

## APOLOGÍA DE AMÉRICA Y DEL MUNDO AZTECA EN TRES LOAS DE SOR JUANA\*

Para mis estudiantes mexicanas  
Socorro Tabuenca y Diana Valencia.

Ya deponían el escudo Motelchiuhtzin y Tecuilhuits, porque llegaron por fin acá aquellos conquistadores que lanzan fuego.

*Poesía indígena de la altiplanicie* (Garibay, 1940, 60)

... Y el Ixtlilzúchitl fue luego a su madre Yacotzin y diciéndole lo que había pasado y que iba por ella para bautizarla.

Ella le respondió que debía de haber perdido el juicio, pues tan presto se había dejado vencer de unos pocos de bárbaros como eran los cristianos.

*Visión de los vencidos* (León Portilla, 1963, 62)

### I

Fue probablemente entre los años 1680 y 1691, cuando sor Juana Inés de la Cruz escribió las loas de sus tres autos sacramentales: *El mártir del Sacramento*, *San Hermenegildo*; *El Divino Narciso* y *El cetro de José*. Y creemos que debió escribirlas en ese orden a juzgar por el interés creciente que se advierte en las loas en relación con el descubrimiento de América y el mundo azteca.<sup>1</sup> Volveremos a este intento de cronología que señalamos cuando analicemos las loas.

---

\* Esta ponencia se leyó, abreviada, en University of Southern California en febrero de 1991 y en University of California at Santa Bárbara en mayo del mismo año. Agradezco a Mabel Moraña y a Sara Poot-Herrera, respectivamente, sus invitaciones.

<sup>1</sup> Alfonso Méndez Plancarte (MP) menciona la portada de *El Divino Narciso* (DN), de la edición mexicana suelta de 1680, la cual nos informa que se escribió "a instancias de la Excm. Sra. Condesa de Paredes ..., para llevarlo a la corte de Madrid". El final de esta misma loa hace referencia a su representación en "la coronada villa de Madrid". Y añade el crítico mexicano, adoptando datos del artículo de Salceda, la fecha en la que la marquesa salió de México: abril de 1688, por lo que conjetura que sor Juana (SJ) escribió la obra en esa fecha o antes, y el estreno madrileño el día del Corpus del año 1689 (9 de junio). Sin embargo, Parker no pudo hallar el título de este auto entre los muchos que se registraron para esos años, es decir, hasta fines de siglo (259). Puesto que Parker no menciona los otros autos de SJ, se puede concluir que tampoco los otros se representaron en Madrid para esas fechas.

En cuanto a *El Mártir del Sacramento* (MS), la loa saluda directamente al rey español, la reina y la reina-madre sin hacer referencia ninguna a los virreyes ni a la Audiencia como era costumbre para las obras que se presentaban en la Nueva España. MP, siguiendo siempre a Salceda, tiene en cuenta las fechas del matrimonio de los reyes y de las licencias para la publicación del *Segundo Volumen* en el que aparece esta obra, y la coloca entre 1680 y 1691. *El cetro de José* (CJ) no ofrece ningún dato clave en este sentido ni



Lo que queremos destacar es que sor Juana, al escribir esas loas para sus autos sacramentales, lo hacía teniendo en cuenta el ofrecimiento que se le había hecho de que se representarían en la corte de Madrid: escribía para un público exclusivamente peninsular. Adelantemos que es significativa la fecha de 1680 por cuanto ese año, en noviembre, tuvo lugar la entrada en México de los marqueses de la Laguna, a los cuales el Cabildo y la Catedral levantaron arcos triunfales que encargaron respectivamente a Sigüenza y Góngora (SG) y a sor Juana. En el primer arco mencionado, Sigüenza hizo la apología del mundo azteca presentándole al marqués antiguos reyes del imperio pre-cortesiano de su tierra; sor Juana prefirió seguir la tradición europea utilizando la figura de Neptuno, aunque hay puntos de contacto en ambas relaciones con respecto a la figura de éste.<sup>2</sup> Por su calidad de monja enclaustrada, la escritora, no pudiendo salir del convento, contaría con la ayuda de su amigo para los detalles de la construcción del arco que ella había detallado minuciosamente; la relación intelectual asidua entre ambos durante esos muchos días estrecharía la amistad entre los dos criollos.<sup>3</sup> Es lógico pensar que se intercambiaban libros y que,

---

"cronológico ni local" (véase a MP, III, LXXI). Esto último no quiere decir, necesariamente, que no se hiciera el mismo ofrecimiento a la monja que se le hizo para los anteriores autos aunque ninguno llegara a presentarse por esos años.

Advertimos al lector de las abreviaturas en iniciales adoptadas para MP, para SJ y para las loas. Para las obras de SJ se utilizan la edición de MP seguida del tomo y la(s) página(s) correspondientes y la mía de *Inundación castálida* (IC) seguida del número de la(s) página(s).

<sup>2</sup> En *Teatro de virtudes Políticas*, en el "Preludio III" que tiene el siguiente título: "Neptuno no es fingido dios de la gentilidad, sino hijo de Misraim, nieto de Cam, bisnieto de Noé y progenitor de los indios occidentales", SG alaba la "eminencia" de la pluma de SJ quien, como hemos dicho, escogió a esta figura para la "explicación" de su arco, aunque sólo en su aspecto mitológico. A través de Neptuno aproxima SG no solamente las relaciones escritas de los dos arcos, sino que también hace a este personaje representación de sus preocupaciones de criollo. Véase la edición de Rojas Garcidueñas, 246-259, para el arco de SG. Para el de SJ, véase el apartado "Ritos políticos" que le dedica Octavio Paz en su libro: *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, y mis trabajos "El Neptuno de Sor Juana: Fiesta barroca y programa político" y el *Neptuno alegórico* en mi edición de IC (63-71). Estas relaciones de los arcos tienen un fuerte carácter de los escritos de *regimine principum*. Se utilizaban para, además de darles la bienvenida, indicar a los gobernantes o jefes de la Iglesia, los dos grandes poderes del tiempo, líneas de conducta a seguir y lo que se esperaba de ellos.

<sup>3</sup> Se ha hablado de las fricciones que pudiera haber habido en la amistad entre los dos sabios del México colonial. Esas tensiones pueden haber tenido su origen en la presentación de los dos arcos al marqués de la Laguna ya que lo cierto es que Sigüenza no parece haber conseguido el favor de los virreyes, mientras que ese fue el periodo de mayor fervor hacia sor Juana de parte de la corte virreinal, obviamente a causa de su gran amistad con la marquesa. No sería de extrañar que la causa primera de este desvío con respecto al erudito criollo fuera, precisamente, la alabanza a los reyes aztecas puestos en su arco de modelo para el marqués: para esas fechas, como se comentará más adelante, ya se veía con menosprecio a los indios y con recelo la cuestión criolla. Quizá otro índice de estos roces sea el soneto que escribió la monja en alabanza del padre Rino ("Aunque es clara del cielo la luz pura", IC, 249) seguramente escrito para la misma época en que Sigüenza trataba con mucho empeño de probar que sus teorías con respecto a los cometas eran las ciertas, como la posteridad ha demostrado, y no las del jesuita del Tirol austriaco. En su *Libra astronómica y filosófica* dice de éste: "No sé yo en qué universidad de Alemania se enseña tan cortesana política, como es querer deslucir al amigo con la misma persona [la marquesa de la Laguna] a quien éste pretende tener grata con sus estudios." (Véase a SG en Bryant, Ayacucho, 250-251). Líneas más abajo menciona a la duquesa de Aveiro (Aveiro) como la patrona de Kino: esta señora estaba unida por amistad y parentesco con la marquesa de la Laguna



ante el enorme entusiasmo de Sigüenza por el pasado histórico de su país, y sus conversaciones sobre estas cuestiones ante los códices que el ex-jesuita poseía<sup>4</sup> y que comentarían juntos, la curiosidad científica e intelectual característica de sor Juana se viera acicateada.<sup>5</sup>

¿Cuáles fueron las razones y, sobre todo, la intención de la monja al introducir a América y el mundo azteca en las loas de los tres autos sacramentales que escribió haciendo a través de ellas acto de fe americanista? Para tratar de penetrar en esta cuestión, tengamos en cuenta no sólo el ambiente conceptual que movía su mundo sino también el mundo histórico y social en el que estaba inmersa. Pero antes de seguir digamos que sor Juana, en las conversaciones que tenía con la marquesa de la Laguna, la interesaría en las cuestiones de sus indios que trata en las loas pues no creemos que sin su consentimiento tácito se hubiera lanzado a asunto que por fuerza sabía había de ser espinoso.

Se ha hablado, y yo misma lo he hecho, no solamente de la absorción y asimilación de sor Juana de los cánones literarios europeos sino también de su vocación de universalismo; el ejemplo más alto sería *El Sueño*. Pero este rasgo de

(sor Juana le dedicó un romance). Aunque MP dice que probablemente sor Juana no había leído el trabajo de Kino, parece más obvio pensar que, lo leyera o no, se sintió obligada a hacerlo por petición de parte de los virreyes y especialmente de la marquesa, que obviamente querían honrar a Rino. Sigüenza parece no haber conseguido favores de la corte virreinal hasta la llegada del siguiente virrey, el conde de Galbe, y de sus escritos, pocos se publicaron durante su vida. Véase a Leonard en el prólogo de la edición de SG de Ayacucho, XVIII-XXIV; Keen. 201-204.

En todo caso y a pesar de estos roces, me parece patente la gran admiración que el ex-jesuita sentía por su amiga monja; recordemos que fue él quien escribió y recitó la oración fúnebre lamentablemente perdida, en el sepelio de la que había sido alma intelectualmente gemela.

<sup>4</sup> Está sobradamente probado que Sigüenza poseía una importante colección de códices, grabados y papeles antiguos mexicanos que dan fe de su profundo interés histórico y geográfico y amor por las cosas de su tierra. Su respeto por documentos se manifiesta en el rescate de papeles que se hubieran quemado en el palacio virreinal si no hubiera intervenido. Véase "Alboroto y motín" en la edición de Bryant de Ayacucho, ya mencionada, nota 38, p. 140. Para los códices que poseía, véase al mismo Sigüenza en su *Teatro* en la edición de Rojas Garcidueñas, 323, 334, 338, 340; a Keen, 201 y la lámina del rey indio que se refiere al Códice Ixtlixóchitl que le entregó a Gemelli "su amigo Carlos de Sigüenza y Góngora".

<sup>5</sup> Recuérdese la biblioteca que tenía sor Juana la cual fue evaluada por Diego Calleja (en su biografía sobre la monja en los preliminares de *Fama y obras póstumas*) como de 4,000 "amigos" (libros) número considerado muy alto por Abreu Gómez y Schons (véase al primero, 333-334). No me parece, sin embargo, que sea esa una cantidad imposible de aceptar; hay que pensar que la biblioteca de su abuelo, que menciona en la *Respuesta*, es probable que pasara a sus manos a la muerte de éste y que ella seguiría comprando libros.

Para los que llegaban a la Nueva España, véanse a Torre Revello y Leonard, 1953. En el primero de estos autores, para legislación que no se cumplía, 38-40, 47; para libros que se mandaron a recoger en España, 64-68, 73-74; listas de lo que llegaba y se leía, 95-96, 207-208, 211, 225, 233-240 y las notas de estas últimas pp. y de las pp. 95-96.; bibliotecas privadas en Nueva España, 110-112, nota 1, más 121 y notas 1 y 3. Para Leonard, en cuanto a libros que llegaban, 211-214 y el apéndice Leonard menciona obras que es seguro, por mencionar a los autores en sus obras, o muy probable que sor Juana poseía: Alciato, Vitoria, Antonio de Guevara, 297; obras sobre el motivo del *speculum*, 298; la *Araucana*, 319; Marcilio Ficino, 329. Leonard también consigna la llegada a la Nueva España de libros sobre astrología judiciaria, 209; sobre ciertos aspectos de las reflexiones de Descartes, *ib.*; libros de Telesio y Copérnico que anunciaban la moderna investigación astronómica. En fin, gran cantidad de libros sobre muy variadas disciplinas: filosofía, astronomía, matemáticas, física cuyas materias interesaron a SJ.



su escritura no quiere decir que estuviera alejada del variado mundo cultural en que vivía; precisamente el pluralismo racial y las prácticas o creencias, más o menos marginadas, de su entorno social constituirían para ella nociones alternativas que podían contribuir al amplio bagaje cultural que se llama universalismo. El curso que toman las cosas aprendidas a través de la experiencia y a las que el Barroco les daba tanta importancia, si no son el saber universal, son nociones que contribuyen a ese saber y que, en todo caso, son válidas "para organizar la conducta de la vida" (Maravall, 358).

Sor Juana trató muchas veces, de un modo más o menos abierto, cosas de su tierra, que son expresión de la identidad cultural a la que se adscribía.<sup>6</sup> En su obra se hallan, así como en la de Sigüenza, la ambigüedad y simultaneidad, quizá en algunos casos inconsciente, de discursos aparentemente opuestos, expresiones en lucha de sentimientos por su tierra y lealtad a España, que se hallan igualmente en otros poetas de la Colonia: alabanzas al imperio junto a la crítica de órganos del *status quo* del mundo americano.<sup>7</sup> Descubrimos que el discurso de la monja va más allá de sus propias intenciones, y quizá sea esa la razón de que hayamos tardado en reconocer las estructuras internas de su escritura. No sólo nos importa hallar lo que sus escritos significaban para sus contemporáneos, sino lo que significan hoy para nosotros.

La *Respuesta* nos muestra la conciencia clara que tenía la escritora de su propio

<sup>6</sup> Creo que tiene importancia fundamental recordar que la monja conocía la lengua náhuatl según prueban sus villancicos escritos total o parcialmente en esa lengua que manejaba "con notable gracia y fluidez" según Garibay (MP, II, 264-365). Véanse los villancicos en IC, 341-344 y 357-361; véase también a Rivers en "Diglossia in New Spain..."

También me refiero aquí a los personajes de su entorno social, indios y negros, que aparecen en los villancicos. Sor Juana, en su lírica personal, además, se refiere con orgullo a América, su "patria", en varias ocasiones además de referirse, en otras, específicamente a México. Véanse, como ejemplos, el romance a la duquesa de Aveiro (en mi edición de IC, #40) y el romance a la condesa de Paredes sobre el nacimiento de su hijo (IC, #30) en el que menciona "la grandeza ... de Moctezuma" y al águila mexicana, entre otros conceptos y cosas referentes a América. En cuanto a la importancia de estas cuestiones que tratamos, además de los villancicos, la tiene la figura del mestizo (o mulato) Castaño, que aparece en *Los empeños de una casa* y las loas que vamos a tratar en este trabajo. Véase la tercera parte de mi artículo "Tiempo, apariencia y parodia: El diálogo barroco y transgresor de Sor Juana".

<sup>7</sup> Para otros poetas en los que se advierte esta simultaneidad de discursos, más fuertemente marcada en unos que en otros, véase mi artículo: "El barroco de la contra-conquista: primicias de conciencia criolla en Balbuena y Domínguez Camargo" que se publicará en una colección de ensayos que coordina Mabel Morafía bajo el título de *Relecturas del Barroco de Indias*. Este artículo y otros, se publicarán en una colección de ensayos míos bajo el título de "Esta de nuestra América pupila", *Hacia Sor Juana: Poetas barrocos de la Colonia* por PPU (Publicaciones y Promociones Universitarias) en Barcelona, en 1991. Para obras de Sor Juana en que se advierte la crítica a organismos del gobierno colonial y de la Iglesia, véase la última parte del artículo mencionado en la nota 5: "Tiempo, apariencia ..."

En cuanto a la ambigüedad intrínseca de los escritores que caen bajo la rúbrica de "sujeto colonial" (Adorno, 1988, pp. 19-20), añadamos que en esa ambigüedad debe haber tenido su parte lo que dice Elliott: "our identity stands and falls with those we oppose. It is in this sense, above all, that they have the upper hand" (27). Sor Juana vivía en un mundo conflictivo: estaba entre su identidad de criolla y su identidad de mujer escritora; el deseo de hacer oír su voz a través de la escritura estaba supeditada en gran medida a los que detentaban el poder.



carácter eminentemente intelectual; Juana nació no solamente con una avidez devoradora por alcanzar el conocimiento, nació también mujer y criolla, y fue literata del mundo barroco de su época. ¿Cómo se ubicaba en su sociedad? ¿Cómo se percibía a sí misma? Todos sabemos, a través de la lucha que llevó adelante por alcanzar el reconocimiento de su paridad intelectual con los hombres letrados de su época, que sus preocupaciones como sujeto femenino estaban íntimamente implicadas a su posición de sujeto social. Nadie mejor que sor Juana epitomiza lo que menciona Rolena Adorno cuando habla del cruce de "fronteras nacionalistas ... y de género" (1988, 15). La monja luchaba por el derecho que tenía de ser una mujer completa, es decir, por alcanzar el derecho de ser un ser humano total, con las mismas ventajas y beneficios de los hombres que, en su época, tenían el nivel intelectual, de disciplina y de conocimiento que ella poseía. Pero, aunque estos aspectos son inseparables, no es el de "género" el que ahora nos ocupa sino que es el aspecto "nacionalista": sor Juana como criolla.<sup>8</sup>

José Antonio Maravall ha aclarado la enorme importancia que le daba el Barroco al esfuerzo que aplicaba el ser humano a conocerse a sí mismo para poder sobrevivir en una sociedad en crisis. Y esto está avalado por Gracián cuando nos habla en el *Oráculo manual y arte de prudencia* de la "Comprehensión de sí: en el genio, en el ingenio, en dictámenes, en afectos. No puede uno ser señor de sí, si primero no se comprende. Hay espejos del rostro, no los hay del ánimo: séalo la discreta reflexión sobre sí" (176). Para Maravall, el ser humano del XVII "es un individuo en lucha" (328) que trata de descifrar el mundo complejo y contradictorio que lo rodea; cada situación necesita ser debidamente estudiada y aprendida antes de llegar a su realización (346); es esta indagación de todos los aspectos posibles lo que le da al individuo barroco la gran penetración y agilidad mental que se le atribuye, con el consiguiente desarrollo de la conciencia de sí mismo: ¿quién soy, como soy, qué deseo? Este cavilar sobre su propia persona lo lleva del escudriñamiento de su conciencia de ser genérico, como el personaje de Narciso

<sup>8</sup> Para los comentarios que siguen enseguida he utilizado, de modo más o menos libre y en mayor o menor medida, los trabajos de Adorno, Deane, Eagleton, Elliott, Rubayanda, Pagden, Rama, Said and Schwartz.

Como se verá a continuación, se trata de una clase, la criolla, alta e ilustrada que llevaba forjándose bastante tiempo y a la que no tenían acceso las clases menos favorecidas de la sociedad mexicana del tiempo. Sin embargo, la idea de diferenciación, en el tiempo de sor Juana, estaba clara entre esas clases como demuestran las expresiones utilizadas por "mulatos, negros, chinos, mestizos, lobos y vilísimos españoles, así gachupines como criollos", en el "Alboroto y motín" de SG ya mencionado (127-128), lo que nos muestra que los gachupines pobres se identificaban con las otras clases mencionadas.

En las dos últimas décadas del siglo XVI, habían crecido las diferencias entre los españoles venidos de la Península y los criollos (Pagden, 83) y está claro que en la primera mitad del siglo XVII ya esas diferencias estaban, de parte de los novohispanos, en franca rebeldía aunque se hubieran hecho ciertos avances: los que impartían la enseñanza eran en su mayoría criollos y no peninsulares. Sin embargo, los criollos novohispanos todavía se consideraban gente preterida e insatisfecha dando paso al orgullo, al resentimiento y al disimulo según apunta Pascual Buxó en relación con la *Relación fúnebre* de Sandoval y Zapata; esta obra sobre el caso de los Ávila es prueba de lo vivo de esos sentimientos y de la pujanza de la clase criolla. Véase esta edición de Sandoval, 45, 49, 69-79. Véase a Benítez para una reconstrucción e interpretación de lo que pasó en relación con los Ávila, 202-215.



que menciona Maravall (347)—que, por cierto, protagoniza a Cristo en el auto del DN—, a una conciencia de su persona como ser social definido: “El hombre del Barroco avanza por la senda de su vivir, cargado de la necesidad problemática, y, en consecuencia, dramática, de atender a sí mismo, a los demás, a la sociedad, a las cosas.” (351). Si estas reflexiones se dirigen a la situación del ser humano barroco de la Península, tengamos en cuenta cuánto más compleja era la situación en la América colonizada, con su enorme variedad y abigarramiento de razas, de lenguas, de paisajes, de etnias.

Una vez establecida su calidad de escritora intelectual, su conocimiento obligado del latín como *lingua franca* de los letrados y el dominio superlativo de la escritura—impuesta por Nebrija con su *Gramática*—que le era necesario para equipararse con la *intelligentzia* obviamente masculina y urbana de su época, la monja, por su condición de pertenecer a la clase clerical e ilustrada americana, en forma natural, desarrollaría igualmente los conceptos e intereses de su clase y de los que habla Ángel Rama en su “ciudad letrada”, considerada la ciudad como la cuna colonial donde empezó a forjarse la nacionalidad.

Hace tiempo se señaló que las diferencias entre los peninsulares y los americanos empezaron a formarse al día siguiente de la Conquista, aserto que no ha hecho sino profundizarse con los estudios que se han venido haciendo de la Colonia en los últimos años. Enseguida después de la llegada de los conquistadores, los nativos de América—e incluso los que, no siéndolo, se consideraron pertenecientes a estas tierras y adoptaron sus costumbres y su visión de vida—, fueron formando una nueva idiosincrasia de grupo que podría identificarse con lo que Elliott llama *collective self-image* (9): la conciencia de ser distinto por haber nacido y existir en un mundo diferente. Estas diferencias no consistían solamente en la naturaleza de las tierras, los panoramas, la flora y la fauna sino en lo que todo esto le sugería, muy principalmente la relación con su historia pasada y con la historia del porvenir, porque al desarrollarse estas diferenciaciones y proyectarse hacia el futuro, iban a desembocar finalmente en la independencia del siglo XIX.

La expresión y formulación de la identidad, de deseos y necesidades funciona de un modo dialógico; está siempre en relación con “el otro”. Entre los nativos, los criollos (ver la definición en Arrom, 11-26) no eran, ni se percibían, en ningún sentido, inferiores a los españoles peninsulares; se consideraban por derecho divino, natural e incluso legal, destinados a regir la patria y a disfrutar de los beneficios que les negaba la corona. Precisamente por hablar la misma lengua, tener la misma religión y el mismo color de la piel, entre otras cosas, que los peninsulares que no sentían esa patria como suya y siempre estaban hablando de la otra, buscaron una diferencia que no tuvieran en común y que perteneciera a la tierra en que vivían, y esta diferencia la hallaron en la historia precortesiana de las civilizaciones indias.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Véase lo que dice Elliott: “Si los criollos de México fueron únicos en su habilidad para incorporar la figura del indio heroico a la imagen histórica de sí mismos, el desarrollo de una conciencia histórica, no importa si parcial o restringida, hizo posible a las comunidades coloniales bajo el proceso de transformación de



En un sentido amplio, la patria era América, como nos lo da a entender sor Juana en algunos de sus textos. Este concepto de adhesión al mitificado mundo nahua en el caso de la mexicana, fue resumido más tarde en las palabras del ex-jesuita peruano Juan Pablo Viscardo en 1791: "El Nuevo Mundo es nuestra patria, su historia es la nuestra" (*Carta dirigida a los españoles americanos*, en Batllori: Apéndice, IX). Así los derechos de los indios a sus tierras, reinos y señoríos fueron asumidos y vocalizados por los criollos, quienes reclamaron el disfrute total de las tierras en las que vivían; se unía así el pasado con el porvenir.

La declinación de la población india y el incremento de la economía en manos criollas a partir de 1605 (Pagden, 66, 91-92; Friede, y Keen, 44) pondrían a esa clase en situación preponderante; la instalación de la imprenta en México (1538 y la fundación de la universidad (1553) traerían la devoción por la perfección de la lengua vista como la reflexión de las más altas cualidades del ser humano; la llegada de los jesuitas les dio a los criollos derrotero y sentido creando una élite intelectual, eclesiástica y urbana—la economía iba desarrollando mejor la tierra e incrementando el comercio—que llegó a ser eminentemente americana y que, si no creó una iglesia indiana, creó, por medio de humildes protagonistas indios, una Virgen de Guadalupe que había de ser el estandarte de la mexicanidad.<sup>10</sup> A esta clase y a este ambiente pertenecía sor Juana.<sup>11</sup>

---

sociedades de inmigrantes a sociedades de nativos, la reconsideración de su situación con respecto a la 'madre patria' que, o era negligente o las explotaba" (12). Y Pagden: "La élite nativa (criolla) en México y Perú ... había ya adquirido hacia la mitad del siglo XVII, un sentido claro de pertenencia a una cultura que en muchos, si no en todos aspectos, era independiente de la 'madre patria'" (51). He traducido del inglés en ambos casos.

La identificación y asimilación con el pasado indio, aunque muy verdadera, tenía grandes dosis de mito. En cuanto a los descendientes de esos indios la cuestión era más delicada: en el plano ideal, la unión a través de la sangre con indios nobles era deseable ya que, de algún modo no especificado, éstos eran "puros"; pero, para la mayoría, la gran masa había perdido, con la conquista, su carácter y fortaleza. En una sociedad obsesionada con la cuestión de la pureza de sangre y bajo la acusación de mestizaje de parte de los peninsulares, el intercambio racial no era bien visto y por tanto era evitado (Pagden, 68, 70).

<sup>10</sup> Véase a Lafaye para la importancia de la Virgen de Guadalupe en la creación de la nacionalidad mexicana.

Lo mismo sor Juana que Sigüenza y Góngora tienen poemas a la Guadalupe, si bien el del sabio criollo es mucho más extenso que el de la monja: *Primavera Indiana* es una larga e interesante composición en la que se hace patente su mexicanidad; el soneto de sor Juana ("La compuesta de flores maravilla"), utilizando la metáfora de la rosa—tan unida a la aparición de la Virgen—explica la simbiosis de la Guadalupe extremeña, "rosa de Castilla", que pasa a ser rosa mexicana. El soneto se escribió para alabanza del jesuita Francisco de Castro quien había escrito un "poema heroico" a la Guadalupe de México.

La devoción guadalupana, que se intensificó de modo especial a partir del siglo XVIII (Churruga, 373, 374) y que otras órdenes habían mirado con frialdad (Ricard, 22, 346-349, 502-503) arraigó entre los jesuitas. Esto nos muestra además de su apertura a cosas nuevas incluso en cuestiones de religión, la compenetración de los jesuitas con los distintos estratos de la sociedad novo-hispana.

<sup>11</sup> No esta de más, me parece, recordar que Juana entró en el aristocrático convento de las carmelitas en agosto de 1667, seguramente apadrinada por los marqueses de Mancera en cuyo palacio estaba como dama de la virreina. Salió a los 3 meses, se dice que por cuestiones de salud. Más bien creo sería una excusa para velar el hecho de que la criolla no se sentía bien en ese ambiente formado total o mayormente por monjas peninsulares; la mirarían por encima del hombro, no sólo porque se conocería la ilegitimidad de la novicia sino por el hecho de ser criolla. En febrero de 1669 entra en el convento de San Jerónimo, de criollas (muchas de ellas confiesan ser, en su profesión, "hijas de la Iglesia" según he visto en el "Libro de profesiones" que



Las maravillas de la ciudad de México, los primores y alta organización y cultura de sus habitantes ya habían conocido otros panegiristas cuando a principios del siglo XVII (en 1604) Bernardo de Balbuena, integrante de la clase eclesiástica y letrada, publicó en México su *Grandeza Mexicana*.<sup>12</sup> La creación de esas grandezas, levantadas sobre las de la civilización azteca, iría creando un orgulloso espíritu determinado e independiente: la Nueva España sobrepasaba a la Vieja. No había de ser una simple provincia ni una colonia (Pagden, 52), ni siquiera un reino más dentro del vasto imperio de la corona española. Antes de que Balbuena hiciera a México la “imperial ciudad en los mundos de Occidente”, “luz de España”, “centro de perfección, del mundo el quicio”, Rosas de Oquendo, durante la segunda mitad del siglo XVI, ya salía en defensa de España pidiéndole: “Castiga a este reino loco/que con tres ‘chiquisapotes’ /quiere competir contigo/y usurparte tus blasones” (Reyes, 46).<sup>13</sup>

Los jesuitas llegaron a la Nueva España el 27 de septiembre de 1572, estableciendo en ella los mismos principios de reclutamiento, entrenamiento, alta preparación escolástica y organización que traían de España, y con el mismo respeto por cuidar la reputación de la orden, en cuanto a la moral y las costumbres, que prescribía el credo ignaciano. Por medio de los muchos colegios que crearon o se les encomendaron, su influencia intelectual en la juventud criolla especialmente,— y la ubicuidad y adaptabilidad a otras lenguas, razas y climas que habían demostrado en otras partes del globo—(Jacobsen, 2), fue enorme. Su actitud hacia creencias y personas de las tierras novo-hispanas, quizá porque no solían ser reclutados para la alta jerarquía de la Iglesia (Morner, 29), fue más abierta que la de las otras órdenes que los habían precedido y más liberal la aceptación de elementos nativos en sus filas.<sup>14</sup>

---

perteneció a Dorothy Schons); allí permaneció el resto de su vida. Véase mi capítulo sobre “Sor Juana Inés de la Cruz” en *Historia de la literatura hispanoamericana. La Colonia*, nota 8. Y a Schwartz, 41-44, esta última página sobre todo; aunque él trate sobre el Brasil, lo que dice es válido para el resto de América.

<sup>12</sup> Remito al lector interesado a mis artículos sobre la *Grandeza Mexicana* de Balbuena; véanse “El barroco de la contra-conquista...”, “A propósito de Bernardo de Balbuena: géneros poéticos...” y la sección dedicada a Balbuena en mi capítulo del segundo volumen de *Historia de la literatura hispanoamericana...* que publicará Guiseppe Bellini, el coordinador, en Italia.

<sup>13</sup> “Chiquisapotes” no aparece como tal en el diccionario de americanismos y de mexicanismos consultados. Si aparece “chicozapote”, por lo que creemos la anterior debe ser una variedad dialectal. “Zapote” o “sapote”, prefiriéndose la primera grafía, es nombre genérico de plantas que han formado una familia de variedades diferentes. El zapote es el fruto de una de ellas, originaria de México, y que se encuentra en varias partes de América. Es de piel ligeramente rugosa y color de chocolate por fuera y tiene la pulpa rojiza y suave, del color del tezontle, del que le viene el nombre; la semilla es de forma oblonga, negra y brillante.

<sup>14</sup> Véase a Churruga en su relación de nombres de jesuitas novo-hispanos “que perderán ‘el cariño y el respeto a la Vieja España’—Marqués, Maneiro, Alegre, Clavijero y sus alumnos—y que amarán al México proveniente del interrumpido mundo nahua que se forja en su conciencia, pensamiento y acción” (291) cuya semilla, dice, fue sembrada en 1573. Véase la página siguiente para “los once mil y más alumnos que ha tenido el Colegio (de México) hasta el tiempo que se escribe esta relación” y para el número y más nombres que, por otra parte, se hallan en diferentes partes del libro (entre ellos Eguiara y Eguren, Castorena y Ursua, el editor de la primera edición de *Fama y obras póstumas*, el tomo III de las antiguas obras de sor Juana), y



Pagden nos recuerda que no importa cuán atrasada nos parezca hoy la educación impartida en aquella época en los colegios y universidades, el papel de los jesuitas en la creación de una independencia cultural y conciencia diferenciada en los criollos, sólo puede medirse al compararla con el fracaso de los brasileños para separarse de la influencia de Coimbra: "Mexican and Peruvian criollos, unlike their Brazilian counterparts, were conscious of possessing an independent intellectual community worthy of defense against the mockery of its gachupin detractors" (87). El lenguaje barroco, traído de la Península y preconizado por los jesuitas, fue el *medium* usado por los criollos del siglo XVII para expresar sus ideas (O'Gorman, 1970, 29; véase también a Beverley). Con todo, los jesuitas no tienen que ser el único medio que inspirara a sor Juana su interés por los indios y sus cosas: Palafox, el conocido lascasiano, obispo de Puebla y virrey (1639-1648), puede haber sido otra vía. En vida de la monja todavía se sentía el gran impacto dejado en su diócesis, a todo lo cual la monja tendría acceso a través de sus relaciones cordiales con el obispo contemporáneo suyo Fernández de Santa Cruz, a quien le dirigió la *Respuesta* (Para Palafox, véase a Keen, 196-197).

El escrudiñamiento del ser interior, que era práctica normal en el entrenamiento jesuítico, y que ha hecho que el Barroco católico se haya identificado con la Compañía, sería uno de los métodos más importantes practicados por los novohispanos, desviando el fin religioso trascendental hacia lo político-social en la búsqueda de su identidad propia. Eran frecuentes los debates sobre cuestiones teológicas y literarias, a las que asistían el virrey y las autoridades, y en las que se lucían los jóvenes discípulos de los colegios mencionados, al desarrollar conceptos y discutir complicadas reflexiones en un lenguaje barroco y difícil.<sup>15</sup> Una muestra de lo bien que sor Juana había asimilado este mundo escolástico y jesuítico—desarrollado de los clásicos—se halla en la loa del auto sacramental para el MS que comentaremos después.

En el tiempo de sor Juana, el estudio y el saber estaba dirigido y controlado por los jesuitas, y fuera para secundarlos o para oponérseles, ella se desenvolvía en el mundo ilustrado que ellos habían creado; incluso se ha dicho que la monja hubiera querido ser un jesuita (aunque no estoy de acuerdo con el concepto ni la forma), ya

---

otros (239, 262-263). Los jesuitas también se preocuparon por aprender las lenguas indígenas (298, 314-315, 419). En las páginas 311-312, 349, por ejemplo, se habla de las vocaciones nativas de parte de distintos grupos de la sociedad mexicana. Véase sobre esta última cuestión—y las mencionadas antes—a Jacobsen, 87, 114-115, 136, 150, 154, 156, 166, 168. Véase también, aunque se refiere al Brasil, a Schwartz, 42-44.

Los jesuitas americanos, trasladados a Europa a raíz de la expulsión (1773), "were among the first representatives of literary nationalism in Latin America" (Morner, 16). A continuación, ahí mismo se copia una cita de Mariano Picón Salas relacionada con la mexicanidad de estos hombres que se sentían abusados por el imperio español y que se dedicaron a dar a conocer en Europa su orgullo "nacional", al relatar las riquezas y hermosura de su suelo. En la página siguiente se mencionan a los ex-jesuitas, el peruano Viscardo y el chileno Godoy quienes activamente se pronunciaron en contra del gobierno español.

<sup>15</sup> Para el método de enseñanza de los jesuitas y disciplinas académicas que se impartían en sus colegios, véase a Jorgensen 156-160, 167.



que ellos representaban el *summum* del prestigio cultural, literario y erudito de la época. Me parece que es imposible pensar que este carácter más universal que españolizante que poseía la orden, permitiéndole, paradójicamente, dar cabida a inquietudes propias de grupos específicos, y su preocupación por formar y captarse a la élite novo-hispana, no llegara a sor Juana.

## II

Cuando sor Juana se sentó a escribir, a partir de 1680, sus autos sacramentales con sus loas,<sup>16</sup> los criollos habían nacido mexicanos por dos o tres generaciones (sor Juana pertenecía a la segunda generación dentro de su familia) y ya existía en la Nueva España una tradición de respeto por el pasado indio y de cariño, aunque fuera paternalista, por los indios contemporáneos; a través de ese contacto les era familiar el habla náhuatl (Keen, 100); Juana conocía bien esa lengua, que probablemente había aprendido de su "nana" o en su contacto con otros niños en la hacienda de su madre.<sup>17</sup> El teatro religioso, que aprovechaba la tradición teatral-musical azteca en la evangelización de los indios, tenía también una larga tradición: "El sentido de sus ideas, el ritmo y el paralelismo de sus frases, así como las metáforas y símbolos de

<sup>16</sup> Para la definición de loas, véase a MP, III, LII-LXIV y mi introducción de IC, 47-54 en las que me refiero especialmente a las loas sueltas de sor Juana. Véase también para los inicios del teatro catequístico-religioso en la Nueva España, a Garibay, 1971, cap. V, 122-159; a MP, LXIV-LXXI; a Clavijero para teatro mexicano, 275-278 y a Pérez para teatro colonial, 51-68. También a Robe, en su edición de *Coloquio de pastores*, 7-11. Motolinía menciona un auto de Adán y Eva en náhuatl, 83-84.

El tema del "Corpus", que era el que se festejaba el día prescrito por el calendario de la Iglesia con la representación de los autos sacramentales, no era ajeno a sor Juana. Diego Calleja, su primer biógrafo, nos dice en la obra mencionada que Juana había ganado un premio a los 8 años por una loa sacramental que había escrito.

<sup>17</sup> Recordemos el carácter fuerte e independiente de la madre de sor Juana, quien tuvo dos grupos de hijos sin casarse con ninguno de los que los procrearon, y que estaba al frente de la que suponemos no muy grande hacienda, "propiedad rural, [que] confirmó la victoria de los criollos" (Keen, 86), que su padre, el abuelo lector de Juana, había conseguido por "tres vidas".

No sé si es nunca oportuno o apropiado recordar el hecho de que, al entrar en el convento, dona Isabel, la madre de Juana, le regalo una esclava de las que poseía (no sabemos si era india o de la raza negra o a qué casta perteneciera); véase a Cervantes. Visto a la manera del tiempo, no debe sorprendernos demasiado puesto que esa era práctica al parecer común; también el criollo colombiano Domínguez Camargo poseyó un esclavo; y recordemos que el mismo Las Casas llegó a tenerlos antes de darles la libertad. No tiene que ver sino de modo tangencial con la cuestión criolla. A la situación de sor Juana, aunque no sabemos hasta qué punto puede aplicarse la cita de Rojas Garcidueñas con respecto a Sigüenza al defenderlo de la acusación que se le ha hecho de despreciar a los indios contemporáneos suyos, con motivo de lo que escribió en su "Alboroto..." mencionado: "don Carlos es un criollo mexicano del siglo XVII, no es un socialista de fines del XIX y cree, por tanto, que el indio debe estar sometido al criollo, obedecerle sumisamente y no osar nunca subvertir una situación que el criollo creía o decía creer beneficiosa para los propios indios" (XII-XIII). Francisco de Vitoria, dentro de la línea de los principios de defensa del indio establecidos por Las Casas señalaba, sin embargo, "that slaves be treated humanely, because they were neighbours, and both master and slave have another lord (God); provided they were well treated, they were better off as slaves than if they had been left in their own countries" en Zavala, 1964, 48). Véanse también la pp 45 y 61; y a Hanke, 1968, 377.

Sobre la cuestión de los esclavos negros de Las Casas, véase a Hanke, 1959, 9.



extraordinaria fuerza, recordarán también invocaciones e himnos de otras culturas” (León Portilla, 1964, 63). Como en el caso de los autos sacramentales que se importaron de España, “el teatro perpetuo del mundo náhuatl” (ib., 69) coincidía con fiestas religiosas; sor Juana funde en sus loas la tradición calderoniana, que conocía a la perfección, con la pre-cortesiana.

Se ha dicho que el tratamiento que sor Juana hace de cuestiones relacionadas con lo náhuatl se basan en el interés por lo exótico que tenía el mundo barroco de su época. Aceptando que fuera éste un rasgo adicional complementario, creo que el tratamiento de parte de la poeta de cuestiones aztecas nos lleva al conocimiento que tuvo la estudiosa monja del mundo azteca, de las crónicas en las que se recogió una parte del pasado precortesiano, de las controversias que se fueron levantando a raíz de los pronunciamientos y escritos de Las Casas y del rechazo progresivo de la línea pro-india que ya primaba políticamente en la época de sor Juana (y de lo que estaría al corriente). Para el siglo XVII se había establecido un estereotipo negativo (Keen, 182); dice Elliott que el Nuevo Mundo evocaba en la conciencia europea visiones de oro y plata en abundancia así como de pueblos indios en los que faltaban los rudimentos de la civilidad (5). Puesto que sor Juana hace la apología del mundo pre-cortesiano de su tierra en dos de sus loas, no parece hubiera otra causa más específica que esa defensa *per se*. El hecho de que la salida de los marqueses de la Laguna—por lo menos en el caso de DN (véase nota 1) y probablemente también en el del CJ—fuera inminente o ya se hubiera realizado, pudo contribuir a que se sintiera más libre para tratar estas cuestiones. Si se puede decir que la monja nos da muestras de la gran seriedad con que miraba estas cosas de sus indios al incluirlas en un género tan altamente considerado como lo era el auto sacramental; muestra también con ello su arrojo y originalidad. Sor Juana va a adoptar un papel masculino: el que realizaron en América los misioneros; pero lo va desarrollar a la inversa: por medio de sus protagonistas va a tratar de convertir a los españoles a la perspectiva americana, va a apologizar.

La escritora se propuso en las loas que examinaremos, aunque manteniendo en última instancia la autoridad de la corona y de la Iglesia, instruir al mundo europeo, español en este caso de la filosofía religiosa y civil del mundo pre-colombino suyo, examinar “la conducta de los conquistadores y colonizadores en conformidad con principios de mayor justicia”.<sup>18</sup> El hecho de que no se presentaran sus autos en Madrid,<sup>19</sup> a pesar del interés que pondría en ello la marquesa de la Laguna, nos hace pensar que estos propósitos fueron obstruidos por algún personaje de la corte encargado de organizar la presentación de obras teatrales. El año de 1601 (medio siglo antes del nacimiento de Juana), la publicación del libro de historia de Mariana

<sup>18</sup> La cita, que he traducido del texto en inglés pertenece a Zavala, 1964, 12. Para un buen resumen de toda la cuestión de lo que llamamos hoy derechos humanos aplicados al problema indio, la cuestión aristotélica de servidumbre natural, razón, libertad cristiana, ver esta obra de Zavala.

<sup>19</sup> Méndez Plancarte nos avisa en III, 605, que tampoco se presentaron estos autos con sus loas en México “allá en sus días”.



(escrito en la década de 1590), marcó el cambio de visión con respecto al indio que ya sugiere la carta de Motolinía a Carlos V en 1555 (ver Keen, 1934, 123) y que continuaría después: “Ni el menor rastro queda ya del Noble Salvaje de Colón, ni del indio artista y talentoso admirado por Cortés y por Pedro Mártir. Mariana presenta un estereotipo abismalmente atrasado en toda cultura moral y material” (Keen, 1984, 95, 182-183). Mariana señala, por otra parte, que “ninguno se atreve a decir a los reyes la verdad” y que ya no se quieren escuchar críticas contra el gobierno colonial (citado por Hanke, 1988, 94-95).

Volviendo al orden lógico en que nos parece se escribieron las loas (y por supuesto los autos a los que acompañan), veamos la que consideramos se escribió primero, la del MS.<sup>20</sup> En esta loa, que sirve de pórtico al mundo azteca que tratara en las otras dos, sor Juana refleja su conocimiento de la dialéctica en las argumentaciones sobre cuestiones teológicas que desarrolló la escolástica y que los jesuitas implementaron en la Nueva España. Tres estudiantes—de los cuales el tercero (a quien llaman “maestro”) representa a la persona que escribe la loa, es decir, a sor Juana—discuten sobre cuál sea la mayor “fineza” (prueba de amor) de Cristo—tema que será central luego en su *Crisi sobre un sermón (Carta atenagórica)* al refutar a Vieira—tomando como base de sus digresiones a san Agustín que creía lo era la Eucaristía o la opinión de santo Tomás que defendía lo era la muerte de Cristo en la cruz. Junto a este tema central se tratan otros—la “magia natural”, la gracia “suficiente” y la “eficaz”.<sup>21</sup> Lo que nos interesa particularmente de esta loa es la intrusión, en la escena III, de soldados que fijan los extremos del mundo en las columnas de Hércules, el Estrecho de Gibraltar, “que hombre ninguno/pasara soberbio” y luego en la escena V la aparición de Colón destruyendo esa soberbia europea con una invocación que copiaremos líneas adelante. Todo esto, además de otras cosas que comentaremos enseguida, crea un “teatro dentro del teatro” en el cual sor Juana “madruga a Pirandello” (MP, I, 559).

Aunque estos estudiantes se colocan en algún lugar de España a donde llega el Almirante, representan el mundo de sor Juana o, mejor dicho, el ambiente estudioso en el que hubiera querido vivir. Aquí aparecen las salas de los colegios o universidades, los personajes propios de toda casa de estudio que ella hubiera conocido personalmente o por referencias y que sabía se encontraban lo mismo en España que en América: de este modo se unen los dos mundos, el Viejo y el Nuevo, dándoseles paridad en el terreno intelectual. En la escena V, en la que aparece

<sup>20</sup> El DN se publicó por primera vez en España en la segunda edición del tomo I en Barcelona, 1691; el MS y el CJ se publicaron en la primera edición del tomo II en Sevilla, 1692. La proximidad de estas ediciones, sólo un año o quizá menos, permite pensar que la preferencia por DN, el mejor de los autos de sor Juana, de parte de los editores, hizo que se publicara antes que los demás aunque ya todos estuvieran escritos y enviados a España. Según ya se apuntó, estos autos y sus loas se habrían escrito a partir de 1680.

<sup>21</sup> Véanse las notas de MP (555-564) para una explicación detallada de estas cuestiones. En cuanto a “cuál haya sido ‘la mayor fineza de Cristo’ fue una pregunta que apasionó a sor Juana en muchos de sus escritos” según apunta MP (557). Además de hacerlo en la obra mencionada se ocupó de la cuestión en las llamadas “Letras bernardas” y como de pasada en el DN.



Colón, se hace mención de la habitabilidad de la "torrida" (ver Pérez, 194) y del pasaje por la "equinoccial" negando los postulados europeos del *non plus ultra*<sup>22</sup> anteriores al Descubrimiento: "¡Sal de aquel pasado error,/que tus antiguos tuvieron", es decir, la mera presencia física de América, ahora ya conocida, destruye viejas creencias europeas. Con los posesivos "tus antiguos" más "sus" y "su" al final, cuando habla en relación con los monarcas españoles, propone la poeta, en labios de Colón, distancia entre América y Europa. Se hace también referencia a la suerte que tuvo el continente europeo con el descubrimiento de América: "Albricias, Europa, albricias" y se hace referencia al Perú y a México al mencionar "más imperios". La ambigüedad que encontramos en esta loa es muy sugerente. La escritora se da cuenta de la arbitrariedad que significa esta irrupción del tema americano en el meollo de una discusión teológica, y trata de explicarla por medio de las preguntas que le hacen el estudiante número 1 y el 2 en la escena IV (la que está entre los soldados que aparecen primero limitando los términos del mundo en el Estrecho y la llegada de Colón de regreso a España).

El número 1 le pregunta: "¿Maestro, no nos dirás/qué tiene que ver a questo/con lo que aquí se trataba?", y el 2 lo reitera mencionando el "común yerro" de los antiguos. En la escena VI después de la aparición de Colón, vuelven a la carga "supuesto que nada de ello/tiene conexión alguna/que hacer pueda a nuestro intento?". El 3, el "maestro" o mediador que representa a la escritora, según hemos señalado, contesta "que vuestros argumentos/para otro fin me servían./Y es el caso, que yo tengo/a mi cargo hacer un auto/del Divino Sacramento,/.../... y quise hacer/de vuestros discursos mismos/la fábrica de mi loa". Termina diciendo el "maestro" que la introducción de Hércules y Colón no es cuestión de magia sino de ingenio. El estudiante 2 no cesa en su pregunta reprochándole esa "industria" que en vez de utilizar ejemplos de la "Escritura" los utilice profanos, que son "muy distantes del caso", a lo que contesta el "maestro": "A eso no he de responderos yo". Y la que contesta es la Música pero no a las preguntas relativas al porqué de la irrupción señalada, sino a lo que decide el "maestro" acerca de cuál es la mejor de las finezas en los debates teológicos en que estaban enfrascados antes de la aparición del tema de América.

¿Qué significa todo esto? La sor Juana razonadora e intelectual avanzada nos dice que no hay que fiarse de lo que se haya establecido como cierto porque descubrimientos posteriores invalidan la "verdad" de esas creencias, y esto se aplica, en términos generales, a cualquier disciplina humana.<sup>23</sup> Relacionado directamente con el tema teológico que se discutía, invalida la consideración de la

<sup>22</sup> Sor Juana menciona a "aquel más desmentido que repetido mote *Non plus ultra*" y a la conquista en el *Neptuno*, IC, 409. Para cuestiones relacionadas, véase a O'Gorman, 1986, pp. 151-152.

<sup>23</sup> La duda intelectual sistemática que implica la monja en este pasaje y que remite vagamente a las ideas de Descartes, repercute enseguida en el largo parlamento del estudiante 2 (creemos que aparece como número 1 por equivocación quizá de la misma edición antigua que consultara MP; hemos visto errores parecidos en nuestras consultas). Este se dirige al maestro para "satisfacer tus recelos", dándole a entender que ha aprendido la lección al mencionar, a renglón seguido, una variedad de interpretaciones de padres de la Iglesia



“mayor” fineza de Cristo de parte de san Agustín (la muerte de Cristo en la cruz), por la creencia desarrollada posteriormente por santo Tomás que consideró lo era el que Jesús instituyera la Eucaristía, quedándose en el Sacramento como manjar del hombre. En cuanto a América, se le da importancia porque su descubrimiento terminó con la supuesta “verdad” del *non plus ultra*; la sola presencia de América acabó con arraigadas creencias del Viejo Mundo. Pero hay más: al utilizar la monja ejemplos profanos, como le reprocha uno de los estudiantes según hemos mencionado, relaciona a América, como entidad, con las cuestiones religiosas de la fe cristiana que se impuso a los indios involucrando todo ello con misterios teológicos tan debatidos en Europa como eran la Eucaristía y la Crucifixión.

Pasemos ahora a la loa que precede al auto del DN. En esta loa, sor Juana nos introduce enseguida, por medio de las acotaciones que encabezan la escena I, en el mundo azteca presentándonos a Occidente de “indio galán” y con corona, y a su lado una “india bizarra”<sup>24</sup> que se llama América. Si bien estos dos personajes podrían representar, por sus nombres, dos aspectos ambivalentes del Nuevo Mundo, lo que en realidad representan es algo más cercano al mundo de sor Juana: a un rey mexica y a una mujer importante de la misma raza, quizá su consorte aunque esto no se aclara. De ésta, la india, se nos dice que usa “mantas y cupiles [huipiles], **al modo que se canta el tocotín**”.<sup>25</sup> Esta última advertencia, así como lo que dice después, de los indios que bailan “con plumas y sonajas ... **como se hace de ordinario con esta danza**” (los subrayados son míos), nos indica que la monja estaba familiarizada con las costumbres indias.<sup>26</sup> Antes de seguir adelante tratemos

---

con respecto a qué momento se produjo el lavatorio de pies duran la Cena del Jueves Santo (ver el pasaje en MP, III, pp. 111-112).

<sup>24</sup> Según el *Diccionario de Autoridades*, I, “bizarra” cabe dentro de variadas acepciones que incluyen: generosa, alentada, llena de noble espíritu, lozanía y valor.

<sup>25</sup> El tocotín “era un baile que se usaba principalmente en Yucatán cuando había fiestas sagradas” según nos dice Monique Legros con información que recoge de Clavijero (IC, 341); sin embargo, es obvio que muy pronto pasó a denominar también las danzas aztecas (Sahagún, I, 313-319; y Durán II, 194, las llaman “areitos”, término que hoy se aplica a las danzas aborígenes de las Antillas). En el tercer nocturno de los villancicos de la Asunción, 1676, sor Juana presenta otro tocotín y MP la llama “danza azteca” explicando que su nombre reproduce el “toco, totoco” del sonido que producen los instrumentos utilizados en la música (II, 364). También en II, vuelve a hablar del tocotín a propósito de los villancicos de san Pedro Nolasco (275), y en III, se refiere a este tocotín que estamos tratando (503). En *Los sirgueros [jilgueros] de la Virgen de Francisco* Bramón publicado en 1620, donde aparece “el reino mexicano”, se explica con mayor detalle en qué consistía esa danza; se dice que los mexicanos la llaman “netotiliztle” y en vulgar “mitote o tocotín” (109). Agustín Yáñez en el prólogo se refiere a lo mismo (p. XVII). Véase a Clavijero, 281.

<sup>26</sup> Debo esta observación a nuestra estudiante María Socorro Tabuena, de su trabajo inédito: “Lo precolombino: diálogo disfrazado en sor Juana Inés de la Cruz” que contiene otras observaciones sobre el tema. Estudia aspectos de esta índole en la obra de sor Juana, que no se nos aparecen obvios. En el villancico mencionado de la serie dedicada a san Pedro Nolasco, tenemos un ejemplo en la utilización del número “400” que la poeta menciona seguramente referido a “traidor” y que remite a la leyenda de Huitzilopochtli de los cuatrocientos Surianos (véase a León Portilla, 1964, para esta leyenda, 45-50).

Aparte de lo que puede hallarse en las obras dedicadas a sor Juana de MP, Bénassy y Paz., las loas que nos ocupan han sido estudiadas anteriormente, en mayor o menor medida, por Pérez, 172-206 y cap. V; sólo DN y CJ por Keen, 204-206. Hill le dedica cierto espacio a DN, 53-54; y Daniel les dedica a las tres un párrafo (45) en su artículo dedicado a las loas de sor Juana.



de señalar a través de qué conductos le pudieron llegar a sor Juana estos conocimientos.

Sor Juana habla de Torquemada y de su *Monarquía Indiana* en el *Neptuno alegórico* (IC, 409), y éste parece ser el único cronista de Indias que menciona;<sup>27</sup> sin embargo, eso no significa que no hubiera leído a otros. Ya hemos mencionado su amistad con Sigüenza y el gran interés que éste sentía por todo lo que tuviera relación con el pasado histórico de su país; la monja miraría y estudiaría los códices de su amigo y le preguntaría por su significado en lo que no entendiera. Kircher, el gran sabio de entonces al que tan bien conocía y admiraba sor Juana, se refiere al Códice Mendoza o mendocino (Clavijero, 288; Keen, 218; Carrera, 187-189), alto exponente de la cultura azteca, cuando estudia la escritura jeroglífica en su *Oedipus Aegyptiacus* (Keen, 218-219).<sup>28</sup> En el *Teatro* de SG ya mencionado, el polígrafo menciona con asiduidad no sólo a Torquemada sino también la historia de Herrera, a Acosta, y a Bernal Díaz del Castillo (en Rojas Garcidueñas, 298, 309-310, 334, 338, 341, 347), autores que probablemente sor Juana también conoció. De todos modos, tengamos a Torquemada particularmente en cuenta.

Volviendo a la loa, la Música, dividida en dos coros y estableciendo un diálogo a la manera de los pobladores del México antiguo (véase a León Portilla, 1964, 108), comienza enseguida con la apología del mundo azteca: "Nobles mexicanos,/ cuya estirpe antigua,/ de las claras luces/ del Sol se origina" con lo cual se apunta, en relación con las creencias nahuas de la creación del mundo, a las "vidas" cosmogónicas anteriores a la que se habla, que se creía era la quinta (véase a León

<sup>27</sup> Según Keen (1984, 191) la tradición mendicante estaba en plena decadencia para 1600 a consecuencia de lo cual la labor investigadora al modo de la realizada por Olmos, Motolinía, Sahagún y Mendieta se hizo difícil. Fue entonces que Torquemada empezó a escribir su *Monarquía* "cifra y remate de la empresa cultural franciscana en la Nueva España". Aunque, al parecer, la mayor parte de la primera edición de *Monarquía indiana* (Sevilla, 1615) se perdió en el mar, obviamente hubo ejemplares que llegaron a la Nueva España; cuando se publicó la segunda edición en 1733 hacía 28 años que sor Juana había muerto.

La obra de Torquemada es importante porque, además, tomó datos de Herrera, Sahagún, Acosta, Bernal (ib., 191-92) a veces corrigiendo al primero. García Icazbalceta en su introducción a la obra de Mendieta había señalado a Torquemada, discípulo de Mendieta, como gran aprovechado de la obra de su maestro y de Vetancourt (XXIX-XXXVI); sin embargo, la posteridad ha explicado este asunto de un modo más equitativo. En la introducción de la edición de Torquemada que utilizo, León Portilla aumenta el número incluyendo a Cortés, Las Casas, Motolinía (VII). Las crónicas constituyen un tupido engranaje en cuanto a la utilización de trabajos anteriores, así tenemos que en la introducción a la obra de Las Casas, O'Gorman nos avisa de la utilización que hicieron Torquemada y Mendieta de los escritos de Las Casas (XXXIV). Garibay en su introducción a la obra de Durán, trata de explicar la semejanza de datos de las obras de éste con Acosta, Tezozómoc, el Códice Ramírez, éste último sólo como "un residuo de la obra del padre Juan de Tovar" (XXXV-XXXVI); Keen menciona la incorporación de capítulos enteros tomados de Las Casas de parte de Herrera en su obra (ver Friede, y Keen, 13).

<sup>28</sup> Sigüenza criticó a Kircher diciendo que éste había interpretado mal (Keen, 201). El criollo Agustín de Vetancourt (o Betancourt) fue uno de los amigos de SG que se aprovechó ampliamente de sus mapas, códices e impresos (véase Carrera, 176; León Portilla, 1975, 201) y seguramente de su gran conocimiento en la materia. Su *Teatro mexicano* fue publicado en 1688; en él, así como en la obra de SG: "Teatro de la magnificencia de México" que al parecer no terminó, se tratan muchos aspectos que interesaban a la sociedad novo-hispana (véase a Leonard en el prólogo de la edición de Bryant de SG, XXV; a Keen, 199).



Portilla, 1975, p. 6). También se apunta al origen del hombre como hijo del sol, base del culto nahua, cuando éste, el sol, “se cimentó” y Quetzalcóatl creó a los hombres y mujeres (León Portilla, 1964, pp. 37-45). El rítmico verso final que repiten los coros como en estribillo a través de la loa: “¡celebrad al gran dios de las semillas!” parece remitir a ese mismo dios creador en su relación con el descubrimiento del maíz (ib., 42 Garibay, 1971, I, 303; II, 318), a la abundancia de “nuestras provincias”, un dios único al que no se le hacían sacrificios humanos sino sólo de insectos, animales y hierbas del campo (Las Casas, II, 184; Garibay, 1971, I, 127). Pero enseguida los versos de la Música hacen referencia a “el dichoso día/en que se consagra/la mayor reliquia” y a la petición de que se dé de las venas “la sangre mas fina,/para que, mezclada,/a su culto sirva” lo cual nos lleva a la figura guerrera ya netamente mexicana de Huitzilopochtli (véase a Las Casas, 45-50) y a los sacrificios humanos en los que ahora en boca de Occidente, “las entrañas pulsan” y “el corazón palpita”, sacrificios hacia los que derivó el culto de Quetzalcóatl.<sup>29</sup> En los versos de la poeta se realiza una rápida progresión de uno a otro, en sugerida simbiosis de los dos dioses nahuas.

Lo que sor Juana presenta es la ceremonia del “teocualo”, “dios es comido”, que va a proponer como un rito azteca que prefiguraba la comunión cristiana (véase a MP, III, 503-504). En esta ceremonia se hacía una figura del dios Huitzilopochtli en la que se mezclaban semillas y granos con sangre humana repartiéndola en el momento determinado.<sup>30</sup>

El personaje de América apunta al hecho “de conservar la vida”, de un dios que se hace manjar y que purifica el alma como facultades de esta “comunión”, aspectos que se hallan en el rito azteca del “teocualo” y en la Eucaristía del cristiano. Aparecen los personajes Religión (Cristiana) y Celo, vestido éste de capitán general y rodeado de soldados, dándonos así una idea clara de lo religioso en su aspecto militante y agresivo. En el diálogo que sigue entre ellos, y con Occidente y América, se oyen, de parte de los “españoles”, ecos de los cronistas religiosos al mencionar “el culto profano/a que el Demonio os incita” (ver a Acosta, 1962, 217, 235, 257; Torquemada I, 186, 303, 761) a más de lugares comunes como el “Occidente poderoso” y la hermosura y riqueza de América. Mas adelante se repiten las mismas ideas en un parlamento de Religión al mencionar a la “cautelosa serpiente”, el áspid o hidra venenosos.

<sup>29</sup> Los siguientes dioses eran los principales: Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli y Cihuacóatl aunque a veces se mencionan sólo a dos: el primero y el tercero. Para ellos, véase a Torquemada, II, 70-71. Para los sacrificios vistos como ofrenda natural, ahí mismo, 106-108. Las Casas hace la historia de los sacrificios humanos en otros pueblos (II, 144-157) para tratar de explicar los de los indios como ofrecimientos a Dios. Véanse también a Acosta, 216 y a Torquemada, II, Libro 6, cc. VI y VII, 96-98. Para una síntesis de “la cosmovisión azteca”, véase a Keen, 1984, 41-44.

<sup>30</sup> Para la explicación de esta ceremonia, véase a Torquemada, II, 71-73. Parece haber divergencia de opiniones entre los cronistas sobre quiénes recibían la comunión en la ceremonia del “teocualo”. Alguno dice que no participaban los niños, otro que todos comían al dios, otro que sólo los mancebos; Torquemada dice que “no les era lícito comer de ello a las Mujeres, sino solos los Varones, aunque fueran Niños pequeños, y de cuna” (II, 283); lo de no recibirlo las mujeres llamaría la atención de sor Juana.



Ante el reclamo y amenazas de los españoles, América, altiva y fuerte, llama a Celo "bárbaro, loco y ciego" defendiendo "el sosiego/que en *serena paz tranquila/gozamos*" (el subrayado es mío); y se pone en evidencia que es desigual el combate entre los "fieros globos/de plomo" que se deshacen en "ardiente ceniza", los "centauros monstruosos" y el simple uso de las flechas. Nótese la utilización de "bárbaro" aplicado a Celo, revirtiendo así el insulto, como lo hace Yacotzin en uno de nuestros epígrafes, hacia los cristianos. Occidente se rinde ante el "valor", en su acepción de "fuerza"—lo cual aclara más adelante, no ante la "razón"; a América se le conserva la vida para rendirla "con suavidad persuasiva" apuntando a las opiniones propuestas por Las Casas en cuanto a la evangelización.<sup>31</sup> Enterados de esto y tácitamente rechazando la doctrina de san Pablo del "dios no conocido", ambos les hacen saber a los españoles que no se dejen llevar de engaño. Dice América, "pues aunque lloro cautiva/mi libertad, ¡mi albedrío/con libertad más crecida/adorará mis deidades!". Occidente defiende su libertad interior diciendo que no hay violencia "que a la voluntad impida/sus libres operaciones" y que, en su corazón, sigue venerando al gran dios de las semillas. Toda esta parte parece tener ecos del "Coloquio de los Doce" que se celebró, muy temprana la colonización (1524), en un patio franciscano. Refleja el choque del pensamiento y fe de los europeos con el mundo espiritual de los aztecas (León Portilla, 1975, 69). Los doce tlamatime, sabios nahuas, con cierto velado temor en el halago pero llenos de dignidad, sin perder la calma y firmes en sus creencias, se enfrentaron a los "padres" para hacerles saber que no abandonaban sus creencias antiguas y que preferían morir porque: "... somos perecederos, somos mortales,/déjenos pues ya morir", déjenos ya perecer,/puesto que ya nuestros dioses han muerto./.../vosotros dijísteis/que nosotros no conocemos/al Señor del cerca y del junto,/a aquel de quien son los cielos y la tierra./Dijísteis que no eran verdaderos nuestros dioses./Nueva palabra es ésta,/la que habláis,/por ella estamos perturbados,/por ella estamos molestos. /.../Era doctrina de nuestros mayores/que son los dioses por quien se vive./.../Ellos son a quienes pedimos/agua, lluvia,/por las que se producen las cosas en la tierra./.../y ciertamente no creemos aún,/no lo tomamos por verdad,(aun cuando) os ofendamos./.../Es ya bastante que hayamos perdido,/que se nos haya quitado,/que se nos haya impedido/nuestro gobierno./Si en el mismo lugar permanecemos,/sólo seremos prisioneros./Haced con nosotros lo que queráis" (León-Portilla, 1959, pp. 128-131).

Con las palabras que hemos visto antes y que pone en boca de sus indios, toca sor Juana la delicada cuestión del libre albedrío y les da a sus protagonistas aztecas un sistema cognoscitivo racional parejo al de los europeos, siendo esa una de las cuestiones principales que se discutieron en los debates del siglo XVI entre Las Casas, apoyado por Vitoria y su escuela (ver Hanke, 1959, 22, 31), y Sepúlveda. En

<sup>31</sup> Véase a Hanke, 1988, 491, 554; al mismo autor, 1959, 33-34, 111-112, 133-134 (la nota 4 al capítulo III). Sobre la cuestión de la libertad del individuo que se trata más abajo, véase a Zavala, 1964, 21-24, 25-26, 35-52, *passim*.



esos versos que comentamos más arriba, sor Juana pone en evidencia, como sucede con el “Coloquio de los Doce”, la comunicación posible entre las dos parejas ya que sostienen conceptos ajenos para cada una de las culturas que están en juego y que ellos representan. Lo que dicen los mexicas pone en tela de juicio el derecho, tantas veces discutido, de la Corona y de la Iglesia a la conquista y evangelización.

Como era de esperarse, la loa termina con el consentimiento de parte de Occidente y América de asistir al auto que sigue ya que, le dice Religión, América se inclina “a objetos visibles más/que a lo que la Fe te avisa/por el oído ...” apuntando a la tradición teatral y metafórica del teatro indígena que entraba mayormente por la vista, y que utilizaron los misioneros en su adoctrinamiento, en contraposición con la tradición cristiana medieval de la fe que entra por el oído. Son intrigantes los versos cantados y bailados, obviamente a la manera azteca, por “Todos” con los que termina la loa; esos “todos” son los españoles y los indios, que dicen conjuntamente: “¡Dichoso el día/que conocí al gran dios de las semillas!” realizándose de esta manera un sincretismo completo del dios azteca Huitzilopochtli y del Dios cristiano Jesucristo pero bajo las características que se han aplicado al primero a través de toda la loa.

La última loa que vamos a analizar es la del auto *El cetro de José*. Este auto intensifica las reflexiones sobre las cuestiones que se expusieron en la loa anterior y, en un nivel más abstracto, se relacionan con ella. El lenguaje, aun conservando la contención prescrita por la retórica del tiempo, por el decoro, se radicaliza. Hay cinco personajes alegóricos, aparte de la Música, que a la manera del teatro de Calderón, aparecen en “bofetones” (tramoya teatral). Son dos parejas que se contraponen la Fe (cristiana) y la Ley de Gracia por un lado, y por el otro, la Naturaleza y la Ley Natural; además tenemos al personaje de Idolatría.<sup>32</sup> En esta loa, Fe va a desempeñar un papel similar al de Religión en la loa del DN, e Idolatría al de América.

Se inicia la acción *in medias res*: a las Indias como lugar donde ya está ocurriendo la conversión al cristianismo; Naturaleza y Ley Natural se acercan a Fe agradeciéndole su venida, porque por ella llegarán a la perfección. En el primer parlamento de Fe se le reprocha a Ley Natural la práctica de la idolatría que muestra “que son los hombres/de más bárbaras entrañas/que los brutos más crueles”, y de ahí se va a un ataque general contra la guerra a causa del odio y la saña del hombre en su afán de “acicalar las espadas,/echar pólvora a las piezas/unir el hierro a las lanzas”, terminando con esta exclamación: “¡Oh loca, humana **ambición**/que de ti misma olvidada,/a ti misma te destruyes,/cuando piensas que te ensalzas!” (el subrayado es mío) lo cual remite directamente al descubrimiento y a la conquista.

<sup>32</sup> Según MP (597-98), la ley natural es la “Moral o Ética puramente racional”, la ley de gracia es la religión cristiana o la moral revelada; en otras palabras, son, en el primer caso, las leyes morales que el ser humano elabora a través de la razón y en el segundo, los conceptos morales-religiosos transmitidos por medio del cristianismo.



Recordemos que “ambición” era una palabra equivalente a “codicia”<sup>33</sup> que era la que más se había acuñado para llevar adelante esa crítica; sor Juana la evitaría para disfrazar un poco su intención.

Hay quizá una nota personal, pensando en el caso de su madre que nunca se casó, en el parlamento que sigue de Ley Natural cuando, a continuación, propone el matrimonio contractual religioso que termine con el de “contrato natural”, gran preocupación de los misioneros (ver Mendieta, 300-306). Pero Ley de Gracia, reconocida por Fe como la más “elevada” de las que han hablado, desarrolla como mejor la proposición de Naturaleza que ofrece demoler las aras donde se vertió sangre humana; finalmente todas las proposiciones se abarcarán, según se dice, poniendo en los altares a la “Sacra Eucaristía” y para ello se pide la ayuda de los angeles.

En medio de esta invocación sale Idolatría, de india, oponiéndose a que ocupen las aras de sus dioses: “No mientras viva mi rabia, / Fe, conseguirás tu intento”. Enseguida denuncia, recordando de nuevo el sentido del “Coloquio”, sus “ansias” fallidas por conservar “la Corona, que por edades tan largas / **pacífica** poseía” (el subrayado es mío) reiterando lo que ya nos dijo América en el DN (allí “serena paz tranquila”). ¿Qué quiere decir sor Juana con esto de “pacífica”? La monja, sin duda, conocía el carácter guerrero y combativo de los aztecas, quienes no ganaron ni mantuvieron la corona de modo pacífico. El significado de todo el pasaje se afina en las bases religiosas y civiles del mundo azteca; nos lo explican las palabras que siguen: se une la predicación de “la cristiana ley” a la “violenta senda” abierta por las armas y hay una alusión — aquí también — a la “activa persuasión” del cristianismo pero ahora en el sentido de que ha traído la división entre las diferentes tribus indias. Con ello, sin duda, sor Juana se refiere a los pueblos que se pusieron a favor de los conquistadores y contra los aztecas a la llegada de aquéllos. Estos versos apuntan liminarmente hacia las diferencias que se hallan entre los ritos sangrientos de los mexicas regidos por leyes del Estado relativas a lo espiritual y social, y a las violencias realizadas por los cristianos, que al actuar de ese modo, negaban los principios de su religión. Idolatría se refiere aquí a ese conjunto de normas aceptadas por los diferentes pueblos nahuas entre los que el mantenimiento de la guerra era parte del convivir diario asumido dentro de un orden prescrito; así puede decir en boca de Idolatría que fueron los conquistadores, la gente venida de fuera, los que vinieron a perturbar ese mundo “pacífico” establecido “por edades tan largas”, expresión que se repite en dos parlamentos consecutivos de Idolatría.

Con más empeño que el personaje de América de la loa anterior, Idolatría

<sup>33</sup> Véase a Zamora, 161. Véase también mi trabajo “Interpretación americana de tópicos clásicos en Domínguez Camargo: la navegación y la codicia” que se publicó en *Edad de Oro* (coordinación de Pablo Jauralde), X, Madrid: Universidad Autónoma, 1991, 187-198, y en la colección de ensayos míos que menciono en la nota 7.



—alegoría e imagen abstracta— se presenta como la voz legal y protectora,<sup>34</sup> la “plenipotenciaria de todos los indios”, tratando de hacerle comprender a Fe los principios de su religión que han disfrutado de “fueros de edades tan largas” y a la que ahora se trata de vencer por la violencia. En las proposiciones que se le hacen llega a aceptar la adoración de un solo dios, que en el sub-texto podría referirse a Quetzalcoátl, pero que aparece como el “verdadero Dios” unos versos después; lo que no puede aceptar Idolatría es el abandono de “los mejores sacrificios,/que son los de sangre humana”. Lo que se halla por debajo del discurso de Idolatría ante la incompreensión de parte de los que representan los dogmas de la Iglesia cristiana, son las bases de la cosmogonía del mundo nahua: los sacrificios humanos son los que permitían que el Sol saliera todos los días porque “las deidades se aplacan/con la víctima más noble”, son “el plato más sabroso”, es decir, que tiene más virtud, según se dice enseguida, “para hacer la vida larga/de todos los que la comen” [la carne humana]; de este modo acerca sor Juana en esta loa el sacrificio humano a la Eucaristía. Hacia el final hay una nota perturbadora cuando Idolatría, después de haber dicho todas estas cosas, señala que ya estaba “en parte catequizada” pero que todavía le parece que lo “de hacerse Cristo vianda,/es dura proposición”. Probablemente apunta la monja a los muchos indios que los cronistas atestiguaban continuaban con el culto de sus dioses antiguos a pesar de la catequización. Con los últimos versos, nos damos cuenta de que la monja representa precisamente el personaje de Idolatría cuando hace una intervención directa en el texto al decir en boca de ésta: “A nadie novedad haga,/pues así las tradiciones/de los Indios lo relatan”. Con ello nos corrobora su conocimiento directo de este mundo azteca y quizá nos da una pista de dónde redondeó sus conocimientos en la materia: el saber y los códices de su amigo don Carlos.

Antes de terminar y para establecer la diferencia en el tratamiento de los indios de Calderón, es decir, entre un español y una americana, analicemos brevemente la comedia del dramaturgo español *La aurora en Copacabana*, una muestra del reducido catálogo de temas americanos en el nutrido teatro español de la época. Calderón ha asimilado la imagen negativa del indio, en este caso de la región del Perú, que primaba en su tiempo; en su comedia hallamos la imagen consabida de la cruz y la espada llevada adelante por el “gran Pizarro”<sup>35</sup>: pertrechos de guerra, pólvora; la “religión suprema” (338) que acabara con la ciega idolatría, el deseo de rendir a los indios “a brazos” (338) para convertirlos antes de que mueran. En lo que dice aquí el personaje de Idolatría, no hay trazas de explicar el sacrificio humano

<sup>34</sup> Es interesante esta figura en su aspecto “feminista” legal que funciona en favor de los indios; en estas dos loas dedicadas al mundo azteca, los personajes representados por mujeres son los más importantes y aparecen como los más racionales. Para el gusto por el formalismo legal de la época, al que sor Juana era adicta, según se nota en muchas de sus obras, véase a Hanke, 1988, p. 63.

<sup>35</sup> Modernizo las grafías para mayor facilidad en la lectura, de la edición facsímil de Calderón de 1672 que han editado Cruickshank y Varey; las páginas aparecen entre paréntesis. Puede consultarse la edición de Souto, quien ha modernizado la ortografía.



como base espiritual de la vida del amerindio, solamente atemorizar en vano calificando ella misma al sacrificio de "desvario, bárbaro y cruento" (341). Los indios de Calderón muestran pasmo y respeto por gente "tan mañosa, o tan valiente" (342) que vienen a conquistarlos a pesar de que "más de mil indios se hallaran/para cada español", (354) los presenta como gente que "... por salvar/las vidas, la desamparan/sus naturales, dejando/bienes, familias y casas" (356). Lo que nos da Calderón es una imagen adulcorada y triunfalista del conquistador, lo que presenta es la "aurora" de la fe cristiana para la gente de Copacabana que se suponía presa del demonio. Sin embargo, lo más duro, porque va contra lo que nos aseguran las crónicas, es la presentación de los indios como incapaces en la técnica artesanal.<sup>36</sup> Al hacer uno de sus personajes indios una estatua de la Virgen María queda "tan sin arte hecha,/tosca y mal pulida" (381) "porque es labrada de un hombre/sin arte, ciencia ni ingenio" (383). Tienen que intervenir "celestiales obreros" para que se convierta en el "más bello/simulacro de María" (385). Lo que separa a sor Juana de Calderón, estableciendo una oposición radical entre el peninsular y la criolla a pesar de la admiración que por él sintiera, es la apreciación de la ideología cultural y el respeto por las bases religiosas del mundo pre-colombino.

Para volver a los epígrafes del comienzo de nuestro trabajo digamos que el nivel subyacente de las loas, con respecto a las dos que tratan el tema azteca, nos conducen como en ellos, a dos puntos principales de la que se ha llamado "visión de los vencidos": la violencia de los conquistadores y la aceptación coerciva de la fe cristiana.

La presentación de sor Juana de problemáticas coloniales del mundo americano, en versos que componen el tramado de loas que preceden autos sacramentales que tratan cuestiones de la Eucaristía, fue un intento no tan inocente de velar sus intenciones de mujer criolla que conocía y se enorgullecía del pasado histórico de su tierra; era una manera de atisbar no sólo el mundo cultural, religioso y político de los aztecas, su entidad como personas, sino un modo de contrarrestar, en la Península, la imagen negativa y falsa que allí se había impuesto. Su persona literaria se nos presenta, al cabo de los siglos, envuelta en complejas y contradictorias maniobras por salvar a la vez su calidad de sujeto literario y de sujeto colonial.

*Georgina Sabat-Rivers*  
*State University of New York, Stony Brook*

<sup>36</sup> Para la alta habilidad de los indios de Nueva España en diferentes oficios y técnicas artesanales, véase a Las Casas, I, 320-330. Dice luego para resumir: "Y concluyendo en esto de los oficios, ningún oficio hay de los que en aquellos reinos de antes había ni de los nuestros cuantos han venido de Castilla, que aquellas gentes no sepan todos tan bien y muchos muy mejor y más perfectamente que los oficiales nuestros" (336). Y Mendieta en el capítulo XII cuyo título reza así: "Del ingenio y habilidad de los indios para todos oficios, y primero se trata de los que ellos usaban antes que viniesen los españoles", 403-410. Véase a Torquemada, I, 255-256; también a Clavijero, II, 317, y a Keen, 1984, 80.



### OBRAS CONSULTADAS

- Abreu Gómez, Ermilo. *Sor Juana Inés de la Cruz, Bibliografía y biblioteca*. México: Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores, 1934.
- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Adorno, Rolena. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Año XIV, 28, (Lima, 1988), pp. 13-28.
- \_\_\_\_\_. "Literary Production and Suppression: Reading and Writing about Amerindians in Colonial Spanish America". *Dispositio*, Vol. XI, Nos. 28-29, pp. 1-25.
- Arrom, José Juan. *Certidumbre de América*. Madrid: Gredos, 1971.
- Batlloori, Miguel. *El abate Viscardo, Historia y mito de la intervención de los jesuitas en Hispanoamérica*. Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953.
- Bénassy-Berling, Marie Cécile. *Humanisme et Religion chez Sor Juana Inés de la Cruz. La femme et la culture au XVII Siecle*. Paris: Editions Hispaniques, 1982.
- Benavente, Toribio de. (Motolinía) *Historia de los indios de Nueva España*. Barcelona: Herederos de Juan Gil, 1914.
- \_\_\_\_\_. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa, 1969.
- Benítez, Fernando. *Los primeros mexicanos*. México: Ediciones Era, 1965.
- Bramón, Francisco. *Los sirgueros de la Virgen*. México: UNAM, 1944.
- Beverley, John. *Aspects of Góngora's "Soledades"*. Amsterdam: Benjamin, 1980.
- Calderón de la Barca, Pedro. *Comedias*. Edición facsimilar de D.W. Cruickshank y F. Varey, Vol. X. Germany: Gregg International, and Tamesis Books, 1973.
- Carrera Stampa, Manuel. "Códices, mapas y lienzos acerca de la cultura náhuatl". *Estudios de cultura náhuatl*. México: UNAM, 1965, pp. 165-220.
- Cervantes, E.A. *Testamento de Sor Juana y otros documentos*, México, 1949.
- Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. New York and London: Monthly Review Press, 1972.
- Churruca Peláez, Agustín. *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España 1572-1580*. México: Porrúa, 1980.
- Cavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*, Tomos I, II y III. México: Porrúa, 1958.
- Cruz, Sor Juana Inés de la. *Inundación castalida*. Edición de Georgina Sabat de Rivera. Madrid: Castalia, 1982.
- Cruz, Sor Juana Inés de la. *Obras completas*, tomos II y III. Edición de Alfonso Méndez Plancarte. México: Fondo de Cultura Económica, 1952 y 1955.
- Daniel, Lee A. "The loas of Sor Juana Inés de la Cruz". *Letras femeninas* (Número



- dedicado a Sor Juana), Vol. XI, 1-2 (Primavera-otoño 1985), pp. 42-48.
- Deane, Seamus. "Introduction". *Nationalism, Colonialism and Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, pp. 3-19.
- Diccionario general de americanismos*, III. Editado por Francisco J. Santamaría. Méjico: Pedro Robredo, 1942.
- Diccionario de mejicanismos*. Editado por Francisco J. Santamaría. Méjico: Porrúa, 1959.
- Durán, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Tomos I y II. México: Porrúa, 1967.
- Eagleton, Terry. "Nationalism: Irony and Commitment". *Nationalism, Colonialism and Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, pp. 23-39.
- El criollismo* [con trabajos de Ricardo Latcham, Ernesto Montenegro y Manuel Vega; Colección Saber dirigida por Clodomiro Almeyda]. Sin lugar: Editorial Universitaria, sin fecha.
- Elliott, John H. "Introduction: Colonial Identity in the Atlantic World". *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987, pp. 3-13.
- \_\_\_\_\_. *The Old World and the New 1492-1650*. Cambridge: University Press, 1970.
- Friede, Juan and Keen, Benjamin. *Bartolomé de las Casas in History. Toward an Understanding of the Man and His Work*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 1971.
- Furlong, Guillermo. "The Jesuits heralds of democracy and the new despotism", *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York: Alfred A. Knopf, 1965, pp. 41-46.
- Garibay K., Ángel Maria. *Historia de la literatura náhuatl*, Tomos I y II. México: Porrúa, 1971.
- \_\_\_\_\_. *La literatura de los aztecas*. México: Joaquín Mortiz, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Poesía indígena de la altiplanicie*. México: UNAM, 1940.
- Gracián, Baltasar. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1960.
- Hanke, Lewis. *Aristotle and the American Indians. Study in Race prejudice in the Modern World*. Bloomington and London: Indiana University Press, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1968.
- \_\_\_\_\_. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Istmo, 1988.
- Hill, Eladia. "Vertientes mágico-realistas en la loa *El Divino Narciso*". *Letras femeninas*, Vol. XI, 1-2, pp. 49-56
- Jacobsen, Jerome V. *Educational Foundations of the Jesuits in Sixteenth-Century New Spain*. Berkeley: University of California Press, 1938.
- Keen, Benjamin. *La imagen azteca*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Readings in Latin American Civilization, 1492 to the Present*. Boston: Houghton Mifflin, 1967.



- \_\_\_\_\_. Ver Friede, y Keen
- Kubayanda, Josaphat Bekunuru. "Minority Discourse and the African Collective: Some Examples from Latin American and Caribbean Literature". *Cultural Critique* 6 (Spring 1987), pp. 113-130.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976.
- Las Casas, Bartolomé de. *Los indios de México y Nueva España*. México: Porrúa, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Apologética historia sumaria*, Tomos I y II. México: UNAM, 1967.
- León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, Segunda edición. México: UNAM, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahautl Mind*. Norman: University of Oklahoma Press, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Las literaturas precolombinas de México*. México: Pormaca, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM, 1963.
- Leonard, Irving. *Los libros del conquistador*. México-Buenos Aires: 1953.
- López Cámara, Francisco. "La conciencia criolla en Sor Juana y Sigüenza". *Historia Mexicana*, VI, 3, (México, enero-marzo, 1957), pp. 350-373.
- Madariaga, Salvador de. "The Fall of the Jesuits-The triumph of the philosophers", *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York: Alfred A. Knopf, 1965, pp. 33-40.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco*. Barcelona, Caracas, México Ariel, 1981.
- Mendieta, Fray Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. México: Porrúa, 1971.
- Morner, Magnus. "Introduction". *The expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York: Alfred A. Knopf, 1965, pp. 3-30.
- O'Gorman. "Meditaciones sobre el criollismo". *Centro de Estudios de Historia de México*, Condumex: México, 1970, pp. 15-31.
- \_\_\_\_\_. *La Invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Orjuela, Héctor H. *Poesía de la América indígena, Náhuatl, maya, quechua*. Bogotá: Cosmos, 1980.
- Fagden, Anthony. "Identity Formation in Spanish America", *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987, pp. 51-93.
- Parker, Alexander A. "The Calderonian sources of *El Divino Narciso*", *Romanisches Jahrbuch*, Vol. XIX, 1968, pp. 257-274.
- Pérez, María E. *Lo americano en el teatro de Sor Juana Inés de la Cruz*. New York: Eliseo Torres, 1975.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Barcelona: Seix Barral, 1982.



- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, N.H.: Ediciones del Norte, 1984.
- Reyes, Alfonso. *Capítulos de literatura española. (Primera serie)*. México: La Casa de España en México, 1939.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Jus, 1947.
- Rivers, Elías L. "Diglossia in New Spain", *University of Dayton Review*, Vol. 16, 2 (Spring 1983), pp. 9-12.
- Robe, Stanley L., Editor. *Coloquios de pastores from Jalisco, México*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1954.
- Sabat-Rivers, Georgina. "El Neptuno de Sor Juana: Fiesta barroca y programa político". *University of Dayton Review*, 16, 2 (Spring 1983), pp. 63-73
- \_\_\_\_\_. "Sor Juana Inés de la Cruz", *Historia de la literatura hispanoamericana. Época colonial*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982, pp. 275-293.
- \_\_\_\_\_. "Balbuena: géneros poéticos y la epístola épica a Isabel de Tobar". *Texto crítico* Año X, 28 (1984), pp. 41-66.
- \_\_\_\_\_. "Tiempo, apariencia y parodia: el diálogo barroco y transgresor de Sor Juana". Homenaje a Alfredo A. Roggiano. En este aire de América. (Pittsburgh, ILLI): 1990, pp. 125-149.
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Tomos I, II, III y IV. México: Porrúa, 1956.
- Said, Edward W. "Yeats and Decolonization", *Nationalism, Colonialism and Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, pp. 69-95.
- Salceda, Alberto G. "Cronología del teatro de Sor Juana", *Abside*, México, XVII-3 (julio-septiembre, 1953), pp. 333-358.
- Sandoval y Zapata, Luis de. *Obras*. Edición de José Pascual Buxó. México: Porrúa, 1986.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Obras históricas*. Edición de José Rojas Garcidueñas. México: Porrúa, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Seis obras*. Edición de William G. Bryant con prólogo de Irving Leonard. Caracas: Ayacucho, 1984.
- Souto Alabarce, Arturo. *Teatro indiano de los Siglos de Oro*. México: Trillas, 1988.
- Schwartz, Stuart B. "The Formation of a Colonial Identity in Brazil". *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987, pp. 15-50.
- Torquemada, *Monarquía Indiana*. Tomos I y II. México: Porrúa, 1963.
- Torre Revello, José. *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*. New York: Burt Franklin, 1973.
- Zavala, Silvio. *The Defence of Human Rights in Latin America. (Sixteenth to Eighteen Centuries)*. Belgium: UNESCO, 1964.
- \_\_\_\_\_. *La ocupación del Nuevo Mundo por los europeos*. Tirada aparte del "Libro jubilar de Emeterio S. Santovenia en su cincuentenario de escritor". La Habana, 1957.