterior ao social. A autora escrutina o papel que a sujeição das mulheres aos homens desempenha nas relações sociais e postula que o fato de nascer mulher ou homem é anterior à tese de Jean Jacques Rousseau (1712-1778), que aponta que as relações humanas são movidas de acordo com o pertencimento de classe. Para Rousseau, a questão social seria o problema crucial dos indivíduos na sociedade. A partir do entendimento de Pateman (1988), entende-se que a diferença sexual acontece antes das relações de classe. Desse modo, as mudanças nas relações entre os sexos e dos sexos é crucial na hierarquização das relações entre os sexos feminino e masculino que se formam nas sociedades ocidentais.

Dietz (2003, p. 406) entende a diferença sexual como um conceito “em primeiro lugar crítico analítico e uma ontologia fundamental da existência humana”. Tal conceito é abordado com uma dupla função (epistemologicamente negativa e positiva): a primeira, criticar o que foi produzido teoricamente sobre a origem simbólica dos seres humanos; a segunda, pensar/propor um novo caminho para compreender a origem do humano, revelando o feminino oculto nas estruturas simbólicas, políticas e sociais.

Lonzi (2014) enfatizou a importância de se buscar as raízes da opressão feminina, aceitando que existem diferenças e particularidades de cada sexo. Ela também propunha como modelo não se buscar a igualdade, porque a igualdade não é filosófica, mas política.

Para Braidotti (2004), o momento fundador da história feminista é a afirmação de um vínculo entre todas as mulheres, de uma relação feminina que existe na medida em que elas compartilham a mesma categoria de diferença entendida como negativa. A autora assume a posição de Beauvoir em seu esclarecimento de que ela (mulher) não poderia pensar adequadamente em sua própria existência individual sem levar em conta a condição geral da mulher e a categoria da mulher como uma construção patriarcal. Dessa forma, lança o embasamento para um novo tipo de sujeito feminino: uma categoria política e teórica. Assim, o objetivo do feminismo não deve ser negar a diferença – pois, ao fazê-lo, confirmaria a lógica falocêntrica que só reconhece a igualdade em termos masculinos –, mas, sim, restabelecer o feminino dentro da diferença sexual com um sentido livre e próprio.

Rivera Garretas (2005) postula que existe uma relação problemática da diferença de ser mulher com as metanarrativas, que interferem na sua história, ao deixá-las órfãs de pai, e nas narrativas sobre o sexo masculino. Assim, na concepção da autora, ao defender a igualdade entre os sexos, a história perde sua alteridade, elemento essencial para ter significado, já que mulheres e homens vivem no mesmo mundo, mas são diferentes. A história e a língua são uma só, mas vividas por duas criaturas que são iguais em valor, mas diferentes em substância. Nessa perspectiva, Rivera Garretas (2005) propõe uma história de duas vozes, de mulheres e de homens, na qual os dois sexos possam ter uma relação de troca, ainda que não seja pacífica, mas que não seja uma narrativa originada por dois polos sempre conflitantes.

## **2.5 Ordem simbólica materna e autoridade feminina**

Historicamente, e sobretudo após o final da Idade Média, as mulheres foram expurgadas das instâncias de poder e de posições de influência. Entretanto, em contrapartida, é possível constatar que, em diversos momentos, essas mesmas instâncias de poder produziram e forneceram meios que permitiram que muitas mulheres atuassem na sociedade, exercendo, muitas vezes, poder e autoridade.

Jornet I Benito (2006), ao refletir sobre as relações entre autoridade e poder, explica como a autoridade exercida por algumas mulheres, em alguns momentos, não estava vinculada a uma noção de poder como a que podemos encontrar nos meios masculinos, mas, sim, à

afirmação e manutenção de espaços que priorizassem relações tipicamente femininas. Os espaços espirituais são exemplos de mediação feminina, como os conventos e mosteiros femininos, onde as mulheres puderam se recolher e, assim, se dedicar à leitura, ao estudo e à contemplação espiritual.

Entre os aspectos apontados por teóricas para modificar a relação de subordinação das mulheres aos homens – e, desse modo, criar meios de transcendência da liberdade feminina sobre a autoridade e o poder masculino –, está uma política não baseada na reivindicação da igualdade com o homem, mas, sim, “na genealogia materna e na mediação feminina” (Jornet I Benito, 2006, p. 40).

Uma corrente que trata sobre o feminismo da diferença surgiu na Itália, e, entre suas teóricas, estava a filósofa italiana Luisa Muraro – um dos referenciais do pensamento da diferença sexual. Para as feministas italianas referenciais do pensamento da diferença sexual, que formaram um grupo denominado Diótima<sup>70</sup>, não bastava oferecer às mulheres a igualdade jurídica e a mesma liberdade para deslocarem-se entre o espaço público e privado vivenciada pelos homens, pois, como demonstra Carla Lonzi:

O mundo da igualdade é o mundo da opressão legalizada, do unidimensional; o mundo da diferença é o mundo onde [...] a opressão se rende ao respeito da diversidade e da multiplicidade da vida. A igualdade entre os sexos é a veste em que hoje se mascara a inferioridade da mulher. (Lonzi, 2014, p. 21)

Luisa Muraro, com o texto *L'ordine simbolico della madre*<sup>71</sup> de 1991, inicia uma investigação sobre as raízes da diferença sexual e busca, na filosofia, fundamentar o conceito de ordem simbólica da mãe. Essa ideia, segundo a autora, é baseada no feminino simbólico, cujas bases são travadas na busca por uma mudança cultural, conceitual e linguística que deslegitime a exclusão das mulheres de qualquer espaço. A autora não fundamentou seu objetivo na crítica de toda epistemologia, denunciando machismo e misoginia, mas buscou delimitar a origem para traçar caminhos efetivos e reflexões sobre novas percepções do mundo e das relações.

Nessa perspectiva, a ordem simbólica materna se constrói na relação mãe/filha e na linguagem ensinada à criança quando ela nasce, pois a mãe é o primeiro contato da filha com o

---

<sup>70</sup> A partir de 1983, primeiro em um espaço privado, que depois mudaria para a Universidade de Verona, na Itália, constituiu-se uma comunidade filosófica feminina, denominada Diótima – em referência à suposta origem feminina da filosofia grega (Mendes, 2017).

<sup>71</sup> Tradução para o português: “A ordem simbólica da mãe”.

mundo, fato que desconstrói a imposição de uma ordem simbólica masculina própria do regime patriarcal. Muraro reconhece a mãe como origem da vida e da palavra. No entanto, na tradição masculina, a mulher é reduzida a um receptáculo. A cultura do patriarcado subentende que, para inserir-se no mundo, a mulher deve abandonar a mãe, suprimindo-a e passando a se submeter a poder e tutela masculinos.

O amor dedicado à mãe constitui uma ordem simbólica, porque carrega um sentido de reconhecer na mãe tanto a função materna como a função geradora, e não apenas reprodutiva. Para a autora, a linguagem é toda materna, porque é através da palavra da mãe que o filho e a filha reconhecerão mais tarde o pai. Assim, a maternidade é corpo e linguagem, biológica e simbólica (juntas), e não existe uma ordem materna simétrica, paralela e até mimética na sua verticalidade, a do pai (Muraro, 1992).

Muraro (1992) declara que buscou, a partir dos referenciais filosóficos tradicionais, um sentido para sua própria existência, mas indica ter constatado que essas referências a distanciavam da obra materna.

Rivera Garretas (2005) fala sobre essa negação da tradição materna. Segundo a autora, a educação formal é um dos mecanismos que contribui para o apagamento de características da linguagem que demonstram a diferença sexual. Foi essa educação formal que contribuiu para os indivíduos se distanciarem da língua materna, a tal ponto que a língua materna e a linguagem das universidades constituem expressões de fala totalmente diferentes, pois os ensinamentos transmitidos pela mãe são desconstruídos gradativamente durante o processo de educação formal, e assim se perdem:

[...] esses recursos que a língua materna tem, e que a mãe ensina quando ensina a falar, vão se perdendo no ensino que chamam regular. Ou seja, na escola e na universidade. No ensino regular fala-se, por exemplo, do homem pré-histórico, do homem medieval, da filosofia do homem [...] (Rivera Garretas, 2005, p. 21, tradução nossa)<sup>72</sup>

Na cultura patriarcal, a língua materna foi usurpada, assim como a autoridade da mãe. Entretanto, a ordem simbólica garantiria a existência das mulheres como sujeitos, não separados por completo da sociedade masculina, porém, autônomas da dominação masculina, como expressa Muraro (1992).

---

<sup>72</sup> Texto original: “Esos recursos que la lengua materna tiene y que la madre enseña cuando nos enseña a hablar, se van perdiendo en la enseñanza que llaman regular. O sea, en la escuela y en la universidad. En la enseñanza regular se habla, por ejemplo, del hombre prehistórico, del hombre medieval, de la filosofía del hombre.”

Tendo a intenção de legitimar a diferença sexual feminina como diferença humana originária, Muraro (1992) tem destacado a importância de as mulheres recuperarem a ordem simbólica da mãe, porque somente ao restaurar a mais antiga relação será possível liberar-se dos condicionamentos de uma cultura de base patriarcal, entender a si próprias, interagir com as demais e integrar-se com a sociedade, afirmando os valores femininos, conforme exposto nesse trecho de uma entrevista:

Voltar à mãe, ter gratidão para com ela, construir uma genealogia, um continuum da figura materna, significa, portanto, retirar-se da ordem simbólica masculina, que representa as mulheres através da determinação da sua natureza ou condição e, portanto, relega-as a um destino de procriação e cuidado, e começam a constituir-se como sujeito livre para formular julgamentos e chegar a interpretações. (Muraro, 2015)<sup>73</sup>

Essa busca pela relação original, baseada na ordem simbólica da mãe, é imprescindível para transformar a sociedade em um mundo onde a diferença não seja caracterizada como inferioridade ou subordinação de um dos sexos em relação ao outro. Essa mudança contribuiria para reconectar a ordem simbólica da mãe, aquela que o androcentrismo cortou para que tudo funcione em nome do pai.

Nesse sentido, Muraro (1994) propõe a ressignificação da relação da filha, desvalorizada na família patriarcal, com a mãe, através da valorização da linhagem feminina e da linguagem materna. Ela afirma a importância de definir o amor ao saber como um “saber amar a mãe”, em reconhecimento à vida e à língua materna, realizando um movimento simbólico, contrário aos filhos homens que “[...] amam uma mãe muda, cuja obra apresentam como uma imagem e uma aproximação da sua obra, invertendo a ordem das coisas [...]” (Muraro, 1994, p. 12-13).

É por meio dessa mediação, na relação entre mãe e filha, que se criam as bases para a autoridade e, assim, a capacidade de se transformar o mundo, não em oposição ao masculino, mas em relação à sua diferença. Na experiência produzida pela autoridade e mediação feminina, o homem se soma à sua diferença, a absolutização do pai na tradição de pensamento misógino e falocrático – que decorre de ausência absoluta da valorização da diferença feminina – cessa, e ele reconhece então a autoridade feminina (Muraro, 1994).

---

<sup>73</sup> Texto original: “Tornare alla madre, avere verso di lei riconoscenza, costruire una genealogia, un continuum della figura materna, significa dunque sottrarsi all’ordine simbolico maschile, che rappresenta la donna attraverso la determinazione della sua natura o della sua condizione e la relega perciò a un destino di procreazione e di cura, e cominciare a costituirsi in soggetto libero di formulare giudizi e addivenire a interpretazioni.”.

Na Idade Média, a língua materna permeou o sentido de estar no mundo de muitas mulheres, que compreenderam que é por meio dela que se expressa a experiência do divino e a transmissão da genealogia feminina que não crê num deus masculino, mas em uma espiritualidade que proporciona espaço às mulheres.

Um grupo de monjas alemãs, conhecidas como “místicas”, composto por Elisabeth von Schönau (1129-1165), Hildegard von Bingen (1098-1179) e Mechtild von Hackeborn (1241-1298) expressou essa relação com o divino, ao desenvolver uma relação própria com a fé e a devoção à Maria, figura conhecida como a mãe de Jesus. De acordo com Newman (1995), apesar da devoção à Maria ser comum na cultura medieval, as místicas recriaram-na conforme sua existência feminina. Em especial, Hildegard von Bingen, monja beneditina, aponta para a posição de complementaridade do sexo feminino em relação ao sexo masculino, considerando que as mulheres também são fonte de sabedoria. Hildegard acreditava que o feminino participa e faz parte da criação desde sempre, e essa recriação do simbólico feminino de que nos fala Muraro (1992). A estrutura abordada por Muraro não teria um caráter moral, mas simbólico. A tomada de consciência que busca restituir a relação da filha com a mãe levaria ao reconhecimento e à valorização de sua origem, desconstruindo a inferiorização do feminino.

Para Lucy Irigaray (1974), questionar a usurpação da mulher ao longo dos séculos ameaça não apenas sistemas econômicos, sociais e morais, mas também toda a linguagem ordenada pelo sistema patriarcal e o domínio que foi monopolizado pelo sexo masculino a partir do estabelecimento de uma ordem cultural e social. Irigaray propõe clarear o feminino entendido como o escotoma da narrativa filosófica, noção que também embasaria a narrativa psicanalítica, marcada pelo falocentrismo.

Sistemas falocêntricos têm como pilares a perspectiva de um processo fundado na exclusão e na polarização binária da diferença. Essa estrutura de pensamento que coloca o falo como central a essa ideia atribui uma série de significados, estaria na base do patriarcado, no interior do qual o homem é identificado com o significante fálico e a mulher não é passível de representação, negando ao feminino qualquer protagonismo (Irigaray, 1974).

A proposta de Irigaray (1997), de derrocada da estrutura falocêntrica, é fundamental para compreender e desafiar a hierarquia entre os sexos, e outras formas de opressão que operam dentro de sistemas sociais e culturais. Ao reconhecer que é afirmando a diferença que a mulher pode se libertar da dominação do sistema falocêntrico, pode-se criar mecanismos para as mulheres conquistarem sua liberdade e autonomia. Assim, os sexos masculino e feminino podem aprender a se relacionar um com o outro como diferentes, mas não hierarquizados, sendo

importante delinear, através do que Milagros Rivera (2005) denominou de mediação, uma relação de autoridade feminina.

Em relação à autoridade, Muraro (1994, p. 86) questiona: “o que é que está em causa quando se trata de autoridade?”. Ela argumenta que não está em busca de um conceito mas sim de um significado que, entende-se, deve ser procurado “perto do poder, com o qual a autoridade é muitas vezes confundida” (Idem, p. 86).

Hannah Arendt <sup>74</sup>( 1906 -1975), faz coincidir a autoridade com a sua transcendência em relação ao poder e aos seus detentores e aponta que historicamente, essa transcendência foi garantida pela estreita ligação com a tradição e a religião. Nos modelos históricos examinados em sua obra, como a civilização romana e a civilização medieval, por exemplo, Arendt argumenta que a autoridade era sustentada pela referência constante a um acontecimento fundador e pela crença religiosa em uma vida futura em que o mal será punido e o bem recompensado. Por exemplo, na Roma antiga, a fundação mítica da cidade era um elemento central na legitimação da autoridade política, enquanto na Idade Média europeia a autoridade política estava intimamente ligada à autoridade religiosa da Igreja Católica que promovia a crença em recompensas e punições divinas. Essa ligação, segundo Arendt, historicamente realizada pela antiga civilização romana e renovada pela Igreja Católica na civilização medieval, entrou em declínio na era moderna, pondo em crise a autoridade como um objeto distinto e transcendente. Sobre isso, Muraro afirma (1994, p. 89)<sup>75</sup>:

Concordo plenamente com o primeiro ponto: ou a autoridade transcende o poder ou não existe, e estamos entregues à determinação absoluta das relações de poder, nossas ou dos outros. Mas interrogo-me sobre as formas históricas da transcendência da autoridade em relação ao poder: a tradição e a religião são indispensáveis?

Muraro argumenta que os modelos históricos de autoridade em que Hannah Arendt baseia suas reflexões não são inocentes, pois, a história formada num viés de dominação sexista rejeitou as manifestações da mediação da diferença feminina, interpretando o poder materno com os símbolos do poder masculino. O resultado histórico que Arendt critica pode ser

---

<sup>74</sup> Hannah Arendt é uma das mais renomadas pensadoras políticas do século XX. Sua vida e obra são marcadas por uma profunda reflexão sobre temas como política, totalitarismo, história e a condição humana. Nasceu na Alemanha em 1906 e publicou o seu primeiro livro aos 23 anos, antes de voltar as costas ao mundo da filosofia académica para se ocupar da ascensão do Terceiro Reich. Depois da guerra, Arendt tornou-se uma das mais proeminentes intelectuais do seu tempo, publicando obras influentes como *As Origens do Totalitarismo*, *A Condição Humana*, *Entre o Passado e o Futuro* e *Eichmann em Jerusalém*.

<sup>75</sup> Texto original: “Yo estoy plenamente de acuerdo con el primer punto: o la autoridad trasciende al poder o no existe, y nosotras estamos entregadas a la absoluta determinación de las relaciones de poder, el nuestro o el ajeno. Pero me interrogo en torno a las formas históricas de la transcendencia de la autoridad con respecto al poder: la tradición y la religión ¿son indispensables?”.

traduzido por meio da reflexão de Diana Sartori (2011)<sup>76</sup>, em que ela identifica que a transcendência da autoridade em relação ao poder foi historicamente representada no chamado “feminismo da diferença”, ou seja, “numa política baseada não na reivindicação da igualdade com os homens, mas na genealogia materna e na mediação feminina” (Muraro, 1994, p. 92).

Segundo Diana Sartori (2011), o feminismo, como um movimento político e social, historicamente tem questionado e analisado as dinâmicas de poder que permeiam a sociedade, destacando como essas mudanças frequentemente marginalizam, oprimem e discriminam as mulheres e outros grupos minoritários. Diante dessas questões se desenvolve um conflito simbólico e político sobre o próprio sentido do feminismo. Ou seja, se o feminismo deve ser entendido como uma contestação de poder, como um processo de independência, que reivindica as mulheres os mesmos direitos que os homens usufruem; ou se, pelo contrário, o feminismo deve desconsiderar o modelo de libertação como conquista do poder e o conceito de política como divisão de poder. Suas ideias apontam para o fato de que o movimento feminista adota uma postura crítica em relação ao poder e o coloca como um problema central a ser abordado. (Muaraca, 2015).

Ao fazer uma distinção importante entre duas abordagens dentro do feminismo – o feminismo da igualdade e o feminismo da diferença sexual –, Milagros Rivera (2005) aponta que o feminismo da diferença sexual busca uma forma diferente de transcendência da autoridade em relação ao poder. Em vez de buscar igualdade com os homens dentro de um sistema patriarcal, o feminismo da diferença sexual valoriza a genealogia materna e a mediação feminina como formas de autoridade e poder distintas. Essa abordagem reconhece e valoriza as experiências, perspectivas e contribuições únicas das mulheres. Ao questionar a distribuição desigual de poder entre homens e mulheres e as próprias bases conceituais desse poder, desafia-se as hierarquias entre os sexos.

Por outro lado, apesar das considerações de Hannah Arendt sobre autoridade, é possível identificar na mesma história europeia que a filósofa alemã faz referência, formulações históricas de autoridade feminina que não estão relacionados com os mitos religiosos nem com os mitos fundacionais. Muraro cita como exemplo a obra de Jane Austen<sup>77</sup>(1775 -1817) e,

---

<sup>76</sup> Diana Sartori é uma filósofa italiana, e pertence à comunidade filosófica feminina Diótima desde sua fundação. Juntamente com Barbara Verzini, ela coordena a revista da Diótima "Por Amor do Mundo. O seu pensamento, sempre caracterizado pelo ponto de vista da diferença sexual, centrou-se na questão da autoridade e da genealogia femininas.

<sup>77</sup> Jane Austen foi uma escritora inglesa, considerada uma das maiores romancistas da literatura inglesa do século XIX, autora de clássicos como "Orgulho e Preconceito" e "Razão e Sensibilidade". Uma das características distintivas da obra de Jane Austen é a força e a profundidade de suas personagens femininas. Em uma época em que as vozes femininas na literatura eram muitas vezes limitadas a estereótipos ou papéis secundários, Austen

séculos antes dela, as escritoras beguinas do século XIII, que questionam a eternidade do inferno apelando à onipotência do amor divino ou que, como Marguerite Porete, desenvolvem uma concepção do paraíso que nada tem a ver com o triunfo das almas virtuosas. Muraro (1994, p. 93) ironiza: “Mulheres demasiado absorvidas pelo amor divino para se ocuparem dos problemas políticos da convivência humana?”. E conclui: “De modo algum, se considerarmos que elas pertencem a uma longa genealogia de conselheiras, mestras, pregadoras” (Idem, 1994). Poetas, escritoras e uma longa lista de mulheres que, no decorrer do período medieval, desde Hildegard von Bingen até ao Concílio de Trento – cujas deliberações e decretos incidiram diretamente sobre a vida das mulheres – e no período posterior prestaram assistência, e assistência autorizada, aos detentores do poder político e religioso.

---

criou protagonistas femininas que são complexas, inteligentes e capazes de articular seus próprios desejos e perspectivas.

### 3. AS VOZES DISTINTAS NA *RESPUESTA*, DE JUANA INÉS, E NA *APOLOGIA*, DE GONÇALVES PINHEIRO, NO CONTEXTO DA *QUERELLE DES FEMMES*

[...] mas, senhora, que podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? Bien dijo Lupercio Leonardo, que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir viendo estas cosillas: Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito. (Salceda, 2017, p. 581 apud Cruz, 1691)

À guisa de compreensão, destacamos que neste terceiro e último capítulo se centrará na análise da carta *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1692), de Juana Inés de la Cruz, e a *Apologia a favor do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal* (1727), do clérigo Luis Gonçalves Pinheiro, sob a perspectiva do debate da *Querelle des Femmes*.

No discurso da *Respuesta a Sor Filotea*, Juana Inés utiliza diversas estratégias como mecanismo de autorização da liberdade de expressar suas ideias frente à desautorização e às restrições que o sistema patriarcal impunha ao sexo feminino. Algumas dessas estratégias, que abordaremos na segunda seção deste capítulo, estão relacionadas às conexões entre os escritos de Juana Inés e à escrita moderna feminina, do ponto de vista da estrutura linguística, da polifonia, das múltiplas vozes e outros que a autora utiliza para dizer o que pensa à “Cidade Letrada” masculina.

Juana Inés de la Cruz utiliza um recurso literário conhecido como "catálogo de mulheres", onde ela apresenta uma lista de mulheres sábias – desde a Antiguidade até seu tempo – para reforçar seus argumentos sobre a capacidade intelectual feminina e para legitimar sua liberdade de escrever. De acordo com críticos e pesquisadores do gênero da Querela das Mulheres, o chamado “catálogo das mulheres” é um subgênero dentro do debate das mulheres que se estabeleceu sob a forma de tratados, cartas ou diálogos em que são incorporadas compilações de exemplos. Analisaremos o referido catálogo na terceira seção deste capítulo, e refletiremos a respeito da noção feminista de Juana Inés de la Cruz que, ao apresentar uma genealogia de mulheres ilustres, deseja estar ali incluída. Ao mesmo tempo, a autora aspira que essa relação de mulheres dê sustentação ao seu desejo de participar ativamente da atividade intelectual de sua época, algo que indica uma consciência de sua condição e sua inclusão na tradição da *Querelle des Femmes*.

Para efetuarmos o estudo da famosa carta *Respuesta a Sor Filotea*, utilizaremos a primeira edição eletrônica de *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz IV*, publicado em 2017, com edição, prólogo e notas de Alberto G. Salceda. A primeira edição impressa foi publicada em 1957, a segunda, em 2012, e em 2017, foi publicada a primeira edição eletrônica.

Na última seção deste capítulo, adicionaremos mais uma voz à polêmica gerada pela *Carta Atenagórica*, com um estudo da pouco conhecida *Apologia a favor do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal*. A obra foi escrita como resposta à *Carta Atenagórica* e foi publicada muitos anos depois da morte de Juana Inés, em 1727. A página de título da *Apologia* proclama seu autor como *Sor Margarida Ignacia, religiosa de Santo Agostino no Convento de Santa Monica de Lisboa Oriental*, entretanto, como é de conhecimento público (Kirk, 2012), o verdadeiro autor é o irmão da freira que vivia no Convento de Santa Mónica de Lisboa, Luis Gonçalves Pinheiro, que faz uma grande defesa de Padre António Vieira e um feroz ataque à Juana Inés. Ao citar trechos da *Apologia*, reproduziremos de forma exata a ortografia do autor, escrita em português arcaico, e alguns sinais que hoje não possuem coerência.

A nossa leitura irá demonstrar a longa duração da polêmica – cerca de 40 anos, desde a publicação da *Carta Atenagórica* (1690) até a publicação da *Apologia* (1727). Além disso, pretende-se refletir sobre a extensão geográfica da disputa, bem como analisar os meandros da diferença sexual que envolvem Juana Inés com Vieira e a crítica que a *Apologia* tece ao sexo feminino.

Como mencionamos anteriormente, os estudiosos da obra de Juana Inés não deram muita atenção à ampla sequência de textos que se seguiu à publicação de *Respuesta*. Há poucas fontes e referências sobre o tema, especialmente à obra *Apologia*. Para embasarmos a análise, lançaremos mão do artigo de Kirk (2012), *Sor Margarida Ignácia's Apologia a favor do Reverendo P. António Vieyra: An Eighteenth-century Reply to Sor Juana Inés de la Cruz's Carta Atenagórica*, e do artigo de Ricard (1951), *Sor Juana y Vieira*, entre outras obras que, ainda que de forma muito breve, abordam o tema.

### **3.1 As estratégias da *Respuesta*: tradição escolástica e polifonia em resposta à *Querelle des Femmes***

Como já mencionamos, Juana Inés mantinha boas relações com autoridades eclesiásticas de alto escalão na sociedade novo-hispânica, como o arcebispo e vice-rei (1673-1680) Payo Enrique de Rivera e Manuel Fernández de Santa Cruz, Bispo de Puebla. Entretanto, como observa Kirk Rappaport (1998, p. 16), “a óbvia contradição entre seus contatos e interesses mundanos e o ideal piedoso de uma freira de clausura foi um problema desde o início”. A chegada, em 1682, de Francisco Aguiar y Seijas como Arcebispo da Cidade do

México e, portanto, superior eclesiástico direto de Juana Inés, adicionou uma voz poderosa entre seus detratores. Aguiar y Seijas era muito conservador em suas visões sobre a vida religiosa, o papel das mulheres e a “frivolidade” dos entretenimentos seculares, como os escritos de Juana Inés (Kirk Rappaport, 1998).

O retorno da Condessa de Paredes para a Espanha, em 1688, após finalizar sua missão diplomática na Nova Espanha, embora tenha fortalecido a reputação de Juana Inés na Europa<sup>78</sup>, deixou-a numa posição política mais exposta. A publicação da *Carta Atenagórica* em 1690, sem o consentimento da freira, acentuou a perseguição que ela vinha sofrendo e que tinha origem na censura à sua produção poética secular – não religiosa – pelo Alto Clero local, bem como marcou o início de um fim gradual de suas atividades literárias e acadêmicas.

Após a repercussão causada pela publicação da *Carta Atenagórica*, Juana Inés precisava agir e três meses após a publicação na imprensa da *Carta Atenagórica* – junto com a carta de advertência do Bispo de Puebla, a *Carta de Sor Filotea de la Cruz* –, Juana responde ao seu interlocutor com outra carta, considerada sua obra mais famosa em prosa, a *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, datada do primeiro dia de março de 1691.

A *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* foi dirigida especificamente ao Bispo Manuel Fernández de Santa Cruz, que havia escrito uma advertência à Juana Inés (*Carta de Sor Filotea de la Cruz*). Nesse texto, a autora emprega o mesmo tom de ironia que o correspondente havia utilizado para dirigir-se a ela. A resposta de Juana Inés foi escrita de forma a comunicar-se com uma freira (que ela sabia que era o bispo), pois, tendo em vista que estava participando de uma discussão pública – uma vez que a crítica dirigida a ela era pública, a resposta também deveria ser (Paz, 1998).

No século XVII, a troca de correspondências refletia o “lugar ambíguo entre sigilo e publicidade” que a carta, como gênero, ocupava. Os autores de cartas do século XVII, por exemplo, entendiam que seus textos seriam lidos por outras pessoas e não apenas pelo destinatário, mesmo que não fossem publicados, por isso, eram mantidas cópias das cartas

---

<sup>78</sup> A *Inundação Castálida* foi impressa em 1689 na Espanha e circulara em Portugal com grande sucesso. Esses manuscritos de Juana foram levados para a Europa pela Condessa de Paredes. Antonio Alatorre, no seu estudo introdutório à edição dos *Enigmas*, alude à possibilidade de que tenha sido a Duquesa de Aveiro, amiga da Condessa de Paredes, quem teria pagado a impressão dessa obra e quem introduziu Juana em Portugal. É provável também que teria sido por meio da Condessa de Paredes que as freiras portuguesas da “Casa do Prazer” fizeram chegar a encomenda de pedir a Juana que escrevesse algo para suas admiradoras portuguesas. Essa obra tinha como destinatária uma organização de freiras portuguesas que liam e escreviam poesia. “Se em Soror Juana as portuguesas tinham encontrado uma alma afim, um poetisa que, como elas, escrevia por apreço à literatura, a mexicana, por sua vez, ao inteirar-se da existência da ‘Casa do Prazer’, dava-se conta de que, em outras partes do mundo católico, a perseguição da qual era vítima no México não se verificava da mesma forma” (Costa, 2000, p. 149).

enviadas, pois era de conhecimento que elas circulariam e poderiam se tornar públicas. Dentro da sociedade de corte, a escrita de cartas era um mecanismo de comunicação política, e elas expressavam poder (Conceição, 2006).

Nas primeiras linhas da *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, é perceptível a consciência de Juana Inés sobre o ato transgressor da ação de escrever: “como eu ousaria tomá-lo em minhas indignas mãos, repugnando-o o sexo, a idade e sobretudo os costumes? E assim confesso que muitas vezes esse medo tirou-me a pluma da mão (...)”<sup>79</sup> (Vallés, 2019, p. 291 apud Cruz, 1691). A partir dessa declaração, ela emprega diversos esquemas retóricos para atenuar o que prevê como ofensivo em sua abordagem dirigida ao Arcebispo, extensiva às demais autoridades masculinas, já que era uma carta pública.

Especialmente três estratégias têm a intenção de resguardar e demarcar sua identidade como autora feminina: Juana Inés busca a benevolência de seu interlocutor masculino ao se conformar – aparentemente – com a visão dominante das mulheres como submissas aos homens (tópicos de obediência); ela afirma ser menos capaz do que os homens (tópicos de humildade); e ela se envolve em “atos de fala contraditórios”, negando e afirmando simultaneamente sua voz autora (Kirk Rappaport, 1998).

As táticas de escrita que Juana Inés desenvolveu tinham a intenção de, por um lado, afirmar sua erudição e ser reconhecida, por outro lado, enfrentar o desafio de continuar escrevendo sem atrair a censura da Inquisição e do Clero. Para isso, ela desenvolveu uma série de estratégias retóricas para transmitir suas opiniões de maneira mais sutil, para alterar percepções comuns, criando mecanismos para desestabilizar o discurso, como a paródia e representação de ideias sob forma figurada. Uma dessas estratégias é a manipulação da voz, como demonstra Kirk Rappaport (1998, p. 97, tradução nossa):

Às vezes ela fala através dos personagens de suas peças, às vezes através de vozes indígenas em seus hinos litúrgicos, às vezes desenvolvendo a racionalidade assexuada, às vezes a voz de um homem, às vezes sua própria voz de mulher.<sup>80</sup>

A freira costumava adotar pseudônimos ou vozes narrativas que lhe permitiam explorar temas controversos ou desafiar as normas sociais de uma maneira menos direta. Dessa forma, ela abordava questões delicadas sem atrair diretamente a atenção das autoridades eclesiásticas.

---

<sup>79</sup> Texto original: “Pues ¿cómo me atreviera yo a tomarlo en mis indignas manos, repugnándolo el sexo, la edad y sobre todo las costumbres? Y así confieso que muchas veces este temor me ha quitado la pluma de la mano ..)”

<sup>80</sup> Texto original: “Sometimes she speaks through the characters of her plays, sometimes through indigenous voices in her liturgical hymns, sometimes developing that of asexual reason, sometimes the voice of a man, sometimes her own woman’s voice.”.

Além disso, Juana Inés utilizava com maestria metáforas e alusões e conseguia comunicar suas ideias de maneira criativa e poética, ao mesmo tempo que oferecia uma camada de proteção contra interpretações literais que poderiam ser consideradas heréticas.

Igualmente, Madame de Lafayette e Marguerite de Navarre, no século XVII, utilizaram esses métodos em seus textos, como as histórias inseridas contadas por várias personagens, diversas perspectivas e discursos contraditórios. Esses recursos utilizados em seus textos são espécies de salvo-conduto para essas mulheres pela ousadia de tomarem a pluma e colocarem no papel seus argumentos sobre a espiritualidade, a inteligência feminina e outros temas. Como foram relegadas ao espaço privado e ao silêncio obediente, elas têm consciência da necessidade de conseguirem benevolência e autorização para adentrarem numa esfera predominantemente masculina, outra característica comum da *Querelle des Femmes* (Merrim, 1999).

Ao examinarmos a *Respuesta*, é possível identificar que logo nas primeiras linhas Juana Inés oferece uma explicação para sua hesitação como autora (a demora de três meses para responder à Sor Filotea):

Perdoe-me, minha senhora, pela digressão que me roubou a força da verdade [...] e quase decidi deixar isso em silêncio; mas como se trata de algo negativo, embora explique muito com a ênfase de não explicar, é necessário dar a ele algum breve rótulo para que se possa entender o que o silêncio pretende dizer. (Salceda, 2017, p. 497 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>81</sup>

Com essas palavras, ela rejeita o convite que a irmã Filotea – que ela sabe ser o Bispo de Puebla – lhe havia feito para regressar ao campo do silêncio, sugerindo que não interferisse mais em assuntos teológicos e renunciasse às suas escritas profanas. Diante do exposto, e considerando que a situação pudesse ter saído do controle ou do domínio que poderia prever, Juana Inés tinha apenas duas opções: permanecer em silêncio e agradar ao Bispo ou fazer o que sua vontade desejava, agradando a si mesma. Em vez de permanecer em silêncio, como sugeriu a irmã Filotea, ela decidiu colocar suas cartas na mesa e tornar pública sua defesa.

Asunción Lavrin (1990, p. 68) resume, de forma objetiva, o que se esperava de uma monja no século XVII: “isolamento, silêncio, obediência e dedicação à sua vida contemplativa”. A vida religiosa implicava em quatro votos: pobreza, castidade, obediência e clausura. Os votos de pobreza significavam a renúncia aos bens materiais e a rendição da vontade pessoal à vontade dos superiores. O confinamento significava que a freira nunca mais sairia para o mundo

---

<sup>81</sup> Texto original: “Perdonad, Señora mía, la digresión que me arrebató la fuerza de la verdad. [...] y casi me he determinado a dejarlo al silencio; pero como éste es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga.”.

exterior. A virgindade impunha que a “noiva de Cristo” deveria permanecer intocada pelo pecado humano. A freira deveria “levar uma vida contemplativa dedicada à tarefa de salvação de sua alma por meio da oração e de atos de disciplina e obediência. Esse era o ideal da vida religiosa” (Idem, 1990, p. 68).

O modelo espiritual e intelectual da sociedade novo-hispana era gerido pelos jesuítas, o grupo eclesiástico mais poderoso na esfera de Juana Inés. Foram eles, em grande medida, os responsáveis pelo anonimato e o apagamento da identidade de diversas escritoras femininas modernas, sobretudo no papel que era atribuído às freiras que escreviam as suas autobiografias. Enquanto homens, como Sigüenza y Góngora, lastimavam as oportunidades limitadas que a cultura intelectual mexicana lhes proporcionava, as freiras que escreviam textos espirituais no México enfrentavam uma série de empecilhos à publicação do seu trabalho, devido ao poder de monopólio intelectual que o Clero masculino exercia no México Colonial (Lavrin, 2008).

Como os textos femininos representavam uma ameaça à hegemonia do Clero mexicano, o temor levou-os a adotar uma série de estratégias para controlar e vigiar a produção e a circulação dos escritos conventuais femininos. A maioria dos textos escritos pelas freiras eram narrativas na primeira pessoa, nas quais elas contavam as suas experiências visionárias ou potencialmente místicas. Os clérigos debruçavam-se sobre cada palavra da produção de uma mulher, moldavam o conteúdo, insistiam em reescritas e revisões, confiscavam e até queimavam manuscritos completos. Isso explica por que poucos textos da autoria de freiras tenham chegado ao conhecimento público e o motivo de as freiras empregarem diversas estratégias de escrita em seus textos (Lavrin, 2008).

Consciente dessas questões, Juana Inés (Salceda, 2017, p. 497 apud Cruz, 1691) inicia sua carta justificando à “Ilustríssima Senhora, minha Senhora”, que não foi sua vontade, nem sua “saúde frágil” ou seu “justo temor” que suspenderam sua resposta, mas, sim, dois motivos que sempre encontrava para tropeçar na sua “torpe pluma”, adiando a escrita da resposta:

O primeiro (e para mim é o mais rigoroso) é saber como responder à sua doutíssima, discretíssima, santíssima e amantíssima Carta. Quando perguntaram ao Anjo das Escolas, São Tomás, sobre seu silêncio com Alberto Magno, seu mestre, ele respondeu que se calava porque nada saberia dizer que fosse digno de Alberto, com quanta maior razão eu calaria, não como o Santo, por humildade, mas na realidade, por não saber algo digno de vós. (Ibidem., tradução nossa)<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Texto original: “¿Qué mucho sí, al primer paso, encontraba para tropezar mi torpe pluma dos imposibles? El primero (y para mí el más riguroso) es saber responder a vuestra doctísima, discretísima, santísima y amorosísima carta. Y si veo que preguntado el Ángel de las Escuelas, Santo Tomás, de su silencio con Alberto Magno, su maestro, respondió que callaba porque nada sabía decir digno de Alberto, con cuánta mayor razón

A freira expressa modéstia e obediência – tão excessiva que pode indicar ironia – sugerindo que ela não tem o conhecimento que Sor Filotea possui. Desse modo, Juana Inés busca sensibilizar Manuel Fernández de Santa Cruz, bem como obter o reconhecimento da sua “inclinação” às letras e a aprovação para continuar se dedicando à escrita. A carta expressa também um pedido de desculpas por seus textos profanos e por ousar escrever sobre temas teológicos.

De fato, na *Carta Atenagórica*, Juana Inés “invadiu o púlpito”, ou seja, ela não estava somente imitando o discurso masculino, além disso, envolveu-se de forma autêntica no debate teológico – que era de domínio dos intelectuais do Clero. Consequentemente, a pressão que ela sofria há décadas para abandonar a escrita mundana torna-se pública. De fato, a leitura da *Respuesta* demonstra que Juana Inés ponderou sobre os diversos aspectos pessoais e públicos envolvidos na sua decisão de responder. Sua hesitação reflete não apenas a preocupação com o respeito e a reputação, mas também o peso do contexto social e religioso no qual estava inserida. A *Respuesta* de Juana Inés de la Cruz não apenas responde diretamente às críticas de *Sor Filotea* mas também se posiciona como uma defesa eloquente de sua própria educação. Nesse contexto, o motivo apontado por Juana para justificar a demora da sua resposta podemos verificar no trecho a seguir:

[...] O segundo é não saber como agradecer um favor tão excessivo, como não esperado, de dar a imprensa meus borrões: misericórdia tão imensurável que ainda que me passasse por alto a esperança mais ambiciosa e o desejo mais fantástico seriam ignorados; e que nem mesmo como ente de razão poderia caber em meus pensamentos; e, enfim, de tal magnitude que não somente não se pode reduzir aos limites das vozes, mas excede a capacidade de agradecimento [...] E tal que emudecem o beneficiado. (Salceda, 2017, p. 564 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>83</sup>

Como é de conhecimento público, a carta foi enviada pelo Bispo para a imprensa sem autorização de Juana Inés, o que teria sido motivado por questões político-religiosas. Logo, considerando a polêmica que esse ato causou em sua vida, é possível considerar que a freira esteja sendo realmente irônica.

---

callaría, no como el Santo, de humildad, sino que en la realidad es no saber algo digno de vós.”.

<sup>83</sup> Texto original: “[...] El segundo imposible es saber agradecer tan excesivo como no esperado favor, de dar a las prensas mis borriones: tan excesivo como no esperado favor, de dar a las prensas mis borriones: merced tan sin medida que aun se le pasara por alto a la esperanza más ambiciosa y al deseo más fantástico; y que ni aun como ente de razón pudiera caber en mis pensamientos; y en fin, de tal magnitud que no sólo no se puede estrechar a lo limitado de las voces, pero excede a la capacidad del agradecimiento [...]. Y tal que enmudecen al beneficiado.”.

A ironia (ou antífrase) é uma figura de linguagem utilizada para dizer-se algo por meio de expressões que remetem intencionalmente ao oposto do que se diz. Na filosofia clássica, Sócrates é conhecido pelo seu estilo irônico de expressar-se. Embora Juana Inés não mencione Sócrates pelo nome na *Respuesta*, o tema da *Apologia*, em que o filósofo faz sua defesa sobre a busca da verdade, é perceptível na carta. “Tal como Sócrates [...], a *Respuesta* é reconhecida como ‘fundamentalmente irônica’ na demonstração de uma orquestração especializada em que Sor Juana apresenta ironia de vários níveis” (Kirk Rappaport, 1998, p. 123). Ela afirma, assim como Sócrates, que estuda para tornar-se menos ignorante:

Que entendimento tenho eu, que estudo, que materiais, nem que notícias para isso, a não ser quatro bacharelados superficiais? Deixem isso para aqueles que entendem, que não quero problemas com o Santo Ofício, pois sou ignorante e temo proferir alguma proposição ofensiva ou distorcer a inteligência genuína de algum lugar. Eu não estudo para escrever, muito menos para ensinar (o que seria em mim desmedida soberba), mas apenas para ver se, estudando, sou menos ignorante. (Salceda, 2017, p. 563 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>84</sup>

Ela também diz ser perseguida por seu amor ao conhecimento: “Em tudo o que digo, venerável Senhora, não quero dizer que fui perseguida por ser erudita, mas apenas pelo meu amor à erudição e às letras, não por ter sido bem-sucedida em nenhuma delas” (Salceda, 2017, p. 579 apud Cruz, 1691)<sup>85</sup>.

Entre as raras figuras masculinas mencionadas na *Respuesta*, destaca-se o apóstolo Paulo, que, paralelo a Sócrates, demonstra a ligação de Juana Inés com as culturas pagãs e cristãs. O Apóstolo Paulo era um exímio conhecedor dos filósofos gregos, o que explica a menção da freira. Segundo Kirk Rappaport (1998), a erudição literária de Juana Inés vinha, sobretudo, dos clássicos pagãos gregos e latinos, confrontando diretamente o Bispo e o Clero. É possível traçar um paralelo dos pensadores que a freira menciona diretamente ou faz alusão, o que pode indicar que ela se insere tanto na tradição masculina quanto na feminina. Como argumenta Kirk Rappaport (1998, p. 123 apud Elaine Showalter, 1986, p. 264, tradução nossa):

Através das ligações sugeridas com Sócrates, Paulo e Agostinho, Sor Juana associa-se à tradição masculina de pensamento e reflexão. Mais tarde, nas seções

<sup>84</sup> Texto original: “Qué entendimiento tengo yo, qué estudio, qué materiales, ni qué noticias para eso, sino cuatro bachillerías superficiales? Dejen eso para quien lo entienda, que yo no quiero ruido con el Santo Oficio, que soy ignorante y tiemblo de decir alguna proposición malsonante o torcer la genuina inteligencia de algún lugar. Yo no estudio para escribir, ni menos para enseñar (que fuera en mí desmedida soberbia), sino sólo por ver si con estudiar ignoro menos.”

<sup>85</sup> Texto original: “En todo lo dicho, venerable señora, no quiero (ni tal desatino cupiera en mí) decir que me han perseguido por saber, sino sólo porque he tenido amor a la sabiduría y a las letras, no porque haya conseguido ni uno ni otro.”

autobiográficas da *Respuesta*, ela justifica o seu direito a ser uma mulher intelectual com base numa tradição de mulheres cultas, ilustrando que “as mulheres ao escrever [...] não estão, portanto, dentro e fora da tradição masculina; estão dentro de duas tradições em simultâneo”.<sup>86</sup>

Em diversas obras, Juana Inés desenvolve a ideia de que as almas masculinas e femininas são iguais perante o deus do Clero e, assim, ela tenta se inserir na tradição masculina da cultura barroca de sua época e novamente coloca-se acima da hierarquia entre os sexos.

Merrim (2016) identificou, no início do período moderno ocidental, a existência de um espaço metafórico que ela chamou de “Cidade do Conhecimento”, onde as portas estavam sempre fechadas às mulheres.

Ao longo da história, a sociedade buscou eleger o gênero do conhecimento como masculino, outorgando o que Sneja Gunew (1990, p. 13) chama de “legitimação” a certos tipos de conhecimento através de mecanismos, como a “educação formal”, excluindo outros. Essa legitimação opressiva conferida pelas instituições, argumenta ela, “territorializou” o conhecimento, criando zonas proibidas – a “Cidade do Conhecimento” ou a “Cidade Letrada” – hegemonicamente masculinas, cujo acesso era proibido às mulheres. “Ironicamente, embora este conhecimento legitimado tenha sido de fato concebido como restrito, foi, no entanto, promovido como sendo objetivo e universal” (Merrim, 2016, p. 38, tradução nossa)<sup>87</sup>.

A contradição é que, apesar da chamada “universalidade do conhecimento”, historicamente, foi negada a participação das mulheres nesses espaços de domínio do sexo masculino, e seus esforços para produzir conhecimento fora dessa organização social e cultural foram arruinados por uma ampla rede de controle (Franco, 1989, apud Kirk, 2008).

No México Colonial, nos séculos XVI e XVII, os intelectuais tentaram controlar o sistema em que o conhecimento colonial foi produzido, criando um ambiente árido e penoso para as mulheres. A exclusão tinha o intuito de garantir a autoridade intelectual do sexo masculino e levou alguns intelectuais, especialmente do clero, a criar mecanismos para excluir definitivamente as mulheres da produção de conhecimento (Kirk, 2008).

---

<sup>86</sup> Texto original: “Through her suggested links with Socrates, Paul, and Augustine, Sor Juana has associated herself with the masculine tradition of thought and reflection. Later in the autobiographical sections of the *Response*, she justifies her right to be an intellectual woman based on a tradition of learned women, illustrating that “women writing ... are not, then, inside and outside of the male tradition; they are inside two traditions simultaneously.”.

Ainda sobre esse trecho, destaca-se que somente a citação entre aspas é de Elaine Showalter, 1986, p. 264. O restante do trecho foi citado por Kirk Rappaport (1998).

<sup>87</sup> Texto original: “Ironically, while this legitimated knowledge was indeed conceived of as restricted and proprietary, it was nonetheless promoted as being objective and universal.”.

Desse modo, as mulheres se viram excluídas, supostamente porque não possuíam a educação clássica que lhes teria dotado das competências necessárias. O autodidatismo forçado para acessar o conhecimento formal que lhes foi negado são temas denunciados repetidamente por mulheres no contexto da *Querelle des Femmes*. A solidão e o sofrimento que enfrentaram para acessar o conhecimento, sem acesso a uma educação formal, são um fio condutor que une a obra multifacetada de Juana Inés (Lavrin, 1991). E ela deixa claro, ao longo de toda a sua produção, que está consciente e ressentida de sua exclusão da Cidade do Conhecimento, como demonstra na *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*:

Voltei (enganei-me ao dizer, porque nunca parei); prossegui, digo, a tarefa estudiosa (que para mim era um descanso em todo o tempo que sobrava da minha obrigação) de ler e mais ler, de estudar e mais estudar, sem outro professor que não os próprios livros. Podeis ver como é difícil estudar naqueles caracteres sem alma, carecendo da voz viva e a explicação do professor; mas todo este trabalho eu suportava de bom grado por amor às letras. (Salceda 2017, p. 569 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>88</sup>

O lamento da freira na sua busca para tornar-se uma mulher reconhecidamente intelectual foi dificultado pela resistência da sociedade novo-hispana ao desejo das mulheres de aprender. Em outro trecho da *Respuesta*, a autora menciona sua vontade, ainda na infância, de frequentar a Universidade do México:

Quando eu tinha seis ou sete anos de idade, e sabendo já ler e escrever, com todas as outras habilidades de bordado e costura que as mulheres aprendem, ouvi dizer que havia universidades e escolas onde se estudavam as ciências no México; e mal o tinha ouvido, comecei a matar a minha mãe com súplicas urgentes e inoportunas para que, mudando-me de traje, me enviasse ao México, para a casa de uns parentes que ela tinha, para estudar e cursar a universidade; ela não o quis fazer, e fez muito bem, mas eu despertei o desejo de ler muitos livros que o meu avô tinha, e nenhuma repreensão ou castigo foram suficientes para o impedir. (Salceda, 2017, p. 568 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>89</sup>

Para enfatizar a luta que enfrentou para se educar, Juana Inés frequentemente estabelece uma ligação íntima entre a dor física feminina e a aquisição de conhecimento, sentimento que ela menciona frequentemente em sua obra:

---

<sup>88</sup> Texto original: “Volví (mal dije, pues nunca cesé); proseguí, digo, a la estudiosa tarea (que para mí era descanso en todos los ratos que sobraban a mi obligación) de leer y más leer, de estudiar y más estudiar, sin más maestro que los mismos libros. Ya se ve cuán duro es estudiar en aquellos caracteres sin alma, careciendo de la voz viva y explicación del maestro; pues todo este trabajo sufría yo muy gustosa por amor de las letras.”

<sup>89</sup> Texto original: “Teniendo yo después como seis o siete años, y sabiendo ya leer y escribir, con todas las otras habilidades de labores y costuras que dependen las mujeres, oí decir que había Universidad y Escuelas en que se estudiaban las ciencias, en Méjico; y apenas lo oí cuando empecé a matar a mi madre con instantes e importunos ruegos sobre que, mudándome el traje, me enviase a Méjico, en casa de unos deudos que tenía, para estudiar y cursar la Universidad; ella no lo quiso hacer, e hizo muy bien, pero yo despiqué el deseo en leer muchos libros varios que tenía mi abuelo, sin que bastasen castigos ni reprensiones a estorbarlo.”

O que sim poderia ser descargo meu é o sumo trabalho não só em carecer de professor, mas de condiscípulos com os quais conferir e exercitar o estudado, tendo só por mestre um livro mudo, por condiscípulo um tinteiro insensível; e em vez de explicação e exercícios, muitos obstáculos, não só os de minhas obrigações religiosas (que estas já se sabe quão útil e proveitosamente gastam o tempo) mas daquelas coisas acessórias de uma comunidade: como estar eu lendo e eles na cela vizinha tocar e cantar; estar eu estudando e duas criadas brigar e vir-me constituir o juiz de sua pendência; estar eu escrevendo e vir uma amiga a visitar-me, fazendo-me muito má obra com muito boa vontade, onde é preciso não só admitir o constrangimento, mas ficar grata pelo prejuízo. (Salceda, 2017, p. 573 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>90</sup>

Em suas próprias palavras, Juana Inés declara que se tornou freira em busca da liberdade que desejava para se dedicar totalmente à escrita. Entretanto, rejeitada (na teoria) pela Cidade do Conhecimento, sabemos que sua escolha de viver como freira também não foi fácil, já que criou uma tensão constante entre a disciplina prescrita nos claustros e a vida ao estilo secular que ela tentou levar dentro do convento – com sua escrita, as trocas intelectuais e a fama pública. Como observa Lavrin (1991, p. 61), “os voos desenfreados da sua imaginação criativa colidiram, em momentos críticos da sua vida, com os limites confinantes que a adesão estrita à vida religiosa deveria ter significado para ela”. Ao refletir sobre suas palavras e as limitações impostas ao sexo feminino, cabe questionar se a vida religiosa foi uma escolha condizente com os ideais de conhecimento que Juana almejava, considerando que “não foi concebido pela ‘Cidade do Conhecimento’ dar às mulheres paz e tranquilidade para escrever e aprender” (Lavrin, 1991, p. 62).

A Pontifícia Universidade do México, inaugurada em 1553, era um símbolo vivo da Cidade do Conhecimento controlada pelo sexo masculino, espaço que ela descreve como “sedutor” e “institucionalizado” (Merrim, 1999, p. 194), mas negado às mulheres. Essa tradição misógina organizada hierarquicamente gerou disputas entre grupos masculinos, como os jesuítas e os dominicanos, que se empenhavam para dominar a produção intelectual tanto na Nova Espanha como na Europa, além de buscar formas de servir e agradar à Coroa Espanhola.

A ligação entre a masculinidade da nova sociedade crioula que se formava e o conhecimento intensificou-se nesta esfera de competitividade, e o outro racial e sexual

---

<sup>90</sup> Texto original: “Lo que sí pudiera ser descargo mío es el sumo trabajo no sólo en carecer de maestro, sino de condiscípulos con quienes conferir y ejercitar lo estudiado, teniendo sólo por maestro un libro mudo, por condiscípulo un tintero insensible; y en vez de explicación y ejercicio muchos estorbos, no sólo los de mis religiosas obligaciones (que éstas ya se sabe cuán útil y provechosamente gastan el tiempo) sino de aquellas cosas accesorias de una comunidad: como estar yo leyendo y antojárs eles en la celda vecina tocar y cantar; estar yo estudiando y pelear dos criadas y venirme a constituir juez de su pendencia; estar yo escribiendo y venir una amiga a visitarme, haciéndome me muy mala obra con muy buena voluntad, donde es preciso no sólo admitir el embarazo, pero quedar agradecida del perjuicio.”

foi desqualificado na participação, uma vez que as práticas de exclusão serviram para fortalecer a identidade da classe dominante. (Kirk, 2016, p. 16, tradução nossa)<sup>91</sup>

Para Chocano Mena (2000), as proposições de Juana Inés sobre o acesso feminino ao conhecimento e à cultura desafiaram os próprios pilares sobre os quais a estrutura da Cidade Letrada no México Colonial – hegemonicamente masculina – havia sido construída. “Uma presença feminina nessa esfera só poderia ser uma anomalia e uma presença anômala que aparecesse em um ambiente tão bem guardado e exclusivo só poderia ser vista como uma ameaça.” (p. 39), pois a erudição e os argumentos de Juana Inés contestavam esse poder exclusivamente masculino e a noção de que homens pudessem participar sozinhos da produção e da disseminação do conhecimento.

Prosseguindo na análise da *Respuesta*, é possível identificar que Juana Inés emprega formas múltiplas de discurso, além da incorporação de citações em latim sobre diversos autores que ela leu. Ela alterna o tópico argumentativo da modéstia à sua autoridade como escritora e intelectual reconhecidamente famosa. Ela utiliza, em seus textos, expressões como “*una pobre mujer*” ou “*una mujer ignorante*” sempre de forma indireta (Kirk Rappaport, 1998, p. 98). Na conclusão da *Carta Atenagórica*, ela se desculpa por sua objetividade e franqueza, bem como pela falta de erudição de seu texto, considerações após sua firme confrontação, mas respeitosa, ao Padre António Vieira. Em outro trecho, ela alterna duas vozes ao mesmo tempo que demonstra humildade, reafirmando, com autoridade, sua capacidade intelectual:

E falando com mais especialidade, confesso a você, com a ingenuidade que me é devida e com a verdade e a clareza que são sempre naturais e habituais em mim, que não ter escrito muito sobre assuntos sagrados não foi falta de desafio, nem de aplicação, mas sim um excesso de temor e reverência devidos a essas Sagradas Letras, para cuja inteligência me sei tão incapaz e para cujo manuseio sou tão indigno. (Salceda, 2017, p. 566 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>92</sup>

O uso da modéstia como autorização é muito comum na literatura medieval feminina, a exemplo da espanhola Teresa de Cartagena (1425-1478), que escreve na segunda metade do século XV e teria sido a primeira monja e a primeira mulher que escreve em espanhol com “*afán literário*” (García, 1989, p. 95) também utilizara esse recurso de linguagem. Cartagena

<sup>91</sup> Texto original: “The link between creole masculinity and knowledge intensified in this competitive atmosphere, and the racial and sexual other was disqualified from participation as exclusionary practices served to strengthen the identity of the dominant class.”.

<sup>92</sup> Texto original: “Y hablando con más especialidad os confieso, con la ingenuidad que ante vos es debida y con la verdad y claridad que en mí siempre es natural y costumbre, que el no haber escrito mucho de asuntos sagrados no ha sido deficiencia, ni de aplicación la falta, sino sobra de temor y reverencia debida a aquellas Sagradas Letras, para cuya inteligencia yo me conozco tan incapaz y para cuyo manejo soy tan indigna.”.

escreveu a Deus: “Que eu veja a luz e que minha tenebrosa ignorância feminina seja iluminada pelos raios da vossa altíssima prudência” (II, 133, apud García, 1989, p. 96, tradução nossa)<sup>93</sup>. E Juana Inés usa justificativas parecidas ao dirigir-se ao Bispo de Puebla: “Porventura sou eu mais que uma pobre monja, a menor criatura do mundo e a mais indigna de ocupar vossa atenção?” (Salceda, 2017, p. 563 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>94</sup>.

Teresa Cartagena era neta do rabino convertido Pablo de Santa María – que se tornou Bispo de Burgos após sua conversão – e pertencia a uma família de grande destaque na cultura e política castelhana do século XV. Na época de Teresa de Cartagena, alguns homens até enalteciam o valor das mulheres como seres de dignidade, porém, com raras exceções, eram manifestações que reverenciavam a ideia conservadora das mulheres – a beleza física e a qualidade como esposa ou mãe. A defesa das mulheres como seres intelectuais não era consentida e sequer mencionada pelos homens.

Por isso, quando Teresa de Cartagena se lança a escrever seus dois tratados religiosos, *Arboleda de los enfermos e Admiración operum Dey*, põe a primeira pedra no que será uma transformação básica da sociedade ocidental; com ela surge a mulher como ser pensante que vai pouco a pouco lutando contra os estigmas que os aristotélicos e os Santos Padres lhe haviam posto. (García, 1989, p. 96)

Embora dois séculos separem Juana Inés e Teresa de Cartagena, outro recurso em comum que elas utilizaram é o mérito. O merecimento é uma estratégia de autorização utilizada no discurso espiritual com larga tradição de escritoras espirituais que se inscreveram na Querela das Mulheres, uma vez que a teologia católica da justificação utiliza esse conceito para sensibilizar os que recebem a mensagem. O mérito é “um trampolim” (Kirk Rappaport, 1998, p. 130) para Juana Inés legitimar seus estudos. Na ideia de mérito também está subentendido outro princípio da Igreja Católica: “a graça constrói-se sobre a natureza, que é a base teológica da teoria de Sor Juana sobre a interconexão de todo o conhecimento e experiência na vida do sujeito cognoscente” (Kirk Rappaport, 1998, p. 130, tradução nossa)<sup>95</sup>.

Outra técnica de autorização de escrita que Juana Inés utiliza, comum nas batalhas entre os sexos do Renascimento, assim como outras escritoras que se inscreveram na Querela das

<sup>93</sup> Texto original: “que vea yo la luz la qual la mi tenebrosa e mugeril ynorançia sea alumbrada de los rayos de la tu muy alta prudencia.”.

<sup>94</sup> Texto original: “¿Por ventura soy más que una pobre monja, la más mínima criatura del mundo y la más indigna de ocupar vuestra atención?”.

<sup>95</sup> Texto original: “Merit is a key term, since the Catholic theology of justification (opposed to grace alone in Protestant theology), becomes a stepping stone for her “justification” of her studies; also implied is another principle of classical Catholic doctrine: “grace builds on nature,”<sup>1</sup> which is the theological basis for Sor Juana’s theory of the interconnectedness of all knowledge and experience in the life of the knowing subject.”.

Mulheres, é a “*capatatio benevolentia*”, ou seja, a expressão de uma falsa modéstia como forma de arrependimento pela escrita ou por sua “incapacidade” para essa tarefa. Neste trecho da *Respuesta*, mais uma vez Juana Inés está justificando sua demora em responder à Sor Filotea de la Cruz:

Assim, eu, minha Senhora, só responderei que não sei o que responder; só vos agradecerei dizendo que não sou capaz de agradecê-los; e direi, por breve rótulo de que deixo ao silêncio, que somente com a confiança dos favorecidos e a coragem dos honrados, posso ousar falar à vossa grandeza. (Salceda, 2017, p. 565 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>96</sup>

Devido ao ambiente estabelecido por uma sociedade rigidamente católica, Juana Inés e outras escritoras modernas tiveram de defender os seus direitos por meio de uma retórica cristã. Em *Admiration operum dey*, Teresa de Cartagena (1967) justifica que “escreve sob a proteção da vontade divina” e Juana Inés utilizou os mesmos argumentos para defender-se de ataques semelhantes sofridos, “Oh, se tivesse sido por amor de Deus, que era o mais acertado, quanto teria merecido!”. Ela ainda acrescenta que não escreve por vontade própria, mas por força de outrem: “Vós me coagistes” (Salceda, 2017, p. 567 apud Cruz, 1691). No entanto, a freira afirma que não negará (porque é de conhecimento público e porque Deus a premiou com o amor à verdade) que, desde que teve consciência de sua “inclinação para as letras”, nem suas próprias ponderações a impediram “de seguir este impulso natural que Deus colocou em mim: Vossa Majestade sabe porquê e para quê” (Ibidem., tradução nossa)<sup>97</sup>. Nessa frase, ela deixa implícito que recebeu de Deus o dom da sabedoria e, portanto, não poderia deixar de cumprir um preceito divino.

Assim como Teresa de Cartagena, Juana Inés também usou com brilhantismo a argumentação escolástica para defender-se de seus detratores. As duas monjas também utilizavam o forte argumento de que “escreviam por graça de Deus e só por sua vontade” (García, 1989, p. 96). Para o autor, se foi ousadia Teresa de Cartagena escrever um tratado religioso, mais ainda foi o fato de Juana Inés converter a *Respuesta a Sor Filotea* “em uma defesa agudíssima da mulher”.

---

<sup>96</sup> Texto original: “Así, yo, Señora mía, sólo responderé que no sé qué responder; sólo agradeceré diciendo que no soy capaz de agradecerlos; y diré, por breve rótulo de lo que deixo al silencio, que sólo con la confianza de favorecida y con los valimientos de honrada, me puedo atrever a hablar con vuestra grandeza.”.

<sup>97</sup> Texto original: “El escribir nunca ha sido dictamen propio, sino fuerza ajena; que les pudiera decir con verdad: Vos me coegistis. Lo que sí es verdad que no negaré (lo uno porque es notorio a todos, y lo otro porque, aunque sea contra mí, me ha hecho Dios la merced de darme grandísimo amor a la verdad) que desde que me rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación [190] a las letras, que ni ajenas reprensiones —que he tenido muchas—, ni propias reflejas —que he hecho no pocas—, han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí: Su Majestad sabe por qué y para qué.”.

Ambas as autoras utilizaram o argumento rotundo de que escreviam somente pela graça de Deus e, como servas fiéis, obedeciam à Sua vontade. Assim, elas atingiam um patamar acima do sexo e delineavam sua diferença sexual.

Teresa de Cartagena concluiu que o motivo pelo qual os homens não aceitavam que uma mulher tivesse capacidade para escrever um tratado religioso “era porque não estavam habituados a isso, e porque as mulheres não tinham sido tradicionalmente ensinadas a fazê-lo” (García, 1989, p. 97).

Dominando o panorama intelectual da Nova Espanha do século XVII estavam os homens da Companhia de Jesus e os intelectuais da Corte e do prelado da Igreja Católica. Uma linha nesse sistema ligava o ato de publicação das mulheres a uma publicização incômoda e indevida. Esse perfil público criou uma divisão controversa entre a “mente pública e o corpo privado” de uma mulher que, como Marina Brownlee (2000, p. 14, apud Kirk, 2016, p. 18) salientou, “representava uma ameaça à natureza integral da mulher tal como ela tinha sido construída durante séculos”.

Uma freira possuía o corpo mais privado de todos e, portanto, a produção de palavras públicas de uma noiva de Cristo intensificava a ameaça de indecência. O simbolismo potente e multivalente conferido ao corpo da freira intensificou essas restrições, e o valor que tinham serviu para imobilizá-la, em teoria, dentro dos muros do convento. (Kirk, 2016, p. 18, tradução nossa)<sup>98</sup>

No contexto da literatura medieval misógina, as características femininas eram quase sempre representadas dentro de um aspecto negativo. “A fraqueza feminina foi um dos pontos de crítica mais destacado e advinha do Pecado Original”. A ibérica Isabel de Villena (1430-1490) que escreveu uma *Vita Christi* feminina para criticar a misoginia crescente em sua sociedade, buscará demonstrar, no entanto, que a fraqueza não tem, necessariamente, que ser considerada uma característica tipicamente feminina (Brochado, 2016).

Isabel de Villena parece não aceitar essa suposta característica, e desafia estereótipos formados, ao apresentar uma visão mais complexa de um episódio de sua obra que teria Maria e José como protagonistas. Na fuga para o Egito, eles teriam se deparado com um bando de

---

<sup>98</sup> Texto original: “This public profile created a problematic dichotomy between a woman’s “public mind and private body” that, as Marina Brownlee has pointed out, “posed a threat to the integral nature of woman as she had been constructed for centuries”. A nun possessed the most private body of all, and thus a bride of Christ’s production of public words intensified the threat of indecency. The potent and multivalent symbolism accorded the nun’s body intensified these constraints, and the value they held served to immobilize her, in theory, within the convent walls.”.

ladrões que os teria acochado, e Maria teria agido com segurança e firmeza, sem demonstrar medo ou fraqueza. (Brochado, 2016).

A autora não retratará Maria apenas como uma figura de bondade e santidade, como era costume na época, mas também como alguém com força e coragem, capaz de enfrentar grandes desafios, como os ladrões na fuga para o Egito. Vilhena ressaltará, ainda, a coragem de Maria Madalena por permanecer ao lado de Jesus em todos os momentos. Até mesmo quando os próprios apóstolos teriam abandonado o sepulcro de Jesus, ela teria permanecido ali sem demonstrar medo.

Essa abordagem certamente adiciona camadas de profundidade aos personagens e à narrativa, desafiando as concepções tradicionais do período sobre as mulheres.

Ainda no que diz respeito ao simbolismo dos corpos das mulheres e os estereótipos associados a elas, a doença é outro tema que essas escritoras acusaram em seus textos. Juana Inés: “Não a minha vontade, minha saúde debilitada e meu justo temor suspenderam minha resposta por tantos dias” (Vallés, 2019, p. 287 apud Cruz, 1691)<sup>99</sup>. Ao vincular sua saúde precária ao processo de busca pelo conhecimento, Juana Inés traça uma ponte entre o sofrimento feminino e a obtenção de conhecimento e, assim, desautoriza as percepções sobre o corpo feminino como um símbolo de fraqueza e luxúria (Lavrin, 1991).

Na alta Idade Média, a espiritualidade feminina era definida em relação à centralidade de Cristo. As mulheres, assim como os homens, encontravam em Cristo não apenas um modelo a seguir mas também uma fonte de conforto e inspiração espiritual. As teólogas da Alta Idade Média viam a mulher como um símbolo da humanidade, que era traduzida em um sentido físico. A partir do entendimento da ressurreição do corpo, diversos textos medievais associavam as mulheres a uma expressão corpórea menos negativa ao compartilharem o sofrimento físico, que era muitas vezes visto como uma forma de participar nos sofrimentos de Cristo e, portanto, uma via para a redenção, proporcionando a conexão de forma direta com o divino (Schwartz, 2010).

Essa perspectiva oferece uma visão da espiritualidade feminina na Idade Média e pode ter chegado até Juana Inés. Ao mencionar repetidamente a dor e o sofrimento, ela sugere sua qualidade, a devoção, a fé e sua compreensão única e complexa da relação entre o corpo, a redenção e o conhecimento, ligação essa que a colocaria acima da diferença dos sexos.

Embora os escritos de Juana Inés revelem que ela participa de uma tradição de freiras escritoras, ela rompe em parte com algumas características dessa cultura, pois escreveu sobre

---

<sup>99</sup> Texto original: “No mi voluntad, mi poca salud y mi justo temor han suspendido tantos días mi respuesta.”.

temas seculares que não eram habituais para uma freira, como o amor humano, por exemplo. Os seus textos expressavam parte dos discursos (masculinos) no que diz respeito à poesia, teologia, e até mesmo à filosofia da cultura barroca que era vivenciada na colônia espanhola. Merrim (1999) entende que Juana Inés conseguiu se adaptar, com hiperconsciência e autoconsciência, e transcender seu meio, participando ativamente da produção literária desse meio.

Pâmela Kirk Rappaport, em sua obra *Sor Juana Ines de la Cruz: Religion, Art, and Feminism* (1998), aponta que se debruçou especificamente sobre as obras religiosas de Juana Inés considerando o contexto literário para os teólogos e dando luz às questões religiosas para os estudiosos da literatura. A autora analisou os escritos dos homens com quem Juana interagiu “a fim de dar ao leitor uma noção do grau em que Sor Juana era igual a eles, ou até mesmo superior em argumentação lógica, amplitude de cultura e brilhantismo da linguagem” (Kirk Rappaport, 1998, p. 11, tradução nossa)<sup>100</sup>.

Kirk Rappaport (1998) ressalta que não examinou, de forma detalhada, as relações de Juana Inés com mulheres que ela conhecia, como a Condessa de Paredes – considerada apenas patrona de Juana –, fazendo referência à amizade das duas, que levou a especulações sobre um possível lesbianismo. Para a autora, Juana Inés rompe o modelo da freira escritora de outras formas, como demonstra a seguir:

Quase todos os seus escritos religiosos têm como objetivo ultrapassar as fronteiras do convento. Sua poesia religiosa foi escrita para ser cantada nas catedrais da Cidade do México, Puebla e Oaxaca. Os dramas religiosos que escreveu foram concebidos com a ideia de serem apresentados nas cortes da Cidade do México ou de Madrid. O maior de seus trabalhos devotos, *Exercises for the Feast of the Incarnation* (Exercícios para o Banquete da Encarnação), foi produzido para uma ampla audiência, como padres, freiras e fiéis. Seus escritos não são místicos, e tampouco, com uma ou duas raras exceções, exemplos de devoção particular. No entanto, eles irradiam, com uma exuberância própria, uma fé vibrante, que a permite sobreviver em circunstâncias desafiadoras. (Kirk Rappaport, 1998, p. 10, tradução nossa)<sup>101</sup>

Para Evans (2003), os escritos de Christine Pizan e outras mulheres escritoras influenciaram Juana Inés de la Cruz, inspirando-a na defesa das mulheres em *Respuesta a Sor*

<sup>100</sup> Texto original: “[...] in order to give the reader a sense of the degree to which Sor Juana was their equal, or even their superior in logical argumentation, breadth of culture, and brilliance of language.”

<sup>101</sup> Texto original: “Sor Juana breaks the stereotype of the writer nun in Other ways. Nearly all her religious writings are intended to reach beyond the convent walls. Her religious poetry was written to be sung in the cathedrals of Mexico City, Puebla, and Oaxaca. Her religious dramas were composed with a view to their being performed in the courts of Mexico City or Madrid. The longest of her most typical devotional works, *Exercises for the Feast of the Incarnation* is intended for a mixed audience, including priest, nuns, and laity. Her writings are not mystical, nor even with one or two rare exceptions, examples of private devotion. They radiate, however, with an exuberance which is characteristic of a vibrant faith able to survive in trying circumstances.”

*Filotea*. A autora aponta diversas semelhanças nas vidas de Christine de Pizan e de Juana Inés, como o fato de ambas defenderem a “inclinação” para estudar e a dificuldade que tiveram para acessar o conhecimento, visto que sua educação era informal, não tendo professor, tampouco frequentado salas de aulas formais.

De todo modo, não existem documentos que confirmem que Juana Inés havia lido diretamente as obras de Christine de Pizan, Maria de Villena, Teresa de Cartagena ou outra escritora mulher que a antecedeu, mas é provável que ela conhecesse suas histórias, pois o domínio da escrita, da retórica e de recursos de linguagem utilizados contêm muitas semelhanças com os demais textos de outras mulheres que se inscreveram na *Querela*.

Powell (2017) questiona sobre o que pode ser reconhecido como feminista no passado. A autora identifica o feminismo como um movimento político que surgiu na Idade Moderna e denomina as ações de resistência às práticas que excluía as mulheres da humanidade como “proto-feministas”. No entanto, a investigação minuciosa de textos que foram resgatados do esquecimento evidencia que “as pensadoras pré-modernas criticaram consciente e estrategicamente as hegemonias masculinistas” (Powell, 2017, p. 63). Acreditamos que as reflexões de Juana Inés apontam para essa percepção de Amanda Powell.

### **3.2 *Respuesta a Sor Filotea: Tradição e catálogo de mulheres sábias em resposta à Querelle des Femmes***

Kelly-Gadol argumenta que, a partir do século XV, com o surgimento da nova cultura secular do Estado europeu moderno, que acentuou o declínio do poder e a domesticação forçada das mulheres, somente como “viragos, como exceções ao seu sexo, as mulheres poderiam aspirar ao ideal renascentista dos homens” (1982, p. 8)<sup>102</sup>. Entretanto, algumas mulheres (e, também, homens) que pertenciam à nova classe alfabetizada se opuseram à difamação das mulheres como sexo.

Nessa perspectiva, algumas mulheres se insurgiram contra as mudanças sobre as quais não tinham domínio “e sua preocupação residia na consciência” (Kelly-Gadol, 1982, p. 8). A obra de Juana Inés revela muitas conquistas e tensões significativas que se manifestaram em sua vida e podem ser comparadas à produção de mulheres escritoras modernas que reagiram à perda de espaço, como observa:

---

<sup>102</sup> Texto original: “Only as viragos, as exceptions to their sex, could women aspire to the Renaissance ideal of man.”

Com as suas penas, pretendiam neutralizar as consequências psicológicas daquilo que consideravam ser um declínio recente e constante da posição das mulheres. E ao fazê-lo, criaram não só um novo corpo de ideias, mas também a primeira teoria feminista: uma postura, uma perspectiva dentro da qual as ideias se desenvolvem, uma “teoria” no sentido original do termo como uma visão conceptual. (Kelly-Gadol, 1982, p. 8)

No que concerne à participação de Juana Inés na Querela das Mulheres, mesmo trabalhos que tratam de forma exaustiva sobre a freira, como o de Octavio Paz, falham em oferecer mais informações sobre o lugar ocupado por ela dentro de um espaço colonial ou literário feminino mais abrangente. Para Merrim, a questão mais complexa “implica situar o trabalho de Sor Juana dentro das tradições da escrita feminina, tanto universais quanto dentro de seu próprio meio”. Por isso, “a tendência de sucumbir à armadilha da Décima Musa – isso é, ver Sor Juana isoladamente, como um fenômeno excêntrico, persiste” (1999, p. 13). Entretanto, a autora argumenta que, quando mergulhou na obra da freira, encontrou “um vasto conjunto de trabalhos estabelecendo que a autodefesa de Juana Inés e a defesa da educação das mulheres, a *Respuesta*, não foi *sui generis* nem surgiu *ex nihilo*” (Merrim, 1999, p. 14).

Merrim (1999) se refere ao fato de que Juana Inés tinha conhecimento de escritoras que antes dela haviam escrito em defesa da intelectualidade feminina. Suas obras, e, especialmente, a *Respuesta*, demonstram que a freira leu e foi influenciada por outras escritoras, como Christine de Pizan, cuja obra *La Cité des dames* contém muitas das mesmas mulheres citadas por Juana Inés. Em seus respectivos poemas *L'Epistre au Dieu des Amours* (1891) e *Hombres Necios*,<sup>103</sup> Christine de Pizan e Juana Inés condenam e expõem a hipocrisia dos homens que acusam as mulheres, quando, na verdade, eles são os culpados pela misoginia e pelo ataque a elas (Evans, 2003).

A *Respuesta* reflete uma consciência de Juana Inés sobre os argumentos predominantes do lado misógino do debate na Querela. As formulações de seu texto representam alguns dos termos mais comuns utilizados pelos autores da *Querelle* e algumas interpretações e estratégias para legitimar seu discurso podem ser relacionadas a outros textos e escritores da *Querelle*.

Uma premissa utilizada por Juana Inés é a condição de freira professa como justificativa para sua aprendizagem. A leitura monástica constituía uma das tarefas obrigatórias das freiras, individualmente e em grupo, pois era considerada uma forma de mediação entre a vida terrena e a espiritual. Desse modo, desconsiderando intencionalmente o direito canônico que considerava os religiosos não ordenados como leigos, a autora argumenta:

---

<sup>103</sup> Não localizamos o ano exato da publicação do poema *Hombres Necios* de Juana Inés de La Cruz. O acesso ao poema completo foi através do volume II das Obras Completas de Juana Inés de la Cruz publicado por Alfonso Méndez Plancarte em 1995.

Oh, se tivesse sido por amor de Deus, que era a coisa certa a fazer, quanto teria merecido! Bem que eu procurava elevá-lo (Deus) quanto podia e dirigi-lo a seu serviço, porque o fim a que aspirava era estudar Teologia, parecendo-me reduzida inabilidade, sendo católica, não saber tudo o que nesta vida se pode alcançar, por meios naturais, dos divinos mistérios; e que sendo freira e não leiga, devia, pelo estado eclesiástico, professar letras; [...] (Salceda, 2017, p. 570 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>104</sup>

Ela também aponta a tradição acadêmica da Ordem das Jerônimas (da qual ela faz parte) entre as razões do seu afã literário. São Jerônimo é apresentado como um modelo de sabedoria, e Santa Paula (a padroeira do convento de Sor Juana) é mencionada como justificativa para sua intelectualidade, seus estudos e sua interpretação das Escrituras Sagradas, pois Paula também o fez, e seria vergonhoso, explica, “ser uma idiota filha de tais pais eruditos” (Ibidem.). É evidente sua admiração e adoração à Santa Paula: “Se todos os membros do meu corpo fossem línguas, eles não seriam suficientes para publicar a sabedoria e a virtude de Paula” (Salceda, 2017, p. 583 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>105</sup>. Por isso, afirma a freira, parecia razoável que se propôs a “lisonjear e aplaudir” (Salceda, 2017, p. 570 apud Cruz, 1691) a sua própria inclinação ao conhecimento. Para Contreras-Silva (2000), esse é um dos melhores argumentos utilizados por Juana para apoiar sua defesa das mulheres e do seu direito à educação.

Por meio de suas leituras, Juana Inés compreendeu que ela pertencia a uma tradição de mulheres cultas – da Bíblia, da “antiguidade pagã”, do cristianismo primitivo, das medievais e de suas contemporâneas (Kirk Rappaport, 1998). Ao longo da *Respuesta*, Juana Inés estabelece ligações entre ela própria e as maiores figuras da tradição intelectual cristã por meio de confrontações.

Ela esclarece que não é a primeira a fazer tais listas, acrescentando que há muitas mulheres que ela omite “para não copiar o que os outros disseram (um vício que eu sempre detestei)” (Salceda, 2017, p. 583 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>106</sup>. Pesquisadores encontraram, dentro do debate da Querela de Mulheres, um subgênero, sob a forma de tratados, cartas ou diálogos, em que são incorporadas compilações de exemplos, que foram chamadas de “catálogo das mulheres”. Segundo Vargas Martínez (2016, p. 183), os catálogos das mulheres

<sup>104</sup> Texto original: “Oh, si hubiese sido por amor de Dios, que era lo acertado, cuánto hubiera merecido! Bien que yo procuraba elevarlo cuanto podía y dirigirlo a su servicio, porque el fin a que aspiraba era [300] a estudiar Teología, pareciéndome menguada inhabilidad, siendo católica, no saber todo lo que en esta vida se puede alcanzar, por medios naturales, de los divinos misterios; y que siendo monja y no seglar, debía, por el estado eclesiástico, profesar letras.”

<sup>105</sup> Texto original: “Si todos los miembros de mi cuerpo fuesen lenguas, no bastarían a publicar la sabiduría y virtud de Paula.”

<sup>106</sup> Texto original: “Sin otras que omito por no trasladar lo que otros han dicho (que es vicio que siempre he abominado).”

são estratégias características da Querela, e “baseiam o discurso sobre a capacidade e a dignidade da mulher e têm a função de argumentar dentro do debate da *Querelle*”.

Esse debate atingiu o ápice no século XV, mas os catálogos em defesa do sexo feminino já circulavam desde a Antiguidade. O gênero do catálogo foi recuperado pelo movimento humanista a partir de Giovanni Boccaccio e da sua obra *De mulieribus claris* (1374). Esse texto influenciou outras obras posteriores, como *A cidade das damas*, de Christine de Pizan. A partir do século XVII, esses catálogos femininos tornaram-se segmentados de acordo com categorias específicas (Vargas Martínez, 2016).

O catálogo das mulheres que Juana Inés de la Cruz introduziu na sua carta em resposta à irmã Filotea se insere no contexto da tradição retórica da *Querelle des Femmes*. Ela inicia sua lista com as mulheres do Antigo Testamento: Débora, a Rainha de Sabá, Abigail, Ester, Raabe e Ana. Sobre Débora, ela afirma: “Pois vejo a uma Débora ensinando leis, tanto relacionadas ao militar quanto ao político, e governando o povo onde havia tantos homens cultos”<sup>107</sup> (Salceda, 2017, p. 582 apud Cruz, 1691, tradução nossa). Sobre a “sapiéntíssima” Rainha de Sabá, ela diz: “tão sábia que se atreve a tentar com enigmas a sabedoria do maior dos sábios, sem ser por isso repreendida, ao contrário será por isso juiz dos incrédulos”<sup>108</sup>. E a autora prossegue caracterizando as figuras femininas citadas:

Vejo tantas e tão distintas mulheres: umas adornadas com o dom da profecia, como Abigail; outras da persuasão, como Ester; outras da piedade, como Raabe; outras da perseverança, como Ana, mãe de Samuel; e um número infinito mais com outros tipos de qualidades e virtudes. (Salceda, 2017, p. 582 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>109</sup>

Para Kirk Rappaport (1998), essa hipérbole pode ser vista como um dispositivo para universalizar a capacidade de virtude extraordinária e aprendizagem em mulheres com base na fonte legitimada pelo Clero, a Bíblia. A freira Juana Inés não elogia as mulheres em geral, ela tem interesse especial pelas mulheres sábias que aparecem frequentemente em todos os seus escritos. Ela centraliza sua atenção sobre aquelas que transcenderam seus papéis de mulheres e alcançaram a grandeza, “justificando assim a sua própria vida e criando táticas que lhe permitissem prosseguir seus estudos e escritos” (Contreras-Silva, 2000, p. 253).

<sup>107</sup> Texto original: “Porque veo a una Débora dando leyes, así en lo militar como en lo [850] político, y gobernando el pueblo donde había tantos varones doctos.”

<sup>108</sup> Texto original: “Veo una sapiéntísima reina de Sabá, tan docta que se atreve a tentar con enigmas la sabiduría del mayor de los sabios, sin ser por ello reprehendida, antes por ello será juez de los incrédulos.”

<sup>109</sup> Texto original: “Veo tantasy tan insignes mujeres: unas adornadas del don de profecía, como una Abigaíl; otras de persuasión, como Ester; otras, de piedad, como Rahab; otras de perseverancia, como Ana, madre de Samuel; y otras infinitas, en otras especies de prendas y virtudes.”

Em relação às mulheres citadas da Bíblia, como Maria Madalena e Judite, Juana Inés direciona seu discurso para a força e o poder dessas figuras femininas. Ela não alude à mansidão, à humildade, à aceitação, adjetivos impostos pelo Clero às mulheres. Juana Inés faz uso desses termos somente em algumas ocasiões, para referir-se a si própria: “uma pobre mulher”, “uma humilde mulher”, consciente de que era o que esperavam dela – o que soa sempre como irônico.

A freira também recupera uma vasta lista de mulheres da tradição clássica para defender a educação feminina. A lista de mulheres pagãs começa com as Sibilas, as profetisas “eleitas por Deus para profetizar os principais mistérios de nossa fé; e em tão doutos e elegantes versos que suspendem a admiração” (Salceda, 2012, p. 514 apud Cruz, 1691, tradução nossa), e Minerva, “filha do primeiro Júpiter e mestra de toda a sabedoria de Atenas” (Idem., pp. 514-515). A autora avança citando outras mulheres cultas antes do cristianismo: “Vejo a filha do divino Tiresias, mais douta que seu pai” (Ibidem., p. 514); Nicostrata, “inventora das letras latinas e erudita em letras gregas”; Aspasia Milesia, filósofa grega; Hippasia, “que ensinou astrologia e ensinou durante muito tempo em Alexandria” (Ibidem., p. 514); a Rainha da Suécia, Cristina Alejandra, “tão doce quanto corajosa e magnânima”, a Duquesa de Aveiro, a Rainha Isabel de Espanha, Julia, Corina, Cornelia, e outras matronas, mestras, filósofas e astrólogas. Novamente, ela termina a lista estendendo a ideia ao sexo feminino:

[..] e enfim, uma multidão de outras que merecem ser nomeadas, gregas, musas, oráculos; pois todas elas não foram nada menos que mulheres eruditas, temidas e celebradas e também veneradas na antiguidade como tal. Sem mencionar outras infinitas cujos livros estão cheios [..]. (Salceda, 2012, p. 514 apud Cruz, 1691, tradução nossa)<sup>110</sup>

Outra fonte que Juana Inés recupera para embasar sua concepção de que o interesse por atividades intelectuais pode coexistir com a virtude feminina são as mulheres da tradição cristã. Kirk Rappaport (1998, p. 135) observa que o número de mulheres do início do Cristianismo é menor em comparação com o de outras tradições, porém, elas são elogiadas com muita eloquência, como Paula – a padroeira do convento de Juana – aqui citada novamente.

---

<sup>110</sup> Texto original: “[..] y en fin a toda la gran turba de las que merecieron nombres, ya de griegas, ya de musas, ya de pitonisas; pues todas no fueron más que mujeres doctas, tenidas y celebradas y también veneradas de la antigüedad por tales. Sin otras infinitas, de que están los libros llenos [..].”

Por ser freira, Juana Inés não precisava se legitimar em relação à religiosidade. Por isso, ao invés de citar mulheres santas, ela escolhe fazer referência às mulheres que legitimaram o seu gosto pela intelectualidade (Contreras-Silva, 2000).

Santa Catarina é citada como uma das mulheres sábias do Antigo Testamento que uniu as características de sabedoria divina e virtude. Por meio da representação dessa Santa, presente também em outros de seus textos, Juana Inés aponta que a capacidade intelectual de uma alma não tem gênero, e, assim, coloca por terra os argumentos da diferença sexual que justificam a submissão das mulheres por uma incapacidade biológica. Na carta que escreveu uma década antes da *Respuesta*, e que dirigiu ao seu confessor, Padre Núñez, a *Carta de Monterrey*<sup>111</sup> ou *Autodefensa espiritual de Sor Juana* (1680), ela questiona por que as mulheres não podem conciliar educação e religiosidade da mesma forma que os homens historicamente o fizeram:

Mas quem privou as mulheres de estudos particulares e privados? Não têm elas almas racionais como os homens? Então, por que não hão de gozar com eles do privilégio da iluminação das letras? Não serão elas capazes de tanta graça e glória de Deus como eles? Pois, por que não serão capazes de tanta novidade e ciência que é algo menor? Que revelação divina, que determinação da Igreja, que ditame da razão, nos impôs uma lei tão severa? As letras atrapalham, mas ajudam na salvação? Não se salvaram Santo Agostinho, Santo Ambrósio e todos os outros santos doutores? E Vossa Reverência, sobrecarregado com tantas letras, não pensa salvar-se? (Tapia, 1992, p. 49, apud Cruz, 1680, tradução nossa)<sup>112</sup>

Juana Inés refuta e critica a desigualdade entre os sexos através de uma ótica social. No trecho citado, ela questiona por que homens, como Santo Agostinho, Santo Ambrósio e outros que buscaram conhecimento e desenvolveram seus talentos intelectuais, alcançaram graça, glória e conhecimento divino, enquanto as mulheres, ao buscarem conhecimento, não alcançariam a salvação da alma. Prosseguindo em sua argumentação, ela questiona novamente:

<sup>111</sup> A *Carta de Monterrey*, escrita por Juana Inés de la Cruz ao seu confessor, o padre Antonio Núñez de Miranda, por volta de 1680, foi descoberta por Aureliano Tapia Méndez, um eminente eclesiástico de Monterrey na biblioteca do Seminário Arquidocesano de Monterrey, no México, em novembro de 1980. No ano seguinte, Tapia publicou a sua descoberta, numa edição publicada pela Universidade Autônoma de Nuevo León.

<sup>112</sup> Texto original: “[...] pero los privados y particulares estudios, ¿quién los la prohibido a las mugeres? ¿No tienen alma racional como los hombres? Pues ¿por qué no gozará el privilegio de la ilustración de las letras con ellos? ¿No es capaz de tanta gracia y gloria de Dios como la suya? Pues ¿por qué no será capaz de tantas noticias y ciencias que es menos? ¿Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley? Las letras estorban sino que antes ayudan la salvación? No se salvó San Agustín, san Ambrosio, y todos los demás santos doctores? Y vuestra Reverencia cargado de tanta letras no piensa salvarse? Y si me responde que en los hombres milita otra razón digo: ¿No estudió Santa Catalina, Santa Gertrudes, mi madre San Paula, sin estorbarle a suelta contemplación, ni a la fatiga de sus fundaciones el saber hasta el griego? El aprender hebreo? [...] Pues porque en mí es malo lo que en todas fue bueno? Solo a mi estorban los libros para salvarme? La «Carta de Monterrey», escrita por sor Juana Inés de la Cruz alrededor de 1681 y descubierta en la Biblioteca del Seminario Arquidocesano de Monterrey en 1980, se ha revelado ya como uno los textos más valiosos y elocuentes del Barroco virreinal.”

E se me responderdes que há outra razão nos homens, eu digo: Não estudaram Santa Catarina, Santa Gertrudes, minha mãe Santa Paula, sem estorvar-lhes a sua alta contemplação, nem a fadiga dos seus fundamentos ao saberem até o grego? Ensinadas por meu pai São Jerónimo, para resolverem e entenderem as Sagradas Escrituras, como o próprio santo lhes disse? [...] Pois, por que é mau em mim o que em todas foi bom? Só a mim me estorvam os livros para salvar-me? (Tapia, 1992, p. 49 apud Cruz, 1690, tradução nossa)<sup>113</sup>

Com essa provocação, ela recrimina a desigualdade concebida pela maioria, e cita santos intelectuais que não foram impedidos pelo conhecimento para se tornarem venerados, como Santa Gertrudes, Santa Catarina e Santa Paula (esta última padroeira das freiras hieronimitas). Assim, a poetisa protege o seu trabalho intelectual e salienta que as mulheres são tão capazes quanto os homens de alcançarem a graça, glória e conhecimento divino através do estudo das letras e da ciência.

Marguerite de Hainault – ou Marguerite Porete, como era mais conhecida – foi uma beguina<sup>114</sup> queimada na fogueira como herética em Paris, em 1º de junho de 1310, por causa de seus escritos, especialmente pela obra *Le miroir des âmes simples et anéanties: et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'Amour* (O espelho das almas simples e aniquiladas: e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor). Nessa obra, a autora descreve a Alma humana (principal personagem, ao lado do Amor e da Razão) como tendo perdido sua imagem e semelhança divinas, e que busca retornar ao seu estado original de união com Deus. Nesse processo, a alma enfrenta um caminho de autossuperação, negação e mortificação, que são formas de purificação e elevação espiritual (Schwartz, 2010).

Ao contrário dos teólogos acadêmicos de sua época, que defendiam fortemente a racionalidade para interpretar a Escritura, Porete via esses métodos como limitados. Ao descrever os religiosos como "discípulos da Razão" e qualificar a "Santa Igreja" como

---

<sup>113</sup> Texto original: “[...] ¿No estudió santa catalina, santa Gertrudis, mi madre santa Paula sin estorbarle a su alta contemplación, ni a la fatiga de sus fundaciones el saber hasta griego? ¿el aprender hebreo? ¿enseñada de mi padre San Jerónimo, el resolver y el entender las santas escrituras, como el mismo santo lo dice? [...] Pues ¿por qué en mí es malo lo que en todas fue bueno? ¿sólo a mí me estorban los libros para salvarme?”

<sup>114</sup> As poucas informações disponíveis sobre a vida de Marguerite Porete são as que constam nos autos de sua condenação. Essa beguina constitui o primeiro caso de condenação por heresia na França. Estudiosos da sua obra indicam que ela teria levado uma vida de devoção religiosa e serviços de caridade. Nesse período, muitas mulheres que viviam na Europa não possuíam as condições necessárias (como um dote) para serem aceitas em alguma ordem religiosa. Apesar do decreto conciliar de 1215, que proibia a criação de novas ordens religiosas, o Papa Honório III permitiu que essas mulheres se reunissem em comunidades piedosas. As beguinas não faziam votos religiosos formais e, portanto, não estavam sujeitas às regras rígidas das ordens religiosas tradicionais. No entanto, elas se comprometiam com uma vida de piedade e renúncia, muitas vezes vivendo de forma simples e dedicando-se ao serviço de caridade (Schwartz, 2010).

"pequena", a autora sugere que seu método é superior ao dos teólogos acadêmicos e, ao afirmar a supremacia do Amor sobre a Razão, ela questiona os métodos dos religiosos e clérigos.

Nessa obra, Marguerite Porete realiza um chamado central à liberdade, principalmente em relação às exigências por virtude, perfeição, obras ascéticas e místicas. O ascetismo e o rigor moral são para ela atos realizados não por Deus, mas por alguma recompensa na forma de experiências religiosas extraordinárias. Sua recusa de toda mediação entre Deus e a alma inclui a imaginação visionária característica das mulheres místicas de sua época (Schwartz, 2010).

É importante reconhecer que o simbolismo religioso presente nos textos dessas mulheres não estava isento de significado político. Juana Inés, embora não expressasse visões místicas, também questiona as doutrinas católicas, sobretudo aquelas que preconizavam o silenciamento das mulheres. Sobre a advertência de apóstolo Paulo, em Coríntios 14:34, de que as mulheres devem calar na igreja, ela questiona se isso estaria relacionado aos serviços no edifício da igreja ou à “universalidade dos fiéis, que é a Igreja” (Salceda, 2017, p. 589 apud Cruz, 1691). Para Kirk Rappaport (1998), as figuras masculinas, ao optarem, deliberadamente, por não interpretar o texto para que se aplique à universalidade dos fiéis, ignoraram a evidência da tradição que aponta para um vasto número de mulheres que estudaram e ensinaram através dos seus escritos. E Juana Inés questiona ainda: “Como vemos que a Igreja permitiu uma Gertrudes, uma Teresa, uma Brígida, a freira de Ágreda e muitas outras?” (Idem., p. 589). A escritora também faz referência às mulheres que ensinaram sem o título de “santas”, como as seguidoras e discípulas de Jesus: Marta; Maria; Maria, mãe de Jacob; e Salomé. Ela argumenta, também, que a Igreja contemporânea permitiu que mulheres não canonizadas – como Maria de Jesus de Ágreda e Maria de la Antigua – escrevessem “e nem quando Santa Teresa e as outras escreveram, não estavam canonizadas” (Ibidem., p. 589). Com esses argumentos ela conclui que a frase do Apóstolo fazia referência ao silenciamento nos púlpitos da Igreja e não a uma proibição das mulheres escreverem.

Outra figura de destaque do Cristianismo que Juana Inés recupera para reconstruir o simbolismo do sexo feminino é Maria, mãe de Jesus, que ela apresenta como a fonte do conhecimento humano. Segundo Contreras-Silva (2000), ela constrói uma imagem de Maria como a mãe da sabedoria e a intermediária do conhecimento entre o homem e Deus e a retrata como uma agente vigorosa no reino espiritual:

Nesta representação de Maria, uma mulher, como a ligação intelectual entre Deus e a humanidade, como o prenúncio da inspiração divina e do verdadeiro conhecimento, Sor Juana cria um lugar para as mulheres na paisagem intelectual. Através da imagem de Maria como sábia e virtuosa, a freira contraria a imagem da mulher como

descendente de Eva e causa da queda. (Contreras-Silva, 2000, p. 211, tradução nossa)<sup>115</sup>

A representação de Maria reforça ainda mais a ideia de que uma mulher pode ser naturalmente intelectual, pois, no entendimento de Juana Inés, o conhecimento de Maria é uma das muitas virtudes que a tornaram santa. De fato, ao dar um rosto feminino à sabedoria, Juana Inés combate aqueles que afirmam que as mulheres são incapazes de aprender e manter a sua virtude. Além disso, ela justifica que a virtude feminina é corajosa e não obediente e passiva. A Maria de Juana Inés é uma figura forte e potente que as mulheres devem imitar. Assim, a autora diz ao Clero que sua participação ativa no discurso literário não é um problema que ela deveria evitar (Contreras-Silva, 2000).

Por outro lado, a virgem Maria é apresentada como a mais virtuosa das mulheres para enaltecer a posição das virgens na sociedade. A rejeição pessoal de Juana Inés ao casamento, como claramente declarado na *Respuesta*, é, de acordo com o que era prescrito pelos religiosos, amplamente correto, e é devido a essa rejeição da função feminina de esposa que Juana Inés é livre para participar no mundo intelectual, que era de domínio masculino. É sua negação do corpo feminino à luz de textos canônicos que lhe permite transcender as limitações de seu sexo. Ela é uma freira hieronimita e encontra argumentos para apoiar suas ideias nos escritos de São Jerônimo e São Crisóstomo. Ao fugir ao papel das mulheres como mães e esposas e ao apegar-se a uma existência assexuada, ela está seguindo os conselhos de homens influentes da Igreja, como argumenta Contreras-Silva (2000, p. 172-173):

Desta forma, ao basear as suas escolhas nos escritos sagrados, ela pode representar a sua escolha de viver como freira como uma força libertadora que a liberta das restrições impostas às mulheres nos domínios intelectual e literário. Isto protege-a da mais severa das críticas possíveis a uma mulher e a uma freira: as que se baseiam na impropriedade religiosa.

Uma das estratégias utilizadas por homens do período da filosofia patrística para considerar as mulheres como semelhantes a Deus, foi o modelo *femina virilis ou virago*. Como havia o entendimento de que a alma só se manifestaria em corpos masculinos, o corpo feminino surge como inferior. Como as mulheres casadas estavam sob o domínio submisso de maridos, somente as virgens e celibatárias conseguiam alcançar alguma liberdade, e, por meio de Cristo

---

<sup>115</sup> Texto original: “In this depiction of Mary, a woman, as the intellectual connection between God and humanity, as the harbinger of divine inspiration and true knowledge, Sor Juana makes a place for women in the intellectual landscape. Through the image of Mary as wise and virtuous, the nun counters the image of women as descendants of Eve and the cause of the fall.”.

suas almas poderiam ascender a um status masculino. Dessa maneira, elas podiam exercer papéis de destaque na Igreja, ainda que continuassem sob a autoridade de seus bispos (Schwartz, 2010).

É a esse entendimento que Juana Inés faz referência ao recuperar os escritos de São Jerônimo e São Crisóstomo, os quais revelam que uma mulher pode transcender às limitações sociais prescritas ao seu estado ao rejeitar a função social da mulher. A libertação do seu sexo vem, então, através da rejeição do sexo feminino. Assim, Juana Inés é livre para seguir as suas inclinações intelectuais, afastando-se do seu papel social de mulher.

Paralelo à construção de uma tradição de mulheres instruídas, Juana Inés revela os aspectos negativos da tradição masculina: “Muitos homens, simplesmente porque são homens, pensam que são sábios.” (Salceda, 2017, p. 515 apud Cruz, 1691). Sobre a possibilidade das mulheres interpretarem as Sagradas Escrituras e ensinarem nas universidades, ela afirma: “não é lícito às mulheres lerem publicamente nas universidades e pregarem nos púlpitos; mas estudar, escrever e ensinar em locais privados, não só lhes é lícito, como muito proveitoso e útil.” (Idem, p. 515).<sup>116</sup> No entanto, argumenta, essa não é uma função para todas as mulheres, mas sim, para aquelas que “Deus dotou de virtude especial e prudência, e que são altamente dotadas e eruditas e tiverem o talento e os requisitos necessários para tão sagrado emprego”.<sup>117</sup> (Ibidem., p. 515) Por outro lado, ela afirma que o mesmo deve ser levado em consideração para o sexo masculino:

E isso é tão justo que não apenas as mulheres que são consideradas ineptas, mas também os homens, que pensam que são sábios pelo simples fato de sê-lo, devem ser proibidos de interpretar as Sagradas Letras, se não forem muito instruídos e virtuosos e de inteligência dócil e bem-inclinada; pois, caso contrário, acredito que tantos sectários surgiram e que isso foi a raiz de tantas heresias [...]. (Salceda, 2017, p. 515 apud Cruz, 1691).<sup>118</sup>

Paralelamente à construção da lista de mulheres famosas, ela lista os hereges do sexo masculino: Pelágio;ÁRIO; Lutero; um contemporâneo, Cazalla (Kirk Rappaport, 1998).

Em um trecho da *Respuesta*, Juana Inés usa sua experiência na cozinha para fazer ironias sobre a posição das mulheres na sociedade a partir da ideia de que a intelectualidade caberia somente aos homens:

<sup>116</sup> Texto original: “[...] que el leer públicamente en las cátedras y predicar en los púlpitos, no es lícito a las mujeres; pero que el estudiar, escribir y enseñar privadamente, no sólo les es lícito, pero muy provechoso y útil.”

<sup>117</sup> Texto original: “[...] sino con aquellas a quienes hubiere Dios dotado de especial virtud y prudencia y que fueren muy proveytas y eruditas y tuvieren el talento y requisitos necesarios para tan sagrado empleo.”

<sup>118</sup> Texto original: “Y esto es tan justo que no sólo a las mujeres, que por tan ineptas están tenidas, sino a los hombres, que con sólo serlo piensan que son sabios, se había de prohibir la interpretación de las Sagradas Letras, en no siendo muy doctos y virtuosos y de ingenios dóciles y bien inclinados; porque de lo contrario creo yo que han salido tantos sectarios y que ha sido la raíz de tantas herejías [...].”

Pois, que lhe poderia contar, senhora, dos segredos naturais que descobri cozinhando? Ver que um ovo se frita na manteiga ou no azeite e, ao contrário, se desmancha na calda; ver que para que o açúcar se conserve fluido, basta adicionar-lhe uma pequena porção de água na qual se haja mergulhado marmelo ou outra fruta ácida; [...]. Mas não devo cansá-la com tais leviandades, que apenas menciono para dar-vos notícia completa do meu modo de ser e creio que vos fará rir; mas, senhora, que podemos saber as mulheres a não ser filosofias de cozinha? Disse bem Lupercio Leonardo: Que bem se pode filosofar e preparar a janta. E eu costumo dizer, observando essas pequenas coisas: Se Aristóteles tivesse cozinhado, muito mais teria escrito. (Vallés, 2019, p. 308 apud Cruz, 1691)<sup>119</sup>

Aristóteles, o filósofo misógino, é o destinatário do seu discurso, pois é a referência para os homens que tomaram parte na polêmica. Nesse trecho, novamente, ela escolhe a ironia para se opor à autoridade do filósofo grego, transformando a cozinha em um lugar onde é possível construir um saber que pode se opor ao tradicional saber público masculino. Sua observação questiona ainda sobre o espaço da cozinha como aquele que a sociedade misógina destinou às mulheres. No entanto, quando se refere à cozinha, a freira não a considera um lugar de limitação, mas a apresenta como um espaço que também pode servir à aprendizagem (Cerrato, 2017).

Dessa forma, Juana Inés faz um caminho inverso, trazendo a cultura para dentro do ambiente íntimo e, assim, demonstra que as mulheres não precisam necessariamente sair do ambiente doméstico para acessar a cultura. Assim, ela reitera a diferença sexual e o conceito de ordem simbólica da mãe, como Luisa Muraro tem argumentado, ao compreender que os conhecimentos de cozinha estão ligados a um saber diferente do saber masculino, e que pode ser reinterpretado pelas mulheres. Além disso, ao sugerir que a cozinha teria sido útil para Aristóteles, Juana Inés delinea a superioridade feminina nesse tipo de conhecimento e frisa, mais uma vez, a importância de superar a hierarquia entre os sexos.

Ao examinar as cerca de 30 páginas da *Respuesta*, é possível identificar ainda as mulheres contemporâneas citadas por Juana Inés, entre elas, Christina da Suécia, a Duquesa de Aveiro e a Condessa de Villaumbrosa.

Essas mulheres sábias que viveram antes de Juana Inés se enquadram na tradição literária que a freira faz parte, e, ao retratá-las, Juana Inés busca legitimar sua educação e das mulheres em geral. Esses elementos presentes na obra da freira demonstram que ela participa

---

<sup>119</sup> Texto original: “Pues ¿qué os pudiera contar, Señora, de los secretos [800] naturales que he descubierto estando guisando? Veo que un huevo se une y fríe en la manteca o aceite y, por contrario, se despedaza en el almíbar; ver que para que el azúcar se conserve fluida basta echarle una muy mínima parte de agua en que haya estado membrillo u otra fruta agria; [...] pero, señora, ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? Bien dijo Lupercio Leonardo, que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir viendo estas cosillas: Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito.”.

na tradição do *speculum* ou da *Querelle des Femmes*, e a defesa de uma tradição de mulheres sábias na *Respuesta* expressa, ainda que de modo incipiente, sua consciência feminista.

Alguns pesquisadores da *Querelle* veem o debate que se estabeleceu entre homens e mulheres como uma formulação inicial do feminismo moderno. As críticas à misoginia, segundo Katherine Romack (2002, apud Powell, 2017, p. 65), “raramente saíram da lógica do próprio debate para questionar instituições políticas, religiosas e culturais que fundamentam a sua sujeição”. No entanto, como observam Arenal e Powell (1994), Juana “tinha como objetivo incansável estimular mudanças nas relações sociais entre os sexos”. Por sua vez, Mercedes Arriaga (2002) também concorda que a freira mexicana utiliza uma genealogia de personagens femininas famosas do passado para justificar a si própria e as mulheres em geral.

Laura Silvestri (1997-1998) examina algumas das categorias que podem ser aplicadas à análise dos textos de Juana, percorrendo o paradoxo de seus escritos à retórica da feminilidade, destacando as peculiaridades do seu discurso que reivindica a diferença no pensamento de mulheres.

Para Milagros Rivera (2019), Juana Inés de la Cruz herdou a tradição da *Querella* e acrescentou sua voz às demais vozes femininas. Embora retome os sentimentos de dor e a solidão, Juana Inés não teme e não hesita em representar-se negativamente, fugindo à representação vitimizante. No seu catálogo das mulheres, ela destaca a força, a resistência e luta das figuras femininas.

Assunción Lavrin afirma que no século XVII, a escrita conventual feminina foi copiada, subvertida e apagada, e “a única religiosa que recebeu a adulação, os benefícios e as críticas da fama durante sua vida foi Sor Juana” (Idem, 2009, p. 156).

A vasta obra da freira mexicana, boa parte publicada ainda em vida, comprova o argumento de Lavrin. De dentro do convento de São Jerônimo, Sor Juana Inés correspondeu-se com diversas figuras intelectuais, manteve um diálogo duradouro e constante com membros da Corte, trocou textos e poesias inclusive com freiras de Portugal e inteirou-se acerca da cultura letrada do seu mundo.

Mesmo conhecendo tantas mulheres intelectuais, Juana Inés viveu “dolorosamente *sui generis* em seu meio” (Merrim, 1999, p. 24), pois ela não teve nenhuma colega para dialogar sobre suas ideias, nem mesmo sucessoras em sua ordem religiosa. Ela também não faz alusão às irmãs religiosas no convento.

Importantes escritoras espanholas, como Teresa de Cartagena e Teresa de Ávila, não chegaram a ver suas obras publicadas em vida, enquanto obras de outras mulheres que

escreveram séculos antes de Juana Inés, como Beatriz Galindez, simplesmente desapareceram. Muitas informações e textos não eram frequentemente registrados, o que implicou na falta de informação sobre escritoras, como Teresa de Cartagena e María de Zayas, levando ao que Howe (2008, p. 189) apontou como "apagamento da identidade" de diversas escritoras mulheres. Diversas dessas estratégias deliberadas de apagamento tiveram a ver com o que Howe denominou de "duplo vínculo" com que se confrontaram as escritoras do início da modernidade: "Se pegam na pena, invadem a esfera pública ocupada pelos homens e, forçosamente, pecam contra o pudor e a humildade, as virtudes femininas por excelência" (Howe, 2008, p. 128, apud Kirk, 2016, p. 175).

Ainda assim, inúmeras mulheres modernas utilizaram sua inteligência para construir um caminho de transformação e mudança de um espaço privado para o espaço público. Merrim (1999, p. 18), ao analisar textos de mulheres que participaram da *Querelle des Femmes*, observou uma irmandade textual permanente e involuntária entre as primeiras feministas modernas que não se conheciam e que muitas vezes trabalhavam de forma isolada. Na luta feminina para se defender, elas argumentam de forma política, algumas vezes com humor, para expor a misoginia e desafiar sistemas de pensamento opressivos para o sexo feminino.

### **3.3 A misoginia na *Apologia a favor do P. Antonio Vieyra***

Os críticos da obra de Juana Inés apontam que, após expor (em uma conversa de locutório) sua opinião sobre o sermão do Padre António Vieira, seu ouvinte solicitou que a freira redigisse suas ideias, tornando-se pública com o nome de *Carta Atenagórica* (ou *Carta Digna de Atena*). Uma hipótese aponta a premeditação do ato de pedir à Juana Inés para escrever a sua opinião cujo objetivo era impulsionar sua queda: "Qualquer que tenha sido o motivo, Sor Juana não deve ter percebido a precariedade da sua situação" (Donaway, 2019, p. 61). Em três meses, sua opinião escrita foi enviada à pessoa que solicitara e a *Carta Atenagórica* foi publicada pelo Bispo juntamente com uma advertência cortês, mas dura, à Juana Inés. As críticas públicas do Bispo irromperam uma série de cartas, algumas em defesa do texto teológico de Juana Inés, inclusive as cartas da própria Juana (*Respuesta e Carta de Monterrey*), e outras para criticar o texto teológico de Juana Inés. Uma carta com o pseudônimo de "Soldado", hoje perdida, e a carta de Sor Margarida Ignacia (*Apologia*) são dois exemplos de críticas que Sor Juana enfrentou (Ricard, 1951; Folch, 2011).

A *Apologia* trata-se de uma réplica à *Carta Atenagórica (Crisis)* de Juana Inés e seu intuito era apresentar novos argumentos às premissas e críticas que ela expressou ao *Sermão do Mandato* do Padre António Vieira. A obra *Apologia a favor do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal* tem um título mais longo, como era comum na época: *Apologia a favor do R. P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal, porque se desvanece, e convence o Tratado, que com o nome de Crisis escreveu contra elle a Reverenda Senhora Dona Joanna Ignés da Crus, Religiosa de S. Jeronymo da Provincia de Mexico das Indias Occidentaes*, e foi publicada em Lisboa, Portugal, em 1727, isto é, quase três décadas após a morte de Juana Inés de la Cruz (1695).

A autoria dessa obra é do religioso Luis Gonçalves Pinheiro, mas foi encoberta pelo nome de sua irmã religiosa Margarida Ignacia, monja agostiniana do Mosteiro de Santa Mônica de Lisboa. Ricard (1951) foi quem identificou pela primeira vez o religioso como o autor do pseudônimo. Sor Margarida, ao contrário de Sor Filotea (Manuel Fernández de Santa Cruz), era realmente uma freira e vivia com sua irmã, Sor Francisca Caetana, no Convento de Santa Mônica. As duas freiras eram de fato irmãs de Gonçalves Pinheiro, e, como não existem provas de que Sor Margarida tenha produzido qualquer outro escrito, Gonçalves Pinheiro é apontado como o autor da *Apologia* e de outros textos teológicos (Ricard, 1951, p. 79). Da mesma forma que o Bispo Manuel Fernández de Santa Cruz, Luis Gonçalves Pinheiro encobre sua identidade por meio de um pseudônimo, possivelmente porque escrever uma resposta pública à Juana Inés, o colocaria em uma posição de igualdade à freira.

A *Apologia* é, aparentemente, o último (e único texto do século XVIII) em resposta aos demais textos da “Guerra das Finezas” e tem impulsionado debates que tratam sobre as posições de Padre Vieira e Juana Inés em relação às “finezas de Cristo”. A *Carta de Serafina de Cristo* (1691) foi “encontrada” por um padre jesuíta em 1960 em Madrid. A autora, uma freira de São Jerônimo (o mesmo convento de Juana Inés), apresenta uma defesa à freira e um ataque aos homens que repreenderam Juana Inés, principalmente ao “soldado” anônimo, que alguns acreditam ser o famoso padre jesuíta que fora confessor de Juana Inés, Antonio Núñez de Miranda (Trabulse, 1996). Apesar da autoria desconhecida da carta, o apoio à Juana Inés evidencia sua superioridade intelectual e dá provas da sua autoridade.

Ainda de ambas as cartas – *Carta de Serafina de Cristo* e *Apologia* – apresentarem duas freiras, respectivamente, Serafina e Margarida, como autoras, a “Apologia não encontra causa comum num suposto gênero partilhado, como o faz a Carta de Serafina” (Alatorre; Tenorio, 1998, p. 35), o que será analisado nas linhas que se seguem.

A *Apologia* é precedida por vários textos preliminares, a exemplo de *Dedicatória* e *Ao Leitor*<sup>120</sup>, assim como várias censuras de aprovação e licenças escritas por clérigos e outros dignitários. Essas licenças são reproduzidas fielmente e enviadas em forma de cartas redigidas e assinadas por seus emissários. A longa dedicatória ao padre António Vieira intitulada *Dedicatória ao muyto Reverendo P. Provincial, e mais religiosos da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal*, em que Sor Margarida Ignacia declara sua estima ao Padre António Vieira como uma das razões que o motivou a escrever a *Apologia* precede a análise da Carta Atenagórica de Juana Inés e o Sermão do Mandato do Padre António Vieira.

No século XVII, as relações entre Espanha e México foram, sem dúvida, muito estreitas, no entanto, até então, não se tinha estabelecido qualquer relação entre o processo inquisitorial de António Vieira na Espanha e o conflito no México que a *Carta Atenagórica* de Juana Inés de la Cruz causou. A descoberta desses novos manuscritos sobre a polêmica provocada demonstra que Padre António Vieira e Juana Inés foram utilizados tanto para atacar como para defender a Companhia de Jesus (Folch, 2011).

A análise do texto de Gonçalves Pinheiro apresenta muitas referências às diferentes ordens masculinas e ele elogia diferentes grupos, mas evita defender, de forma explícita, algum grupo masculino que detém a hegemonia, e seu elogio aos jesuítas é compensando com exaltações a Santo Agostinho. Isso é um considerável, pois, embora o poder da Companhia de Jesus ainda fosse preponderante em Portugal, a expansão territorial e a atividade missionária da Companhia nas colônias americanas despertaram o interesse de outros grupos. Essas tensões se intensificaram entre os dois grupos à medida que os jesuítas passassem por uma crise que levaria ao fim da Sociedade em Portugal em 1759, e os agostinianos se beneficiariam economicamente com a queda de prestígio dos jesuítas. (Donaway, 2019).

Entretanto, em 1730, o domínio religioso e intelectual dos jesuítas (que tinham uma sólida formação acadêmica) ainda ameaçava outras ordens, como os Franciscanos e os

---

<sup>120</sup> O título completo diz: *Apologia a favor do R. P. António Vieyra da Compahia de Jesu da Provincia de Portugal, Porque se desvanece, e convence o Tratado, que com o nome de Crisis escreveu contra elle a Reverenda Senhora Dona Joanna Ighes da Crus, Religiosa de S. Jeronymo da Provincia de Mexico das Indias Occidentaes. Escreveu-a A M. Sor. Margarida Ignacia, Religiosa de Santo Agostinho no Convento de Santa Mónica de Lisboa Oriental, que a consagra, e dedica ao muyto Reverendo P. Provincial, e mais religiosos da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal*. A *Apologia* foi traduzida para o espanhol em 1731 por Íñigo Rosende y Lozano, e segundo Alatorre e Tenório (1998, pp. 24–25) esse seria um pseudônimo, nesse caso, masculino, para o jesuíta mexicano António Mourín.

Esse sermão intitula-se: *Sermam, que prégou Luis Gonçalves Pinheyro, do Habito de S. Pedro, na profissam das Madres Soror Francisca Caetana, e Margarida Ignacia, irmãs do Autor, no Convento das Religiosas de Santa Mónica da Cidade de Lisboa Oriental na tarde de 2. de Setembro do ano 1724. Consagrado á Virgem Maria Senhora Nossa No puríssimo instante de sua Conceição imaculada. Lisboa occidental. Na Officina da Música. M.DCC.XXIV. Com todas as licenças necessárias. Vendese na rua dos Gallegos (Ricard 1951, 79).*

Dominicanos, logo, as justificativas de Gonçalves Pinheiro, no século XVIII, de um texto do século XVII configura-se como uma ação de apoio à Companhia (Kirk, 2012). Assim como Vieira, Gonçalves Pinheiro também era jesuíta. Stephanie Kirk afirma que Gonçalves Pinheiro sentiu que essa defesa era necessária porque os jesuítas estavam sendo atacados. Essa defesa é realizada de forma indireta, a exemplo de Sor Margarida Ignacia que caracteriza os jesuítas como célebres, um “mar da sabedoria” derivado por “tantos regatos, quantos livros”. A freira finaliza sua dedicatória ao Padre António Vieira, afirmando que é inspirada pelo grupo de brilhantes estudiosos jesuítas e que deseja tornar pública ao mundo toda sua “veneração” ao Padre António Vieira (Pinheiro, 1727, p. 8).

De fato, no início da obra, Luis Gonçalves Pinheiro pretende exteriorizar para o conhecimento de todos a sua afeição ao Padre. Sor Margarida Ignacia, que é na verdade, Luis Gonçalves Pinheiro, também compara o jesuíta a grandes autoridades, inclusive aquelas às quais o Padre António Vieira recorreu no *Sermão do Mandato*:

[...] e em tudo, e para tudo achei o grande Vieyra, cuja descrição foi milagre, e na ciência abismo; posso afirmar a V. Reverendíssima que só um anjo pudera bastantemente explicar o conceito que tenho formado deste grande Homem, se reparo na elegância das vozes, e no natural das palavras, esquecem-me os Túlios, e os Demóstenes: se para o método, com que expõe os lugares mais dificultosos da Escritura, pasma-me o engenho; sobretudo o literal, o sólido, e o agudo; se para as notícias, sempre encontro as mais raras, se para as Teologias, o mais fino; não se acha nas suas obras palavra alguma, que não seja conceito; em tudo reparou com ventura, e tudo resolveu com acerto, disse o que quis, mas provou o que disse; tudo isto, e o mais, que não poderão, me convence que o Padre Antonio Vieyra foi daquela massa, de que Deus formou os Agostinhos, os Chrysóstomos, os Nazianzenos, os Basílios, e outros Oráculos da Igreja. (Pinheiro, 1717, tradução nossa)<sup>121</sup>

Nessa Dedicatória oferecida ao Padre António Vieira, Sor Margarida Ignacia também tem a precaução de se conformar com o modelo de freira exemplar que vive em clausura e fora do mundo. No último parágrafo das suas advertências aos leitores, Gonçalves Pinheiro parece lembrar que usa um pseudônimo e tenta elencar alguns detalhes da vida conventual. Esses comentários têm o intuito de situar Juana Inés no papel que se espera de uma freira (Kirk, 2012). Enquanto espera servir de exemplo, Sor Margarida Ignacia tem o cuidado de não “jactar-me de

<sup>121</sup> Texto original: “[...] e em tudo, e para tudo achei o grande Vieyra, cuja descripción foy milagre, e na ciencia abismo; posso afirmar a V. Reverendissima que só um Anjo pudera bastantemente explicar o conceito, que tenho formado deste grande Homem, se reparo na elegancia das vozes, e no natural das palavras, esquecem-me os Tullios, e os Demosthenes: se para o methodo, com que expõe os lugares mais difficultozos da Efcritura, pasma-me o engenho; fobre tudo o literal, o folido, e o agudo; fe para as noticias, fempre encontro as mais raras, fe para as Theologias, o mais fino; não fe acha nas fuas obras palavra alguma, que não feja conceito; em tudo reparou com ventura, e tudo resolveu com acerto, diffe o que quis, mas provou o que diffe; tudo isto, e o mais, que não podèro, me convence que o Padre Antonio Vieyra foy daquela maffa, de que Deos formou os Agostinhos, os Chrysostomos, os Nazianzenos, os Basilios, e outros Oraculos da Igreja.”

habilidades”, pois tal ação só “provocaria escândalo” (Pinheiro, 1727, p. 18, tradução nossa). Ao descrever sua vida de clausura, Sor Margarida Ignacia justifica o contraste entre a vida de uma freira e a de um religioso, cuja vida é mais marcada pela ação do que pela contemplação comum às freiras:

Algumas notícias te daria da minha vida, curioso leitor, se acaso fosse tal, que te servisse de exemplo, mas jactar-me de habilidades provocaria escândalo: a ociosidade em que nos achamos neste nosso Convento acerca da vida ativa, pois bem sabes que não há que governar[...], nos levou a todas a contemplação, que é justo tratemos somente da Alma [...]. (Pinheiro, 1727, p. 18, tradução nossa)<sup>122</sup>

A suposta freira finaliza neste trecho, pois se presume que o leitor não precisa de saber mais nada sobre a autora, considerando que ela deve manter a postura de silêncio e o lugar determinado às mulheres, por isso “basta de narrativa” (Idem, p. 18), afirma. E Sor Margarida Ignacia conclui: “[...] que sou pouco dada a me comunicar com o mundo, o que deves aprovar, pois morri para ele; só te peço que quando ouvires que acabei de todo, te lembres de mim para me encomendares a Deus, a quem peço te guarde”. (Pinheiro, 1727, p. 18, tradução nossa)<sup>123</sup>

Ao contrário de Juana Inés, Sor Margarida Ignacia insinua “sou pouco dada a comunicar com o Mundo. Após essa Dedicatória, assinada pela freira, há uma “advertência ao leitor” em que Gonçalves Pinheiro alterna elogios à Juana Inés e uma fingida surpresa com a crítica feita por ela ao Padre António Vieira:

Nova, não esperada resolução vem hoje a público desafiando justamente a curiosidade dos sábios, e a atenção dos curiosos, mas nem o inesperado lhe tirara o acerto, se o tiver, nem a novidade o aplauso; se acaso o merecer: da folha, que fica atrás, se terá entendido a primeira causa dela emprender esta obra, porque me criei com tal veneração aos escritos do Padre Vieyra, que se me fez sofrível a mais leve censura, e chegando-me à notícia que D. Joanna havia criticado o Sermão do Mandato, que anda na sétima parte dos seus Sermões, foi tal o empenho na leitura da *Crisis*, que em breve tempo o passei pelos olhos, sentindo sumamente encontrar contra o reverendo Vieira proposições tão duras, que ainda na pena de D. Joana, sendo tão doce, ficarão ásperas. (Pinheiro, 1727, p. 13, tradução nossa)<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Texto original: “Algumas noticias te dera da minha vida, curiozo Leytor, fe a cafo foffe tal, que te fervira de exemplo, mas jactarme de habilidades pòde-te fer efcandalo: a ociofidade, em que nos achamos nefte noffo Convento àcerca da vida ativa, pois bem fabes que não há que governar [...], nos levou a todas á contemplação, que he jufto tratemos fômente da Alma [...]”.

<sup>123</sup> Texto original: “[...] que sou pouco dada a me comunicar com o Mundo, o que deves aprovar, pois morri para ele; só te peço que quando ouvires que acabei de todo, te lembres de mim para me encomendares a Deus, a quem peço te guarde.”

<sup>124</sup> Texto original: “Nova, não eferpada refolução fahe hoje a publico defafiando juftamente a curiofidade dos doutos, e a atençaõ ó dos curiosos; mas nem o infperado lhe tirará o acerto, fe o tiver; nem a novidade o applaufo, fe acafo o merecer: da folha, que fica atrás, fe terá entendido a primeyra caufa de emprender efta obra, porque me criey com tal veneraçãõ aos efcritos do Padre Vieyra, que fe me fes inofffrível a mais leve cenfura; e chegandome à noticia que D. Joanna havia criticado o Sermão do Mandato, que anda na fetima parte dos feus Sermões, foy tal o empenho na leytura do Crifis, que em breve tempo o paffey pelos olhos, fentindo fummamente encontrar contra

A *Apologia* foi escrita, segundo o próprio autor, porque nenhum jesuíta teria tomado a iniciativa de escrever uma réplica defendendo Padre António Vieira das críticas tecidas por Juana Inés ao *Sermão do Mandato*, mesmo havendo passado quase 30 anos. Um “curiozo” escreveu uma defesa, porém ela não foi impressa. Para Kirk (2012), a falta de uma réplica ao texto de Juana Inés, segundo o Frei Boaventura<sup>125</sup>, na licença do Santo Ofício dada à *Apologia*, é devido à superioridade de Padre Vieira e à debilidade de Juana Inés, de modo que talvez não precisasse de uma resposta, como ele justifica:

Há tempos que se esperava neste reino, resposta ao papel, que ofereceu, e fez estampar a Religiosa do México, D. Joanna Igenes da Cruz em opposição a um dos Sermões do Mandato do grande Padre António Vieyra: e havendo na Nação tantos sujeitos com capacidade para responder, nenhum até agora resolveu a expor em público, e apresentar aos olhos do mundo um manifesto, em defesa do discurso e abono da resolução do Grande Padre, não como satisfação aos doutos, e professores da Concionatória, que com evidencia percebem a debilidade das objeções, e incoerência dos argumentos da oponente, mas para desvanecer o juízo daqueles em cujo conceito ficaria em opinião o Talento do dito Padre, vendo se lhe atrevera Arguente tão desigual, e de tão inferior categoria. (Pinheiro, 1727, p. 19, tradução nossa)<sup>126</sup>

O Frei Boaventura prossegue tecendo tantos elogios ao Padre António Vieira, de forma um tanto exagerada: “E assim contra os escritos deste famoso Herói todo o juízo é temerário, todo o escrúpulo tem fundamento, e toda a crítica, filha da fé sem razão, ou da inveja; mas há olhos, que dão olhado à luz, e Bárbaros que apedrejam o Sol.” (Pinheiro, 1727, p. 21)<sup>127</sup>. Ele alterna críticas e difamações à Juana Inés aos elogios a Padre Vieira:

Reconheço que a Senhora Dona Joanna foi tomada de singular engenho, viveza e descrição, mas na combinação dos talentos, vou preferindo a Vieira: não ignoro que alguns seguirão o contrário, vendo que a dita Senhora entra a comparar-se com Débora, e a desculpar-se com Judith, mas neste conflito, ainda que a calúnia de

---

o P. Vieyra propoções tão duras, que ainda na penna de D. Joanna, sendo tão doce, ficaria asperas.”

<sup>125</sup> Frei Boaventura de São João pertenceu a Ordem de São Francisco da Província de Soledade, e exerceu o cargo de qualificador do Santo Ofício do Arcebispado de Braga, em Lisboa, Portugal. Ele teria escrito algumas obras entre 1700 e 1750.

<sup>126</sup> Texto original: “Há tempos se esperava neste Reyno resposta ao papel, que ofereceu, e fez estampar a Religiosa de Mexico D. Joanna Igenes da Cruz em opposição a hum dos Sermoens do Mandato do grande Padre Antonio Vieyra: e havendo na Nação tantos fugeytos com capacidade para responder, nenhum atégora se resolveu a expor em publico, e apresentar aos olhos do Mundo hum a Manifesto, em defenfa do discurso, e abono da resolução do grande Padre; não como satisfação aos doutos, e profeffores da Concionatoria, que com evidencia percebem a debilidade das objeções, e incoherencia dos argumentos da Opoente, mas para desvanecer o juifo daquelles, em cujo conceyto ficaria em opinião o Talento do dito Padre, vendo se lhe atrevera Arguente tão defigual, e de tão inferior categoria.”

<sup>127</sup> Texto original: “E affim contra os escritos deste famoso Heroe todo o juifo he temerario, todo o escrúpulo tem fundamento, e toda a critica, filha da fem razão, ou da inveja; mas há olhos, que dão olhado à luz, e Barbaros que apedrejaõ o Sol.”

soberba a nossa Nação nas proposições de Vieyra, também acho que é muito menor a nossa soberba que a sua vaidade. (Pinheiro, 1727, p. 16, tradução nossa)<sup>128</sup>

No título de sua exposição, o Frei Boaventura se autointitula “Mestre na Sagrada Teologia, Qualificador do Santo Ofício, e Examinador Synodal do Arcebispado de Braga”. Ele se refere à Juana Inés de la Cruz como vaidosa, soberba e presunçosa e conclui que ela não obteve sucesso na tentativa de derrubar Padre António Vieira: “ficou a estátua como dantes, o gigante como sempre, e ela pior do que estava” (Pinheiro, 1727, p. 21, tradução nossa). O motivo, explica ele, é o enorme abismo entre os dois escritores: “as nuvens na oposição do sol fazem brilhar os raios, e as sombras na perspectiva dos quadros fazem realçar as luzes” (Pinheiro, 1727, p. 16). Gigante/pigmeu e elefante/mosquito, referindo-se respectivamente a Padre Vieira e Juana Inés, são algumas das analogias utilizadas pelo clérigo para evidenciar a diferença de capacidade entre os envolvidos na controvérsia polêmica. (Kirk, 2012). Por um lado, ele deslegitima a intelectualidade e autoridade de Juana Inés, por outro, reverencia o conhecimento e a “brilhante sabedoria” de Padre Vieira:

Foi notável a fantasia da indiana arguente, arrojar-se a subir nas nuvens, e tomar o Céu com as mãos para fazer célebre o seu nome; porém em tanta altura se lhe foi o lume dos olhos, e ficou a perder-se de vista, confundiu-se, perdeu o tino, como os da Torre de Babel, cuja loucura e presunção quis subir onde não podia chegar; mas frustraram-se os intentos de seu desatino, ficando a obra no ar, e eles por terra tendo pensamento de chegar ao Céu. (Pinheiro, 1727, p. 16, tradução nossa)<sup>129</sup>

Ao final, ele oferece desculpas e tenta demonstrar modéstia para não se igualar à freira, que ele acusa de vaidade. Ele afirma ainda que não costuma fazer essas “comparações”. Dirigindo-se ao leitor, o Frei diz: “tenho te dado conta, curioso leitor, e acharás que foram as bacharelices de uma grade, naquela em que, como teatro talvez de Florindas<sup>130</sup>, mal podia ter lugar os Vieiras” (Pinheiro, 1727, p. 16, tradução nossa). Desse modo, ao ironizar o sexo

<sup>128</sup> Texto original: “Reconheço que a Senhora Dona Joanna, foy dotada de fiugular engenho, viveza, e difcriaçõ; mas na combinação dos talentos vou com ella preferindo a Vieyra: não ignoro que algum feguirão o contrario, vendo que a dita Senhora entra a compararfe com Debora, e a defculparfe com Judith, mas nefte conflicto, ainda que calumnia de foberba a noffa Nação nas propos de Vieyra, tambem acho que he muyto meñor a noffa foberba que a fua vaidade.”

<sup>129</sup> Texto original: “Foy notavel afantafia da Indiana arguente, arrojar - fe a fubir às nuvens, e tomar o Ceo comas mãos para fazer celebre o feu nome; porem em tanra altura fe lhe foy o lumedos olhos, e ficou a perder de vifta; confundiu-fe, e perdeu o tino, como os da Torre de Babel, cuja loucura e prefumpção o quis fubir aonde naó podía chegar ;mas frufraráo-fe os intentos de feu defatino , ficando a obra no ar, e eles porterra tendo penfamentos de chegar ao Ceo.”

<sup>130</sup> “Florindas” eram personagens femininas que contracenavam em peças de comédia no teatro renascentista português do século VXII. (Lachat, 2008)

feminino, o Frei pretende demarcar a autoridade de Padre Vieira e a hierarquia de poderes que a sociedade patriarcal exige, excluindo as mulheres dessa relação (Kirk, 2012).

Após as dedicatórias e advertências aos leitores, no corpo do texto é apresentada uma leitura tripartida extensa dos padres da Igreja, do Padre Vieira, e de Juana Inés sobre o tema das “finezas de Cristo”, de forma a desconstruir os argumentos de Juana. De acordo com Elizabeth Donaway (2019), a leitura da Apologia demonstra que Gonçalves Pinheiro, do mesmo modo que Juana Inés, percebeu que não cauteloso criticar os Padres da Igreja. Assim, em vez argumentar sobre os equívocos que o sermão de Vieira apresentava, o eclesiástico concentra quase todo seu texto em refutar as alegações de Juana Inés na Carta Atenagórica.

Da mesma forma que seus antecessores, Gonçalves Pinheiro esquece o fato de ter escolhido uma voz feminina quase quando inicia a sua defesa. Em “seu” material prefacial, Sor Margarida Ignacia alude à “incapacidade feminina para o debate teológico” (Pinheiro, 1727, p. 28, tradução nossa). Para Donaway (2019), o fato de uma freira – Margarida Ignacia - que estava participando de um debate teológico, afirmar que era inapropriado para uma freira escrever sobre teologia, é controverso.

Ostensivamente, Gonçalves Pinheiro utilizou o nome da irmã porque queria que os leitores acreditassem que tinha sido uma freira a escrevê-lo. No entanto, faz um esforço limitado para desempenhar o seu papel. Do mesmo modo que seus antecessores, como Sor Filotea, que na verdade é o Bispo Manoel Fernández de Santa Cruz, Gonçalves Pinheiro esqueceu-se que havia escolhido usar uma voz feminina quase logo no início da sua defesa. Quando o autor passa a desenvolver a parte teológica central da Apologia, ele praticamente “abandona a personagem de Sor Margarida para se concentrar na importante matéria acadêmica que tem em mãos” (Kirk, 2012, p. 267). Embora utilizar o pseudônimo Sor Margarida fosse uma boa estratégia para adentrar no convento, era uma desvantagem quando se tratava de debater o assunto em questão, visto que o objetivo da obra era justamente argumentar que o sexo feminino não estava apto a debater sobre assuntos teológicos (Donaway, 2019).

Para Stephanie Kirk (2012, p. 269) “apesar das incongruências, observa-se que Gonçalves Pinheiro assumiu que usar o nome de uma irmã espiritual para contestar Juana Inés seria mais eficaz do que usar seu nome masculino”, pois no convento, as mulheres viviam em proximidade e o espaço era marcado por regras de convivência, e controle sobre a vida pessoal. Logo, as regras ditavam todos os aspectos da vida das freiras, isso significava que comportamentos considerados desviantes poderiam ser percebidos como desafiadores às

normas estabelecidas, gerando censura por parte das outras irmãs. A censura entre elas, portanto, poderia ser muito mais convincente do que a de um superior masculino.

A partir da metade do século XVIII, a Igreja tentou implementar diversas reformas à vida conventual, mas, muitas freiras resistiram continuamente às mudanças prescritas. Donaway (2019) salienta que as freiras conseguiram algumas vitórias na luta contra as reformas, o mesmo, porém, não se pode afirmar das lutas empreendidas por Juana Inés. No final de sua vida, que foi bastante breve (ela morreu em 1695, vítima de tifo, com cerca de 46 anos), Juana Inés teve que ceder à pressão que sofria para encerrar seus estudos e escritos porque não tinha uma rede de outras freiras e mulheres para protegê-la do ataque. No entanto, os esforços de Juana Inés pelo direito à autonomia para si mesma e para as mulheres pode ter influenciado as freiras do século XVIII na resistência às usurpações masculinas em seu espaço sagrado feminino.

## CONCLUSÃO

Historicamente, as mulheres foram silenciadas, negadas e afastadas de posições de influência. Entretanto, como apontam pesquisadores que refletiram sobre as relações entre autoridade e poder, a autoridade exercida por algumas mulheres não estava vinculada a uma noção de poder estabelecida pela sociedade patriarcal, mas, sim, à formação de espaços que priorizassem relações tipicamente femininas.

Nesse âmbito, algumas mulheres desenvolveram estratégias para reverter seu destino perene determinado à inferioridade, à insignificância e ao silêncio e, conseqüentemente, transcenderam as limitações sociais, alçando sua voz e sua escrita ao mundo. Juana Inés de la Cruz conseguiu se inscrever nos espaços associados às instituições e esferas discursivas hegemonicamente masculinas.

Para demonstrarmos como a escritora questionou e em certa medida, subverteu o poder e a autoridade masculina, estruturamos esse estudo em três capítulos. O primeiro capítulo tem o intuito de situar Juana Inés de la Cruz no contexto social e temporal em que ela viveu. Para tal, relacionamos os fatos de modo cronológico, desde a infância, a vida na Corte e a decisão de professar como freira. Também abordamos a sua passagem como dama de honra da vice-rainha para freira de clausura e os principais aspectos da vida das monjas novo-hispânicas no século XVII. Ao final desse capítulo, examinamos o conflito que ela experimentou com membros do Clero e como se posicionou na “Guerra das Finezas”.

No segundo capítulo discorremos sobre o conceito de política sexual, traçando uma linha temporal para demonstrar como a relação entre os sexos e dos sexos se transformou ao longo da Idade Média, e, da mesma forma, a ideia de que a hierarquia entre os sexos masculino e feminino se manteve estática ao longo da história. Apresentamos também um breve relato e os contornos históricos do movimento *Querelle des Femmes*, cujo debate nasceu como resposta a uma série de textos literários e científicos escritos em latim e nas línguas maternas da época, de caráter misógino, dando origem ao movimento de opinião pública sobre o valor da mulher. Apontamos ainda como a Querela questionou a importância do livre significado do feminino – ou seja, a importância da diferença de ser mulher – que é o principal sinal da diferença sexual. Ainda nesse capítulo exploramos como algumas mulheres conseguiram conquistar formas de autonomia e desafiaram a cultura misógina através de estratégias variadas. Os conventos e mosteiros femininos foram espaços que permitiram que algumas mulheres pudessem dialogar com a ordem simbólica materna e desenvolver formas de liberdade.

Rivera Garretas (2005) e Muraro (1992) entendem que nascer homem ou mulher implica estar presente no mundo de maneira distinta. Para Muraro, a diferença sexual é o princípio de compreensão da razão, da criação de referência e sentido de conhecimento que cada ser humano elabora a partir de um corpo sexuado. As teóricas do pensamento da diferença sexual delinearão o esboço de uma ordem simbólica não falocêntrica, feminina, que não depende do masculino, mas que permaneceu oculta, negada e, portanto, é preciso recuperar. É nessa perspectiva que se inserem as ideias de Juana Inés de la Cruz e de outras escritoras que sustentam as mediações e as experiências femininas.

Juana Inés viveu no período em que as relações dos sexos e entre os sexos mudaram de forma significativa em relação ao medievo. Com a Revolução Aristotélica e tratados doutrinários dos séculos XV e XVI, a batalha travada entre as duas formas de ver a base da política sexual – a Teoria da Complementariedade e a Teoria da Polaridade – terminou com o definhamento das ideias que sustentaram a Teoria da Complementariedade dos Sexos. Essas mudanças levaram a um grande retrocesso nos espaços de liberdade e autoridade feminina, conforme teoriza Rivera Garretas (2005). A perda de autoridade feminina privilegiou aqueles que apoiavam a hegemonia do sexo masculino, como a Igreja Católica, e instituições que estavam em poder do Clero.

No terceiro capítulo, por meio da análise da *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, examinamos como Juana Inés questionou a hierarquia entre os sexos. Escrutinamos também a *Apologia a favor do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal* a fim de traçar um paralelo que evidencia as características da Querela das Mulheres.

A análise da *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* aponta para os esforços autodidatas de Juana Inés, que a tornaram altamente educada e permitiram-lhe desafiar a exclusão feminina da cultura intelectual. Por trás dos muros do convento e através do seu vasto número de escritos, Juana Inés penetrou nos espaços masculinos de aprendizagem e cultura do México Colonial e se inscreveu continuamente em importantes debates, anunciando corajosamente sua força intelectual em um desafio ao monopólio acadêmico do sexo masculino. É nessa perspectiva que a *Respuesta* aponta para a fragilidade dos edifícios que fundamentam a Cidade do Conhecimento e os discursos que ali foram produzidos. (Kirk, 2012).

A análise da *Respuesta* demonstra ainda que o catálogo de figuras femininas apresentado por Juana Inés tem o intuito de oferecer exemplos de mulheres que combinaram virtude incontestável e vida ativa. A freira não faz alusão à mulheres que resistiram à adversidade com mansidão e humildade, mas sim aquelas que definiram suas vidas através de

seus atos, a exemplo de Maria, que ela apresenta como figura máxima e indiscutível de força, conhecimento e virtude. Portanto, todas as mulheres que ela retrata são famosas por sua escolha de viver, e se necessário, morrer de acordo com seus ideais.

O catálogo de figuras femininas desvela a noção feminista de Juana Inés que, ao apresentar uma genealogia de mulheres ilustres – desde a antiguidade até seu tempo – deseja estar ali incluída. Ao mesmo tempo, ela aspira que essa relação de mulheres dê sustentação ao seu desejo de participar ativamente da atividade intelectual de sua época, algo que indica uma consciência de sua condição.

Por outro lado, conforme Stephanie Merrim (2016), embora demonstrasse uma consciência aguçada do seu estado marginal como mulher intelectual em um mundo onde o conhecimento era hegemonicamente masculino, Juana Inés não evidenciava uma filosofia do conhecimento exclusivamente feminina. Em vez disso, ela se inseriu no discurso intelectual para participar do exercício do mesmo conhecimento produzido pelas redes oficiais e institucionais, que eram masculinas. Portanto, muitos dos temas e gêneros que ela exhibe em suas obras pertencem a um vernáculo tradicionalmente masculino.

Historicamente, muitas mulheres estabeleceram ações para transformar e mudar o mundo público a partir de uma esfera íntima/privada. Cerrato (2011, p. 121) afirma que um exemplo dessa “criatividade transformadora que muitas mulheres demonstraram encontra-se, certamente, na produção de Juana Inés de la Cruz”. Para Cerrato, o conteúdo antecipatório da obra escrita por ela destaca-se como um dos grandes marcos da Querela das Mulheres.

Juana Inés assumiu uma vida de clausura ao decidir professar como freira após sua experiência como dama da Corte, mas a mudança da vida pública da Corte para o enclausuramento não diminuiu a força e a potência da sua escrita. Para uma mulher que viveu no século XVII, escolher o conhecimento significa escolher o caminho da emancipação e da independência. As mulheres que, ao longo do tempo, decidiram subverter a sociedade patriarcal sofreram críticas e opressões. (Cerrato, 2011).

Como tantas outras freiras e mulheres, Juana Inés foi submetida ao poder do Clero, mas seus textos demonstram uma atitude corajosa e combativa em relação às limitações impostas às mulheres por sua sociedade e são inseridos em uma linha genealógica que aponta para um *continuum* de produção literária das mulheres desde tempos remotos.

Juana Inés de la Cruz, Christine de Pizan, Marguerite Porete e muitas outras mulheres não apenas se posicionaram como pessoas autônomas, mas também contribuíram para uma tradição de resistência dentro do contexto religioso de sua época. Embora não necessariamente

tenham se identificado como feministas, suas vozes criaram o que pode ser considerado uma tradição de resistência, questionamento e, também, de auto permissão. Apesar de esses escritos não mudarem os rumos históricos de um mundo que, cada vez mais, fecharia o espaço público à participação das mulheres, os estudos de genealogias de mulheres são fontes riquíssimas que chegaram até os dias atuais e que permitem a compreensão de que sempre existiram espaços de liberdade feminina, “áreas onde o patriarcado [...] não conseguiu dominar completamente”. (Romero Chumacero, 2003, p. 50).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE, Rodolfo (coord.). **Los límites de la carrera eclesiástica en el arzobispado de México**. 1730-1747. Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y Juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII). México: Centro de Estudios sobre la Universidad/Plaza y Valdés, 2004, p. 73-120.

ALATORRE, Antonio (ed.). **Enigmas ofrecidos a la casa del placer [por] Sor Juana Inés de la Cruz**. México: El Colegio de México, 1994.

ALATORRE, Antonio. Una Defensa del Padre Vieira y un Discurso en Defensa de Sor Juana. **Nueva Revista de Filología Hispánica**, v. LIII, n. 1, 2005, p. 67-96.

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

ALBA, Alícia Gaspar de. **Decolonial Feminists Unite! Dorothy Schons and Sor Juana Inés de la Cruz**. Portal, 30 out. 2020. Disponível em: <https://sites.utexas.edu/llilas-benson-magazine/2020/10/30/decolonial-feminists-unite-dorothy-schons-and-sor-juana-ines-de-la-cruz/>. Acesso em: 10 maio 2022.

ALLEN, Prudence. **The Concept of Woman**. The Aristotelian Revolution (750 BC-AD 1250). Montreal, Londres: Eden Press, 1985.

ANDRADE, Manoel de. Juana Inés de la Cruz: glória, esquecimento e redenção. **Hispanista**, v. XIV, n. 54, jul./ago. 2013. Disponível em: <http://www.hispanista.com.br/artigos%20autores%20e%20pdfs/429.pdf>. Acesso em: 25 set. 2015.

AQUINO, Tomás de. **Summa Theologica**. Veneza, B. de Rubeis, 1757.

ARCHER, Robert. **Misoginia y defensa de las mujeres**: Antología de textos medievales. Madrid: Cátedra, 2001.

ARENAL, E.; POWELL, A. **The answer/La Respuesta**. New York: Feminist Press, 1994.

ARENAL, Electra; SCHLAU, Stacey (Eds.). **Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Words**. Translated by Amanda Powell. New Mexico: University of Mexico Press, 1989.

ARENAS FRUTOS, Isabel. **Dos arzobispos de Mexico – Lorenzana y Núñez de Haro – ante la reforma conventual femenina (1766-1775)**. León: Universidad de León, 2004.

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3076715> Acesso em: 16 outubro 2022.

ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes. **Sor Juana Inés: la autobiografía encubierta**. Escritoras y escrituras. 2002. Disponível em: <http://escritorasyescrituras.com/cv/juanaines.pdf>. Acesso em: 16 maio 2023.

ASSIS, Zamira; SANTOS, Magda Guadalupe dos (org.). **Diferença sexual e desconstrução da subjetividade em perspectiva**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2016.

BALLESTEROS GARCÍA, María Dolores. **De Christine de Pisan (1364-1430) y la “Querelle des femmes” a Louise Labé (1524?-1566) y su “Epístola dedicatoria”**: por una genealogía del feminismo en el Renacimiento francés. Espanha: Universidad de Granada, 2015.

BENÍTEZ, Claudia. Antonio Vieira y Sor Juana Inés de la Cruz: los textos de la polémica por el “Sermão do Mandato” en la Nueva España (1690-1691). In: FRANCO, José Eduardo; PEREIRA, Paulo Silva (dir.). **Revisitar Vieira no século XXI**. O poder da palavra: Escrita, artes e ensino de Vieira, v. II. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p. 277-308.

BERGMANN, Emile L; SCHLAU, Stacey (ed.). **The Routledge Research Companion to the Works of Sor Juana Inés de la Cruz**. London: Routledge, 2017.

BERGSTRÖM, Matilda Amundsen. **La querelle des femmes - En arkipelagisk historia**. *Arsbok för idé- Och Lär Domshistoria*, Lychnos, 2016.

BLUMENTHAL, Uta-Renate. Pope Gregory VII and the Prohibition of Nicolaitism. In: FRASSETTO, Michael. **Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform**. Taylor & Francis, 1998, pp. 239-267.

BOCK, Gisela. Querelle du féminisme im 20. Jahrhundert: Gab es 'Feminismus' Spätmittelalter und Früher Neuzeit? Eine historiographische Montage. In: DONAVIN, Georgiana; POSTER, Carol; UTZ, Richard (coord.). **Medieval Forms of Argument Disputation and Debate**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002. p. 341-370.

BOCK, Gisela; ZIMMERMANN, Margarete (dir.). **Querelles, Jahrbuch für Frauenforschung**, 1997, 2. Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert. La Querelle des femmes européenne. Débats sur la relation entre les sexes depuis le XVe siècle. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 1997. Disponível em: [http://margarete-zimmermann.de/wp-content/uploads/zimmermann-bock-1997-querelles-2-001-038\\_min.pdf](http://margarete-zimmermann.de/wp-content/uploads/zimmermann-bock-1997-querelles-2-001-038_min.pdf). Acesso em: 3 maio 2021.

BOCK, Gisela; ZIMMERMANN, Margarete. The European Querelle des Femmes. In: DONAVIN, Georgiana; POSTER, Carol; UTZ, Richard (coord.). **Medieval Forms of Argument. Disputation and Debate**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002. [Disputatio: An International Transdisciplinary Journal of the Late Middle Bibliografia 309 Ages, Bd. 5], p. 127-156.

BRAIDOTTI, Rosi. **Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada**. Barcelona, España: Editorial Gedisa, 2004.

BRAVO ARRIAGA, María Dolores. **Sermo autoritatis**: Otras cartas del obispo Santa Cruz a monjas, 1995, Anuario Saber Novohispano, n.2, p. 379-387. Disponível em: [http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/95sabernovo/art25\\_95.pdf](http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/95sabernovo/art25_95.pdf). Acesso em: 2 jul. 2022.

BROCHADO, Cláudia Costa. **A Querelle des femmes e a política sexual na Idade Média**. Revista BRATHAIR, v. 19, n. 2, p. 63-91, 2020.

BROCHADO, Cláudia Costa. As intelectuais da Idade Média — por uma genealogia feminina: Isabel de Villena, escritora ibérica do século XV. In: DEPLAINE, Luciana Eleonora de Freitas Calado (org.). **As intelectuais na Idade Média: pensadoras, místicas, cientistas e literatas**. 1. ed. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015. p. 105-121.

CALLEJA, Diego. **Fama y obras póstumas del Fénix de México, décima musa, poetisa americana, sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), religiosa profesora en el convento de San Jerónimo de la imperial ciudad de Méjico**. Madrid: Manuel Ruiz de Murga, 1700.

CAMARENA, Ricardo. Ruido con el Santo Oficio: Sor Juana y la censura inquisitorial. In: PEÑA, Margarita (comp.). **Cuadernos de Sor Juana**. México: UNAM, 1995.

CAMPBELL, Julie. Literary Circles and the Inscription of the Querelle des femmes. In: CAMPBELL, Julie. **Literary Circles and Gender in Early Modern Europe: A Cross-Cultural Approach**. Londres: Routledge, 2006. p. 1-19.

CAÑEQUE, Alejandro. Los virreinos de América en los siglos XVI y XVII: un gobierno de parientes y amigos. In: SUÁREZ ESPINOSA, Margarita (ed.). **Parientes, criados y allegados: los vínculos**. Lima: Instituto Riva-Agüero, 2017.

CARTAGENA, Teresa de. **Arboleda de los enfermos y Admiración operum dey**. Edición y estudio preliminar de Joseph Lewis Hutton. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1967.

CASTRO, Diego Antonio Bermudez de. **Theatro Angelopolitano o Historia de la ciudad de Puebla, México**. Junta de Mejoramiento Cívico y Material, 1985.

CERRATO, Daniele. Si Aristoteles hubiera guisado... El feminismo de Sor Juana y otras recetas. In: GRILLO, Rosa Maria. **Penelope e le altre**. Salerno: Oèdipus, 2011. p.121-140.

CHOCANO MENA, Magdalena. **La fortaleza docta: Elite letrada y dominación social en México Colonial (Siglos XVI-XVII)**. Barcelona: Bellaterra, 2000.

CLARK, Elizabeth A. **Jerome, Chrysostom, and Friends: Essays and Translations.**

Studies in Women and Religion 2. New York: The Edwin Mellen Press, 1979.

COLETTI, Theresa. Did women have a renaissance? **A medievalist reads Joan Kelly and Aemilia Lanyer'**. *Early Modern Women* 8 (2013), 249–59. 155.

CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da. **No vai e vem das cartas: A arte de governar da política colonial setecentista lusa através da epistolografia.** 2006. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina. Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

CONNELL, R. W.; WOOD, J. Globalization and Business Masculinities. **Men and Masculinities**, v. 7, n. 4, p. 347-364, 2005.

CONTRERAS-SILVA, Lilian Albertina. Tradition, Rhetoric, and Propriety in Sor Juana Ines De La Cruz. **LSU Historical Dissertations and Theses**, n. 7350, 2000. Disponível em: [https://repository.lsu.edu/gradschool\\_disstheses/7350](https://repository.lsu.edu/gradschool_disstheses/7350). Acesso em: 16 maio 2023.

DAVILA, Julián Gutierrez. **Vida, y virtudes de el siervo de Dios, el venerable Padre D. Domingo Perez de Barcia, presbítero secular, fundador de la casa, y voluntario recogimiento de mugeres, nombrado San Miguèl de Bethlèn, en la ciudad de Mexico.** España-Madrid, por Nicolas Rodríguez Francos, 1720.

DE MIGUEL ÁLVAREZ, Ana. **Feminismos.** In: AMORÓS, C. (coord.). Diez palabras claves sobre mujer. Navarra: Verbo Divino, 1995. p. 217- 256.

DIETZ, Mary G. Current controversies in feminist theory. **Annual Review of Political Science.** USA, n. 6, p. 399-431, 2003.

DIÓTIMA. **Il pensiero dela differenza sessuale.** Milão: La Tartaruga, 2003. Disponível em: <http://www.diotimafilosofe.it/presentazione>. Acesso em: 20 dez. 2022.

DONAWAY, Elizabeth. **A Baroque Drama: Sor Juana Inés de la Cruz's Crisis in Seventeenth-Century New Spain**. Thesis. Hanover Univesity, 2019.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens: Do Amor e Outros Ensaios**. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

EVANS, Stephanie. Christine de Pizan y su papel como antecesora de Sor Juana Inés de la Cruz. **Chrestomathy: Annual Review of Undergraduate Research at the College of Charleston**, n. 2, p. 103-112, 2003.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Para a Glória de Deus Nosso Senhor: A atuação da Companhia de Jesus na América Platina (séculos XVII e XVIII.) In: AMANTINO, Marcia; FLECK, Eliane (org.). **Franciscanos, jesuítas e beneditinos na América colonial, séculos XVI-XVIII**. São Leopoldo: Oikos, 2023. p. 108-148.

FLORENZANO, Modesto. **Notas sobre tradição e ruptura no Renascimento e na Primeira Modernidade**. Revista de História, São Paulo, v. 135, p. 19-29, 1996.

FOLCH, Luisa Trías. Novos documentos sobre a controvérsia de Sor Juana Inés de la Cruz e o padre António Vieira. *Limite*, n. 5, p. 75-89, 2011. Disponível em: <http://www.revistalimite.es/volumen%205/05trias.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. **Misoginia, o mal do homem: postulados filosóficos e literários do mundo antigo e do seu legado medieval** *Acta Scientiarum. Language and Culture*, v. 35, p. 75-85, 2013.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. **A misoginia de Aristóteles na Idade Média: representações em Santo Isidoro de Sevilha, Santo Anselmo e São Tomás de Aquino**. *Roda da Fortuna. Espanha*, v. 8, n. 2, p. 55-82, 2019. Disponível em: <https://www.revistarodadafortuna.com/2019-2>. Acesso em: 23 mar. 2023.

FRANCOMANO, Emily C. **The Early Modern Foundations of The Querella De Las Mujeres from: The Routledge Research Companion to Early Modern Spanish Women Writers**. Londres: Routledge, 2017. Disponível em:

<https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315612904.ch3>. Acesso em: 9 abr. 2023.

GANDELMAN, Luciana. Reforma conventual: atuação feminina no México setecentista.

**Cadernos Pagu**, v. 26, p. 443-454, 2006. Disponível em:

[https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020//Pagu/2006\(26\)/Gandelman.pdf](https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020//Pagu/2006(26)/Gandelman.pdf). Acesso em: 11 mar. 2023.

GARCÍA, Luis Miguel Vicente. **La defensa de la mujer como intelectual en Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz**. Los Angeles: University of California, 1989.

GONZALBO, Aizpuru Pilar. **La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI**. *Historia mexicana*, v. XXXII, p. 262-281, 1982.

GLANTZ, Margo (selección y prólogo). **Obra selecta**. Sor Juana Inés de la Cruz. Tomo I. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1994. Disponível em:

<https://biblioteca.org.ar/libros/211689.pdf>. Acesso em: 16 maio 2023.

HILÁRIO, Ana Teresa. Do medo da individualidade à exaltação de competências: as freiras de Santa Mónica de Goa no século XVII. **Revista Língua-lugar**, n. 4, p. 47-65, dez. 2021.

Disponível em: <https://oap.unige.ch/journals/lingua-lugar/article/view/710/551>. Acesso em: 10 maio 2023.

HOWE, Elizabeth Teresa. **Education and Women in the Early Modern Hispanic World**. Farnham, England and Burlington, VT: Ashgate, 2008.

IGNACIA, Margarida [Luis Gonçalves Pinheiro]. **Apologia a favor do R. P Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal, porque se desvanece, e convence o Tratado, que com o nome de Crisis escreveu contra elle a Reverenda Senhora Dona Joanna Ighes da Crus, Religiosa de S. Jeronymo da Provincia de Mexico das Indias Occidentaes**. Lisbon: Bernardo da Costa, 1727. Disponível em:

<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/2583>. Acesso em: 3 abril. 2021.

IRIGARAY, Luce. **Speculum**: de l'autre femme. Paris, Les éditions de Minuit, 1974.

IRIGARAY, Luce. **Éthique de la Différence Sexuelle**. Paris: Les Éditions de Minuit, col. Critique, 1997.

CRUZ, Juana Inés de la. **Obras completas, IV. Comedias, sainetes y prosa**. Ed., Introdução y notas de Alfonso G. Salceda, México: FCE, 1957, XLVIII, 721 pp.

JORNET I BENITO, Núria. La relación con los recuerdos: la autoridad y el poder de la memoria. In: RIVERA GARRETAS, María-Milagros (dir.). **Las Relaciones en la Historia de la Europa Medieval**. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.

KELLY-GADOL, Joan. Early Feminist Theory and the 'Querelle Des Femmes', 1400-1789. In: KELLY-GADOL, Joan. **Women, History and Theory**: The Essays of Joan Kelly. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 65-109.

KELLY-GADOL, Joan. Did Women Have a Renaissance? In: BRIDENTHAL, R.; KOONZ, C.; STUARD, S. (eds.). **Becoming Visible**: Women in European History. Boston: Houghton Mifflin Company, 1977.

KIRK RAPPAPORT, Pamela. **Sor Juana Ines de la Cruz**: Religion, art, and feminism. New York: Continuum, 1998.

KIRK, Stephanie L. **Convent Life in Colonial Mexico**: A Tale of Two Communities. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

KIRK, Stephanie L. **Pain, Knowledge, and the Female Body in Sor Juana Inés de la Cruz**. *Revista Hispánica Moderna*, año 61, n. 1, p. 37-53, 2008.

KIRK, Stephanie L. Sor Margarida Ignácia's Apologia a favor do Reverendo P. António Vieyra: An Eighteenth-century Reply to Sor Juana Inés de la Cruz's Carta Atenagórica. **Colonial Latin American Review**, v. 21, n. 2, p. 267-291, 2012.

KIRK, Stephanie L. **Sor Juana Ines de la Cruz and the Gender Politics of Knowledge in Colonial Mexico**. New York: Routledge; Taylor and Francis Group, 2016.

KIRK, Stephanie L. **Palafox contra los jesuitas: masculinidad y escándalo epistolar en la Nueva España**. Estados Unidos: Washington University, 2021.

LACARRA, María Jesús. Algunos datos para la historia de la misoginia en la Edad Media. *In*: ALVAR, Carlos (ed.). **Studia in honorem Prof. M. de Riquer**. Barcelona: Quaderns Crema, 1986. p. 339-361.

LAURENZI, Elena. Christine de Pizan: ¿Una feminista ante litteram? **Lectora**: Revista de Dones i Textualitat, n. 15, p. 301-314, 2009.

LAVRIN, Asunción. Unlike Sor Juana? The Model Nun in the Religious Literature of Colonial Mexico. *In*: MERRIM, Stephanie (ed.). **Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz**. Detroit: Wayne State University Press, 1991. p. 61-85.

LAVRIN, Asunción. La religiosa real y la inventada: Dialogo entre dos modelos discursivos. *In*: BOSSE, Monika; POTTHAST, Barbara; STOLL, André (ed.). **La creatividad femenina en el mundo del barroco hispánico**: María de Zayas, Isabel Rebeca Correa, Sor Juana Inés de la Cruz. Kassel: Reichenberger, 1999. v. 2, p. 535-558.

LAVRIN, Asunción. **Brides of Christ**: Conventual Life in Colonial Mexico. Stanford, CA: Stanford University Press (UP), 2008.

LAVRIN, Asunción. **Latin American Women**: Historical Perspectives. Edited by Asunción Lavrín. Westport: Greenwood Press, 1978. 345 pp.

LAVRIN, Asunción; LÓPEZ, Rosalva Loreto (ed.) **Monjas y beatas**: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII. México: Universidad de las Américas (Puebla); Archivo General de la Nación, 2002.

LE GOFF, Jacques. **A História deve ser dividida em pedaços?** Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

LOMELÍ VANEGAS, Leonardo. **Breve história de Puebla, México.** Fondo de Cultura Económica, 2001.

LONZI, Carla. **Sputiamo su Hegel e Altri Scritti.** Milão: Et al. Edizioni, 2014.

LÓPEZ, Rosalva Loreto. **Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Angeles del siglo XVIII.** México: El Colegio de México, 2000.

LÓPEZ, Rosalva Loreto. La función social y urbana del monacato femenino novohispano. In: López-Cano, María de Pilar Martínez (coord.). **La Iglesia en Nueva España: Problemas y perspectivas de investigación.** México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010. p. 337-265.

MANSO, Maria de Deus Beite. Prefácio. In: AMANTINO, Marcia; FLECK, Eliane (org.). **Franciscanos, jesuítas e beneditinos na América colonial, séculos XVI-XVIII.** São Leopoldo: Oikos, 2023. p. 7-12.

McKENZIE, D. F. **Bibliografia e a Sociologia dos Textos.** Tradução Fernanda Veríssimo. São Paulo: EDUSP, 2018.

MCWEBB, Christine (org.). **Debating the Roman de la Rose: a critical anthology.** New York, Routledge, 2007.

MEDINA, Mariana Moraes. Al rescate de Sor Juana Inés de la Cruz: Luisa Luisi en ‘Contemporáneos’. Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), **Revista de História de América.** México. 27 jun. 2019.

MERRIM, Stephanie (ed.). **Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz.** Detroit: Wayne State University Press, 1991.

MERRIM, Stephanie. **Early Modern Women's Writing and Sor Juana Inés de la Cruz**. Liverpool: Liverpool University Press; Nashville: Vanderbilt University Press, 1999.

DE MIGUEL ÁLVAREZ, Ana. Feminismos. In: AMORÓS, C. (coord.). **Diez palabras claves sobre mujer**. Navarra: Verbo Divino, 1995. p. 217- 256.

MORAÑA, Mabel. Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco. **Ensaio Orden dogmático y marginalidad en la Carta de Monterrey de Sor Juana Inés de la Cruz**. Hispanic Review, v. 58, n. 2, p. 205-225, 1990.

MUARACA, Mariateresa. Diótima. Política e potere non sono la stessa cosa. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 44, p. 453–462, 2015. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8637381>. Acesso em: 10 jun. 2022.

MURARO, Luisa. **El orden simbólico de la madre**. Madrid: Horas y Horas, 1994.

MURARO, Luisa. Entrevista sobre a Ordem simbólica materna. **Revista Italiana Inchiesta**, 1º jun. 2015. Disponível em: <http://www.inchiestaonline.it/donne-lavoro-femminismi/luisa-muraro-lordine-simbolico-della-madre/>. Acesso em: 10 ago. 2022.

MURARO, Luisa. **Autoridad sin monumentos**. DUODA: estudios de la diferencia sexual, 1994, Núm. 7, p. 86-100. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/DUODA/article/view/60077>. Acesso em: 07 out. 2021.

MURIEL, Josefina. **Conventos de monjas en la Nueva España**. México: Editorial Santiago, 1946. Disponível em: <https://ru.dgb.unam.mx/handle/20.500.14330/TES01000196235>. Acesso em: 10 ago. 2022.

MYERS-Mushkin, Julie. **The Quality of Women's Intelligence: Female Humanists in Renaissance Italy**. Dissertação (Mestrado). University of Louisville, 2016. Disponível em: <https://ir.library.louisville.edu/etd/2618/> . Acesso em: 15 nov. 2022.

NEWMAN, Barbara. **From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995, p. 355.

OVIEDO, Juan Antonio de. **Vida ejemplar, heroicas virtudes y apostólicos ministerios del V. P. Antonio Núñez de Miranda de la Compañía de Jesús.** México: Impr. Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1702.

PALAFox Y MENDOZA, Juan de. **Epístola II. Exhortatoria a los curas y beneficiados de la Puebla.** Tratados mejicanos I. Memoriales espirituales y epístolas solemnes. Francisco Sánchez Castañer: Ediciones Atlas, 1968, p. 72-124.

PATEMAN, Carole. **The sexual contract.** Stanford: Stanford University Press, 1988.

PAZ, Octavio. **Sóror Juana Inês de la Cruz: As armadilhas da fé.** São Paulo: Editora Mandarim, Tradução Wladir Dupont, 1998.

PERALTA, Doris Bienko de. Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII. **Relaciones**, v. XXXV, n. 139, p. 157-194, 2014.

PERELMUTER-PÉREZ, Rosa (ed.). **La recepción literaria de sor Juana Inés de la Cruz: un siglo de apreciaciones críticas (1910-2010).** Nueva York: Idea, 2021.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história.** Tradução de V. Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2005.

PIZAN, Christine de. **A Cidade das Mulheres.** Tradição e apresentação de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012.

PIZAN, Christine de. **L'epistre au dieu d'Amours.** In: ROY, Maurice (Ed). *Oeuvres Poétiques De Christine De Pisan.* Paris: Firmin Didot & cie, 1891.

PLANCARTE, Alfonso Méndez (ed.). **Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. Tomo II. Villancicos y Letras Sacras.** México: FCE, 1995b.

PLANCARTE, Alfonso Méndez (ed.). **Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. Tomo III. Autos y Loas.** Mexico: FCE, 1995c.

PORETE, Marguerite. **El espejo de las almas simples.** Tradução de Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolfí. Barcelona: Icaria, 1995.

POWELL, Amanda. Passionate Advocate Sor Juana, feminisms, and sapphic loves. In: BERGMANN, Emilie L.; SCHLAU, Stacey (ed.). **The Routledge Research Companion to the Works of Sor Juana Inés de la Cruz.** London: Routledge, 2017.

PUCCINI, Dario. **Una mujer en soledad: Sor Juana Inés de la Cruz, una excepción en la cultura y la literatura barroca.** Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1997.

RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade.** Campinas: Unicamp, 2013.

RAMA, Ángel. **Cidade das Letras.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

RICARD, Robert. Sor Juana y Vieira. **Revista de Índias**, v. 11, n. 43-44, p. 61-87, 1951.

RIEGER, Angelica. En conselh no deu hom voler femna. **Les dialogues mixtes dans la lyrique troubadouresque: Perspectives Médiévales**, v. 16, p. 47-57, 1990.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros. La querella de las mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual. **Política y Cultura.** México: Univ. Autónoma Metropolitana, 1996.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros. La Querelle des femmes nella Città delle Dame. In: CARAFFI, Patrizia (org.). **Christine de Pizan: una città per sé.** Roma: Carocci, 2003.

RIVERA GARETAS, María-Milagros. **La diferencia sexual en la historia**. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros. La Política Sexual. In: RIVERA GARRETAS, M. (ed.). **Las relaciones en la História de la Europa Medieval**. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006. p. 139-214.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros. Una vida en relación: Juana de Mendoza con Gómez Manrique, Isabel la Católica y Teresa de Cartagena. In: GARÍ DE AGUILERA, Blanca (coord.) **Vidas de mujeres del Renacimiento**. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2008. p. 103-129.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros. **Sor Juana Inés de la Cruz**: mujeres que no son de este mundo. Madrid: Sabina Editorial, 2019.

RODRIGUES, Paula Cristina Pontes. **Isotta Nogarola**: a humanista que a história esqueceu, 1418-1466: contributo para uma visão sobre o humanismo feminino renascentista. Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal (Repositórios Científicos), Dissertação (Mestrado), Lisboa, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/25948>. Acesso em: out. 2023.

ROMERA PINTOR, Ángela Magdalena. Voces femeninas que nacen de la Querelle des Femmes: de Christine de Pisan a Marguerite de Navarre y la Querelle des amies. In: RAMÍREZ ALMAZÁN, María Dolores; MARTÍN CLAVIJO, Milagro; AGUILAR GONZÁLEZ, Juan; CERRATO, Daniele (ed.). **La Querella de las Mujeres en Europa e Hispanoamérica**. Sevilla: Arcibel, 2011, v. 2, p. 217-243.

ROMERO CHUMACERO, Leticia. **Las claves de la diferencia sexual en una carta de Sor Juana Inés de la Cruz**. DUODA: Revista d'Etudis Feministes, n. 24, p. 9-55, 2003.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. Las virreinas novohispanas: Presencias y ausencias. **Estudios de Historia Novohispana** [online], n. 50, p. 3-44, 2014.

RUIZ, R.; THEODORO DA SILVA, J. La Carta Atenagórica: sor Juana Inés de la Cruz y los caminos de una reflexión teológica. **Estudios de Historia Novohispana**, n. 29, p. 77–95. Disponível em: <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3596>. Acesso em: 23 set. 2022.

SABAT-RIVERS, Georgina. Mujer, ilegítima y criolla: en busca de Sor Juana. In: GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz; Costigan, Lúcia Helena (coord.). **Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana**. Caracas: Universidad Simón Bolívar; The Ohio State University, 1992. p. 397-418. Disponível em: [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/en-busca-de-sor-juana--0/html/90b43fd8-179b-45cb-bfb2-b0e91d9dad06\\_63.html#I\\_0](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/en-busca-de-sor-juana--0/html/90b43fd8-179b-45cb-bfb2-b0e91d9dad06_63.html#I_0) Acesso em: 10 maio 2022.

SABAT-RIVERS, Georgina. **En busca de Sor Juana**. México: UNAM, 1998. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/en-busca-de-sor-juana--0/html/>. Acesso em: 28 out. 2022.

SALCEDA, Alfonso G. (ed.). **Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz IV – Comedias, Sainetes y Prosa**. México: Fondo de Cultura Económica, 2017, v. IV; Primera edición electrónica, 930 pp. (Primera Edición: 1957; Sexta reimpressão: 2012). Disponível em: [https://memoricamexico.gob.mx/swb/memorica/Cedula?oId=7\\_zUtXUBY4mWQv4vINQ3](https://memoricamexico.gob.mx/swb/memorica/Cedula?oId=7_zUtXUBY4mWQv4vINQ3) Acesso em: 31 jun. 2021.

SANTA CRUZ, Manuel Fernández. Carta de Sor Filotea de la Cruz. In: VALLÉS, Alejandro Soriano (ed.). **Sor Filotea y Sor Juana: Cartas del obispo de Puebla a sor Juana Inés de la Cruz**. Toluca de Lerdo: Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de México, 2014. p. 277-284. Disponível em: [https://patrimonioyserviciosc.edomex.gob.mx/sites/patrimonioyserviciosc.edomex.gob.mx/files/LIBROS/Sor\\_Filotea\\_y\\_sor\\_Juana.pdf](https://patrimonioyserviciosc.edomex.gob.mx/sites/patrimonioyserviciosc.edomex.gob.mx/files/LIBROS/Sor_Filotea_y_sor_Juana.pdf). Acesso em: 16 maio 2023.

SANTIDRIÁN, Pedro R.; ASTRUGA, Manuela (org.). **Cartas de Abelardo y Eloisa**. Madrid: Alianza Ed., 2002.

SANTOS, Maria Alice Barriga Geirinhas dos. **O sentir sexual da diferença: o legado de Luce Irigaray na nova subjectividade**. 2008. Dissertação (Mestrado) Universidade do Porto, Porto, 2008. Disponível em:

<https://repositorioaberto.up.pt/bitstream/10216/70418/2/23776.pdf>. Acesso em: jul. 2022.

SARABIA VIEJO, Maria Justina. Poder real y gobierno virreinal en la Nueva España bajo los Habsburgo. **Boletín del Instituto de Estudios Latinoamericanos de Kyoto**, v. 4, p. 151-162, 2004.

SARTORI, Diana. Medida Por Medida. DUODA: **Estudis De La diferencia Sexual**. 2011, Núm. 41, pp. 66-90 Disponível em:

<https://raco.cat/index.php/DUODA/article/view/248271> Acesso em: out.2022

SAUCEDO ZARCO, Carmen. **Sor Juana y Carlos de Sigüenza: una amistad entre genios**. México: Lumen-Conaculta, 2007. Disponível em:

<https://web.ua.es/es/corpycem/documentos/gestadm/catalogo/textos-ensayo/saucedo-sor-juana-y-sigüenza.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2023.

SCHMIDHUBER, Guillermo; PEÑA DORIA, Olga Martha. Familias paterna y materna de Sor Juana Inés de la Cruz. **Hallazgo documental**. México: Centro de Estudios de Historia de México Carso, Fundación Carlos Slim, 2016.

SCHONS, Dorothy. The First Feminist in the New World. **Equal Rights, official organ of the National Woman's Party**, n. 12, v. 38, p. 302, 31 oct. 1925.

SCHONS, Dorothy. **Notes on Sor Juana Inés de la Cruz**. 1926a.

SCHONS, Dorothy. Some obscure points in the life of Sor Juana Inés de la Cruz. **Modern Philology**, v. 24, n. 2, p. 141-162, 1926b.

SCHWARTZ, S. Marguerite Porete: **Mística, Apofatismo e Tradição de Resistência**. Numen, [S. l.], v. 6, n. 2, 2010. Disponível em:

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21648>. Acesso em: 1º jun. 2023.

SCOTT, Joan Wallach. **Querelle des Femmes' in the Late Twentieth Century**. Article, nov. 1997.

SERRANO FARINA, Florence. La Querella de las mujeres: fundamentos teóricos basados en un concepto francés. In: RAMÍREZ ALMAZÁN, Dolores; MARTÍN CLAVIJO, Milagro; AGUILAR GONZÁLEZ, Juan; CERRATO, Daniele (ed.). **La Querella de las Mujeres em Europa e Hispanoamérica**. Sevilla: Arcibel, 2011. vol. 2. p. 421-441.

SHOWALTER, E. **Feminist criticism in the Wilderness**. In: *The new feminist criticism: essays on women, literature and theory*. Londres: Virago, 1986. p.243-270.

SILVESTRI, Laura. Sor Juana Inés de la Cruz o il pensiero della differenza. **Letterature d'America**, v. 69-70, p. 177-202, 1997-1998.

SOUSA LUCENA, Gilberto de; DAPLAGNE, Luciana Eleonora de Freitas Calado. **Tradução e comentário de uma canção medieval de mal casada**. João Pessoa: Graphos, 2009, 11(2): p. 149–161.

STAVANS, Ilan (contr.). **Sor Juana Inés de la Cruz**. Poems, Protest, and a Dream. Selected Writings. Translated with notes by Margaret Sayers Peden. New York: Penguin Books, 1997.

TAPIA, Aureliano Méndez. **Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor**. Autodefensa Espiritual. Monterrey: Producciones Al Voleo El Troquel, 1992.

TRABULSE, Elias. La guerra de las finezas. La otra respuesta a Sor Filotea en un manuscrito inédito de 1691. In: MORAÑA, M. (ed.). **Mujer y Cultura en la Colonia Hispanoamericana**. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, 1996. p. 203-216.

VALLÉS, Alejandro Soriano. **Sor Filotea y Sor Juana**. Cartas del obispo de Puebla a Sor Juana Inés de la Cruz. México: Fondo Editorial Estado de México, 2019, 324 pp. Disponível em: <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/41626/>.

Acesso em: 06 de maio de 2022.

VARGAS MARTÍNEZ, Ana. Christine de Pizan y La Ciudad de las Damas (1405-2005): una aproximación en el seiscientos aniversario. In: GRAÍÑO, Cristina Segura (ed.). **Mujeres y espacios urbanos**: Homenaje a Christine de Pizan en el VI Centenario de la primera edición de “La ciudad de las damas”, 1405-2005. Sevilla: Asociación Cultural Al-Mudayna, 2007. p. 13-26.

VARGAS MARTÍNEZ, Ana. **La Querella de las Mujeres**: Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV). Madrid: Fundamentos, 2016.

Verônica D. F. Mckenzie. **Bibliografia e a Sociologia dos Textos**. São Paulo: EdUSP, 2018.

VIEIRA, António. Sermão do Mandato [1650]. In: ALVES, Gonçalo. **Sermões**, v. 2, tomo 4: 355–90. Oporto: Lello e Irmãos, 1959.

VÍÑEZ SÁNCHEZ, Antonia; SÁEZ DURÁN, Juan. Los precedentes de la ‘Querelle des Femmes’ en la poesía románica medieval: las trobairitz. In: CERRATO, Daniele; SCHEMBARI, Andrea; VELÁZQUEZ GARCÍA, Sara (eds.). **Querelle des Femmes: Male and Female voices in Italy and Europe**. Poland: Volumina, 2018. p. 11-26.

WOOLF, Virgínia. **A Room of One's Own**. England: Hogarth Press, 1929.

YUGAR, Theresa A. **Sor Juana Inés De La Cruz: Feminist Reconstruction of Biography and Text**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2014.