

Prolija

Estudios de
cultura
virreinal

MEMORIA

Tomo III,
Núms. 1-2

Noviembre de 2007

El cantar fúnebre atribuido al Inca
Yupanqui (estudio semántico)
Enrique Ballón Aguirre

De “la fruta que sale de la piedra”
hasta “el águila que cae”. Las plumas
criollas frente al espacio y pasado
prehispanico
María José Rodilla

Bibliografía de Sor Juana Inés de la Cruz
Dorothy Schons

“Me ordenó que escribiera todo
el tiempo...” Sobre las vidas de monjas
en el periodo virreinal
Beatriz Ferrús Antón

Realidad textual y falsas atribuciones
en la poesía de Juan de Palafox y Mendoza
Miguel Zugasti

Entre la cruz y la espada.
El siglo XVI en la Nueva España
Beatriz Arias Álvarez



FACULTAD
DE FILOSOFÍA
Y LETRAS
UNAM



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA

Prolija

Estudios de
cultura
virreinal

MEMORIA

Tomo III,

Núm. 1-2

Noviembre de 2007



FACULTAD
DE FILOSOFÍA
Y LETRAS
UNAM



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA

Universidad del Claustro de Sor Juana

Mtra. Carmen Beatriz Lopez-Portillo Romano
Rectora

Dra. Sandra Lorenzano
Vicerrectora Académica

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. José Antonio Narro Robles
Rector

Dr. Sergio Alcocer Martínez de Castro
Secretario General

Mtro. Juan José Pérez Castañeda
Secretario Administrativo

Facultad de Filosofía y Letras

Dr. Ambrosio Velasco Gómez
Director

Dra. Tatiana Sule Fernández
Secretaria General

Mtro. Samuel Hernández López
Secretario Administrativo

Sr. Carlos Mapes
Secretario de Extensión Académica

Lic. Laura Talavera
Coordinadora del Departamento de Publicaciones

Profilia Memoria es parte del catálogo electrónico Latindex. Sistema regional de información en línea para revistas de América Latina, el Caribe, España y Portugal; así mismo se encuentra catalogada en el índice CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, UNAM) y en la Hemeroteca Latinoamericana.

Profilia Memoria es una publicación semestral de la Universidad del Claustro de Sor Juana en coedición con la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con domicilio en San Jerónimo 47, Col. centro, C.P. 06050. Tel. 51 30 33 00. ISSN 1870-0284. No. de reserva 04-2004-111508510400-102.

Prohibida la reproducción total o parcial de cualquier material publicado en este número, ya sea escrito, dibujo, fotografía, pintura o grabado, o cualquier otro que esté regulado y protegido por la Ley Federal de Derecho de Autor, si no es con previa autorización por escrito de la Universidad del Claustro de Sor Juana, A.C. Cualquier contravención a lo señalado dará pie a ejercer la acción legal correspondiente. El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de los colaboradores.

Prolija Memoria. Estudios de cultura virreinal

Directora

María Dolores Bravo Arriaga (Universidad Nacional Autónoma de México)

Subdirector

María Águeda Méndez (El Colegio de México)

Sara Poot Herrera (University of California, Santa Barbara)

Editora

Sandra Lorenzano (Universidad del Claustro de Sor Juana)

Comité Editorial

Rolena Adorno (Yale University)

Lourdes Aguilar Salas (Universidad del Claustro de Sor Juana)

Ignacio Arellano (Universidad de Navarra)

Marie-Cécile Bénassy (Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle)

Concepción Company (Universidad Nacional Autónoma de México)

Marta Gallo (University of California, Santa Barbara)

Margo Glantz (Universidad Nacional Autónoma de México)

Aurelio González (El Colegio de México)

Susana Hernández Araico (California State Polytechnic University)

Cristina Iglesia (Universidad de Buenos Aires)

Asunción Lavrin (Arizona State University)

Enrique Martínez López (University of California, Santa Barbara)

Manuel Ramos Medina (Centro de Estudios de Historia de México, CARSO)

María José Rodilla (Universidad Autónoma Metropolitana)

José Carlos Rovira (Universidad de Alicante)

Antonio Rubial García (Universidad Nacional Autónoma de México)

Georgina Sabat de Rivers (SUNY-Stony Brook)[†]

Germán Viveros (Universidad Nacional Autónoma de México)

Diseño: Alejandro Magallanes, Roberto Domínguez Bravo

Corrección: Alejandro Rivas, Cecilia Núñez

Portada: Diseñada sobre una imagen de la primera página

de Inundación Castálida

Artículos

- Beatriz Ferrús Antón* **11** "Me ordenó que escribiera todo el tiempo..." Sobre las *vidas* de monjas en el período virreinal.
- María José Rodilla* **29** De " la fruta que sale de la piedra " hasta "el águila que cae". Las plumas criollas frente al espacio y pasado prehispánico.
- Miguel Zugasti* **43** Realidad textual y falsas atribuciones en la poesía de Juan de Palafox y Mendoza.
- Enrique Ballón Aguirre* **73** El cantar fúnebre atribuido al Inca Yupanqui (estudio semántico).
- Beatriz Arias Álvarez* **103** Entre la cruz y la espada. El siglo XVI en la Nueva España.

Memoria

- Dorothy Schons* **125** Bibliografía de Sor Juana Inés de la Cruz.

Reseñas

- Jorge Checa* **163** Santiago Fernández Mosquera. *La tormenta en el Siglo de Oro: Variantes funcionales de un tópico.*
- María Dolores Bravo Arriaga* **167** Bolívar Echeverría Andrade. Presentación de *Destrucción del ídolo. ¿Qué dirán?* de P. Pedro Mercado.

*Dedicamos este número a la memoria
de la Dra. Georgina Sabat de Rivers*

Artículos

“Me ordenó que escribiera todo el tiempo...”

Sobre las *vidas* de monjas en el período virreinal

Beatriz Ferrús Antón

Universitat Autònoma de Barcelona

“Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado de las cosas (de las accesorias hablo, no de las formales) muchas repugnancias a mi genio, con todo, para tal negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir”¹. La conocidísima cita de Sor Juana testimonia una realidad social: la del confinamiento femenino, cifrado en un destino doble: matrimonio o convento. La sociedad virreinal recluye y excluye a ‘sus’ mujeres e ignora su deseo. El matrimonio es una opción político-económica, lo mismo que el convento, la vocación hacia uno u otro estado es una anécdota². Por eso, la cita de Sor Juana nos impacta, pues habla de una elección personal y autónoma; aunque dentro de los límites sociales la monja mexicana está siendo trasgresora.

Todavía más, pues en la continuidad de la cita se recoge un deseo altamente inusual para su tiempo: “de querer vivir sola, de no

1. Sor Juana Inés de la Cruz, *Carta a Sor Filotea de la Cruz*, Ed. de Sara Poot, México, UNAM, 2004, p. 34.

2. A este respecto puede consultarse Marcela Tostado Gutiérrez, *El álbum de la mujer: antología ilustrada de las mexicanas*, T. 2: *La Colonia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, pp. 591-693.

querer tener ocupación obligatoria que desembarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros”, que al ser puesto por escrito adquiere legitimidad, desafía a la extrañeza que causa su mera invocación. Asimismo, otro aspecto obtiene un destacado significado: el convento se presenta como recinto intelectual, como el espacio más idóneo para el ejercicio de la letra, en tanto práctica femenina. No en vano, *escritura de mujeres* y *escritura conventual* serían en los siglos XVI y XVII casi sinónimos.

De igual manera, si en estas breves líneas de la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* se recoge un momento de un itinerario biográfico, no debe perderse de vista que la “Décima Musa” fue siempre la excepción que confirma la regla, y la misma escritura de su autobiografía, inserta en una carta y ajena a cualquier molde de época, así lo confirma. Posiblemente con la *Respuesta* asistimos al primer conato de autobiografía moderna dentro del mundo conventual.

Para demostrar esta afirmación trataré de aproximarme a las condiciones de escritura de las *vidas*³ conventuales durante el período virreinal, intentando trazar un contrapunto con el relato autobiográfico que Sor Juana Inés de la Cruz nos lega en su famosa carta; pero también buscando proyectar su sentido en la misma historia de la literatura escrita por mujeres y de los géneros autobiográficos. Las *vidas* de Sor María de San José, la Madre Castillo y Úrsula Suárez me servirán de *corpus* de trabajo.

Cómo escribir tu vida siguiendo un modelo

Sor María de San José (México 1656-1719), Sor Úrsula Suárez (Chile 1666-1749), Sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo (1672-1749) nacen y viven en tres lugares distantes y distintos de la América colonial. No obstante, sus *vidas*, escritas en

3. Escribo *vidas* para referirme al género de escritura de ‘yo’ previo al nacimiento de la subjetividad moderna en el siglo XVIII, como componente indispensable para otro género: la autobiografía. Mis hipótesis teóricas al respecto pueden leerse en mi libro *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2007.

el convento, forman parte de una misma tradición, se reconocen en un mismo espejo: el del "deber ser mujer".

Cartas, *vidas* y poesías fueron los géneros más practicados por la mujer durante los siglos XVI y XVII, pues en tanto "géneros menores" fueron considerados "acordes a las limitaciones femeninas", y sancionados positivamente por el espacio de la Ley. Entre ellos, las *vidas* de monjas acatan esa ley desde el mandato y pueden llegar a convertirse en una condena a la escritura: "Me ordenó que escribiera todo el tiempo y sólo me permitía dormir una hora por la noche, y todo el demás tiempo tenía que pasarlo escribiendo, en esto le obedecí"⁴.

Así, el primer elemento común a las *vidas* de monjas es su carácter asignado, se escribe para un destinatario-marco, el confesor, que solicita u ordena la redacción de la vida. El acto de escribir no es un ejercicio de deseo, sino su violencia. La libertad no guía la mano, sino que cada palabra se somete a una estrecha vigilancia. La escritura de mujeres es "labor de manos", se encamina a evitar la "mala ociosidad" y carece de cualquier valor de autoría.

Por otra parte, no todas las *vidas* de mujer interesan y sólo aquellas "ejemplares", santas o místicas, reciben la invitación-mandato de escribir. Muchas veces la redacción es en sí misma una confesión, que el sacerdote demanda en papel para poder examinarla hasta la minucia. Sin embargo, tras la imposición, no deja de esconderse una posibilidad: la de escribirse como mujer, "haciendo pasar"⁵ ante la mirada vigilante un acto de autoafirmación y de deseo. Las *vidas* de monjas deben leerse entre líneas, sopesando cuidadosamente tanto sus palabras como sus silencios.

Pero las limitaciones a las que quedan sometidas las *vidas* no acaban aquí; ya que a la auto-censura generada por la vigilancia se

4. Sor María de San José, p.17. Para los textos del corpus simplifiqué la cita de aquí en adelante, las referencias completas son: Sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo: *Mi vida*, Bogotá, Publicaciones del Ministerio de Educación Colombiano, 1942; María de San José: *The Spiritual Autobiography of Madre Maria de San José (1656-1719)*, Ed. Katheleen Myers, Liverpool, Liverpool University Press, 1993; Úrsula Suárez: *Relación autobiográfica*, Santiago de Chile, Biblioteca Antigua Chilena, 1983.

5. Cfr. Josefina Ludmer, "Las tretas del débil". En Patricia González y Eliana Ortega, *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, Río Piedras, Huracán, 1985.

suma una falsilla de escritura, aquella suministrada por una triple ley de *imitatio*: la *imitatio Christi*, la *imitatio Mariae* y la *imitatio vitae sanctorum*. Si durante el Barroco la *imitatio*, como principio artístico, seguía funcionando como valor, en el textos de inspiración religiosa se convertía en un requisito, en un mandato moral que pasaba de los cuerpos a los textos. No en vano, todos los fieles cristianos reciben con el bautismo el mandato de imitar a Cristo, mientras el modelo de María adquiere especial significancia como pauta de vida para las mujeres.

Por eso, las *vidas* de monjas reproducen el esquema de la Pasión e incluyen episodios de clara inspiración mariana. La Madre Castillo declara así su deseo: "Nuestro Señor Crucificado que está en esta iglesia, y viendo sus pies clavados y sus rodillas llenas de cardenales le decía: «Por vos, Señor mío; y por lo que por mí padecisteis: por esos cardenales y llagas, quiero entrar a padecer todo el tiempo de mi vida»"⁶, y transforma su *vida* en un remedo de la Pasión. Mientras Úrsula Suárez se convierte en mediadora de la Virgen María: "Estando una noche en recogimiento, no sé si lo tengo escrito esto, tuve grandísimo deseo de que todos se salvaran, y para esto empeñaba todo el cielo y en especial a la Madre de misericordia y piedad"⁷.

Asimismo, es posible rastrear un tercer molde, el hagiográfico. En los primeros tiempos de la Iglesia los santos se nombraban por proclama popular; pero, más tarde, a medida que se perfecciona el derecho canónico, la causa de santificación tomará un carácter institucional que complica el proceso⁸. Entre los primeros requisitos para promoverla estaría la redacción de una hagiografía a partir de una plantilla suministrada por la Iglesia. Por eso las monjas, sometidas a una doble ley de ejemplaridad, no dudarían en utilizar este modelo. Además, esta plantilla no se encuentra vacía, sino que otras *vidas* de santos se sobrepone, complicando el modelo, acotando cada uno de los pasos del camino vital.

6. Madre Castillo, p. 30.

7. Sor Úrsula Suárez, p. 221.

8. Sobre este tema resulta de sumo interés Kenneth L. Woodward, *La fabricación de los santos*. Barcelona, Ediciones B, 1991.

¿Quiénes son esos santos? Agustín de Hipona, inaugural escritor en primera persona, Catalina de Siena, doctora de la Iglesia, Ignacio de Loyola, referencia inexcusable en un mundo de fuerte presencia jesuítica, Santa Rosa de Lima, como gran santa americana, etc... son algunos de los referentes, que, como en el relato quijotesco, llegan a las monjas a través de su afición a la lectura: "Leía mi madre los libros de Santa Teresa de Jesús, y de sus fundaciones, y a mí me daba grande deseo de ser como una de aquellas monjas, que procuraba hacer alguna penitencia, rezar algunas devociones"⁹, "Hallé a mi hermano Tomás leyendo como tenía costumbre. Me acerqué a él y le pregunté qué libro estaba leyendo y me contestó que el de *Las crónicas del Seráfico San Francisco*. Y le dije que me leyera la primera regla que el glorioso padre San Francisco instituyó y ordenó a Santa Clara y a sus monjas"¹⁰.

Desde aquí, una serie de *topoi* narrativos se repiten en las *vidas*: nacimiento en el seno de una familia virtuosa, temprana llamada divina, pecados infantiles, entrada en el convento contra la oposición familiar, envidias de otras religiosas, padecimientos corporales, escenas de cálido arrobo..., que impiden al lector perderse, ignorar lo que viene a continuación. ¿Anula la falsilla de escritura la expresión de la identidad que se supone propia de autobiografía como género?

Dice Michel Foucault que "antes del siglo XVIII el hombre no existía", pues "la episteme clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan, de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre"¹¹. Por tanto, el mundo clásico será el mundo de la *imitatio*,

9. Madre Castillo, p. 5.

10. Madre Castillo, p. 107.

11. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1999, p. 300. Foucault propone como objetivo de su trabajo el estudio de las 'episteme', en tanto *a priori* histórico que en un período determinado delimita la experiencia en un campo de conocimiento, define el modo de ser de los objetos que aparecen en ese campo, dota de capacidad teórica a la percepción corriente del hombre y define las condiciones en que éste puede sostener un discurso sobre las cosas que es reconocido como verdadero. Distingue cuatro episteme: la pre-clásica (hasta mediados del siglo XVII), la clásica (hasta mediados del XVIII), la moderna (mediados del XX) y la contemporánea. El hecho de que éstas sean subyacentes e inconscientes habla de la necesidad del recurso a la arqueología como método de trabajo.

de la mimesis, donde lo verdaderamente importante se halla en el espacio de lo objetual, la mente del autor es sólo un depósito que almacena la información que llega a través de los sentidos. El autor, el hombre, sólo desempeña un papel pasivo, pues es una "criatura de Dios" y está sometido a su Ley.

Desde aquí, Don Quijote como representante de este tiempo:

No es el hombre extravagante, sino más bien el peregrino meticuloso que se detiene en todas las marcas de la similitud. Es el héroe de lo Mismo. Así como de su estrecha provincia, no logra alejarse de la planicie familiar que se extiende en torno a lo Análogo. La recorre indefinidamente, sin traspasar jamás las claras fronteras de la diferencia, ni reunirse con el corazón de la identidad... El libro es menos su existencia que su deber. Ha de consultar sin cesar a fin de saber qué hacer y qué decir y qué signos darse a sí mismo y a los otros para demostrar que tiene la misma naturaleza del texto del que ha surgido. Las novelas de caballería escribieron de una vez por todas la prescripción de su aventura¹².

De esta forma, Alonso Quijano se alza como metáfora de un mundo despojado de la noción de identidad, el mismo que habremos de encontrarnos cuando leamos las *vidas*. ¿No hay por parte del yo-monja una persecución de la semejanza, una búsqueda de lo Mismo? Cada *vida* espera "parecerse a", es el resultado de la Ley de Dios, pero también de la Ley de la *Imitatio*. Si Don Quijote "lee el mundo para demostrar los libros", las monjas coloniales leerán sus cuerpos para demostrar otros libros: las hagiografías, pero también la Palabra de Dios, la misma Biblia, al tiempo que el Cuerpo-Pasión. Además, si la diferencia quijotesca entre mundo y letra es fruto de los encantadores, la monja justifica el desvío de la falsilla de escritura como resultado de la tentación diabólica o de la gracia mística, y es en estos desvíos donde se lega un decir que ha de retomar la historia de la literatura de mujeres. El yo-monja, como el loco, ocupa en la cultura occidental del XVI y el XVII el lugar de las semejanzas

12. *Ibid.*, p. 300.

salvajes. Por tanto, la escritura pautada es sólo el reflejo textual de un "modo de ser".

Lo que me interesa, a continuación, son sus desvíos.... junto con la respuesta a una pregunta ¿Qué se esconde tras textos que dicen 'yo' antes de la configuración de la subjetividad moderna? *Un cuerpo.*

Porque 'yo' soy mi cuerpo

"Debo tener un cuerpo, es una necesidad moral, una exigencia. Y, en primer lugar, debo tener un cuerpo porque hay algo oscuro en mí"¹³. Deleuze asocia cuerpo y oscuridad, cuerpo y significado moral, como lectura "plegada" de la historia de occidente y de sus modelos de representación, donde la mujer es la depositaria privilegiada de ese vínculo: "varón imperfecto", "útero andante" o "lasciva tentación de Satanás" son algunos de los calificativos que recibe, como muestra de una asociación que sólo se lee desde su "oscuridad", que bloquea cualquier posibilidad de emergencia de la mujer en otro espacio.

Desde aquí, científicos, moralistas, teólogos y literatos negarían la racionalidad de las mujeres y apuntarían la conveniencia de su clausura (bien doméstica, bien conventual), pues en tanto seres confinados a un cuerpo, que, no debe olvidarse, era depositario de la honra, se hallan continuamente inclinadas a "pecar". Por eso, la virginidad sería sancionada positivamente como el estado ideal para la mujer, que sólo debía de abandonarse para procrear dentro del matrimonio.

De esta forma, la profesión religiosa figuraría para los moralistas como la más alta aspiración femenina: ya que si el bautismo borra las marcas de sexo, raza o clase: "No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, *no hay hombre ni mujer*, pues todos sois uno en Cristo Jesús"¹⁴, la profesión ayuda a la mujer a transformarse en virago,

13. Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 153.

14. Gálatas 3, 26-28.

“hombre honorario”, que ha borrado cualquier posible “defecto de mujer” y aspira al “unisex ideal”, estado casi angélico. El himen es el sello que inicia el cierre del siempre desbordado cuerpo femenino.

Así, el convento se erige como espacio de vigilancia y control sobre éste. Sor María de San José, la Madre Castillo y Sor Úrsula Suárez eligen este destino. Su elección simboliza la renuncia a la carne y la proscripción de una sexualidad que, en tanto femenina, es mirada con terror: “Cuando leía que las vírgenes seguían al Divino Cordero y Esposo Jesús, estaba firme en mi corazón, que primero me dejaría martirizar y pasaría por el fuego y el cuchillo que ser toda suya (de los hombres)”¹⁵. Capiteles, columnas, claroscuros y vidrieras ocultan o dejan ver, el recinto conventual indica desde sus líneas dónde se debe mirar, mientras las constituciones conventuales avisan de los vicios de la mirada, el olfato, el tacto, el gusto o el oído e invitan a corregirlos: “Deseaba mucho en aquellos tiempos hacerme ciega, porque me parecía que no viendo las cosas de esta vida, podría más bien darme a la contemplación de Dios, y a su amor”¹⁶. “Los ojos en el suelo, que solamente miraba donde ponía los pies para no caerme o tropezar. Nunca miré el rostro de ninguna persona”¹⁷. “A tanto llegó el estar como abobada y muerta a las cosas que son naturales a todos los mortales que vivimos esta vida, como es el hablar. Pues eso se me había olvidado de forma que ya no sabía...”¹⁸. Por esta razón, cuando estas monjas escriban sus *vidas* hablarán del día a día del control de su cuerpo, y al hablar de cómo su cuerpo se tacha no dejan de subrayarlo, al quererlo acallar no paran de hablar de él. El control de los sentidos, pero también de los fluidos corporales, la tentación diabólica que desafía a la sexualidad eludida, la tortura y el padecimiento como fórmulas de imitación de Cristo, junto con la apertura de los “sentidos del alma” forman parte de la plantilla que se repite tras cada relato.

De igual manera, imitar a Cristo e imitar a María también supone un programa corporal que representa un gran desafío para

15. Madre Castillo, p. 18.

16. Madre Castillo, p. 27.

17. Madre Castillo, p. 118.

18. María de San José, p. 167.

la mujer, pues ¿es posible imitarlos? A la pregunta de si las mujeres pueden imitar a Cristo la teología de la época respondería diciendo que a cuerpo doblemente pecador, doble sacrificio y doble esfuerzo, el flajelo, la enfermedad demandada y la mortificación hablan de ello: "Tres días en la semana tenía disciplina, salvo en los Advientos y Cuaresmas, que en estos tiempos las doblaba y también en otros tiempos que tenía señalados. El tiempo que duraba la disciplina era tanto como fuerzas tenía para dar"¹⁹. Mientras el modelo de María provoca a la mujer una esquizofrenia, pues junto a la imposibilidad de imitar a una madre-virgen, se le entrega una figura de referencia femenina que accede al espacio de lo político, al tiempo que sublima la sabiduría femenina²⁰.

Sin embargo, como ya se advertía al comienzo de este artículo, las *vidas* de monjas han de aprender a leerse entre líneas, pues sobre ellas se juega la batalla de las "tretas del débil". Los "sentidos del alma" y las metáforas asociadas a la maternidad y los fluidos corporales son los lugares textuales donde más relevancia adquieren esas tretas. Veamos, primero, cómo funcionan esas metáforas.

Julia Kristeva atribuye a las mujeres la posibilidad de hablar la *chora*, como lenguaje anterior a la gramática que escapa a una Ley que no es femenina. Aquí, "leche y lágrimas tienen algo en común: ser metáforas del no lenguaje, de una 'semiótica' que la comunicación lingüística no oculta"²¹. Leche, lágrimas y sangre se tornan en las *vidas* de monjas lenguaje de especificidad femenina; pero también espacio de reivindicación de un saber propio de la mujer. No debe olvidarse que el fluido es un elemento de borde, que supera el cerco planteado al cuerpo femenino y lo pone en entredicho.

María de San José, la Madre Castillo y Úrsula Suárez lloran abundantemente: "Tenía en ese tiempo un paño que tenía más de dos baras para enjugar las lágrimas que lloraba y había días que las dejaba correr hasta el suelo"²². "corrían siempre lágrimas de mis

19. María de San José, p. 117.

20. Sobre el controvertido modelo de María y su lectura en el feminismo puede leerse el capítulo "*Stabat Mater*" de Julia Kristeva, *Historias de amor*. México, Siglo XXI, 1991.

21. *Ibid.*, p. 221.

22. María de San José, p. 130.

ojos en tanta abundancia que me mojaban la ropa”²³. “parece fue mi corazón como si echaran sal en agua: así se deshacía en lágrimas”, con ello recogen la tradición de la mujer como llorona a plañidera, pero también la del “don de lágrimas”, como merced que se entrega a los místicos incapaces de poner en palabras la experiencia de encuentro de Dios. Asimismo, las lágrimas de estas tres monjas se conectan con las de Catalina de Siena, que redacta un tratado sobre el sentido de las lágrimas²⁴, como metáfora de un conocimiento intuitivo y sensible que supera al de la razón: “Me pides saber las causas de las lágrimas, y yo no menosprecio tu deseo. Abre los ojos del entendimiento, y te mostraré, por medio de los estados del alma que te he referido, las lágrimas”. Así, la lágrima se convierte en las *vidas* en un reconocimiento de la especificidad femenina, pero no como limitación, sino como *otra* forma de saber. Lo mismo ocurre con la leche, metáfora de maternidad, en tanto “saber de madre”, que las monjas reivindican y recuperan en diferentes episodios a lo largo de sus *vidas*: “Un día de aquellos, estando en mi retiro, procurando tener mi oración, en una breve suspensión, que no puedo saber cómo fue, vi a la Santísima Virgen junto a mí con un niño recién nacido, y muy amable, poniéndolo en el suelo me decía: «Mira este niño ha nacido para ti»”²⁵.

Desde aquí, la anatomía y la creatividad femenina se entrelazan, la historia de la mujer está llena de momentos donde la experimentación con el propio cuerpo es el único medio disponible para el arte, la distancia entre la artista y su objeto disminuye, “una de las metáforas primordiales y más resonantes que provee el cuerpo femenino es la sangre, y las formas de la creatividad frecuentemente se experimentan como una herida dolorosa”²⁶. Por ello, cuando la Madre Castillo afirme: “Pues llegando a recibir a Nuestro Señor veía

23. Madre Castillo, p. 14.

24. La doctrina de las lágrimas de Santa Catalina de Siena puede encontrarse en *Obras de Santa Catalina de Siena*, Madrid, BAC, 2002, pp. 209-233. El fragmento citado pertenece al comienzo del tratado, p. 209.

25. Madre Castillo, p. 24.

26. Jean Paul Roux, *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Barcelona, Península, 1990, p. 156.

con los ojos del alma, que de mi garganta salía mucha sangre, y que la recogían los santos ángeles con una toalla o paño que tenían puesto delante de mi pecho"²⁷, estará articulando una metáfora que se recupera una y otra vez en la historia de la literatura de mujeres. Donde la garganta es el lugar del que mana la palabra, en este caso la palabra femenina: "Yo tengo una palabra en la garganta / y no la suelto, y no me libro de ella / aunque me empuje su empellón de sangre", escribe Gabriela Mistral en el poema "Una palabra" de *Lagar*, donde la sangre es un flujo salvaje de potente fisicidad, flujo trasgresor, pero también tinta: "El chorro de sangre es la poesía / no hay como pararlo" dice Silvia Plath en su poema "Kidness". La tinta es la escritura, como herida y como desgarró, como escritura prohibida por ser de mujer. En el fragmento de Francisca Josefa de la Concepción del Castillo la sangre recogida por los ángeles implica la legitimidad de la palabra femenina, mimada y autorizada por Dios.

Además, no debe olvidarse que mientras los hombres hablaban de 'la' experiencia mística las mujeres lo harían de 'mi' experiencia mística, y en ese posesivo se encuentra mucho ganado. El cuerpo de María de San José, la Madre Castillo y Úrsula Suárez es un cuerpo de sensorialidad dúplice: "Y vi claro, con una vista del alma, la grandeza de Dios y los atributos de su omnipotencia, bondad, sabiduría"²⁸, "traía en los oídos de mi alma como gemidos dolorosos"²⁹, y es a través de ésta como se entra en contacto con Dios.

"Y el cuerpo participa en algo" dice Santa Teresa de Jesús al describir sus experiencias místicas en el *Libro de la vida*, y de esa participación da cuenta también la Madre Castillo:

Estando un día en oración, sentía que mi alma se deshacía y ardía, y luego me parecía sentir junto a mí una persona amabilísima vestida toda de blanco cuyo rostro yo no veía: mas ella echando los brazos sobre mis hombros cargaba allí un peso aunque grande, tan dulce, tan suave, tan fuerte, tan

27. Madre Castillo, p. 60.

28. Madre Castillo, p. 105.

29. Madre Castillo, p. 45.

apacible, que el alma sólo quisiera morir y acabar en él, y con él: mas no podía hacer más que recibir y arder en sí misma³⁰.

quien, asimismo, relata la carnal tentación diabólica: "a la noche habiéndome recogido a dormir, sentí sobre mí un bulto pesado y espantoso, que aunque me hizo despertar, me quedé como atados los sentidos, sin poderse el alma desembarazar, aunque me parece estaba muy en mí, y procuraba echarlo con toda la fuerza, por muchas tentaciones que me traía"³¹.

De esta manera, el relato de la experiencia mística o de la tentación no sólo permiten a la mujer hablar de su sexualidad y su deseo, realidades en cualquier otro lugar proscritas, sino reivindicar un cuerpo que 'sí' vale, pues permite hablar en posesivo de la experiencia mística, conocer donde otros ignoran. El Dios que legitima la escritura de mujer al transformarla en palabra-mística, también está reconociendo el cuerpo que abraza.

Por todo ello, puede afirmarse que las *vidas* de monjas se construyen desde una fricción: la de la falsilla escrituraria diseñada para el control, y la de aquellas metáforas que previstas por esa misma plantilla adquieren un sentido imprevisto, intentan horadar el modelo-Ley. Sin embargo, hasta en eso los textos se parecen, la singularidad continúa siendo eludida, podemos hablar de un yo-cuerpo, pero no de un yo-sujeto. Eso sí, como textos barrocos estamos ante textos de frontera que ya prevén la noción de subjetividad que el tiempo de la modernidad habría de traer.

Las impertinencillas de mi genio

Sor Juana elegía el convento y con ello aceptaba una de las dos posibilidades que la sociedad virreinal diseñó para las mujeres de su tiempo. En su elección no había nada de trasgresor, pero sí en el modo en que ésta quedaba justificada. Las "impertinencillas" a las

30. Madre Castillo, p. 63.

31. Madre Castillo, p. 144.

que la monja mexicana alude para justificar su elección constituyen la verdadera revolución. Aunque de un modo menos explícito que el caso Sor María de San José, la Madre Castillo y Úrsula Suárez nos dejan pistas sobre cuáles fueron sus "impertinencillas", o, dicho de otra manera, tres lógicas: del *merecer*, del *padeecer* y del *parecer*³² articulan sus relatos, diferenciando sus textos, dotándolos de una apariencia que los convierte en decisivos para comprender la evolución de los géneros autobiográficos. De nuevo es necesaria una lectura entre líneas.

María de San José, invitada por la Virgen a tierna edad, se desposa con Cristo. Desde este momento su vida se convierte en la consecución de un objetivo: enlazar la profesión simbólica con la real, lograr convertirse en monja. Pese a ello, serán numerosos los obstáculos con los que se vaya encontrando: la oposición familiar (tópica en este tipo de relatos), el propio medio en el que María habita, que hará que durante años adolezca del apoyo regular de un confesor; pero, sobre todo, la obstrucción del arzobispo Fernández de Santa Cruz.

Un objeto se desea, pero este deseo se encuentra con numerosos obstáculos. Por ello la *vida* de Sor María se convierte en una exhortación a la mujer para luchar por su deseo, en un acto de espera paciente que conjura al tiempo trabajando en el merecimiento. El cuerpo es el material a través de cuyo trabajo se consigue merecer: la vida ermitaña, las privaciones o padecimiento por enfermedad o tortura se exhiben como un relato de méritos. La cartografía corporal antes presentada encuentra aquí su plena realización. No obstante, tras ella se esconde una dura crítica al arzobispo de Fernández de Santa Cruz, cuya tiranía se agranda a más consigue merecer María. El merecimiento es un sutil acto de rebelión política, que la escritura publicita, pero que también amplifica al proceder de Dios "Su Majestad es el autor de todo lo que escribo"³³.

32. Un análisis pormenorizado de las tres *vidas* y de sus lógicas puede encontrarse en Beatriz Ferrús Antón, *Discursos cautivos: convento, vida, escritura*, Valencia, Quaderns de Filologia-Anejos, 2004.

33. María de San José, p. 151.

Junto a ella, Francisca Josefa de la Concepción del Castillo intercambia merecer por padecer, extrema la lógica corporal y desafía cualquier límite en el imaginario del padecimiento barroco. El feísmo del auto sacramental y de la pintura religiosa se superan con creces, el tenebrismo sustituye cualquier conato de belleza. No debe olvidarse que “hay un orgullo soberano, claro está, en querer rebajarse, distinguirse ante la mirada de Dios, despellejarse para atestiguar la quemadura de amor de Jesucristo”³⁴, y si el texto de Francisca Josefa es uno de los más dolientes dentro de la tradición de escritura conventual femenina, también es aquel que exhibe su condición con más orgullo. La más vilipendiada será la más deseada, la que más padece más goza. El masoquismo se exagera hasta desquiciar el texto.

Sin embargo, no debe olvidarse que la Madre Castillo superaría el cerco de los géneros menores para escribir los *Afectos Espirituales*, obra de sutil teología, para cuya ejecución resulta indispensable el dominio del latín, lengua que Francisca adquiere como don divino, que Dios entrega tras ejecutar un intercambio: el del cuerpo por el texto, el del padecimiento por el saber, como recuerdan una y otra vez las citas en esta lengua que recorren la *Vida*.

Por otra parte, Úrsula Suárez obedece un mandato, que, aunque extraño, no deja de ser propio del Barroco: “Díjome mi señor y padre amantísimo no he tenido una santa comedianta y de todo hay en los palacios tú has de ser la comedianta”³⁵. En el tiempo del juego de las apariencias, ella convierte su *vida* en un juego de disfraces, donde tras cada uno de los vestidos y de los nombres con los que juega hay una pregunta por la apariencia femenina, por el *deber ser mujer*, pero también por la noción de la ‘identidad’ que habría de cuajar con la modernidad. El texto de Úrsula participa de la reflexión meta-identitaria desde la que Foucault lee el *Quijote*, aunque sólo sea desde su entrelineado. Pero todavía más, pues a través de los juegos de carnaval se lanza una desafiante pulla a favor de la mujer: “¡Ay! Si yo fuera Dios por

34. David Le Breton, *Antropología del dolor*; Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 221.

35. Úrsula Suárez, p. 230.

media hora"³⁶, desea Sor Úrsula e imagina un mundo totalmente cambiado, carnavalesco sí, pero altamente feminista también.

Aunque eclipsadas tras un "yo-cuerpo" que se desliza sobre un modelo genérico fuertemente pautado, las *vidas* de Sor María de San José, Sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo y Sor Úrsula Suárez hacen eco de las "impertinencillas de sus genios", anticipando con ello algunos rasgos de las autobiografías modernas. O, dicho de otra forma, la revolución que la noción de identidad habría de sufrir en el siglo XVIII.

La Respuesta a Sor Filotea como texto de vida

La *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* ha sido unánimemente considerada por la crítica como el gran texto autobiográfico de Sor Juana. No obstante, quien allí habla no es un 'yo' sometido a la ley de la *imitatio*, ni al peso del cuerpo, sino una voz, que, a pesar de su dominio de las "tretas del débil" y de la *retorica de la humilitas* nos deja ver su plena modernidad. Aún más, pues el 'yo' de la *Repuesta* no sólo demuestra que conoce los *topoi* de las *vidas* de su tiempo, sino que, además, es capaz de vaciarlos de significado a través de un juego meta-narrativo que acaba por provocar un quiasmo: aquel que intercambia santidad por saber, que iguala su valor social. El misticismo va a dejar de ser, de una vez por todas, el único requisito que valide la escritura femenina.

Si, como se ha explicado en las páginas precedentes, las *vidas* de monjas comienzan con episodios tempranos de vocación religiosa, articulados en torno a una escena de lectura, la inquietud de Sor Juana es también temprana, sólo que, en este caso, es una vocación de saber, que también se acompaña de una escena de lectura propia: la de una niña que inicia de manera autodidacta su aprendizaje, que a los tres años aprende sola a leer. Esa niña "nace en el seno de una familia virtuosa", que fomenta su aprendizaje y que valora la

36. Úrsula Suárez, p. 243.

cultura, como demuestra la biblioteca del abuelo donde la futura monja podrá trabajar de forma autodidacta.

No por ello Sor Juana merece menos o padece menos, pues como Sor María de San José o Sor Francisca es capaz de mortificarse por aquello que desea, y se corta el cabello o se priva de comer queso, si no ha aprendido lo que su particular programa contempla. Programa durísimo, de superación y sacrificio, que conduce a Dios, aunque sea al Dios de la teología y no al de la mística, programa que posee su propia ley de la *imitatio*; puesto que sustituye el linaje de santidad de las *vidas*, por linaje de mujeres sabias, cuyo mérito no radica en azotar sus cuerpos, sino en cultivar sus almas.

Desde aquí, Sor Juana ingresa en el convento por "vocación", sólo que esa vocación es *otra*. En el convento padece la persecución, la envidia y el mismo mandato de escritura. Pero salva las dificultades desde el manejo del intelecto y el ejercicio de la diferencia, se "recoge" al "sosegado silencio de los libros". Si la experiencia mística justifica también la sabiduría lo hace:

De una Mujer se convencen
 Todos los sabios de Egipto,
 Para prueba de que el sexo
 No es esencia en lo entendido³⁷.

y como diferente, única e indiscutible apunta hacia una subjetividad moderna, donde el 'yo' se piensa, en un ejercicio autorreflexivo que demuestra que en determinados casos la ley de la *imitatio* debe ser sustituida por la ley del sí mismo, que entre la *vida* y la autobiografía hay notables diferencias.

Sor Juana lo sabía, como también sabía que renunciar a la diferencia implicaba caer en la locura, así habría de demostrarlo Alonso Quijano. Por eso la *Respuesta* no es sólo un texto autobiográfico, retórico, intelectual o teológico, sino el gran canto a esa

³⁷. Sor Juana Inés de la Cruz, "Villancicos a Santa Catariana". En *Obras completas*, p. 171.

diferencia, cuya defensa histórica la monja mexicana ya anticipaba dolorosa y compleja:

Llorad, y deshechos
en líquido humor,
busque los ojos
puerta el corazón³⁸.

La estrofa del villancico de la moja demuestra que ella también habla la *chora*, que no olvida su cuerpo, que conoce las metáforas de la leche, las lágrimas o la sangre; pero que también en esto ella es diferente, pues tras el plural “mujeres” se esconden múltiples sujetos. La habilidad para hablar la *chora* admite plurales acentos.

38. Sor Juana Inés de la Cruz. “Villancicos a San Pedro Nolasco”. En *Obras completas*, p. 31.

De “la fruta que sale de la piedra” hasta “el águila que cae”. Las plumas criollas frente al espacio y al pasado prehispánico

María José Rodilla

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

El espacio

Mucho se ha escrito sobre el asentamiento, en 1318, de los antiguos mexicanos en los territorios que ocupa la actual ciudad de México, y como en toda fundación, se busca recrear unos orígenes míticos basados en agüeros y en el cambio del nomadismo aborigen al sedentarismo. Ya desde los etruscos, la fundación de una ciudad remite a un ritual escrupuloso. Primero se consultan los auspicios para asegurarse de que los dioses no se opongan al proyecto de asentamiento, después se procede a la *orientatio* o los dos grandes ejes de la ciudad, y en seguida, a la *limitatio*, el hecho de asegurarse una línea de protección¹. Se suele acudir a la fundación mítica de Roma, tal y como hace Fray Juan de Torquemada, que comparaba ambas ciudades, Roma y México: “Rómulo –dice Torquemada– buscó día en el qual no se derramase sangre de ninguna cosa viviente; buscó agüero que le fuese próspero y hallólo en doce buitres que iban volando”². Los

1. Alain Cambier, *Qu'est-ce qu'une ville?* Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 8.

2. Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1975, t. 1, p. 396.

agüeros de las aves y la errancia durante varios años obedeciendo un oráculo constituyen también el origen y la peregrinación de las primitivas familias mexicanas que se asentaron en la laguna. Coinciden para Torquemada ambas ciudades en sus "prodigiosos y humildes principios"³.

Desde los frailes cronistas (Diego Durán, Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente y Juan de Torquemada), los conquistadores, hasta los intelectuales criollos, muchas han sido las plumas que han sentido la necesidad de recrear el mito de la tierra prometida. El "primer literato mexicano", a decir de Garibay⁴, el dominico Fray Diego Durán, quien alega ser traductor de una crónica de origen mexicana a la que llama *Relación o Historia*, que dice tener presente y que no se conoce, se basó también en fuentes orales y en pictográficas en las que se presenta a los mexicanos "sufriendo grandes trabajos en la esperanza que sus profetas y caudillos les iban prometiendo de la tierra que venían a buscar, digna de nombre de tierra de promisión, por su fertilidad y abundancia, y por sus grandes riquezas"⁵. En la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* (1581) traza en los cinco primeros capítulos el peregrinaje de los antiguos mexicanos desde las siete cuevas de Aztlán hasta su llegada al sitio prometido y la fundación de la ciudad; sin embargo, deja la impresión de que no se trataba de cazadores nómadas como los chichimecas, sino que iban asentándose en diferentes lugares donde fabricaban un templo a su dios, sembraban maíz, chile y legumbres, pero condenados a los caprichos de un dios voluble, abandonaban el lugar, dejaban a los viejos y a los enfermos poblando allí y se ponían en marcha nuevamente en busca de la tierra de promisión. Llegados al cerro de Coatepec, el dios les muestra un simulacro de lo que será la futura tierra anegando un llano y proveyéndolo de peces, aves y plantas acuáticas, pero cuando se van acostumbrando a la abundancia y fertilidad de la tierra, de

3. *Ibid.*, p. 398.

4. Véase la introducción de Ángel M. Garibay a Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. México, Porrúa, 1984, t. 2, p. 7.

5. Fray Diego Durán, *op. cit.*, t. 2, p. 26.

nuevo los insta a caminar y a recorrer varios lugares hasta llegar a Chapultepec, a donde llega Copil, el sobrino de Huitzilopochtli, para vencer a los mexicanos y vengar la afrenta que el dios le hiciera a su madre Malinalxóchitl, al abandonarla en el lugar que por ella tomaría el nombre de Malinalco. Muerto su sobrino, mandó el dios que arrojaran su corazón y allí donde fue a parar "nació el tunal donde después se edificó la ciudad de México... que ha de ser reina y señora de todas las demás de la tierra"⁶.

Este relato de fundación, cargado de reminiscencias bíblicas que recuerdan el Éxodo, es la fuente en la que se basa el criollo Baltasar Dorantes de Carranza para recrear el lugar de descanso después de la errancia y de "muchas revelaciones y prometimientos de su dios". Dorantes escribió una relación en la que daba cuenta de las genealogías de los conquistadores para pretender compensaciones por los servicios de sus padres, como muchos otros criollos, pero también rescató literalmente de Fray Diego Durán el mito de la tierra de promisión de los aztecas y lo asentó en las primeras páginas de su *Sumaria relación* como reivindicación de un espacio propio, el de las tierras regadas con la sangre azteca y con la de sus antepasados que les correspondía heredar legítimamente. Dorantes evoca el mito fundacional como una revelación maravillosa, con la luminosidad y blancura de lo prístino:

Buscando por estas promesas dónde habían de hallar una sabina blanca toda muy hermosa, al pie de la qual salía una fuente de agua, y todos los sauces que alrededor tenía eran blancos sin tener ni una hoja verde. Todas las cañas de aquel sitio eran blancas y todas las spadañas de alrededor de la fuente. Vista esta maravilla, vieron que empezaron a salir del agua ranas todas blancas, y pescado todo blanco, y entre ellos algunas culebras blancas y vistosas. Salía el agua de entre dos peñas grandes, tan clara y linda, que daba sumo contento, y de allí adelante les prometió que hallarían el lugar prometido⁷.

6. *Ibid.*, pp. 38 y 48.

7. Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1902, pp. 7-8.

Los mexicanos sabían por los augurios de su dios que verían cosas maravillosas entre los carrizales y conocieron así el lugar de la edificación. Sin embargo, este primer momento cosmogónico en el que los árboles y los animales empiezan a revelarse con luz blanquecina, este tiempo de creación y nacimiento se ve turbado por la guerra: como si se tratara de un parto doloroso, el color blanco se torna rojo y la tierra de promisión deviene sangre por la muerte del caballero Copil, cuyo corazón "fue a caer encima de una peña, y siguen lo que su ídolo y oráculo hizo entender a los sacerdotes que deste corazón de Copil había nacido un tunal encima de la piedra o peña en que cayó el corazón, tan lindo árbol y coposo, que encima dél hacía su morada una hermosa águila"⁸. A pesar del espanto que producen esas primeras señales de los colores del agua, primero bermeja y luego azul, los mexicanos lloran de emoción al encontrar el que será su lugar de asentamiento. Dorantes se da a la tarea de nombrar a la ciudad y a explicar su etimología, requisitos indispensables en toda fundación: así, como uno de los sacerdotes que los guiaba se llamaba Mexici, se llamó la ciudad México, y como se asentaría sobre el tunal y la piedra, Tenochtitlán, "porque piedra es *Tetl* y nopal *nochtli*", es decir, México sobre la piedra y el nopal.

Un corazón, una flor y un águila son los nuevos símbolos del principio de una cultura, que darán sentido a su existencia, sin importar la naturaleza acuática del lugar, su insalubridad o inhospitalidad. Se lucha contra este no lugar—"una gran laguna de grandes cañaverales, juncales y espadañas"⁹— para organizar un mundo, se fabrica un espacio para desafiar y vencer a la naturaleza salvaje cubriendo el agua con tierra. De esta ardua tarea nos da cuenta Durán: "Aunque con trabajo, empezaron a hacer esta casa (la del dios Huitzilopochtli) y a hacer poco a poco sitio de ciudad, haciendo cimiento encima del agua, con tierra y piedra que entre aquellas estacas echaban, para después fundar sobre aquella plancha y trazar su ciudad"¹⁰.

8. *Ibid.*, p. 8.

9. Durán, *op. cit.*, p. 55.

10. *Ibid.*, p. 50.

Dorantes de Carranza ignora el comentario de Durán sobre el templo de uno de los dioses de la gentilidad azteca y prefiere hablar *del asentamiento en el espacio y de la expansión de su imperio*: "Y en discurso de muchos años fueron terraplenando a mano todo este sitio con gran trabajo a la obra, y poco a poco fueron creciendo su edificio y aun su generación, con que fueron conquistando a los demás y vinieron a ser señores de una mar a otra y a poseer tan grandes riquezas"¹¹.

El agua como baluarte o foso natural que hay que atravesar es la principal defensa que aprovecharon los primeros mexicanos para asentarse y dominar, idea de la que participa también el humanista Cervantes de Salazar por boca de Zamora, uno de los interlocutores de su obra:

El terreno en que ahora está fundada la ciudad, todo era antes agua, y por lo mismo los mexicanos fueron inexpugnables y superiores a todos los demás indios. Como habitaban en la laguna, hacían a mansalva excursiones contra los vecinos, valiéndose de grandes troncos ahuecados, que usaban por barcas. Ningún daño recibían de los enemigos, pudiendo recogerse a sus casas como asilo seguro, defendido por la naturaleza¹².

La reivindicación del espacio por los criollos, sin embargo, no se queda en su mera descripción, las dificultades del asentamiento o su privilegiada situación de defensa natural, sino que, una vez domeñado, ha de dar utilidades, y a la descripción de su fertilidad, abundancia y productos se abocan también los frailes, los viajeros y los criollos cronistas, aunque con finalidades diferentes. Los primeros para informar al rey sobre las tierras que posee y para que no las descuide porque son "bienes del patrimonio real": "lo que esta tierra ruega a Dios es que dé mucha vida a su rey y muchos hijos, para que le dé un infante que la señoree y la ennoblezca"¹³.

11. Dorantes, *op. cit.*, p. 11.

12. Cervantes de Salazar, *México en 1554*. Ed. facs. Introd. de Miguel León-Portilla, vers. castellana de Joaquín García Lezbalceta. México, UNAM, 2001, p. 34.

13. Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed., introd. y notas de Claudio Esteva Fabregat. Madrid, Historia 16, 1985, p. 246.

Las plumas viajeras alaban la prodigalidad de la tierra mexicana, la extrañeza, lo diverso, para unos receptores ávidos de noticias insólitas del Nuevo Continente. Gemelli Careri, cuyos principales focos de atención son la utilidad y el provecho que puede obtenerse de tanta riqueza, se refiere a la planta del maguey como muy provechosa porque “de sus hojas se saca cáñamo para hacer cuerdas, sacos, camisas, encajes y otras labores ordinarias y delicadas como las de la seda. Además, se saca de ella vino, vinagre, aguardiente, miel y un bálsamo eficaz”¹⁴. Fray Toribio de Benavente loaba las bondades del aguacate como fruta sabrosa y de la zarzaparrilla como medicina para el mal de bubas, y dedica todo un capítulo al “árbol o cardo llamado maguey, y de muchas cosas que de él se hacen, así de comer como de beber, calzar y vestir, y de sus propiedades”, rescatando además su uso artístico para

los maestros que llaman amantecas, que labran de pluma y oro, y encima de estas pencas hacen un papel de algodón engrudado, tan delgado como una muy delgada toca, y sobre aquel papel y encima de la penca labran todos sus dibujos; y es de los principales instrumentos de su oficio. Los pintores y otros oficiales se aprovechan mucho de estas hojas¹⁵.

Los criollos, cuyas fuentes son las de los frailes cronistas que les precedieron, tratan de las plantas y frutos de la tierra comparando sus cualidades con los productos europeos y con el ánimo de que los sobrepasen los americanos. Dorantes se recrea en las maravillas de pájaros y flores, sobre todo la del maguey, la rosa amarilla “preciada entre indios” en forma de piña, llamada cacaloxúchitl, y cuenta, como una de las maravillas de Dios, la muerte y resurrección del pájaro huitzitzil colgado al tronco de esta flor. La alabanza a la naturaleza de Nueva España, la exaltación de la propia tierra

14. Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*, 2ª ed. Estudio prel., trad. y notas de Francisca Perujo. México, UNAM, 2002, p. 140. De las mismas propiedades habla su coetáneo, el viajero Francesco Carletti, *Razonamientos de mi viaje alrededor del mundo (1594-1606)*, Est. prel., trad. y notas de Francisca Perujo. México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1976, p. 73.

15. Benavente, *op. cit.*, p. 294.

se hacen en comparación con las del viejo mundo. Dorantes evoca los prados de Pesto y las rosas de Alejandría, a los que sobrepasa México y sus alrededores:

¿Qué ciudad hay en el mundo que tenga más lindas y graciosas entradas y salidas, ni más llenas de hermosos campos y campiñas odoríferas, llenas de todas estas flores, y claveles, y árboles, y frescura entre mucho agua y espadañas, haciendo un mormurio risueño de grande alegría y maravilla de las aves y pájaros que acompañan las flores, y claveles, y muchos que se sustentan de su color y çumo, habitando y entretexiéndose entre la juncia y espadañas posando los altos y derechos cipreses y laureles?¹⁶

El pasado histórico

En la construcción de portadas y arcos triunfales y en la relación que se escribe de los mismos, arquitectos, artesanos, escultores, pintores y escritores acuden a los dioses y héroes clásicos, Marte, Apolo, Neptuno, Teseo, para hacer los emblemas de los futuros gobernantes de la Nueva España; baste haccr un breve repaso por los títulos barrocos y rimbombantes de las Relaciones de fiestas, con nombres metafóricos como "Astro", "Sol", "Luminaria" para calificar a los nuevos virreyes; o la recurrencia a los animales del bestiario cristológico: el pelicano, el águila y el fénix para alegorizar sus cualidades. Hay cronistas barrocos que protegen a un virrey bajo "las vanderas de Minerva"; del viaje de otro gobernante se dice que pasea con "alientos de Mavorte el Neptunino piélago", otro cronista apela a Apeles para que ilumine su musa y pueda pintarlo con docto *pincel, etc.* En medio de estas recargadas y acaso empalagosas letras, resaltan, sin embargo, las de Sigüenza y Góngora, uno de los criollos más ilustres de Nueva España, en la descripción del Arco triunfal erigido para la entrada del virrey Tomás Antonio Manrique de la Cerda, Conde de Paredes y Marqués de la Laguna, y que publicó

16. Dorantes, *op. cit.*, p. 125.

después como *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe* (1680), título que nos remite de inmediato al género de educación de príncipes que tan frecuente fue en materia caballerescas. La osada pluma de Sigüenza y el pincel de José Rodríguez Carnero ignoran las fábulas mitológicas clásicas, “manchas negras”, “deidades fingidas, tenebrosas” o “sombras” —como las nombra Sigüenza— y se decantan por los antiguos reyes mexicanos, cuyas grandes obras deben ilustrar al nuevo virrey y cuyas virtudes debe imitar. Sigüenza quiere dar una suerte de lección histórica y moral que recupere el pasado prehispánico, homenajando a los primeros reyes que gobernaron la tierra cuyo pie va a pisar el recién llegado. De esta manera, se da preponderancia a lo propio y se valora lo autóctono sin necesidad de recurrir a lo extraño, “de mendigar estrangeros heroes”, aunque se posea, como es el caso del erudito criollo, una vastísima cultura clásica que sobrepasaría con creces a la de cualquier otro cronista de Relaciones de fiestas, y que deja explícita también en esta obra en la cantidad de citas latinas que apoyan sus ideas.

Aunque no tengo pruebas para afirmar que la fuente primaria del sabio barroco haya sido Fray Diego Durán, sí lo fue, al menos, a través de Torquemada, en su *Monarquía indiana*, al que cita en numerosas ocasiones, y quien, sin duda, tomó de Durán muchas noticias del México antiguo. Pero lo que me interesa destacar es que tanto Durán como Sigüenza están animados por una misma idea e imbuidos en el mismo espíritu de rescatar y dar a conocer el pasado de los gobernantes precortesianos. Durán pensaba que los mexicanos eran un ejemplo “en las cosas de gobierno y policía, sujeción y reverencia, grandeza y autoridad, ánimo y fuerzas, no hallo quien los sobrepuje, y en querer señalarse en todo para que su memoria durase para siempre”¹⁷. Esta será su consigna y a ella se dedica en los siguientes capítulos de su *Historia* (del 6 al 68), en los que traza una genealogía de los reyes de México desde su fundación hasta la llegada de los españoles, de una manera biográfica y destacando las grandes obras que hicieron tanto políticas como de ingeniería. Su propósito no es sólo perpetuar su memoria sino también, como si

17. Durán, *op. cit.*, t. 2, p. 28.

se tratara de vidas ejemplares. "para que los amadores de la virtud se aficionen a la seguir"¹⁸. De la misma manera piensa Sigüenza al afirmar que "era destino de la Fortuna, el que en alguna ocasión renaciesen los Mexicanos Monarchas de entre las cenizas en que los tiene el olvido, para que como Fenizes del Occidente los inmortalizase la Fama"¹⁹.

El sabio mexicano sigue los trazos, matices y colores de José Rodríguez Carnero y describe en su *Teatro* pequeños esbozos de las amenas historias narradas por Durán que va entresacando, a su vez, de los pintores que ilustraban las hazañas de estos reyes. Ambos cronistas dibujan con la palabra lo visto, uno en los códices antiguos, otro en los lienzos del Arco; y en la etimología griega de *teatro*: "mirar" es donde adquiere pleno sentido el título de la obra de Sigüenza, quien cuestiona el nombre que se ha venido dando hasta ahora de *Arco triunfal*, que se erigía para aquellos que hubieran triunfado en batallas y no para "los Príncipes que nos han gobernado nada sangrientos, como puede tener denominación de triumphal la pompa con que México recibe a los que ofrece su amor:"²⁰. Prefiere entonces el de *Portadas o Puertas* por las que se entra a las ciudades y en cuyos mármoles se grababan las acciones de los príncipes.

Los reyes de México se suceden uno a uno como espejos en los que el nuevo virrey debe mirar sus virtudes, como reza el título, "advertidas en los monarcas antiguos del mexicano imperio" y reflejarlas a su vez para sus nuevos súbditos. La metáfora del espejo, presente en la empresa del rey Ahuizotl, quien murió víctima de su propio error, es necesaria para entender la lección del sabio criollo: el espejo no hay que manosearlo para que "no se empañe" ni se "quiebre", sólo deben verse en él, como en un teatro, las virtudes de los príncipes de la nación mexicana: Acamapich, del que dice Durán que "puso en orden de casas y acequias, calles y otras cosas necesarias

18. *Ibid.*, p. 99.

19. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*. México, Coordinación de Humanidades, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 1986, p. 4.

20. *Ibid.*, p. 7.

al buen concierto de la república”²¹; una suerte de constructor de la ciudad, que para Sigüenza representa la esperanza que los mexicanos depositaron en él por que los librara del yugo tepaneca y culhúa, y fue representado con cañas en la mano, como la etimología de su nombre lo indica, “desmontando los intrincados carrizales de vna Laguna, que fue lo que hizo para dilatar los términos de la entonces pequeña Tenochtitlan”²² y, a su lado, una choza hecha de cañas, en representación de la ciudad. Su hijo Huitzilihuitl, quien “empezó a poner leyes y ordenanzas en su república, en especial en lo que tocaba al culto de sus dioses”²³, es el que convierte a sus habitantes en una sociedad civil. Sigüenza acude a Torquemada para ilustrar el gobierno de este rey con palabras muy semejantes a las de Durán. Veamos sólo una cita de las varias de Sigüenza de este fraile cronista: “dize Fr. Juan de Torquemada en la Monarquía Indianá, tom. 1, lib. 2, cap. 17. Rigió este Huitzilihuitl, y gobernó su Ciudad, y República con mucha quietud, y paz: siendo muy querido de todos. Dexó su República muy bien ordenada con nuevas leyes de lo qual fue muy cuidadoso”²⁴. Y Fray Diego Durán sobre el mismo rey: “Rigió y gobernó con mucha quietud y sosiego, y fue muy querido de sus señores y de toda la demás gente común”²⁵. Chimalpopoca, descendiente por parte de madre del señor de Azcapotzalco, es el encargado de pedir a su abuelo el agua y con él se hacen obras de cañerías de barro primero y luego de cal y canto. Sigüenza, curiosamente, no alude a estas obras sino a la etimología de su nombre: “rodela que humea” y al hecho de que murió entre voraces llamas y fue escudo para los suyos, representándose su acción en un animal cristológico, un pelícano abriendo su pecho con su pico para dar la vida por sus polluelos. Una gran lección para el virrey recién llegado la de este gobernante mexicano que dio la vida por sus súbditos, de la que “hallarán los Superiores, y Príncipes bastante de que aprender”²⁶. Otro de los descendientes del primer

21. Durán, *op. cit.*, t. 2, p. 59.

22. Sigüenza, *op. cit.*, p. 79.

23. Durán, *op. cit.*, t. 2, p. 66.

24. Sigüenza, *op. cit.*, p. 87.

25. Durán, *op. cit.*, p. 66.

26. Sigüenza, *op. cit.*, p. 101.

rey, Acamapich, fue Itzcoatl, el cuarto de la genealogía mexicana, el señor de la guerra, el que extiende sus fronteras territoriales y reparte las nuevas tierras conquistadas; es también este cuarto rey, en el que parecen cumplirse los vaticinios del dios de que Tenochtitlan sería la ciudad que dominaría y señorearía sobre las demás del contorno lacustre, y, en efecto, bajo su reinado, vencieron a los de Azcapotzalco, Colhuacán, Xochimilco y Cuitlahuac, así fue como se extendieron los dominios de este rey y como distribuyó títulos entre los que habían destacado en la guerra. Es el símbolo de la prudencia en el *Teatro*, tan necesaria en los príncipes para conservar el Imperio. Sería demasiado prolijo seguir viendo las grandezas y virtudes pasadas, baste decir que en los reyes mexicanos se representaron la prudencia, la piedad, la fortaleza, la necesidad del consejo, la paz, la liberalidad y magnificencia, la audacia, la defensa de los súbditos y que la pluma del sabio criollo celebró la fama de los doce para inmortalizarlos, desde Huitzilopochtli, el dios que los guió hacia "la flor que sale de la piedra", hasta Quauhtémoc, "el águila que cae", "presagio de la ruina del Imperio Mexicano".

Por su testamento conocemos que Sigüenza dejó varios libros pertenecientes a cosas de Indias, tanto historias generales como particulares de sus provincias, una gran colección de mapas, cosas morales, naturales, medicinales. Dice poseer unos "Annales Mexicanos... y vn libro M. S. sin nombre de Autor, aunque el carácter de su estilo denota haverlo compuesto algún Indio en lenguaje Mexicano, de que con fidelidad se tradujo, el qual está en mi poder"²⁷. Por noticias de su principal biógrafo, Irving Leonard, conocemos algunos de esos manuscritos antiguos: *Año mexicano o Ciclografía mexicana*, el *Imperio chichimeco*, *Noticia cronológica de los reyes, emperadores, gobernadores, presidentes y virreyes de esta Nobilísima Ciudad de México*, que se dio a conocer en 1948, y de la que el mismo Sigüenza da cuenta: "la Cronología del Imperio Mexicano, de que tengo ya dada noticia, con exacción ajustadísima, en vn discurso"²⁸. Sabemos que tuvo amistad con el historiador Fernando

27. *Ibid.*, p. 110.

28. Sigüenza, *op. cit.*, pp. 62-63.

de Alva Ixtlilxóchitl, descendiente de los señores de Texcoco, quien le regaló algunos papeles de la historia antigua de México. Por todo lo anterior, su preocupación intelectual por conservar lo antiguo, queda bien manifiesta, y se acerca a Durán, a través de Torquemada, en este mismo ánimo de dar a conocer la grandeza de los antiguos reyes, pero sobre todo, con el afán de engarzar históricamente su tiempo virreinal con el pasado prehispánico.

Otra de las reivindicaciones de Sigüenza es la erudición que debiera tener "nuestra Nación Criolla" frente a las plumas extranjeras que se atreven a dar noticias de los Anales antiguos mexicanos, como la de Atanasio Kircher, llena de impropiedades, aunque culpa a los mismos criollos de que lo poco que se divulga de la nación mexicana se deba a los extranjeros y no a sus paisanos. Parece que prendió la mecha con esta llamada de atención porque muchos ilustrados criollos que le siguieron confiesan estar en deuda con él, como el franciscano Agustín de Vetancurt y Francisco de Florencia, entre otros.

Ya se ha gastado bastante tinta sobre la manera denigrante como Sigüenza trató a los indios en el *Alboroto y motín de 1692*. Su aversión al pulque, presente también en su obra *Paraíso occidental*, "y a las continuas borracheras de los indios" lo llevó a juzgarlos despectivamente y a defender acérrimamente a su virrey y a su ciudad, pero también se refiere a los amotinados con nombres más genéricos como "pueblo", "vulgo", "chusma", "plebe", concepto este último que se compone "de indios, de negros, criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramullos (que es lo mismo que pícaros, chulos y arrebatacapas) y degenerando de sus obligaciones, son los peores entre tan ruin canalla"²⁹. Esta "ruin canalla" es la que le hace abandonar sus estudios, salir de su casa a los gritos de ¡Muera el virrey y el corregidor! y llegar a la esquina de Providencia, donde "era tan extremo tanta

29. Sigüenza y Góngora, *Alboroto y motín de los Indios de México en 1692*, *Sus obras*, Ed., notas y cronología de William G Bryant, Caracas, Bib. de la UCV, 1984, p. 113.

la gente, *no sólo de indios sino de todas castas*"³⁰. Una vez superado el miedo del principio, se acerca a la plaza, donde observa a la multitud, y redonda en la misma idea:

reconoci con sobrado espacio (pues andaba entre ellos) *no ser solos indios los que allí estaban sino de todos colores*, sin excepción alguna... cuantos, interpolados con los indios, frecuentaban las pulquerías, que son muchísimos... En materia tan extremo grave como la que quiero decir *no me atrevería a afirmar asertivamente haber sido los indios los que, sin consejo de otros, lo principiaron* o que otros de los que allí andaban, y entre ellos españoles, se los persuadieron³¹.

Y ya en el saqueo y repartimiento de los despojos: "mancomunándose con aquéllos y con unos y otros cuantos *mulatos, negros, chinos, mestizos, lobos y vilísimos españoles, así gachupines como criollos*, allí se hallaban"³². Sirvan estas citas de descarga para un hombre que, aunque no exento de prejuicios raciales, luchó por mantener el orden de la ciudad criolla, la de los conventos y palacios, la ciudad letrada de los archivos de la Real Hacienda, del Tribunal de cuentas y de tantos otros lugares, cuya historia, la de los días del virreinato, con tanto ahínco se lanzó a rescatar del incendio y a preservarla, como lo había hecho con el pasado histórico de los antiguos mexicanos.

A pesar de la actitud cambiante en sus diferentes obras respecto a los indios, acaso comparable a las vacilaciones que mostró Cervantes frente a los moriscos, en el *Teatro de virtudes políticas*, entreverada en la maraña de citas latinas, hay una reivindicación de la raza, a la que se refiere como "miserables indios" de México, y a los que también les pertenece la patria:

gente arrancada de sus Pueblos, por ser los más estraños de su Provincia, gente despedazada por defender su Patria, y hecha pedazos por su pobreza, Pueblo terrible en el sufrir, y después del qual no se hallara otro

30. *Ibid.*, p. 123 (las cursivas son mías).

31. *Ibid.*, pp. 125-126 (las cursivas son mías).

32. *Ibid.*, p. 127 (las cursivas son mías).

tan paciente en el padecer, gente que siempre aguarda el remedio en sus miserias, y siempre se halla pisada de todos, cuya tierra padece trabajos en repetidas inundaciones³³.

Reconocer el suelo, la patria mexicana, sus fundamentos y fundadores, las obras que la construyeron y engrandecieron son algunas de las señas de identidad de los criollos, y conjurar la historia y los mitos prehispánicos y presentarlos como antecedente de los tiempos actuales de virreinato son un gran tesoro para preservar y asegurar el territorio y el mejor pasaporte para enorgullecerse de la sociedad criolla a la que pertenecen Dorantes y Sigüenza, quien expresa este nacionalismo incipiente en el epígrafe de su Preludio II como "el amor que se le debe a la patria", pero se trata de una "patria" que debe prohiar también a los conquistadores, cuya sangre regó la tierra mexicana, y a sus descendientes, entre los que se cuenta Dorantes de Carranza; a los indios nobles de Texcoco, "los hijos, sobrinos, nietos y parientes" de Netzahualpiltzintli, cuya solicitud de lástimas hace otro criollo, Saavedra Guzmán, desde los versos de su poema épico *El peregrino indiano*, y es también la patria de los desposeídos de su tierra, como manifiesta abiertamente Sigüenza en su declaración: "con estos Párrafos les he pagado a los Indios la Patria, que nos dieron, y en que tantos favores nos haze el Cielo, y nos tributa la tierra"³⁴.

33. Sigüenza, *op. cit.*, pp. 30-31.

34. *Ibid.*, p. 39.

Realidad textual y falsas atribuciones en la poesía de Juan de Palafox y Mendoza (I)

Miguel Zugasti

GRISO—Universidad de Navarra

Dos factores deben ser tenidos en cuenta a la hora de aproximarse a la producción lírica de Juan de Palafox y Mendoza (Baños de Fitero, 1600-Osma, 1659): de un lado hay que incidir en que toda su obra poética es de tema sacro o divino, renunciando a cualquier intento de abordar temas profanos; de otro lado está el problema de la autenticidad de los textos sueltos que aparecieron publicados a su nombre, pues tenemos la certeza de que muchos de ellos —sobre todo los más perfectos desde un punto de vista formal y estético— no son suyos y pertenecen a otros autores anteriores a él. En este trabajo abordaremos ambas cuestiones, empezando por el repaso al corpus de la lírica palafoxiana y concluyendo con el espinoso asunto de las falsas atribuciones.

Herrero García, en una aproximación a la literatura religiosa del Siglo de Oro, establece la existencia de tres grandes corrientes: la catequística, la ascética y la mística. En general, esta literatura tiende a ocuparse de los tres estados sobrenaturales que puede experimentar todo cristiano: vida con el don de la gracia recibida tras el bautismo, vida en lucha por la vía ascética y vida que

goza de una gracia extraordinaria (mística)¹. Cabe encuadrar los versos de Palafox en las dos primeras modalidades, pero sin embargo queda muy lejos de la poesía mística, a cuyas cumbres no asciende jamás.

Dicho esto, es preciso adelantar que la tradición crítica viene considerando a Juan de Palafox como poeta místico², sobre todo merced a dos textos señeros: las "Liras de la transformación del alma en Dios" y los "Grados del amor divino". Hoy en día estamos en condiciones de asegurar que no escribió ninguno de los dos. A disertar sobre ambas composiciones y tratar de localizar sus respectivos autores dedico un artículo complementario de este que se publicará en un futuro número de *Prolija memoria*. De momento nos ceñiremos aquí a sus poesías de tono catequístico y ascético.

Catequesis en verso

Una declarada intención catequética anima el espíritu de obras palafoxianas como los *Bocados espirituales*, la *Guía y aliento del alma viadora* y los *Ejercicios devotos a la Virgen*. En los tres casos el obispo metido a versificador se despreocupa de los primores del estilo y pone el acento en su utilidad para una recta práctica de la vida cristiana. Los *Bocados espirituales* salieron como pieza aneja a la decimocuarta carta pastoral oxomense, con este subapartado: *Catecismo o instrucción de los artículos y mandamientos divinos, con*

1. Miguel Herrero García, "La literatura religiosa", en *Historia general de las literaturas hispánicas. III. Renacimiento y Barroco*, dir. G. Díaz-Plaja, Barcelona, Vergara, 1968, pp. 1-78, en concreto p. 3. Citado por José Pascual Buxó, "Juan de Palafox y Mendoza: mística, poética, didáctica", en J. de Palafox, *Poesías espirituales. Antología*, México, UNAM-Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Puebla, 1995, p. 18.

2. Remito por ejemplo a las monografías de Paul Andrew Sicilia Vojtecky, *El obispo Palafox y su lugar en la mística española*, México, tesis doctoral inédita, 1965; Sor Cristina de la Cruz de Arteaga, *Una mitra sobre dos mundos: la de don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Puebla de los Angeles y de Osma*, Sevilla, Artes Gráficas Salesianas, 1985, pp. 552-561; Aristides A. Gámez, *El Obispo Juan de Palafox y Mendoza, escritor y poeta místico en la América colonial del XVII*, The University of Georgia, tesis doctoral inédita; Artemio López Quiroz, *Palafox "De escoplo y marillo"*, Puebla, Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Puebla, pp. 428-449.

algunos adagios, jaculatorias y avisos morales, místicos y políticos, con tal modo que la gente sencilla fácilmente los pueda entender y conservar en la memoria. Salvo la parte inicial que se sirve de la prosa, y que está dedicada al amor entre padres e hijos (tanto biológicos como –sobre todo– espirituales), el resto de la obra se escribe en verso, y de ahí su particularidad, pues estamos ante un catecismo metrificado, donde los *Bocados espirituales* son un ramillete de dísticos octosilábicos dirigidos a aquellos feligreses que carecen de una mínima instrucción religiosa. El libro va repasando aspectos varios como las virtudes teologales y cardinales, los diez mandamientos, el poder de la oración, los pecados capitales, los siete sacramentos... y otros conceptos básicos de la religión católica tomados de los catecismos de Astete y Ripalda. Estos *Bocados* se organizan a la manera de frases sentenciosas o aforismos de fácil retentiva nemotécnica, y a menudo incurren en fallas como la presencia de flagrantes prosaísmos o el abuso de la rima oxitona. Pero son defectos poéticos carentes aquí de peso en tanto en cuanto su autor se ha despreocupado del pulimento y el detalle formal para dejar el cauce abierto a la catequesis³. Transcribo, a modo de ejemplo, dos breves pasajes:

DE LOS SIETE SACRAMENTOS

Son siete los sacramentos
que dan eternos contentos:
bautismo y confirmación,
eucaristía y confesión,
la orden sacerdotal,
que limpia de todo mal,
y el matrimonio sagrado,
de fecundidad dotado,
y la santa extrema unción,
que conforta el corazón.

3. Una visión más pormenorizada de este texto se hallará en Aránzazu Bartolomé, "El catecismo novohispano y el catecismo en verso de Palafox", en *Juan de Palafox y Mendoza. Imagen y discurso de la cultura novohispana*, Ed. J. Pascual Buxó, México, UNAM, 2002, pp. 369- 394.

Éstas son siete canales
 que destierran nuestros males
 y riegan con suavidad
 la evangélica heredad.
 siete luces que dan luz
 a los que siguen su cruz,
 siete ríos caudalosos
 muy claros y misteriosos
 que tienen tan gran virtud
 que dan eterna salud⁴.

DE LOS SIETE VICIOS CAPTTALES
 Y SUS VIRTUDES CONTRARIAS

Son siete manantiales
 de nuestros eternos males,
 que son siete grandes vicios
 y pésimos ejercicios.
 La soberbia y vanidad,
 que es grandisima maldad,
 pero de aquesta maldad
 es remedio la humildad.
 Y la pasión envidiosa
 es vibora muy rabiosa,
 pero desta iniquidad
 remedio es la caridad.
 La ira que mata y altera
 es también terrible fiera,
 mas si ésta da pesadumbre,
 la cura la mansedumbre.
 La gula devoradora
 todo lo traga y devora.

4. Juan de Palafox y Mendoza. *Bocados espirituales*, p. 459. Cito por la edición del *Tomo sexto de las obras del ilustrísimo y reverendísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza*. Madrid, Viuda de Juan de Valdés, 1667, que será el texto de referencia mientras no se diga otra cosa. Manejo ejemplar de Pamplona. Biblioteca General de Navarra: 109-3-5/77.

pero la santa abstinencia
 le da freno y continencia.
 Mas el vicio lujurioso
 es muy terrible y furioso.
 pero a esta suciedad
 destierra la castidad.
 La pereza es torpe y fea
 y sólo holgarse desca.
 mas la diligencia santa
 le da espuelas y levanta⁵.

Desde un punto de vista poético la calidad de estos versos es, insisto, mínima, pero no ha de olvidarse que Palafox no busca aquí alcanzar grandes alturas líricas, sino que, bien al contrario, explota la vena popular y la agilidad inherente al verso corto para llegar a lo más sencillo de su grey.

Otra composición escrita con parámetros similares es el conjunto de dísticos encadenados titulado *Guía y aliento del alma viadora*, no incluida en serie alguna de sus *Obras completas*, pero que sí cita Méndez Plancarte en su recorrido por la poesía novohispana⁶. Los

5. Palafox, *Bocados espirituales*, en *Tomo sexto*, pp. 460-461.

6. Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos. Segundo siglo (1621-1721). Parte primera*, México, UNAM, 1945, t. 1, pp. 83-86 y 91. (Hay reediciones de 1989 y 1994). La primera edición de la *Guía y aliento del alma viadora* salió en Bruselas, en la imprenta de Juan Baptista Verdussen, sin año, aunque en los preliminares figuran aprobación y licencia sevillanas de 1682. Manejo ejemplar de Pamplona, Universidad de Navarra. FA 139.290. Estamos por tanto ante una edición póstuma, con las lógicas prevenciones que alforan sobre su autoría real, pues ni el obispo en vida ni luego sus recopiladores de las obras completas (tanto en la serie del siglo XVII como en la del siglo XVIII) tuvieron a bien editar este texto entre los demás suyos. Ver al respecto lo expuesto más abajo, en el apartado "El problema de la autoría". Hasta donde conozco, no hay alternativa alguna de otro autor al que podamos adscribir esta *Guía y aliento del alma viadora*. Si por un acaso no fuera obra de Palafox, si lo es de alguien muy próximo a él, que lo imita en el estilo (tan semejante al de los *Bocados espirituales*) y hasta busca paralelismos con otros textos suyos como *El Pastor de Nochebuena*, la *Peregrinación de Filotea* o el *Varón de deseos*. Esta *Guía y aliento del alma viadora* no aparece en el primer *Decretum oxomense* (*Decretum Oxomen. Beatificationis et Canonizationis Ven. Servi Dei Joannis de Palafox et Mendoza, Episcopi prius Angelopolitani et postea Oxomen*, Matriti [Madrid], Andreae Ortega, 1761 [8 pp.]) que fija la producción real de Palafox con miras a su causa de beatificación y canonización (lo cual explica su ausencia en la serie de las *Obras completas* de 1762), pero sí aparece luego en el segundo *Decretum oxomense* (*Decretum Oxomen. Beatificationis*

versos tienen la misma sencillez que los arriba transcritos, sacrificando de nuevo los rasgos de estilo a la utilidad de los poemas, que se conciben como auténticas oraciones para el rezo; detalle este último que ya se hace constar en el largo título, pues se indica que sirve para guiar y alentar el alma “a que camine a la Ciudad de Dios y patria celestial por el camino real de oración y perfección cristiana”. El libro contiene 41 avisos, escritos todos ellos “en metro de versitos de ovillejo, y en forma de coloquio con el alma, y en metáfora de camino y caminantes, que todos lo somos, y por eso nos llamamos viadores”⁷. Y más abajo apunta que esta *Guía* sigue “el modo de hablar de muchos escritores espirituales, y así se inclina el estilo deste tratado a imitar el orden que San Buenaventura y otros han observado en escribir sus itinerarios y viajes de perfección, repartiéndolos en aquellas tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva”⁸.

Reproduzco algunos breves pasajes de cada una de las tres vías:

AVISO III

Pues patrona y protector
 tienes de tanto primor,
 pon, alma, en ejecución,
 de Dionisio la instrucción,
 que es místico doctrinante
 y así, dice al caminante
 que preceda al caminar
 la Trinidad invocar,
 como principio de quien
 se dimana todo bien.
 Este Dios de majestad,
 único en divinidad,
 es el que te ha de guiar
 y este camino enseñar.

et Canonizationis Ven. Servi Dei Joannis de Palafox et Mendoza, Episcopi prius Angelopolitani et postea Oxomen. Matrili [Madrid], Andrae Ortega, 1766 [XVI pp.], en la p. XVI, número 250, donde se consigna como otro título más de los suyos.

7. Palafox, *Guía y aliento del alma viadora*, “Proloquio”, p. 2.

8. *Ibid.*, p. 3.

Él es la guía perfecta
 que guía por vía recta,
 que sin Él, la humana guía
 es ciego que al ciego guía⁹.

AVISO XIX

Alma, para caminar
 silencio debes guardar:
 en la paz no tendrás mengua
 si le echas freno a la lengua,
 que es archivo universal
 de toda malicia y mal.
 Nunca en la boca cerrada
 entró mosca malmirada,
 nunca en el mucho hablar
 pecado puede faltar.
 Quien el mucho hablar ama,
 el espíritu derrama:
 quien en sus palabras creece,
 el espíritu enllaquece;
 quien a Dios tiene en su centro
 luego le tiran de adentro,
 y aunque hable cosa buena
 el hablarla le da pena
 y muchas veces la calla,
 porque más ganancia halla¹⁰.

AVISO XXXXI

Entre inmenso resplandor

9. Palafox, *Guía y aliento del alma viadora*, p. 35. El título completo del Aviso III es: "Que el alma reconozca por guía divina y principal deste camino de oración y perfección cristiana a la Santísima Trinidad, un solo Dios verdadero, criador, salvador y glorificador nuestro".

10. Palafox, *Guía y aliento del alma viadora*, pp. 250-251. El título completo del Aviso XIX es: "Del silencio con que ha de caminar el alma por este camino, y de la circunspección, peso, moderación y consideración con que ha de hablar con los caminantes".

verás tu Dios y Señor,
 y conociendo que Él es
 te postrarás a sus pies.
 El Rey, como está avisado,
 te mirará con cuidado,
 notará tu compostura,
 advertirá tu hermosura,
 della se cudiciará,
 de ti se enamorará,
 y haciendo demostración
 de su divina afición,
 puestos los ojos en tí,
 sonará su voz así:
 "Alma, pues sé con certeza
 tu calidad y nobleza,
 y veo tu hermosura,
 sube y reinarás segura.
 Por ser tan bella y graciosa
 serás mi perpetua esposa
 y para siempre jamás
 mi reino posecrás,
 que este es premio y galardón
 del camino de oración"¹¹.

El tercer texto en examinar se intitula *Ejercicios devotos en que se pide a la Virgen María, madre de Dios, su amparo para la hora de la muerte*. Según detalla el propio obispo en los preliminares, lo escribió muy al final de su vida, en el año 1659: "en la convalecencia de unas tercianas que –en mi dictamen– me las quitó la intercesión de la Virgen". Y prosigue así: "Paso gustoso por la censura de escribir versos un obispo, y viejo, que no tuvo habilidad para

11. Palafox, *Guía y aliento del alma viadora*, pp. 559-560. El título completo del Aviso XXXXI es: "Del recibimiento y premio que tiene el alma caminante en llegando a la Ciudad de Dios y patria celestial, lo cual, si pudiera, manifestara a todos los vivientes viadores para que se alentasen a caminar por este camino de oración y perfección".

escribirlos mozo, y darle a la ancianidad las travesuras propias de la juventud”¹². Son versos que se sitúan en una órbita muy próxima a los *Ejercicios* de San Ignacio de Loyola o, más concretamente, a cualquier *ars bene moriendi* de la época, en una nueva muestra del Palafox metido a romancista o versificador. Según detalla su largo subtítulo, fueron escritos “a semejanza de los del seráfico doctor San Buenaventura”¹³, que pocos años atrás había publicado en latín el P. Juan Eusebio Nieremberg. Él los reescribe de nuevo para el “aprovechamiento de las almas”¹⁴, y lo hace en lengua castellana a fin de aumentar el espectro de posibles lectores, ya que el latín reduce mucho su número.

Se estructuran en siete partes, dedicando una a cada día de la semana. La división interna de cada día o parte (también en siete segmentos) es muy regular: (1) al principio vienen un rezo del Ave María y un himno a Jesús; (2, 3, 4, 5 y 6) a continuación encontramos cinco antifonas seguidas de sus consiguientes salmos, todos los cuales empiezan invariablemente por la M de María; (7) como remate se colocan unas preces, una oración en prosa y unos versos finales pidiendo protección a la Virgen. Como buen ejercicio de oración mental que es, hay partes invariables del rezo (1 y 7) que se alternan con otras que sí varían (2-6). Transcribo, a título ilustrativo, la antifona y el salmo primeros del domingo, que es el primer día de los *Ejercicios devotos*:

ANTÍFONA

Madre eres de piedad, Virgen María,
consuelo de las almas y alegría.

12. Ambas citas de los *Ejercicios devotos* se hallan en el *Tomo sexto* de las obras de Palafox, p. 466. Gregorio Argáiz (en su *Vida de don Juan de Palafox*, Ed. R. Fernández Gracia, Pamplona, Asociación de Amigos del Monasterio de Fitero, 2000, p. 210) añade al respecto: “Quiso él también ocupar su ingenio en canciones que alabasen las excelencias de la Virgen. Acabolas y las leía, estando yo presente, con singular espíritu y dulzura. Estas fueron las postreras ocupaciones y trabajos de su pluma y de su ingenio, que envió luego a imprimir a Madrid, y antes de morir se dieron a la estampa”.

13. *Ejercicios devotos*, en *Tomo sexto*, p. 466. Nótese cómo se repite el modelo invocado para la *Guía y aliento del alma viadora*.

14. *Ibid.*, p. 466.

PSALMO

Madre eres de piedad, Virgen María,
 consuelo de las almas y alegría,
 Aquel que tu favor devoto invoca,
 la saeta enemiga no le toca,
 Rectamente nos guías a la gloria,
 y en la muerte tremenda a la victoria;
 y ayudando en la vida y en la muerte,
 vence tu brazo poderoso y fuerte.
 Admirable es tu mano, Virgen santa,
 pues todo el infernal poder quebranta,
 Jesús, a ti la gloria,
 y a tu Madre la Virgen,
 Librame con su amparo
 en trance tan terrible. Amén.
 Madre eres de piedad, Virgen María,
 consuelo de las almas y alegría¹⁵.

Al final del séptimo día (el sábado) se agrega un “Cántico a la Virgen: silva y selva de diversas flores de sus alabanzas” (*Tomo sexto*, pp. 479-481), que como su nombre indica es un conjunto de silvas –cinco en total– honrando a María, con el significativo subtítulo de “Te Virginem laudamus”, hecho a imitación del himno “Te Deum laudamus”. He aquí la última silva dedicada a la Virgen:

CÁNTICO A LA VIRGEN

SILVA Y SELVA DE DIVERSAS FLORES DE SUS ALABANZAS

A tu hijo nos muestra,
 ¡oh de toda virtud perfecta maestra!,
 pues por ti le gozamos,
 por ti piadoso, ¡oh Virgen!, le veamos.
 Por ti fue Redentor,
 sea por ti, Señora, Salvador.

15. *Ibid.*, p. 468.

Por ti bajó del cielo
 y se hizo hombre en el suelo;
 por ti nos lleve desde el suelo al cielo.
 En la hora de la muerte
 me defienda tu brazo dulce y fuerte,
 y cuando el enemigo
 —que de mis culpas es fiero testigo—
 en aquella agonía
 mi perdición procure con porfía,
 acusador pesado,
 nunca de perseguirme fatigado,
 en tan cruel peligro y riesgo tanto,
 cúbrame, Virgen, tu sagrado manto;
 y a ti, Señora, deba la victoria,
 gracia en la vida y en el cielo gloria.
 Amén¹⁶.

Poesía ascética

Tras estas muestras de Palafox como simple versificador, es preciso ascender un peldaño para dar con el poeta ascético, algo más preocupado por armonizar el fondo con la forma. Aunque nuestro autor nunca publicó un poemario concebido como tal, fray José de Palafox, su sobrino y primer compilador, agrupó bajo el título de *Poesías espirituales varias* los poemas sueltos que encontró entre los papeles del Venerable. La edición príncipe de estos textos vio la luz pocos años después de su muerte, en la primera recopilación que se hizo de su obra completa, en concreto en el *Tomo sexto de las obras del ilustrísimo y reverendísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma, del Consejo del rey nuestro señor*, Madrid, Melchor Alegre, a costa de la viuda de Juan de Valdés, 1667, pp. 564-720. En la edición de 1762 (Madrid, Gabriel Ramírez), que es la segunda

16. *Ibid.*, p. 481.

serie de sus obras completas, estos poemas ocupan la última parte del tomo VII, ahora con el título de *Varias poesías espirituales*. Una selecta antología de tales textos se publicó en México bajo la responsabilidad de José Pascual Buxó y Artemio López Quiroz (Palafox, *Poesías espirituales. Antología*, México, UNAM, 1995).

Entre los poemas de carácter ascético devoto el grupo más nutrido lo forman los 51 cánticos iniciales, escritos en versos de pie quebrado, donde el heptasílabo se combina casi siempre con el endecasílabo, pero sin faltar conexiones entre el octosílabo y el verso de dieciséis sílabas. Ninguno de estos cánticos figura en la antología citada, "a causa de su inmanejable dimensión tipográfica, teológica y escolástica", si bien "confirman la caudalosa erudición y la desbordada facundia métrica del obispo"¹⁷. Todos siguen una estructura uniforme: se transcribe un versículo de la Vulgata (casi siempre tomado de los Salmos, pero también de otros libros sagrados) y a continuación llega su correspondiente glosa o *explanatio* palafoxiana, la cual empieza girando alrededor del eje temático que marca cada versículo seleccionado, para extenderse después por otros derroteros¹⁸. Reproduzco algunas estrofas sueltas del cántico 46, que según la autorizada opinión de Méndez Plancarte descuella entre los demás¹⁹; se contrapone aquí ("en divinas paradojas", como dice el poeta) la poesía profana a la sagrada, el amor humano al divino:

17. José Pascual Buxó, "Juan de Palafox y Mendoza: mística, poética, didáctica", ya citado, p. 18.

18. Sobre estos 51 cánticos han tratado con pertinencia Artemio López Quiroz (*Palafox "De escoplo y martillo"*, pp. 394-407) y Carlos Mata, "Las *Varias poesías espirituales* de Juan de Palafox y Mendoza: comentario y algunas notas filológicas", en *Palafox: Iglesia, Cultura y Estado en el siglo XVII*, Coord. R. Fernández Gracia, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001, pp. 325-338 y "Alegoría, tópica y emblemática en la poesía de Juan de Palafox", en *Juan de Palafox y Mendoza. Imagen y discurso de la cultura novohispana*, Ed. J. Pascual Buxó, México, UNAM, 2002, pp. 395-431. En este último trabajo Carlos Mata hace un exhaustivo rastreo de aquellos "elementos procedentes de la alegoría, la tópica y la emblemática, que tienen una notable presencia en las composiciones del obispo-poeta" (p. 395).

19. A. Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos. Segundo siglo (1621-1721). Parte primera*, p. 90. A. López Quiroz le dedica varias páginas en *Palafox "De escoplo y martillo"*, pp. 404-406.

“Qui dedit carmina in nocte”. *Job*. 35. 10

‘El que canta en la noche’

El galán de las almas y el amante
finísimo es el Rey de eterna gloria,
y en prueba de fineza
de los montes de culpas se hizo Atlante
y de sus penas hizo amada historia.
Su real naturaleza
vistió con mis sayales
para hacer a los hombres inmortales [...].

Estaba el santo Job suspenso y triste,
vencido de una gran melancolía
en una noche oscura,
y Dios, amante que a deshora asiste,
vuelve la noche en un alegre día:
y como solo apura
antojos interiores,
responde a los de Job con mil amores.

Música piden con celeste lira
y versos con acentos numerosos,
pues músico y poeta
se hizo Dios, cuya fineza admira
a los coros que asisten envidiosos.
¡Qué amante y qué discreta
la real canción sería,
pues la misma verdad la componía!

Las que componen a sujetos varios
nuestros varios poetas en el suelo,
todas son mentirosas,
de conceptos por alto temerarios,
llamando estrellas, sol, su gloria y cielo,
sus divinas y diosas,
a las que por ventura
no tienen más beldad que compostura [...].

¡Oh, amor divino!, que andas entre flores
de azucenas y rosas de verdades

en hermosos jardines,
 con fuente y pozo de aguas superiores
 en las virtudes y en las calidades,
 aquí los serafines
 que cantan con su canto
 al amor entretienen, porque es santo [...].

Tiene este amor ciprés, cedro y olivo,
 símbolos de piedad y fortaleza,
 que en el amor humano
 jamás los dos tuvieron fuerte estribo.
 Tiene palmas divinas en la alteza,
 con fruto soberano
 y premios y blasones
 para firmes y amantes corazones²⁰.

Palafox repentista

En su *Vida interior*, Palafox introduce muy de vez en cuando algunos versos que, según explica, le surgieron de modo espontáneo, como de repente. Son textos muy breves que nos aportan otra dimensión no explorada de su lírica, la del Palafox repentista. He aquí dos citas al caso:

En una ocasión [...] tomó la pluma y con vivo sentimiento de su alma hizo estos ocho versos, que aunque él nunca tuvo para esto habilidad, explican bien su congoja:

¡Oh!, cuán caras experiencias
 las de mi conocimiento,
 pues que las cobro en mi daño
 si las logro en mi remedio.

20. Palafox, cántico XXXXVI, en *Tomo sexto*, pp. 671, 672 y 673, estrofas 1, 7, 8, 9, 17 y 19.

¿Que os cueste siempre, Señor,
 el humillarme ofenderos?
 ¡Oh, qué gran bien es el fin!
 ¡Oh, que gran mal es el medio!²¹

En una ocasión, casi sin poderse contener, helando y ventiscando recia-
 mente, se puso a cantar estos dos versos que entonces se le ofrecieron:

Padecer por el amado
 son pasos de enamorado²².

Uno de los primeros biógrafos de Palafox, el fraile benedictino Gregorio Argáiz, que convivió con él apenas los dos últimos meses de su vida en la sede episcopal de Osma, desliza también una referencia sobre la afición poética del Venerable. Es el caso que Palafox rescató una maltrecha imagen del Crucificado hallada en la ciudad de Preten, durante su viaje a Alemania, y fue tal su devoción por ella que la restauró y tuvo junto a sí el resto de su vida. Argáiz anota que Palafox escribió unos dísticos latinos a dicha imagen, los cuales copia oportunamente, añadiendo también que: "como dije a los principios, no sólo fue famoso canonista y jurista, y elegante en la prosa latina y castellana, sino excelente poeta en entrambas lenguas"²³.

Otro de sus biógrafos, el P. Antonio González de Rosende, en su *Vida y virtudes de [...] Juan de Palafox*, recoge una anécdota al caso cuando el Marqués de las Torres le pregunta a Palafox su opinión sobre la corte, y éste le responde con un retruécano inserto en esta redondilla:

Marqués mío, no te asombre
 ría y llore cuando veo

21. Palafox, *Vida interior*, Ed. Tomás Álvarez, Burgos, Monte Carmelo, 2003, cap. XIX, p. 83.

22. *Ibid.*, cap. XXXVII, p. 174. Otro ejemplo en el cap. XLIX, p. 247.

23. Gregorio Argáiz, *Vida de don Juan de Palafox*, p. 112.

tantos hombres sin empleo,
tantos empleos sin hombre²⁴.

Un curioso testimonio se localiza en la navegación que hicieron desde España a México el obispo Palafox y el Marqués de Villena en 1640, el primero a tomar posesión de su obispado en Puebla y el segundo a ocupar su cargo de virrey de Nueva España. La crónica del viaje corrió a cargo de Cristóbal Gutiérrez de Medina²⁵, quien hace constar cómo coincidió el día de Corpus Christi en plena travesía, para lo cual se organizó en la nave capitana un certamen poético. Al decir del cronista, “no se descuidó el fervoroso afecto del señor obispo de la Puebla de los Ángeles en celebrar el pan de los ángeles”, pues acudió al concurso rodeado de su gente y aportando “tres escudos de rica pintura”: dos de estos escudos presentaban unos versos que luego serían glosados en el certamen, y que rezaban así:

Cuándo más enamorado
el Salvador se mostró,
no sé, mas dijera yo
que cuando Sacramentado.

Que nunca Dios ostentó
más lo ardiente de su amor,
sustentaré con valor²⁶.

A continuación Gutiérrez de Medina transcribe tres de los poemas más sobresalientes que allí se declamaron, si bien precisa que

24. Antonio González de Rosende, *Vida y virtudes de [...] Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, Julián de Paredes, 1666, p. 33 (manejo ejemplar de Pamplona, Universidad de Navarra, FA 136.172). Cita también esta redondilla Méndez Plancarte en su antología de los *Poetas novohispanos* (p. 93), por ser “los únicos versos no sacros” de Palafox.

25. *Viaje de tierra y mar, feliz por mar y tierra, que hizo el excellentísimo señor Marqués de Villena, mi señor, yendo por virrey y capitán general de la Nueva España en la flota que envió su majestad este año de mil y seiscientos y cuarenta*, México, Juan Ruiz, 1640. Manejo la edición moderna de Romero de Terreros, 1947.

26. Cristóbal Gutiérrez de Medina, *Viaje del virrey Marqués de Villena*, Ed. M. Romero de Terreros, México, Imprenta Universitaria, 1947, p. 28.

“hubo tantas poesías que se pudiera hacer un libro entero”²⁷. No sabemos a ciencia cierta si Palafox escribió alguna de estas composiciones, pero sí sabemos que aplaudió la celebración del certamen y que participó en el mismo junto a sus familiares o criados, y que de dicho grupo salieron al menos los versos que acabamos de citar.

El problema de la autoría

Tal y como hemos apuntado más arriba, la primera edición de las *Poesías espirituales varias* de nuestro obispo salió, bajo la responsabilidad de su sobrino, fray José de Palafox, al final del tomo sexto de la serie de sus obras completas que se emprendió en el siglo XVII, poco después de la muerte del autor: *Tomo sexto de las obras del ilustrísimo y reverendísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma, del Consejo del rey nuestro señor*, Madrid, Melchor Alegre, 1667. En concreto, será en las pp. 564-720 donde hallemos estas *Poesías espirituales varias*, luego reimpresas en el tomo VII de la muy conocida serie de *Obras completas* de Madrid, Gabriel Ramírez, 1762, aunque ahora con el título de *Varias poesías espirituales*.

Las prevenciones con que las editó su sobrino son dignas de recordarse. En el prólogo de la edición de 1667 confesaba lo siguiente:

En este tomo sexto salen recogidos todos los opúsculos que se han podido juntar del ilustrísimo y reverendísimo señor D. Juan de Palafox y Mendoza, obispo que murió de Osma. Y digo los que se han podido juntar porque sé que hay más, que aunque han llegado a mi noticia, pero no a mis manos, por más que lo he solicitado, no me cansaré hasta conseguirlo y poner lo que hallare en el séptimo tomo, que se entrará luego en él, si a Dios place²⁸ [...].

27. *Ibid.*, p. 29.

28. Hubo, en efecto, un *Tomo séptimo de las obras de el ilustrísimo y reverendísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza* publicado en Madrid, Bernardo de Villadiego, 1669, y se llegó incluso a un definitivo *Tomo octavo* que salió en el mismo lugar e imprenta, año

En este tomo salen de nuevo unas *Cartas doctrinales y familiares* que personas con quien el autor se correspondía me han enviado. Dejo muchas para el séptimo tomo, porque saque algo de nuevo, como éste, que a más de las *Cartas* dichas sale con unas *Poesías espirituales* del señor obispo de que yo no tenía sino noticia. Enviómelas un capellán del autor que las iba recogiendo como él las iba diciendo, y las trasladaba con suma fidelidad, sin que su dueño lo entendiera, que si lo hubiera sabido no diera lugar a que las pudiéramos gozar. Porque su fin solo era una honesta ocupación en los ratos que otras mayores le daban treguas. Hacialas *currente calamo*, con suma facilidad, y después no las vo||ví a ver. Decía lo que la devoción le dictaba, y ni reparaba en el aliño del romance ni en la repetición de las voces. Al principio dellas digo el juicio que debe hacer el cuerdo, a que me remito²⁹.

Y más adelante, justo antes de imprimir los poemas, el mismo recopilador, el cisterciense fray José de Palafox, se ve instado a hacer unas extensas precisiones que conviene transcribir en su totalidad (ver el *Tomo sexto*, 1667, *Poesías espirituales varias*, pp. 564-565)³⁰:

Con alguna repugnancia mía imprimo estas *Poesías espirituales* del señor obispo Don Juan de Palafox y Mendoza, pero instancias de los aficionados a sus obras me han convencido, porque juzgan que son estos versos dignos del espíritu de su dueño. En lo que yo reparaba y lo que retardaba mi re||olución era mirar estas poesías sin el aliño y peinado estilo que yo quisiera, y más dejando impresos los *Bocados espirituales*, tan llana y

1671. Ver más datos en José Simón Díaz, *Bibliografía de la literatura hispánica*, vol. XVI, Madrid, CSIC, 1994, p. 428; y en Miguel Zugasti, "Don Juan de Palafox y Mendoza: el escritor y el poeta", en *El virrey Palafox. Año 2000* [Catálogo de la Exposición Internacional sobre Palafox en el IV Centenario de su nacimiento], Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte-Caja Duero, 2000, pp. 97-123, en especial p. 104.

29. *Tomo sexto*, "Prologo", fol. 44^{2v}.

30. Aparecen también, con leves variantes y con el significativo rótulo de "Advertencia del R. P. Fr. Josef Palafox al tratado siguiente", en la edición de las *Obras* de Madrid, Gabriel Ramírez, 1762, t. VII, pp. 399-400. López Quiroz reproduce, íntegra, la misma advertencia ("Las *Varias poesías espirituales* de Juan de Palafox y Mendoza: fortuna crítica", en J. de Palafox, *Poesías espirituales. Antología*, pp. 39-40).

humildemente escritos que disculpa la llaneza su autor diciendo que los escribe para niños, para labradores y gente sencilla. Pero de estas *Poesías* no puedo yo decir esto, porque las han de ver el docto, el leído, el culto, el crítico, que más atienden a la letra que al espíritu. No así el espiritual, que atiende al espíritu y no repara en la letra. Para éstos son estos versos: los demás no las lean, porque aquí no hay que buscar sutiles conceptos, elegantes locuciones, exquisitas frases, periodos rodados, peinada colocación de voces, equívocos, ni la bachillería de que se viste la poesía profana con aquel boato ruidoso que, las más veces, para todo en aire sin sustancia.

El señor obispo jamás concedió al ocio un instante. Cuando las ocupaciones le daban treguas, ocurriéndole algún lugar de la Sagrada Escritura, tomaba la pluma y le glosaba en el metro que le parecía, y luego dejaba aquella breve y honesta recreación sin volver más a ver ni recorrer lo que dejaba escrito. Desta suerte, y en papeles sueltos, escribió todos estos versos que un criado confidente iba recogiendo y poniendo en limpio, guardando los originales, de que con suma legalidad hizo los traslados que damos a la estampa.

Lo que en estas *Poesías* admira es la variedad de historias profanas y sagradas de que se componen, en que se ve cuán noticioso era su autor, que sin duda fue depósito de historias de poetas, de políticos, y de esa que llamamos erudición. Fue archivo de Santos Padres, de concilios, de derechos, de leyes, de la teología moral, expositiva, mística y de la escolástica. Tuvo más que ordinaria noticia e inteligencia. Su memoria fue felicísima en la presteza y en la tenacidad: lo que una vez estudiaba jamás lo olvidaba. El ingenio claro, vivo, profundo; la aplicación prompta, provechosa, siempre enderezada a la mayor gloria y honra del Señor, al mayor provecho de los fieles y al mayor bien de su alma. Con estos fines hacia estos versos, como en ellos se conoce y como verán los que los leyeren sin vana curiosidad y con deseo de aprovecharse, que para ellos son estas *Poesías*, cuya corteza cubre desengaños vivos, avisos importantes, despertadores de los beneficios que en todos tiempos la divina bondad ha obrado con los hombres, reprehensiones celosas de sus ingratas correspondencias, documentos para la enmienda y modos para el ejercicio de las virtudes. Y sobre todo la explicación de los diez grados del amor de Dios, del Angélico Doctor Santo Tomás, en que el señor obispo mostró admirablemente cuán bien entendió esta soberana ciencia en que habla tan magistralmente, como quien tan

ejercitado estaba en ella; y en las poesías con que cierra cada grado parece que el amor guiaba su pluma. Quiera el Señor que desta lectura salgan llamas del fuego inmenso de su soberano amor que abrasen nuestros corazones, para que a Él solo amemos y sirvamos. Amén.

Este es el orden de aparición de los poemas en la *editio princeps* de 1667 que venimos manejando:

- [1] 51 cánticos, en versos de pie quebrado: "Entre toda la máquina admirable" (pp. 565-689).
- [2] Grados del amor divino: "Entra en este primer grado" (pp. 690-713).
- [3] Del amor divino. Soneto: "Si es bien que la bajeza presuma"³¹ (p. 714).
- [4] Al lector. Soneto: "Oh tú, que del divino amor herido" (p. 714).
- [5] Liras de la transformación del alma en Dios: "Aquella niebla obscura" (pp. 714-715; son diecisiete liras).
- [6] Al nombre de Jesús. Soneto: "Cinco letras tenéis, divino nombre" (p. 715).
- [7] A San Pedro. Soneto: "Negué atrevido al que ofrecí valiente" (p. 715).
- [8] A Santa Ana. Soneto: "Mina de aquel diamante, origen digo" (p. 715).
- [9] La Magdalena en el sepulcro de Cristo. Liras: "Derramado el unguento" (p. 715; son cuatro liras).
- [10] Al calvario, y Cristo en él. Soneto: "El cielo está confuso, la mar brama" (p. 716).
- [11] Otro soneto a lo mismo: "Que del mundo la máquina se rompa" (p. 716).
- [12] Al descendimiento de la Cruz: "Nace en sagrados brazos de alba pura" (p. 716).

³¹. Pero es verso corto, que en la edición de 1762 se corrige por sentido: "Si es bien que la bajeza no presuma".

- [13] Al sepulcro de Cristo. Soneto: "Oh, muerto grano, que caído en tierra" (p. 716).
- [14] A la resurrección de Cristo. Soneto: "Qué de dudas, Señor, qué de desvelo" (p. 716).
- [15] A San Francisco aclaman sus hijos en purgatorio para subir al cielo por su intercesión. Soneto: "En santa cárcel detenidos, presos"³² (p. 716).
- [16] De huesos de muertos que hablan a quien los mira sin lenguas. Soneto: "Con mudas lenguas os hablamos claro" (p. 717).
- [17] "Sin cruz no hay gloria, oh madero": redondilla a la cruz de Cristo que se glosa en cuatro coplas reales: "Después que la Virgen vio" (p. 717).
- [18] Vuelto al que dice "Recordad, hermosa Celia": "Recordad, alma dormida" (pp. 717-718; romance compuesto de diez cuartetas).
- [19] "Pequé, mi Dios, perdón humilde os pido": octava real sobre la contrición que se glosa en otras ocho octavas reales: "Pues a los rayos de esa luz divina" (p. 718).
- [20] Décimas al Santísimo Sacramento y Concepción de Nuestra Señora: "En su concepción María" (pp. 718-719; son seis décimas).
- [21] Prosa de los difuntos: "Día será de ira y de venganza" (pp. 719-720; son veinte tercetos encadenados).

Tal y como venimos diciendo, un siglo más tarde aparecerá la segunda edición de la poesía de Palafox, incluida en el tomo VII de la magna serie de *Obras completas* de Madrid, Gabriel Ramírez, 1762, pp. 401-568. En la "Advertencia" inicial del tomo ya se informa al lector que "fray Josef de Palafox dio a luz estas *Poesías* año de 1667, en el tomo 6 de las obras de nuestro Venerable, desde la p. 562, de donde se han puesto aquí, aunque con alguna variedad en la colocación". Cabe añadir que, además del orden en que se colocaron los poemas, hay otros cambios dignos de mención: a) aunque en

32. La forma "aclaman" del título pasa a ser, en la edición de 1672, "claman", que hace mejor sentido.

1762 se copia íntegra la "Advertencia" previa a las poesías, se omite el prólogo del *Tomo sexto* de 1667, donde se declara cómo fueron recopilados los textos; *b)* el título primigenio de *Poesías espirituales varias* pasa a ser *Varias poesías espirituales*; *c)* el responsable de la edición de 1762 es muy cuidadoso y enmienda *ope ingenii* varias erratas de la *princeps*: véanse las dos últimas notas al pie que acabo de poner; *d)* cambia el orden de colocación de los textos, que pasa a ser el siguiente: [1], [20], [9], [17] (con el título añadido de "Glosa a la Santísima Cruz"), [19] (con el título añadido de "Otra a la contrición"), [18], [4], [3], [6], [10], [11], [12], [13], [14], [7], [8], [15], [16], [21], [5] y [2]³³.

Es hora de entrar a fondo en la cuestión autorial, para lo cual conviene insistir que Juan de Palafox nunca publicó este ramillete de poemas sueltos que su sobrino agruparía póstumamente bajo el título de *Poesías espirituales varias*. Este hecho por sí solo ha de encender las luces de alerta y sugerirnos serias dudas sobre la autoría de los textos recopilados³⁴, problema que, excepto en el caso de los largos 51 cánticos en pie quebrado, afecta en todo o en parte al resto de composiciones aquí incluidas. Como bien apuntara el Doctor Rodríguez de Arellano allá por el año de 1733, en su "Aprobación" al tomo segundo de las *Obras poéticas póstumas* del Maestro Manuel de León Marchante: "En toda obra póstuma hay el recelo de

33. Verónica de León Ham, en su *Estudio crítico comparativo de las "Varias poesías espirituales" de Juan de Palafox y Mendoza. Propuestas para una edición crítica*, México, UNAM, 2005, pp. 43-87, dedica un largo capítulo a comparar ambas ediciones, lo cual me exime ahora de ser más prolijo.

34. Sigo en esto el dictado de Antonio Carreira, quien arranca así su artículo sobre el caudal poético de Palafox: "La poesía del polémico obispo de Puebla fue objeto de publicación póstuma, como la de tantos otros ingenios coetáneos, y ese dato debería despertar en cualquier filólogo cierta cautela, no sólo respecto a la autenticidad de los textos, sino también a su autoría misma" (A. Carreira, "Juan de Palafox y Mendoza: reajustes en su caudal poético", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 50 (2002), pp. 191-201, cita en p. 191).

que por adopción violenta y clandestina se llame parto propio del autor lo que es ajeno concepto [...]. A estos riesgos está expuesto lo póstumo”³⁵. Y esto es exactamente lo que va a ocurrir con la lírica palafoxiana, como veremos en seguida.

Para un artículo próximo queda la dilucidación sobre las dos principales composiciones de corte místico que tradicional y erróneamente se vienen atribuyendo al obispo Palafox. Se trata en primer lugar de las “Liras de la transformación del alma en Dios” [poema número 5], que las escribió hacia 1600, de su propia mano, Sor Cecilia del Nacimiento, carmelita descalza del convento del Valladolid³⁶. El siguiente caso es el de los “Grados del amor divino” [número 2], amplio conjunto de textos que, tras las huellas de San Bernardo, expone los diez grados o escalas que ha de recorrer el alma hasta su unión mística con Dios. Casi con toda seguridad estos versos han de atribuirse al monje cartujo Diego de Funes (h. 1550-1622), versos que al poco de morir su autor fueron editados por el agustino Bautista Lisaca de Maza en el libro *Los grados del amor de Dios, en teórica y práctica* (1635)³⁷. De los poemas que integran estos diez grados, en nueve de ellos hay coincidencia plena entre lo escrito por Diego de Funes (murió el 25 de julio de 1622) y lo que luego se publicó a nombre de Palafox (en 1667), radicando la mayor diferencia en el grado cuarto, que en Funes es una canción esdrújula de once estancias y en Palafox se limita a un soneto.

Siguiendo el rastreo de textos indebidamente atribuidos a Palafox, podemos dirigir nuestra atención hacia fray Pedro González de Mendoza, noble arzobispo de Granada que patrocinó la publicación del volumen *Historia del Monte Celia de Nuestra Señora de la Salceda*

35. *Obras poéticas póstumas que a diversos asuntos escribió el Maestro don Manuel de León Marchante*. Madrid, Gabriel del Barrio, 1733. La “Aprobación” de Rodríguez de Arellano se halla en los folios 3v-4r.

36. Ver A. Carreira, art. cit., pp. 196-197.

37. Bautista Lisaca de Maza (OSA). *Los grados del amor de Dios, en teórica y práctica, sobre el opusculo 61 “De Dilectione”, del angélico doctor Santo Tomás, recopilada y compuesta por el P. fray Bautista Lisaca de Maza*. Huesca, Pedro Blusón, 1635. Hubo una segunda edición en Madrid, en la imprenta de Joaquín Ibarra, en 1782. Agradezco muy sinceramente a mi colega Rocío Olivares Zorrilla la mención del dato que me puso sobre la pista de este libro.

(Granada, Juan Muñoz, 1616, pero con censuras de 1613). El objetivo era impulsar el monasterio franciscano del Monte Celia, sito en la provincia de Guadalajara, por el cual pasaron hombres ilustres de la talla del cardenal Cisneros o San Diego de Alcalá³⁸. En dicho volumen se agrupan contribuciones de poetas conocidos como Luis de Góngora³⁹, el Conde de Salinas o Pedro Liñán de Riaza, y de otros secundarios como fray Miguel Avellano, fray Juan de Vivanco, Bartolomé Ferrer o Pedro Navarro. No hay duda de que Palafox tuvo a mano esta *Historia del Monte Celia* de Pedro González de Mendoza (quien casualmente había sido antes obispo de Osma), pues once de los poemas que aquí se incluyen aparecerán después a su nombre en la edición póstuma que preparó su sobrino en 1667. Lo cual implica, en recta lógica, que este puñado de composiciones sueltas atribuidas a Juan de Palafox deban ser enajenadas de su corpus⁴⁰, pues ya estaban apadrinadas por otros dueños en 1616 y, probablemente, escritas mucho antes, cuando Palafox todavía era un joven rapaz que cuidaba ovejas en Fitero y estaba iniciándose en el aprendizaje de las letras. Los once textos que aquí nos afectan son diez sonetos y unas liras a la Magdalena ante el sepulcro de Cristo, adscritos a Pedro Liñán de Riaza (nueve composiciones), al licenciado Bartolomé Ferrer y a don Juan Fernández de Velasco, que era Condestable de Castilla y Duque de Frías (un soneto cada uno).

Estos son los poemas en cuestión (indico primero entre corchetes el orden que les correspondió en las *Poesías espirituales varias* de Palafox, y luego su lugar primigenio en la *Historia del Monte Celia de Nuestra Señora de la Salceda*):

38. Remito al excelente trabajo de Joaquín Forradellas, "Composiciones líricas en la *Historia del Monte Celia*", *Filología*, 16 (1972), pp. 85-118.

39. Precisamente Góngora dedicó en 1611 un soneto al nombramiento de Pedro González de Mendoza como arzobispo de Granada, que empieza así: "Consagrose el seráfico Mendoza".

40. Primeras noticias de esto ofrece Miguel Zugasti, "Estudio preliminar" a la edición de Palafox, *El Pastor de Nochebuena*, Pamplona, Asociación de Amigos del Monasterio de Fitero, 2001, pp. 55-56, y sobre todo el documentado artículo de Carreira (2002), ya citado.

- [6] "Cinco letras tenéis, divino nombre", soneto al nombre de Jesús; en *Monte Celia*, p. 529, a nombre de Liñán.
- [7] "Nagué atrevido al que ofrecí valiente", soneto a San Pedro; en *Monte Celia*, pp. 573-574, a nombre de Liñán.
- [8] "Mina de aquel diamante, origen digo", soneto a Santa Ana; en *Monte Celia*, p. 466, a nombre de Liñán.
- [9] "Derramado el unguento", verso inicial de las "Liras a la Magdalena en el sepulcro de Cristo": en *Monte Celia*, pp. 496-497, a nombre de Liñán.
- [10] "El cielo está confuso, la mar brama", soneto a Cristo en el calvario; en *Monte Celia*, p. 596, a nombre de Liñán.
- [11] "Que de el mundo la machina serompa", otro soneto al calvario; en *Monte Celia*, pp. 596-597, a nombre del Condestable de Castilla⁴¹.
- [12] "Nace en sagrados brazos de alba pura"; en *Monte Celia*, pp. 605-606, a nombre del licenciado Bartolomé Ferrer.
- [13] "Oh, muerto grano, que caído en tierra", soneto al sepulcro de Cristo; en *Monte Celia*, p. 615, a nombre de Liñán.
- [14] "Qué de dudas, Señor, qué de desvelo", soneto a la resurrección de Cristo; en *Monte Celia*, p. 630, a nombre de Liñán.
- [15] "En sancta cárcel detenidos, presos", soneto a San Francisco de Asís; en *Monte Celia*, p. 663, a nombre de Liñán.
- [16] "Con mudas lenguas os hablamos claro", soneto; en *Monte Celia*, p. 664, a nombre de Liñán.

En la *Historia del Monte Celia* se imprimieron veinte composiciones poéticas de Pedro Liñán de Riaza (Vilhel. Toledo, h. 1557-Madrid, 1607), encargadas *ad hoc* para la ocasión⁴²; se trata de seis octavas.

41. Pero tampoco es seguro que este soneto sea original del Condestable, pues ya consta en un manuscrito titulado *Flores de poetas*, dedicado al Marqués del Carpio en 1611, en donde se atribuye al P. Martín de Roa (S); otras veces ha sido atribuido a Vicente Espinel (tomo los datos de Carreira, art. cit., pp. 198-199).

42. Para ubicar bien a Liñán de Riaza en el panorama lírico del Siglo de Oro resulta imprescindible la edición de sus *Poesías* hecha por Julian F. Randolph (Barcelona, Puvill, 1982), con los aportes posteriores de José J. Labrador Herraiz, "Poesías inéditas del alcarreño Pedro Liñán de Riaza (1555?-1607)", en *Selected Proceedings of the Pennsylvania Foreign Language Conference*, Ed. G. C. Martin, Duquesne University, Department

las antedichas “Liras a la Magdalena en el sepulcro de Cristo” y trece sonetos. Tales liras y ocho de estos sonetos (los citados más arriba) se atribuirán después a Palafox, pero es patente que dicha paternidad ya no tiene fundamento. Lo más probable es que el Venerable tuviese ante sí copias manuscritas de estos textos porque eran de su agrado (práctica habitual en el Siglo de Oro, antes de la era xerox) y hasta –quizás– porque le servían para el rezo: pero sin considerar suyas las poesías, lo cual no alcanzaron siquiera a sospechar ni el anónimo “capellán del autor que las iba recogiendo como él las iba diciendo, y las trasladaba con suma fidelidad, sin que su dueño lo entendiera”⁴³, ni fray José de Palafox, el recopilador del *Tomo sexto*⁴⁴. Tras esto, ya sabemos que algunos de los hasta ahora considerados mejores textos palafoxianos (los sonetos cristológicos, los dedicados a San Francisco de Asís o a San Pedro) no son suyos en realidad, sino de Pedro Liñán de Riaza, el licenciado Bartolomé Ferrer y algún otro ingenio⁴⁵.

Otro caso controvertido es el soneto [3], titulado “Del amor divino”, que empieza así: “Si es bien que la bajeza presuma”, verso corto que ha de enmendarse por “Si es bien que la bajeza [no] pre-

of Modern Languages, 1988, pp. 103-110, y de Abraham Madroñal, “Pedro Liñán, Juan Bautista de Vivar y don Luis de Vargas, tres poetas contemporáneos de Cervantes en torno al Romancero nuevo”, *Boletín de la Real Academia Española*, 77, 270 (1997), pp. 99-125, en especial pp. 109-114.

43. Ver el prólogo al *Tomo sexto* (1667) citado más arriba. Posibles candidatos a ocuparse de esta tarea pueden ser los ya mencionados Gregorio Argáiz o Antonio González de Rosende, quienes acompañaron al obispo Palafox en los últimos meses de su vida.

44. Tampoco se desliza sospecha alguna de que pudieran ser versos ajenos en el primer *Decretum* oxomense (el de 1761) que fija los textos auténticos de Palafox (ver p. 5), ni en la segunda serie de sus *Obras completas* (Madrid, Gabriel Ramírez, 1762, vol. 7), ni en la moderna antología poética elaborada por J. Pascual Buxó y A. López Quiroz: *Poesías espirituales. Antología*. Más recientemente, Verónica de León Ham, en su citado *Estudio crítico comparativo de las “Varias poesías espirituales”*, defiende la unidad del conjunto como si de “un mosaico lírico netamente palafoxiano” se tratara (p. 58), dando la espalda al origen disperso de los textos: es más, sobre la cuestión de la autoría prefiere desdeñar las evidencias textuales que enajenan versos a Palafox (conoce el artículo de Carreira de 2002) y parece empeñada en una lucha estéril contra los molinos de viento con tal de sostener la paternidad palafoxiana de todas estas *Varias poesías espirituales*.

45. Casi todos los textos en cuestión pueden leerse en el citado trabajo de Joaquín Forradellas, con pormenorizada explicación de su presencia en la *Historia del Monte Celín* (1616). Los nueve que pertenecen a Liñán de Riaza se hallan también en la edición de sus *Poesías* (1982) preparada por J. E. Randolph.

suma". Conviene señalar que fray José de Palafox colocó este soneto a continuación de los "Grados del amor divino", a modo de epílogo. Ya se ha dicho que tales "Grados" no son de Juan de Palafox, sino de Diego de Funes, así que, por lógica sospecha, buscamos el soneto en el libro *Los grados del amor de Dios, en teórica y práctica*, ya sea en la *editio princeps* de 1635 o en la siguiente de 1782, pero no aparece. En cambio, si acudimos a la *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses* (vol. II, año 1799) de Félix de Latasa y Ortín, este reputado bibliógrafo declara lo siguiente al ocuparse de *Los diez grados del amor divino*, de Diego de Funes: "He tenido la fortuna de leer esta obra en una hermosa copia de su original que se guarda en la referida Cartuja [la Cartuja de Aula Dei de Zaragoza], en octavo, de 82 páginas sencillas, con su docto prólogo en prosa y su introducción en verso [...], dando fin con un soneto que por no haberse publicado en la primera y segunda edición de esta obra, y ser de excelente composición, se pone aquí"⁴⁶. Se trata, claro, del soneto "Si es bien que la bajeza no presuma", cuya autoría, a la luz de este dato, parece estar mucho más próxima a Diego de Funes que a Juan de Palafox.

Carreira todavía añade otro *item* en este proceso de despojo del caudal lírico mal atribuido a Palafox. Se trata del poema [20], formado por seis décimas dedicadas a la eucaristía y a la concepción de María, que empieza así: "En su concepción María". Estos versos ya fueron publicados –con ligeras variantes– en las *Décimas y glosas en alabanza de la Inmaculada Concepción de la Virgen*, recopiladas por el franciscano Miguel Abellán e impresas en "Málaga por Juan Renè y por su original en Sevilla: por Alonso Rodríguez Gamarra", en 1615⁴⁷.

Tenemos con esto que, de todo el conjunto de *Poesías espirituales varias* publicadas en 1667 a nombre de Palafox, lo único que parece absolutamente seguro suyo son los 51 cánticos en versos de pie quebrado [número 1], que los hemos visto como ejemplo de poesía

46. Félix de Latasa y Ortín. *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año de 1600 hasta 1640*, Pamplona, Joaquín de Domingo, vol. II, 1799, p. 310.

47. Carreira, art. cit., pp. 197-198.

ascética o devota. Del resto, expurgados los casos de atribución indebida, tan solo quedan libres cinco poemas:

[4] El soneto "Oh tú, que del divino amor herido".

[17] Las coplas reales "Después que la Virgen vio", que son glosa de una redondilla dedicada a la cruz:

Sin cruz no hay gloria, ¡oh madero
divino!, ni con cruz llanto
eterno: tampoco hay santo
sin cruz, que es el verdadero.

Carreira explica que esta redondilla, a su vez, es "*contrafactum* de una quintilla glosada por Lope de Vega en sus *Rimas sacras*"⁴⁸. El poema de Lope empieza "Pablo su gloria tenía", y esta es la quintilla original:

Sin cruz no hay gloria ninguna,
ni con cruz eterno llanto,
santidad y cruz es una,
no hay cruz que no tenga santo,
ni santo sin cruz alguna⁴⁹.

A los amables colegas DiFranco y Labrador Herraiz debo la noticia de que esta quintilla fue muy glosada en el Siglo de Oro: aparece en el Ms. 860 de la Biblioteca Nacional de España, fol. 113, con la glosa "Pablo su gloria tenía", así como en el Ms. 6468 del fondo Rodríguez-Moñino de la Real Academia Española, fol. 396, con la glosa "¿Qué es cruz? Cruz es padecer"⁵⁰.

48. *Ibid.*, p. 196.

49. Lope de Vega, *Rimas sacras*, en *Obras poéticas*, Ed. J. M. Bleecua, Barcelona, Planeta, 1983, pp. 396-398.

50. Información procedente de la BIPA (Bibliografía de la Poesía Aurea), base de datos que preparan Ralph A. DiFranco y José J. Labrador Herraiz, con el patrocinio de la National Endowment for the Humanities y las Universidades de Denver y Cleveland. Agradezco muy sinceramente a ambos investigadores los datos prestados de la BIPA.

- [18]El romance "Recordad, alma dormida", que es una vuelta a lo divino del romance popular "Recordad, hermosa Celia". Este último tuvo bastante fortuna editorial: apareció primero en el *Sexto cuaderno de varios romances, los más modernos que hasta hoy se han cantado* (Valencia, 1598)⁵¹, y más tarde en *Flor docena* (Zaragoza, 1602) y en el *Romancero general* de 1604⁵²; resurge luego en el *Jardín de amadores* (ediciones de 1611, 1644 y 1679) y también en el Ms. VII-353 de la Biblioteca Nazionale de Florencia, fol. 123v⁵³.
- [19]Las octavas reales "Pues a los rayos de esa luz divina", que son glosa de otra octava real sobre la contrición: "Pequé, mi Dios, perdón humilde os pido".
- [21]Los tercetos "Día será de ira y de venganza", que son una nueva versión del *Dies Irae*.

A la vista de los antecedentes expuestos, no es seguro que Palafox sea el autor de estas cinco composiciones, pero ante la ausencia de datos que lo contradigan, convengo con Carreira en que "puede disfrutar, de momento, su pacífica posesión"⁵⁴.

51. Antonio Rodríguez-Moñino, *Diccionario bibliográfico de pliegos sueltos poéticos (siglo XVI)*, Madrid, Castalia, 1970, p. 624.

52. Las dos últimas referencias las aporta Carreira, art. cit., p. 196.

53. Estos dos últimos datos proceden de la BIPA, merced a la gentileza de DiFranco y Labrador Herraiz, de la cual vuelvo a ser deudor. Además, con la variante "Despertad, hermosa Celia", se halla asimismo este romance en el Ms. 3724 de la Biblioteca Nacional de España, fol. 193v, y en un tomo de *Romances manuscritos* de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, número 996, fol. 217v (ver José J. Labrador Herraiz y Ralph A. DiFranco, *Tabla de los principios de la poesía española. Siglos XVI-XVII*, Cleveland, Cleveland State University, 1993, p. 96).

54. Carreira, art. cit., p. 195.

El cantar fúnebre atribuido al Inca Yupanqui (estudio semántico)

Enrique Ballón Aguirre
Institut Ferdinand de Saussure
Comité Scientifique

En memoria de Manuel García-Rendueles S.J.

...la lengua propone, los textos disponen.
E. Rastier *et al.*

Para dar a su reflexión un objeto de conocimiento más o menos concreto, los estudiosos de las artes producidas por las civilizaciones corrientemente marginadas, es decir, por las «pequeñas» culturas escindidas y alejadas de las “grandes” culturas, suelen fijarlo con expresiones tales como “*early art*”¹, “arte negro” (Picasso) o, como proponía A. Malraux, “artes salvajes” cuyas obras, según él, se dirigen “a los dioses para alcanzar a los hombres”². En cambio, para el estudio de la tradición oral peruana nos hemos referido, por nuestra parte, a las *artes ancestrales* y en ellas a una de las dos grandes

1. Y sus varias traducciones: “*arts premiers*” (C. Roy), “arte primitivo” (Boas, Gombrich), “artes primordiales” (Kerchache), “artes primarios”, “artes originarios”, etc.

2. Esta última denominación, incluida en su *Voix du silence*, además de su coloración racista es muy deficiente pues no sólo alude de modo peyorativo a formas “primitivas” de vida sino que ‘salvaje’ proviene del oc. y cat. *salvatge* y éste del lat. *silvaticus*, propio del bosque o de las selvas y *paganus*, campesino, lo que ciertamente es excluyente y reductor. Además, todo el arte religioso de las “pequeñas” o “grandes” civilizaciones es igualmente votivo e invoca a sus dioses.

expresiones de la tradición etnoliteraria andina, el *campo genérico*³ denominado *escansión etnopoética*⁴ que, como es sabido, preocupa desde hace mucho a los antologadores y estudiosos de las literaturas ancestrales de dicha región. Así, en el breve estudio que sigue me ocuparé de una *escansión etnopoética*, el *cantar* atribuido al Inca Yupanqui por el cronista Juan de Betanzos⁵ a ser caracterizado genérica y contextualmente como un *cantar fúnebre*. Este último género⁶, si bien no constituye su estructura semántica absoluta, determina su temática fundamental de interpretación.

Ante todo y aunque cae de su peso decirlo, un examen semiolingüístico de dicho *cantar fúnebre* atestado allí sólo en lengua castellana –hipotexto inserto en el hipertexto *Suma y narración de los incas*⁷–, al carecerse hoy de otros testimonios de la tradición

3. Puesto que el llamado *modo genético* es regulado por el género o incluso por el estilo y determina o al menos coacta la producción del texto al estar él mismo es obligado por la situación y la práctica, un *campo genérico* es definido, en semántica interpretativa, como un grupo de *géneros* o linajes formales que contrastan e incluso rivalizan en un campo práctico como éste de entonar *cantares* en ciertas ocasiones de la vida social dentro de la tradición oral ancestral andina (los *géneros* son, entonces, *prácticas específicas*: los cantares religiosos, guerreros, festivos, amorosos, etc.; las ocurrencias de estas prácticas son los *textos*, como el texto del *cantar fúnebre* atribuido a Ynga Yupanque que veremos enseguida).

4. La otra corresponde a los relatos míticos, cf. E. Ballón Aguirre, *Tradición oral peruana. Literaturas ancestrales y populares I*, Lima, Fondo Editorial de la PUC, 2006, pp. 146, 160, 187 n. 20, 232, 297.

5. Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas*, Edición facsimilar de María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Editorial Atlas, 1987 [¿1551?].

6. El *cantar* atribuido por Betanzos al Inca Yupanqui obedece, en principio, a las principales características del *cantar andino precolombino y colonial* que “es un género o, más precisamente, una clase de géneros que no tiene las mismas normas según las sociedades”. E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 116 n. 1). Si bien en lo que sigue no se tratará de definir el género *cantar fúnebre andino precolombino y colonial* dentro de su propia historia y/o en comparación al género análogo u homologable en las tradiciones orales y escritas hispanas, las interacciones normadas de los componentes semánticos a describir permitirán, al menos, definirlo hipotéticamente.

7. Este texto es una serie lingual atestada, producida en una práctica social determinada (la de los cronistas de la conquista y la colonización española de los Andes) y fijada, como unidad empírica, en un soporte original manuscrito que luego ha sido reproducido en forma de libro. Ello no prejuzga la fijez de su significación, la intención supuesta de su autor, sus referencias no ostensivas ni la interpretación que de él han dado –en principio– sus destinatario(s) inicial(es) o sus lectores posteriores, especializados en una disciplina social (historia, filología, lingüística) o en ninguna (crítica literaria); cf. E. Rastier et al., *Sémantique pour l'analyse. De la linguistique à l'informatique*, Paris, Masson, 1994, p. 168. En cuanto a hipotexto e hipertexto, nuestro criterio difiere notablemente del de G. Genette, *Palimpsestes*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, pp. 11-12.

textual que le corresponde (muestras de *cantares fúnebres* provenientes de las prácticas orales y escritas de esa zona y época, pues tanto la cultura precolombina como la cultura colonial andina se definen gracias a sus propios sistemas de prácticas sociales), no puede ser jerarquizado ni presuponer, de ninguna manera y por razones de pertinencia cognitiva, algún antetexto quechua, castellano o en cualquier otra lengua ancestral andina; es, sin duda, inútil conjeturar las coerciones semánticas de un antetexto si no está documentado⁸. Hecha esa salvedad de discreción textual, ya

8. La mención a este asunto tiene que ver con un problema hermenéutico: ¿en qué condiciones un texto representa otro texto y bajo qué condiciones esta representación aparece como equivalente? (cf. E. Rastier *et al.*, *op. cit.*, p. 206). Nos vemos obligados a traer a cuento esta disquisición porque a partir del texto del *cantar fúnebre* únicamente existente en su versión castellana, hay quien hace poco ha llegado a obtener de él conclusiones sobre los modos de poetizar en la escansión etnopoética quechua precolombina (véanse de Lydia Fossa, "«Desde que florecía como flor de huerto»: el cantar de Inca Yupanqui en la Suma y narración de Juan de Betanzos", En J.-Ph. Husson, ed., *Entre tradición e innovación. Cinco siglos de literatura amerindia*, Lima, Fondo Editorial de la PUC, 2005, pp. 27-48; y sobre todo *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*, Lima, Fondo Editorial de la PUC-IEP, 2006) sin, desde luego, prueba alguna; el texto del corpus sería ejemplar para demostrar la presunta subsistencia, *en esta versión en lengua castellana* (2006, p. 446), de las "voces nativas" o "principalmente, las voces de los incas" (2006, pp. 454, 455) y allí la pervivencia de los pareados semánticos y sintácticos (2006, pp. 440, 444, 446-447, 466) que otros estudiosos han encontrado al describir los textos poéticos (discursos contrafactuales quechuas coloniales atestados) y cuya prejuiciada igualdad semántica cualitativa e isonomía (isotopía prescrita por el sistema funcional de la lengua, por ejemplo, concordancia, recepción) lógico-gramatical (de origen irénico parmenideano: los discursos cronísticos son, supuestamente, homogéneos, idénticos a sí mismos, y por lo tanto categorizable por la morfología y la sintaxis; la tesis de la unidad en sí de la escritura cronística, supone la unidad del mundo andino colonial que se considera está representada por ella y la funda) no es adecuada al caso (que precisa de los postulados polémicos de la heteronomía heraclíteana; cf. E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, París, Presses Universitaires de France, 2001, p. 146; E. Ballón Aguirre, *Tradición oral peruana. Literaturas ancestrales y populares I*, p. 126; "Semiolingüística colonial andina y crítica literaria (sobre el discurso autodidacto)", *Revista Andina* 43, 2006, pp. 161-194, donde no sólo se trata de describir el sistema funcional de la lengua castellana (o quechua, en su caso) sino la intervención heterónoma de las normas sociales e idiolectales como, por ejemplo en nuestro *cantar fúnebre*, los *semas aferentes* socialmente normados por el sintagma "florecía como la flor del huerto". De ahí que su lectura no sea inmanente al texto sino a sus prácticas de interpretación, pues "el sentido no es literal, es la lectura la que lo es" (cf. E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, p. 118). A este respecto, E. Rastier (p. 63) advierte que "los textos constatados y los textos posibles no tienen el mismo estatuto: los primeros son ocurrencias y los segundos son tipos. Los primeros están situados y son, por lo tanto, interpretables; los segundos están desprovisto de situación y, por lo tanto, desprovistos de sentido" y directamente en cuanto

en el umbral del análisis semiolingüístico advertiré que con él no se tratará, en modo alguno, de dilucidar quién dice ese *cantar fúnebre* (su autoría) o sus causas extratextuales sino solamente averiguar –y mostrar– sus condiciones de textualización: *¿qué dice el texto del cantar fúnebre y cómo lo dice?*

La mencionada crónica *Suma y narración de los incas* constituye así nuestro corpus de referencia englobante. Allí, su capítulo XXXII tiene la calidad de corpus de referencia englobado y lleva el siguiente título: *En que trata de la muerte de Ynga Yupangue y donde se mandó sepultar y de los linajes que los del Cuzco hicieron después de la muerte deste señor*. Es en dicho capítulo que se encuentra nuestro dato empírico, el *cantar fúnebre*, corpus de trabajo que nos interesa describir⁹.

1. Sinopsis del corpus de referencia englobado

En la edición que manejamos de *Suma y narración de los incas*, el capítulo XXXII abarca dos páginas (pp. 149-150) y su texto se divide en cuatro columnas, todas en prosa. Se inicia con enunciados testimoniales sobre las disposiciones últimas del “señor Ynga Yupangue” para “luego que él muriese”; en ellas, además de precaver el realce de su memoria, ordenó “lo necesario para el servicio del nuevo señor”, su hijo Topa Ynga Yupangue. Paso seguido se encuentra la versión en lengua castellana del “cantar” que el inca agonizante encomendó entonar a “los de su generación en su memoria”¹⁰. Al fallecer Ynga Yupangue, su cadáver¹¹ fue llevado al pueblo denomi-

a la extracción de ciertas partes textuales –como los pares o dobles semánticos– para ser descritos aisladamente, advierte que “no se trata de interpretar unidades que se daría como discretas o ya discretizadas sino de discretizar las unidades mismas como momentos de recorridos interpretativos” (pp. 220-221).

9. E. Rastier *et al.* (*op. cit.*, p. 117) advierten que “toda hipótesis de conexión local debe ser convalidada o invalidada en vista de la estructura global que ella permite construir. El principio hermenéutico de la determinación de lo local por lo global se aplica así. Las estructuras globales de las frases deben ser, a su vez, convalidadas en vista de la estructura global del texto”.

10. Dicho *cantar fúnebre* será reproducido más adelante en el numeral 2.

11. Se deja constancia de que “por sus miembros parece que era en su vida hombre de buen altor y gran estatura del cual se dice que murió de edad de ciento y veinte años”.

nado Patallacta donde él había previsto su propio sepulcro¹². Una vez inhumado y colocado sobre su tumba “un bulto de oro hecho a su semejanza”, el hatillo que contenía muestras de sus uñas y pelo fue trasladado con pompa a casa de su hijo Topa Ynga Yupangue¹³. Por orden de este último, se dice que en las fiestas del Cuzco los hatillos del mismo linaje junto con las vestimentas que Ynga Yupangue usó en vida eran sacados y expuestos¹⁴ para recordar sus hechos guerreros y civiles. A continuación se deja constancia que los descendientes de Ynga Yupangue habitaban entre “los dos arroyos del Cuzco” y eran “los más sublimados” llamándoseles *Capac aillo Ynga Yupangue Haguaynin*, pero con el tiempo “tomaron apellidos diversos” y contrajeron matrimonio “con mujeres que no eran de su linaje”. Finalmente, el texto pasa al presente de su propia enunciación y atestigua el retorno de tales descendientes al uso de su apellido anterior, a fin de que se reconociese su propio linaje (*Capac aillo*), dándose cuenta del hecho de que al ser entrevistados por los españoles, “los antiguos que desto tienen memoria no podrían dar fin de contar y decir las grandezas y gran ser deste señor Pachacuti Ynga Yupangue”.

2. El corpus de trabajo

El *cantar fúnebre* será extraído del corpus de referencia englobado que acabamos de resumir. Allí se halla contextualizado por dos sintagmas, tal cual se ve en el siguiente párrafo:

...y estando así hablando y mandando Ynga Yupangue lo que se había de hacer después que falleciese alzó en alta voz un cantar el cual cantar el día

12. En efecto, “él había hecho edificar unas casas do su cuerpo fuese sepultado”.

13. Líneas adelante, se comenta que este hatillo con los restos de Ynga Yupangue fue sustraído por Mango Ynga “cuando se alzó” y en cuanto al ídolo de oro “por aviso de doña Angelina Yupangue dio del al marqués de don Francisco Pizarro”.

14. En este punto, el *narrador* interrumpe su narración con un excursus: sin percatarse de los actos semejantes que practican otras religiones y en particular la suya, le llama a risa el recuerdo de que Ynga Yupangue, cuando requería la veneración de un nuevo ídolo, fingía hablar con el sol y decía que por su intermedio el astro había consagrado ese ídolo.

... y estando así hablando y mandando Ynga Yupangue lo que se había de hacer después que falleciese alzó en alta voz un cantar el cual cantar el día de hoy cantan los de su generación en su memoria el cual cantar decía en esta manera [...] y desde que florecía como la flor del huerto hasta aquí he dado orden y razón en esta vida y mundo hasta que mis fuerzas bastaron y ya soy tornado a tierra y diciendo estas palabras en su cantar expiró Ynga Yupangue Pachacuti dejando toda la tierra y razón y la orden y razón ya dicha y bien proveído su pueblo de ídolos e idolatrías y variedades [...]

En este pasaje es dable distinguir así:

- el texto del *cantar fúnebre* (“estas palabras en su cantar”) que, como se dijo, constituye nuestro corpus de trabajo propiamente dicho:

[...] desde que florecía como la flor del huerto hasta aquí he dado orden y razón en esta vida y mundo hasta que mis fuerzas bastaron y ya soy tornado a tierra [...]

- el contexto constituido por los enunciados antecedente y subconsecuente, donde se menciona al actor¹⁵ Ynga Yupangue en trance de morir (/agonía/):

[...] y estando así hablando y mandando Ynga Yupangue lo que se había de hacer después que falleciese alzó en alta voz un cantar el cual cantar el día de hoy cantan los de su generación en su memoria el cual cantar decía en esta manera [...] y diciendo estas palabras en su cantar expiró Ynga Yupangue Pachacuti dejando toda la tierra y razón y la orden y razón ya dicha y bien proveído su pueblo de ídolos e idolatrías y variedades [...]

Análisis hermenéutico material del corpus de trabajo

Nuestra estrategia en el análisis hermenéutico material, comienza por observar en el texto del *cantar fúnebre* –texto figurativizado mas

15. Un *actor* es, en sentido semiolingüístico, una clase de *actants* y, a la vez, un tema recurrente en varios intervalos dialécticos e integrado en las estructuras dialécticas, como aquí ocurre en el contexto de todo el corpus de referencia en glosa. Además, el nombre Ynga Yupangue (cuyos rasgos genéricos como ‘animado’, ‘autónomo’, ‘soberano’, etc. quedan implícitos) puede convertirse en tipo desde el punto de vista *semítico* (ver más adelante la nota 25) expresa el topos del *cantar fúnebre* en el *dominio* (cf. E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, p. 216 n. 1).

no segmentado, es decir, no versificado a la manera occidental¹⁶—sus componentes temático y dialéctico. La ahormación semántica del relato organizado por este *cantar fúnebre* depende de ambos componentes ya que, como veremos, en ellos se disponen las funciones actanciales que competen a cada *actor repertoriado*¹⁷.

Las funciones actanciales

El enunciador

El *actor* lexematizado con el nombre Ynga Yupangue actualiza en su universo de asunción¹⁸, en una primera instancia, al *enunciador* o entidad *actancial*¹⁹ que remite en el discurso al *foco de la enunciación* egocéntrica. Además de su propia constitución como *actante*, la función principal del *enunciador* será dirigir la enunciación del *cantar fúnebre*. En otras palabras, desde su contexto antecedente²⁰ y subsecuente²¹, el *enunciador* se constituye —gracias a los casos nominativo y agentivo— como ser animado instigador del proceso

16. En el original de *Suma y narración de los incas*, el texto es seguido; nuestra escansión ha consistido sólo en separar el *cantar fúnebre* de su contexto, respetando así su hilada original en prosa (no era posible para Betanzos escribir en verso un texto oral). En cambio, en *Narrativas problemáticas* de Lydia Fossa (p. 466) se le presenta versificado según las all llamadas “estructura paralela de los versos” y “reiteración semántica” (*ibid.*, n. 18). Al fin y al cabo es una segmentación arbitraria que traslada moldes y patrones poético-estéticos alogenos al mundo andino colonial primigenio. Como ejemplo de escansiones versificadas ahormadas por el mismo discurso etno-poético, véase Enrique Ballón Aguirre, *Tradición oral peruana. Literaturas ancestrales y populares* II, pp. 186-187, 192, 195, 199.

17. El proceso interpretativo depende, ante todo, de la construcción sistemática de los *actores* del relato (componente temático) y de las relaciones entre esos actores (componente dialéctico). De ellos se colige esencialmente la impresión referencial inducida por el texto.

18. Un *universo de asunción* es la parte de un universo semántico compuesto por las proposiciones atribuidas a un actor del enunciado o de la enunciación representada.

19. En semántica interpretativa, el *actante* es un complejo sémico que comprende un *sema* casual, como veremos enseguida, cf. E. Ballón Aguirre, *Tradición oral peruana* I, pp. 331-335, 361-368; en semiótica componencial, *actante* es la entidad que, en el discurso, realiza o sufre el acto independientemente de cualquier otra determinación, cf. Algirdas Julien Greimas y Joseph Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1982, pp. 23-24.

20. Es el enunciado “y estando así hablando y mandando Ynga Yupangue lo que se había de hacer después que falleciese alzó en alta voz un cantar”.

21. El enunciado complementario “y diciendo estas palabras en su cantar expiró Ynga Yupangue Pachacuti”.

(Fillmore) y así señala, en el plano sintagmático del *cantar fúnebre* –materia escritural de nuestro corpus de trabajo–, la manera cómo se determina quién «dice» (o enuncia) su discurso, en suma, sus rasgos identificadores: en términos de hermenéutica material, el *topos* del moribundo que dicta su última voluntad deviene aquí en *tipo* desde que se le identifica como Ynga Yupangue.

Describamos ahora en detalle cómo este *tipo* manifestado en el discurso con el nombre propio Ynga Yupangue, actualiza el *topos* cuya molécula sémica agrupa los rasgos singulares del moribundo que «canta» su palinodia. Especifiquemos así que el discurso confiere el rol de actante *enunciador* al actor Ynga Yupangue en su propia zona identificadora al interior del texto²², mediante los siguientes componentes morfológicos y semánticos:

- monomorfémicos, los *gramemas* o morfemas de las *lexías*²³ cuyos *semas*²⁴ marcan su función gramatical²⁵:
he: clase gramatical: /verbo haber, presente del indicativo, primera persona/;
soy: clase gramatical: /verbo ser, presente del indicativo, primera persona/;

22. Cf. E. Rastier, "Problemática del signo y del texto", *Intellectica*, 23, 1996, pp. 7-53. Esta zona identificadora no es de ningún modo la de ese sujeto de la enunciación que se suele asimilar al sujeto trascendental de la filosofía o al sujeto de la historia, de la psicología y de la sociología situado en la realidad extratextual. Se trata del sujeto constituido en y por el texto.

23. Las *lexías* son grupos de morfemas integrados (combinaciones estabilizadas de morfemas) que constituyen las unidades de significación; es una unidad funcional, verosimilmente memorizada en competencia. Si la *lexia* está compuesta por un sólo morfema (por ejemplo, la preposición *a*) se trata de una *lexia simple*; pero si la *lexia* está compuesta por varios morfemas o incluso por otras *lexías* fijadas, se le conoce como *lexia compleja*, por ejemplo, la sinapsia "flor del huerto" a describir más adelante. En todo caso, la *lexia* es el contexto mínimo de nuestro análisis sémico.

24. El *sema* es un rasgo diferencial entre sememas (cf. notas 15 y 23) de enunciados isotópicamente contrastados. Cada uno de los significados posibles que concurren en una palabra para formar su contenido semántico, son llamados *sememas*. Véase el "Glosario de términos especiales", en E. Ballón Aguirre y R. Cerrón Palomino, *Terminología agraria andina. Nombres quechumaras de la papa*, Cuzco, CERVA "Barro Colorado de Las Casas", 2002, pp. 310-313.

25. El *morfema lexemático* pertenece a una o varias clases abiertas, en un estado sincrónico dado; el *morfema gramemático* es, en cambio, un morfema que pertenece a una clase cerrada, en un estado sincrónico dado.

- monosémicos, los *lexemas*²⁶ manifestados por los mismos morfemas de las *lexías* pero desde el punto de vista de sus *semas* lexemáticos:
he: /identificación/;
soy: /mismidad/.

A partir de la identificación del *enunciador*²⁷ en el texto gracias a dichos componentes, ¿qué “dice” (o enuncia) en su discurso? Observemos, en primer lugar, su localización: en efecto, ¿desde dónde “dice” (o enuncia) dicho *enunciador* el discurso que se le confiere? El “decir” (o enunciar) del *enunciador* se emplaza y fija a partir del caso locativo “aquí” (*sema*: /a este lugar/), sitio discursivo utópico desde el cual se comanda la espacialización de la enunciación²⁸. Una vez descontada esta significación espacial propia del discurso en el *cantar fúnebre*, se ha de tener también presente el hecho de que en el plano frasal toda predicación es una evaluación²⁹; ella será observada partiendo de la descripción de un *actante* intratextual más y de los *actantes* contextuales.

El autodesinatario

Fuera, entonces, de los *semas* que permiten reconocer al *enunciador* y su ubicación gracias a la *molécula sémica* descrita [/identificación/, /mismidad/, /a este lugar/]³⁰, los demás *semas* que actualizan los

26. Los *lexemas* son morfemas lexicales únicos, es decir, unidades léxicas que al constituirse como una sola palabra, se componen de varios morfemas cuyo grado de integración es máxima y estable, pues no se puede intercalar allí ningún morfema más (sintagmas coercidos en su sintaxis morfológica interna). Los *lexemas* se expresan como formas acabadas en la lengua flexional castellana o acabables según reglas precisas en las lenguas aglutinantes andinas y en ambos casos se oponen, al interior de la *lexía* (cf. nota 23), a las desinencias gramaticales en sentido restringido, los morfemas gramaticales o *gramemas*.

27. Los *semas específicos* de éste y los *actantes* que siguen conforman las *moléculas sémicas* que sumadas constituyen la clase de *actantes* llamada *actor*. Un poco más adelante se define la *molécula sémica*, en la nota 30.

28. En el espacio enuncivo, “aquí” señala el emplazamiento utópico para los discursos de lengua castellana; cf. E. Ballón Aguirre, *Tradición oral peruana* I, p. 357.

29. Cf. F. Rastier, *Arts et sciences du texte*, p. 174.

30. En semántica interpretativa se define la *molécula sémica* como un agrupamiento estable de *semas*, no necesariamente lexicalizado o cuya lexicalización puede variar. De esta manera, cuando un «tema» puede ser definido semánticamente, se trata de una *molécula sémica*. A continuación veremos que, por ejemplo, la concurrencia de ciertas

atributos³¹ a otorgársele son evaluaciones autoasignadas, características del género poema (el “yo” lírico), pues en los límites textuales de este *cantar fúnebre* no hay otro *actante* que cumpla esa función de asignación, cosa que ocurrirá luego desde su propio contexto: por ahora, él mismo se autodona esos atributos. Describamos a continuación los componentes morfosemánticos que actualizan esta segunda función actancial de *autodestinyación*:

- monomorfémicos, el *gramema*:
mis: clase gramatical: /adjetivo posesivo, primera persona/;
 al que se suma el *gramema* compartido por las *lexías* “*dado*” y “*tornado*”:
-ado: clase gramatical: /tiempo pasado (*ad*), persona primera, número singular (*o*) /; el *gramema* /género masculino/ sólo se encuentra marcado en “*torn-ado*”.
- monosémicos, los *lexemas* y *semas lexemáticos*:
mis: /posesión/;
dado: /dación/;
tornado: /regreso/.

Además, como cada *actor* comprende *semas aférentes* llamados *roles*, estos se articulan merced a los casos semánticos que se asocian a sus *actantes*. Así, al asumir el *actor* Ynga Yupangue sus respectivos casos, adquiere el *rol* actancial recursivo de *autodestinyatario* de los atributos repertoriados. Si simbolizamos al *autodestinyatario* de este *topoi* (o axioma normativo) atributivo con la sigla X*, y al caso semántico³² ergativo que se subdivide en locativo, elativo y

móliculas sémicas, al afectar sobre todo al actor Ynga Yupangue, caracterizan el componente temático del *cantar fúnebre*.

31. Según F. Rastier *et al.*, *op. cit.*, p. 55, “el concepto de *atributo* (en la terminología de la Inteligencia Artificial) o de *eje semántico* (en la terminología estructuralista) tiene una importancia crucial si se trata de las relaciones entre tipo y ocurrencia. Un atributo define, en efecto, una zona de pertinencia [...] Los atributos pertenecen a la significación en lengua, sus valores al sentido en contexto. Las normas intermediarias responsables de las aferencias socialmente normadas, definen los valores preferenciales”.

32. Se denomina *caso (semántico)* a la relación semántica entre actantes: ésta no debe confundirse con las funciones sintácticas que veremos enseguida.

dativo³³ con las siglas Erg. Loc. Elat. y Dat. respectivamente, tenemos el siguiente grafo semántico –de predicación normativa apodíctica simple (Sowa)– donde el *topoi* atributivo se constituye como *molécula sémica* [/posesión/, /dación/, /regreso/], objeto del autodon³⁴:

[X*] ← [Erg. (Loc., Elat., Dat.): DON]

Una vez formulada la ubicación y la constitución semántica del *enunciador* y del *autodestinatario* –roles actanciales actualizados en el *actor* Ynga Yupangue– merced a los atributos que los determinan como entidades independientes y en ubicaciones discursivas precisas, cabe preguntarnos por el orden de la significación de los otros atributos actualizados en el discurso del *cantar fúnebre*: ¿cuáles son los significados que se atribuye al *actor* Ynga Yupangue desde el contexto relatante?

El relator y destinador individual

Dejemos en claro, ante todo, una constatación: el orden semántico al que pertenecen los significados atributivos del contexto, son regidos por la categoría conectiva /tímica/ o disposición afectiva de base³⁵ que congrega a las categorías /euforia/ vs /adialforia/³⁶ vs

33. Se trata de las funciones sintácticas llamadas ergativas (“mis”, “-ado”) y locales que si bien marcan un no-movimiento locativo, tienen la función elativa de expresar el movimiento del interior del foco enunciativo hacia el exterior del discurso (“en esta vida y mundo”); en cuanto al dativo, éste expresa la función gramatical del atributivo.

34. Como veremos más adelante, el *topoi* atributivo descrito es el primer eslabón de un encadenamiento recurrente de *moléculas sémicas* o temas en el *cantar fúnebre*. En semántica interpretativa, este encadenamiento constituye un vínculo temporal tipo para los *topoi* dialécticos (relatantes) y un vínculo modal para los *topoi* dialógicos (enunciativos).

35. La denominación de la categoría /tímica/ proviene del gr. θυμός, percepción que tiene el hombre de su propio cuerpo, sus sensaciones, y del fr. *thymia*: humor, disposición afectiva de base cf. A. J. Greimas y J. Courtés, *op. cit.*, p. 412 y E. Ballón Aguirre, *Tradición oral peruana* I, pp. 329-331.

36. /Adialforia/ o /dialforia/ es el término neutro de la categoría y por lo tanto no indica ‘indiferencia’ sino que marca la abstención del juicio sensible o emotivo, ni positivo /euforia/ ni negativo /disforia/; cf. E. Ballón Aguirre, *Los corresponsales peruanos de Sor Juana y otras digresiones barrocas*, México, UNAM, 2003, p. 303; y *Tradición oral peruana* I, p. 330; II, p. 289, n. 29.

/disforia/. En el plano dialéctico de los sintagmas contextuales es dable registrar, de hecho, un segundo *actor*, esta vez presupuesto, en el que se actualiza dos funciones actanciales simultáneas: es *relator* y, a la vez, *destinador individual*³⁷ cuyo *rol* consiste en otorgar (donar) al *enunciador*

- atributos /eufóricos/: /hablar/, /mandato póstumo/, /cantor/ y /legado/ (axiología de la lucidez y la convicción)³⁸, y
- atributos /disfóricos/: /cantar/, /fallecer/ y /abandono/ (axiología del pesar y la posteridad)³⁹.

El destinador colectivo

Por lo visto, los *actantes relator* y *destinador individual* distribuyen los atributos /eufóricos/ y /disfóricos/ otorgados al *enunciador* del *cantar fúnebre*. A ellos se suma, siempre desde el contexto, otro *rol* actancial, el de *destinador colectivo*, esta vez actualizado en un tercer *actor* lexicalizado pluralmente, "los de su generación". Se trata así de la *función dialéctica* o interacción típica entre actores, donde el *actante destinador colectivo* cumple la función de donar al *enunciador* estos otros

- atributos /adiafóricos/: /entonar/ y /evocación/ (axiología de la costumbre y la remembranza)⁴⁰.

a los cuales hemos de agregar el sentido contextual extenso, o sea la constancia de las alusiones al recuerdo que el linaje sobreviviente de Ynga Yupangue conserva de él, todo según el corpus de referencia englobado que hemos resumido en 1.

37. En esta instancia, los historiadores suelen lexematizar referencialmente al *relator* y *destinador individual* con el nombre Juan de Betanzos, pero ello no ocurre en este corpus de referencia englobado que es nuestro límite de estudio.

38. Son los enunciados: "y estando así hablando y mandando Ynga Yupangue lo que se había de hacer después que falleciese alzó en alta voz un cantar [...] el cual cantar decía en esta manera [...] y bien proveído su pueblo de ídolos e idolatrias y variedades".

39. Corresponden al enunciado: "y diciendo estas palabras en su cantar expiró Ynga Yupangue Pachacuti dejando toda la tierra y razón y la orden y razón ya dicha".

40. Los enunciados: "el cual cantar el día de hoy cantan [...] en su memoria".

El destinatario

En consecuencia, el actor Ynga Yupangue es un *actor sincrético*⁴¹ pues su esfera interaccional, además de congrega sus *roles* actanciales originales de *enunciador* y *autodestinatario*, es ahora *destinatario* de los atributos que le otorgan tanto el *relator* y *destinador individual* como el *destinador colectivo*.

A partir de lo expuesto, si simbolizamos al *relator* y *destinador individual* con la sigla Y*, al *destinador colectivo* con Z* y al *destinatario* de ambos con P* –receptor del topoi atributivo dirigido tanto desde el contexto del mismo corpus de trabajo cuya *molécula sémica* es [/hablar/, /mandato póstumo/, /cantor/, /legado/, /cantar/, /fallecer/, /abandono/, /entonar/, /evocación/] como del corpus de referencia englobado⁴²–, tenemos que tales *roles actanciales* no son, como los precedentes, ergativos, sino direccionales (Dir.) subdivididos en genitivo (Gen.), ablativo (Ablat.), ilativo (Ilat.) y dativo (Dat.)⁴³. El siguiente grafo semántico⁴⁴ reúne estas funciones:

$$[P^*] \leftarrow [\text{Dir. (Gen., Ablat., Ilat., Dat.): DON}] \leftarrow [Y^*, Z^*]$$

La categoría /tímica/ dirige, en suma, todo el contenido (o semantismo) del *cantar fúnebre* desde el componente dialéctico, pues ella es la que determina la oposición sistemática –merced a sus términos categoriales /euforia/, /adiaforia/ y /disforia/– de los

41. Por *sincretismo* se entiende toda combinación, en el seno de un conjunto relativamente homogéneo, de magnitudes semánticas pertenecientes al menos a dos órdenes distintos.

42. El actor Ynga Yupangue, al actualizar sus tres funciones actanciales o *actantes* –*enunciador*, *autodestinatario* (X*) y *destinatario* (P*), se caracteriza como *actor sincrético*.

43. Es decir que se establecen direcciones de enunciación provenientes del foco enunciativo: “he dado orden y razón”. Como sabemos, el genitivo es el caso del complemento del nombre que indica la pertenencia (genitivo subjetivo, representa al sujeto con un verbo: “lo que se debía *de* hacer”); el ablativo traduce el movimiento proveniente, en el mismo discurso, del exterior del foco enunciativo y el ilativo el movimiento hacia el interior del foco enunciativo (*la vida y la muerte del destinatario* actorizado como Ynga Yupangue).

44. Como el precedente, en criterio de la semántica interpretativa esta nueva tópica –predicación normativa apodictica– forma parte de los saberes compartidos y es, por lo tanto, un sector sociolectal de la temática general del *cantar fúnebre*.

valores semánticos (o axiologías) puestas en oposición sistemática por los actores obrantes en el *cantar fúnebre* y su contexto.

Desde el momento en que esa categoría /límica/ es puesta a cuenta del actor Ynga Yupangue mediante sus roles actanciales *autodestinatario* y *destinatario*, se nos invita a indexarle contextualmente –por inferencia del discurso y género del *cantar fúnebre*– las isotopías⁴⁵ macrogenéricas o *dimensiones //vida// vs //muerte//*⁴⁶. En efecto, las *dimensiones //vida// vs //muerte//* son los temas o fondos semánticos mayores que lo predicen a lo largo del texto⁴⁷; y ellas mismas son las instrucciones contextuales inmediatas que indexan la categoría interpretativa /agonía/ determinada *a fortiori* por la tensión semántica⁴⁸ entre la //vida// y la //muerte//.

Los mundos semánticos

A diferencia de los componentes temático y dialéctico que se ocupan del relato –mencionados en 3– pero no obstante ligado

45. El tecnolecto *isotopia semántica* y su acepción original han sido precisados por A. J. Greimas y J. Courtes, *op. cit.*, pp. 229-232 y por E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, p. 299; cf. E. Ballón Aguirre y R. Cerrón-Palomino, *op. cit.*, p. 303). Una isotopía es el efecto de recurrencia en el discurso de un mismo *sema* (rasgo diferencial entre *sememas* de enunciados isotópicamente contrastados) produciéndose así una relación de equivalencia entre los *sememas* que lo incorporan. La isotopía resulta de operaciones de asimilación encadenadas y cumple una tarea fundamental en el establecimiento de la cohesión y coherencia textuales.

46. Estas isotopías dimensionales son responsables del punto de vista integral o *universo* del texto de nuestro corpus de trabajo. //Vida// y //muerte// son, así, categoría cerradas de generalidad superior, independientes de los *dominios* a describir. En consecuencia “ellas pertenecen al sentido del texto sin que por lo tanto se pueda asignarles una posición en su linealidad” (E. Rastier *et al.*, *op. cit.*, p. 182).

47. E. Rastier *et al.*, *op. cit.*, p. 65, remarcan igualmente que “las dimensiones reflejan verosimilmente en el plano semántico las categorías a priori que estructuran todo el universo de una cultura. El léxico, decía justamente Barthes, es la *doxa fijada*. Las dimensiones semánticas son clases doxales que atestiguan esa fijación [...]. Las diferencias entre «niveles de lengua» deben igualmente ser remitidas a las dimensiones que sin duda son correlatos de la jerarquización de las categorías y de las prácticas sociales (en ciertas lenguas, el léxico varía con las castas o los sexos)”.

48. Respecto a la tensión semántica creada por la categoría /agonía/ (etimológicamente, lucha de la vida contra la muerte) en otra muestra de literatura colonial andina, véase E. Ballón Aguirre, *Los correspondientes peruanos de Ser Juana y otras digresiones barrocas*, pp. 299-307.

a ellos, el componente dialógico da cuenta de las modalidades evaluadoras que afectan las unidades semánticas de las cuales depende, a su vez, el plano enunciativo, la narración del *cantar fúnebre*.

De esta manera, la tensión semántica inducida por /agonía/ puede ser descrita en este plano dialógico mediante las visiones casuales ergativas y direccionales determinadas a partir del locativo "aquí" ya descrito. Se trata ahora de observar –siempre en este plano dialógico– el *universo* semántico del texto, o sea el conjunto de unidades textuales asociadas al foco enunciativo del *actor* Ynga Yupangue, todo ello a través de las visiones casuales que en dicho texto configuran los tres *mundos* semánticos (Hintikka, Kripke) enunciados en el plano dialógico del *cantar fúnebre* y que por lo tanto no lo trascienden. Son los *mundos*

- *factual*, que comporta la modalidad asertórica,
- *de lo posible*, que comprende las modalidades de lo admisible o posible y
- *contrafactual*, que abarca las modalidades de lo imposible o lo irreal⁴⁹, a ser sucintamente descritos.

El mundo factual

En el *cantar fúnebre*, la primera visión inducida por la categoría /agonía/ corresponde al *mundo factual* que remite al *universo de referencia* empírico e histórico⁵⁰ y su impresión referencial (el *realismo empírico* del texto) está dirigida hacia el pasado (la rememoración): son los primeros enunciados "desde que [...] hasta aquí he dado orden y razón en esta vida y mundo" que actualizan

49. Sobre la teoría de los *mundos* factual, posible, contrafactual y la impresión referencial, cf. E. Rastier, *Sens et textualité*, Paris, Hachette, 1989, pp. 82-94; *Arts et sciences du texte*, pp. 116-117, 123, y E. Rastier et al., op. cit., p. 181.

50. Cuando, por ejemplo, a partir de este *universo de referencia* (o conjunto de unidades consideradas, por su grado de aceptabilidad, como verdaderas en este y los otros mundos factuales asociados a Ynga Yupangue en *Suma y narración de los incas*) los historiadores atribuyen un valor de verdad a las unidades semánticas de todos los otros *universos* que le corresponden.

- en los *sememas* 'desde' – 'hasta' los *semas inherentes*⁵¹ salientes /inicio/ y /final/ respectivamente, cuyo *taxema* común es /lapso/⁵² que a su vez indexa el *dominio* //tiempo//⁵³;
- en los *sememas* 'dado orden' – '[dado] razón' los *semas inherentes* salientes /regulación/ e /información/ inciden en el *taxema* /organización/ que, a su turno, indexa el *dominio* //estabilización//;
- en los *sememas* 'esta vida' – '[este] mundo' los *semas inherentes* salientes /existencia/ y /presencia/⁵⁴ respectivamente, indexan el *taxema* /duración/ e igualmente el *dominio* //subsistencia//.

Esta orientación de los *sememas* enfilada hacia el pasado es, como consta, *retrospectiva*, y dado que es indexada por el contexto /eufórico/ ("alzó en alta voz un cantar") se encamina hacia la *dimensión* //vida//.

El mundo de lo posible

La segunda visión inducida por la misma categoría temática /agoría/, se actualiza en este otro enunciado "hasta que mis fuerzas bastaron y ya soy tornado a tierra". Ella corresponde al *mundo de lo posible*, también de referencia histórica pero que, a la inversa de la precedente, se dirige hacia un futuro cercano (la premonición): esta segunda visión actualiza

51. Los *semas inherentes* son atributos con valor típico heredados por defecto en la ocurrencia y no prohibidos por su contexto.

52. Las *isotopías taxémicas* son responsables de la impresión referencial local en el mismo texto.

53. Las *isotopías dominiales* se ocupan de la impresión referencial global del texto y por lo tanto participan en la definición del discurso del *cantar funerario*.

54. Sobre la *presencia (in praesentia)*, equivalente, en nuestro criterio, al *estar* como categoría semántica descriptiva en tradición oral (cf. E. Ballón Aguirre, *Tradición oral peruana II*, pp. 24 y sig.), pero ahora opuesta a *ausencia (in absentia)*, es entendida coincidentemente con los parámetros de la semántica interpretativa, según los siguientes términos: "la presencia manifiesta la inmanencia del sentido en el *Ser* [in] que concierne al lenguaje oral, la presencia reviste dos figuras: en el modo *in* manifiesta la evidencia de los estados de cosas en el *hic et nunc* de la interlocución; en el modo *in* subjetivista, la prueba inefable de la voz, en la conmoción del encuentro" (E. Ballón Aguirre, *sciences du texte*, p. 121).

- en los *sememas* 'hasta que' – 'fuerzas bastaron' los *semas* salientes /interrupción/ y /resistencia/, el *taxema* /entereza/ y el *dominio* //extenuación//;
- en los *sememas* 'ya tornado' – 'a tierra' los *semas* salientes /retorno/ y /enterramiento/, el *taxema* /inhumación/ y el *dominio* //terminación//;

A la inversa de la anterior, esta segunda visión, indexada por los *semas* del contexto /dislórico/ ("y diciendo estas palabras en su cantar expiró") es *prospectiva*, encauzada hacia la *isotopía* macrogenérica, la *dimensión* //muerte//.

La serie de unidades semánticas descritas se distribuye gracias a las *isotopías* específicas y genéricas a las que pertenecen; su discrimin general se ordena según el siguiente diagrama:

	Temas específicos	Temas genéricos		
		Isotopías específicas	Isotopías microgenéricas	Isotopías mesogenéricas
Sememas	<i>Semas inherentes</i>	Taxemas	Domínios	Dimensiones
'desde' - 'hasta'	/inicio/ /final/	/lapso/	//tiempo//	//Vida// (//euforia//)
'dado orden' '[dado] razón'	/regulación/ /información/	/organización/	//estabilización//	
'esta vida' '[este] mundo'	/existencia/ /presencia/	/duración/	//subsistencia//	
'hasta que' 'fuerzas bastaron'	/interrupción/ /resistencia/	/entereza/	//extenuación//	//Muerte// (disforia)
'ya tornado' 'a tierra'	/retorno/ /enterramiento/	/inhumación/	//terminación//	

Como se ve, son los *semas específicos inherentes* las unidades de base que permiten discriminar las oposiciones entre los *sememas* en los *taxemas* y, consecuentemente, su actualización en las *isotopías específicas y genéricas* que les corresponde. De esta manera, ahora estamos en capacidad de interpretar la ahormación metafórica que hemos excluido del análisis.

El mundo contrafactual

La ahormación metafórica es propia del *mundo contrafactual* que no activa *semas inherentes* como sucede con los *mundos* precedentes, sino *semas aferentes*: “floreecía como la flor del huerto”⁵⁵. En efecto, a diferencia del *realismo empírico* del mundo factual, el dispositivo mimético del mundo contrafactual produce una impresión referencial *trascendente* (el *realismo trascendente* del texto) que, en este caso, pone en relación dos *semias* pertenecientes a dos *dominios* diferentes.

Pues bien, como en todo tropo, las *semias-ocurrencias*⁵⁶ “floreecía” y “flor del huerto”, en lugar de heredar por defecto todos los rasgos semánticos que definen el tipo –como sucede con las demás *semias* de nuestro corpus de trabajo–, vemos que aquí

- se activa por instrucciones contextuales los *semas aferentes* o atributos facultativos del tipo, socialmente normados, a la vez que sufren

55. En los planos de la expresión y del contenido, este *mundo* contrafactual es anti-isonómico, anti-irénico (parmenideano), anti-realista-empirista, antinomista y anti-representacional (modo mimético de la «claridad» interpretativa); en cambio, es heteronómico (heracliteano) y polémico pues admite la contrariedad y la contradicción (modo mimético de la «oscuridad» interpretativa). Así, el *mundo* contrafactual de este sintagma se define por sus modalidades de lo irreal y lo imposible (por ejemplo, resultaría absurdo –irreal e imposible; inverosímil– decir en un discurso de habla cotidiana y de un *enunciador* /humano/, en sentido estrictamente inherente (denotativo), que “floreecía” y, peor aun, “como flor de huerto”); el resto de sintagmas pertenecientes a los dos enunciados del texto del corpus, atañen, de hecho y como acabamos de ver, a los *mundos* factual (cuya modalidad es asertórica: “desde que me desperté aquí he dado orden y razón en esta vida y mundo”) y posible (modalidad de *deber*: “se puede realizar o ejecutar: “hasta que mis fuerzas bastaron y ya soy torpe” –taxema 1).

56. Se conoce con el nombre de *semia* el significado de *semas* (ver nota 1).

- la supresión, por inhibición, de los *semas inherentes* reconstruidos convencionalmente en los diccionarios y presentados como propios de la *semia* tipo /flor/ (/brote/, /pétalos/, /pedúnculo/, /pistilo/, /polen/, /formación del fruto/, etc.), a lo que se suma, en este caso,
- la aferencia de los rasgos semánticos casuales que indexan, a su vez, las aferencias dependientes de las *isotopías* mesosemántica y macrosemántica.

Se trata entonces, en el sintagma metafórico⁵⁷, de la figura 'flor' y su correspondiente tema específico –marcado aquí por el *sema* /estado connotado/⁵⁸– que indexa la isotopía figurativa empleada para metaforizar y sobre-metaforizar, en principio, las *dimensiones* temáticas //vida// vs //muerte// descritas en los dos enunciados intratextuales y contextuales del *cantar fúnebre*.

Para demostrar esta hipótesis, comencemos por averiguar ¿a quién se le asigna los dos (*semias* comparantes) evaluativos y metaforizados (A) "floreecía" y (B) "la flor del huerto"? Advirtamos, sobre todo, que la secuencia implicativa de "floreecía *como* la flor del huerto"

$$(A) \subset (B)$$

no condice los llamados "pares semánticos" quechuas estudiados por la tradición lógico-gramatical, sino, añadiendo a lo dicho en la nota 6, de atributos con magnitudes semántico-metafóricas distintas e incluso evaluativamente contrapuestas dentro del mismo universo semántico, lo cual, como se sabe, crea una jerarquía en que la isotopía genérica comparada disfruta de una evaluación superior a la isotopía genérica comparante⁵⁹. Como aquí encontramos

57. E. Rastier *et al.*, *op. cit.*, p. 78, anotan que "la «promoción del sentido» que según Ricoeur permite la metáfora, depende del hecho de que la tradición sitúa el dominio comparante en una dimensión evaluativa superior a la del dominio comparado".

58. Por *estado connotado* entendemos el modo de ser y la situación de la figura 'flor' en esta circunstancia metafórica.

59. Cf. E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, p. 299.

nuevamente atributos que se autoasigna el propio *enunciador*, se activa su función actancial de *autodestinatario* de la comparación, es decir, de este nuevo topoi atributivo metafórico⁶⁰ que efectúan su “promoción evaluativo”:

[X*] | |Erg. (Dat., Ilat., Gen.): (A) ⊂ (B)|

De esta manera, los rasgos específicos de la *semia* comparada [X*] son realizados por asimilación y se propagan a partir de las *semias* comparantes (A) y (B)⁶¹. Examinemos sus constituyentes teniendo presente la caracterización hecha a ambas *semias-ocurrencias*.

‘florece’

El primer atributo metaforizado por el constituyente (o unidad formal) que acabamos de formular, es la *lexía compleja figurativa* “florece” y teniendo en cuenta la elisión, por inhibición, de los *semas inherentes* propios de la *semia* tipo /flor/, sus componentes son:

- monomorfémico o *gramema* de esa *lexía* que reúne sus *semas* correspondientes:
 - ecía*: clase gramatical /intransitivo, primera persona, pretérito imperfecto de indicativo/, y
- monosemémico, el *lexema* manifestado, en este caso, por la *lexía*, su *semema* y sus respectivos *semas aferentes*:
 - ‘florece’: /prosperidad/, /producción/, /afamar/, /ventura/, etc.

Reiteremos el hecho de que la *lexía* “florece” se inscribe en un discurso donde todos los atributos del *cantar funerario* son recur-

60. En esta predicación normativa apodéctica, la tópica como parte de los saberes compartidos, es siempre un sector sociolectal de la temática pero metafórico. El caso genitivo, recordemos, expresa una relación de posesión en un sintagma nominal (“la flor del huerto”: se trata ahora de un genitivo objetivo pues, a diferencia del anterior, representa el complemento de objeto).

61. E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, pp. 156-157.

sivos en relación al *enunciador* convertido, por esa indexación, en *autodestinatario*; así, este atributo figurativo (←) es un primer caso de especie del grafo semántico anterior:

[X* ← Erg. (Dat., Ilat.): 'floreecía']

Pues bien, aunque sea trivial mencionarlo, como 'floreecía' no predica inherentemente a 'planta' o 'árbol'⁶² sino aferentemente al mismo *autodestinatario* quien así "floreecía", en este *semema* se actualiza por asimilación los indicados *semas aferentes* en forma de categorías como /prosperidad/, /producción/ o /afamar/⁶³. Si, en razón del contexto cercano, tomamos el *sema aferente* saliente /prosperidad/⁶⁴ para constituir su *taxema* /actividad/, éste indexa a su vez el *dominio* //progresión//; y el semantismo del "estado de actividad" rememorado por ese *autodestinatario* lo ubica bajo su interpretante contextual, el fondo semántico comparante: visión *retrospectiva* de la //vida//⁶⁵.

'flor del huerto'

Al contrario, el segundo atributo del constituyente metaforizado es la sinapsia figurativa "la flor del huerto", un sintagma fuertemente

62. Los diccionarios colacionan florecer y florar como parasinónimos y traen sus sentidos denotativos "dar flores las *plantas*" y "echar flor".

63. Se trata del registro de sentidos connotativos que los diccionarios suelen señalar como *sentidos figurados*: "prosperar, crecer en riqueza o reputación", "vivir una persona (o existir cosa insigne) y producir obras en una época o en un país determinado", "lograr su fama en época determinada", "producir alguien o algo cierta cosa que constituye un adorno"; el participio activo floreciente trae, por su parte, el sentido figurativo "favorable, venturoso, próspero".

64. La conexión que liga este *sema aferente*, al no estar prescrita por el sistema funcional de la lengua (*isosémica* de acuerdo o de recepción), es facultativa (*isotópica*) pues depende del sistema de normas establecido por el contexto, cf. E. Rastier *et al.*, *op. cit.*, pp. 119, 121, 126.

65. Vida es definida por el *Diccionario de Autoridades* (DA) como "la unión del cuerpo y el alma, y por ello en su separación consiste la muerte" y por el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* (DRAE) como "estado de *actividad* de los *seres orgánicos*". Los sintagmas "estar en la flor de la vida" y "estar en la flor de la edad" se encuentran ya fijados en el castellano de los conquistadores y colonizadores, como lo confirma el DA: "se llama a la juventud o adolescencia. Dijose así por la hermosura y lustre que muestra el que se halla en ella".

integrado donde, como en “florece”, obra la supresión, por inhibición, de los *semas inherentes* propios tanto de la *semia* tipo /flor/, ya vistos, como de la *semia* /huerto/ (/terreno pequeño/, /plantar/, /verduras/, /frutas/, etc.). De esta manera, la sinapsia debe ser descrita como una catacrecis cerrada, vale decir, que en la norma léxica no admite la interpolación de ningún otro elemento en sus componentes fijados⁶⁶:

- polimorfémico:

la flor del huerto: clase gramatical /artículo y sustantivo (femenino, singular)⁶⁷, contracción (preposición y artículo determinado masculino, singular)⁶⁸, sustantivo (masculino, singular)/ y

- monosemémico:

‘flor del huerto’: /ornamento/, /recreación/, /floricultura/, /amenidad/, etc.⁶⁹

66. La catacrecis abierta admite la inclusión de otras *lexias* a la manera de un injijo, por ejemplo, “brazo del sillón” → “brazo mecánico del sillón” o de un sufijo “brazo del sillón acolchado”; “juguete a pilas”, “juguete chino a pilas”, “juguete a pilas de grafito”, etc.

67. Advirtamos que la función gramatical del nombre sustantivo, hace mención directa—desde el punto de vista ideológico— a la sustancia normativamente fijada de los seres, personas o cosas que tienen existencia independiente “ya en la realidad, ya por abstracción o personificación” (*Gramática de la Lengua Española* de la RAE).

68. En esta sinapsia, la contracción *del* no introduce solamente un locativo espacial (atemporal) sino, ante todo, un ergativo.

69. Huerto, a, del lat. *hortus*, es caracterizado por el DA como “sitio *cercado* de pared que es de corto ámbito y se plantan en él árboles frutales para *recreo* y algunas veces hortalizas y legumbres para el gasto de la casa”. Allí se añade el refrán latino *Sint bona, quis vivam; morienti cuncta superflunt* con una traducción perifrástica equivalente, el dicho “Después de yo muerto, ni viña ni huerto” con la siguiente explicación: “que no es bueno ser endurecido para que otro sea gastador”. Por su parte, jardín, del fr. *jardin* pero que Covarrubias lo atribuye al alemán, es definido como “*huerto de recreación*, compuesto de diversas flores y hierbas olorosas”. Según el DRAE, huerto es “terreno de corta extensión, generalmente *cercado de pared*, en que se plantan verduras, legumbres y árboles frutales”, jardín es “terreno donde se *cultivan* plantas con fines *ornamentales*”, vergel es, por el DA “huerto ameno, especialmente plantado para la recreación” a lo que se agrega, en sentido figurado, “se toma también por el *satisfesa*, hermosa y deliciosa” y por el DRAE “huerto con variedad de flores y árboles frutales”, etc. Como se ve, huerto, jardín y vergel pueden ser considerados parasiemas por pertenecer lexicográficamente al mismo paradigma: entre ellos se encuentran otros semas comunes adquiridos por contagio semántico.

No obstante, desde el punto de vista sintáctico esta segunda metáfora se sobrepone a la primera. Es, por cierto, una sobre-metáforización explícita que puede ser diagramada en una fórmula donde se responda implícitamente a la pregunta ¿cómo el *autodestinatario* ‘florece’ en la //vida//?, pregunta a ser descrita como un segundo caso de especie del topoi atributivo mencionado:

[X* ← Erg. (Dat., Gen., Loc.): ‘flor del huerto’]

El *semema* ‘flor del huerto’ se actualiza, por ende, en el discurso del *cantar fúnebre*—siempre en referencialización⁷⁰ y “promoción evaluativa” del *autodestinatario*— mediante el comparativo, en principio, de igualdad “como” (⊆)⁷¹; su «florecimiento» (A), en un primer nivel aferencial /prosperidad/ es, a su vez, predicado en un segundo nivel aferencial por ‘flor del huerto’ (B), *semema* cuyos *semas* igualmente *aferentes* como /ornamento/, /recreación/, /floricultura/ o /amenidad/ arriba enumerados, se destacan por su oposición contraria mas no contradictoria a los *semas aferentes* del *semema* ‘florece’. En la isotopía específica el *sema* /ornamento/ indexa el *taxema* /inercia/. En consecuencia, cada una de las metáforas (A) y (B), no obstante ligarse por el comparativo de igualdad “como” (⊆), semánticamente pertenecen a dos *dominios* de cuyas valorizaciones diferentes obtienen su efecto genérico, la primera, hemos visto, al *dominio* //progresión// y la segunda al *dominio* //permanencia//. Es por ello que este último

70. El término *referencialización* designa a los fenómenos de referencia intradiscursivos, cf. A. J. Greimas y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* II, Madrid, Gredos, 1991, pp. 216-217; la referencia extradiscursiva se denomina *referenciación*, Cf. A. J. Greimas y J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* II, Paris, Hachette, 1986, pp. 188-189 y E. Ballón Aguirre, *Tradición oral peruana* II, p. 439, n. 9.

71. Enseguida veremos que en realidad el comparativo “como” conecta dos metáforas cuyas isotopías genéricas se contraponen. Por lo demás, en lingüística quechua y desde la perspectiva frasal, es correcto esperar que se considere al sintagma “como flor” únicamente en su calidad de caso gramatical, no en cuanto performador retórico y explícito de metáfora al que obliga el punto de vista del discurso; así, R. Cerrón-Palomino, en su *Lingüística quechua*, Cuzco, CERA “Bartolomé de Las Casas”, 2003, pp. 208-209, deja constancia gramatical del caso comparativo “como flor” en los dialectos actuales del quechua de Huancayo (*waytanaw*), Cajamarca (*waytasina*) y Cuzco (*ikahina*).

actualiza, con razón, el semantismo del «estado de inercia» presentado, en otras palabras, el acabamiento de la «actividad» vital o fin vislumbrado que lo sitúa bajo su propio interpretante contextual, el fondo semántico comparado: visión *prospectiva* de la //muerte//⁷².

Compendio

En resumidas cuentas, estamos frente a un ritmo semántico ordenado. Si la primera isotopía específica y microgenérica es inducida desde el *semema* (A) 'florece', ligada por (\subset) "como" a la segunda isotopía específica y microgenérica inducida desde el *semema* (B) 'flor del huerto', entonces tenemos:

$$[(A) \mid a \supset a' \supset a'' \subset (B) \mid b \supset b' \supset b'']$$

Las dos combinatorias de las isotopías específicas

a (/prosperidad/),

b (/ornamento/)

y genéricas de magnitud semántica creciente entre los haces microgenéricos o *taxémicos*

a' (//acción//),

b' (//inacción//)

y mesogenéricos o *dominales*

a'' (//progresión//),

b'' (//permanencia//).

72. Muerte es definida por el DA como "el fin de la vida" y por el DRAE: "cesación o término de la vida". Si combinamos estas dos definiciones con la de vida dada por el DRAE, tenemos para muerte: «fin, estado de cesación o término del estado de actividad de los seres orgánicos».

componen, como se ve, dos fondos semánticos en relación simétrica y antitética pero no isónoma y por lo tanto dichos fondos semánticos no obedecen, insistimos, a una lógica gramatical determinada⁷³. Es

73. La descripción lógico-gramatical de un sintagma cuyo plano semántico contiene un mundo *contrafactual* o, incluso, de un relato oral transcrito y traducido, sólo alcanza a dar una visión isonómica que excluye por completo su carácter semisimbólico. Por ejemplo, por más detallada que sea la descripción fonológica y morfosintáctica frasal del sintagma volteriano <La paloma le hizo un hijo a la mujer del carpintero>, únicamente se logrará una lectura asimbólica que elimina de plano sus modos mimético, genético y hermenéutico evangélicos (es decir, se élide nada menos que la injuria grave: la *irreverencia* unida a la *blasfemia*) y así sólo se obtendrá una interpretación semántica errónea, al quedar reducida a su simple plano denotativo. Algo semejante ocurre cuando, por ejemplo, Fauconnier estima que <Ella tiene buenas piernas> es una frase ambigua, porque también puede ser referida a una escena de canibalismo: cf. E. Rastier, *Arts et sciences du texte*. Si bien no es hora de redargüir o relativizar los trabajos mencionados en la nota 8, agregaremos en primer lugar que el concepto de *lengua general* es puramente normativo ya que no existe ninguna práctica social que no sea especializada; en segundo lugar que, haciendo como si no existiesen las normas sociolectales e idiolectales del discurso, la lingüística restringida solo estudia en los textos el sistema funcional de la lengua manifestado en las frases que sólo son formas sintácticas abstractas, es decir, el *lenguaje neutro* que es un puro artefacto del imaginario gramatical (la lengua, no olvidemos, es solo la reconstrucción normativa de las regularidades observadas en discurso); en tercer lugar, los lingüistas que comúnmente trabajan con frases sueltas, sin anotar su discurso de procedencia, descuidan el hecho de que un texto resulta de la creación continua de aquellos que lo transmiten, tanto respecto de su expresión como de su contenido: de ahí los falsos problemas surgidos del estudio de frases sin confirmación, sin contexto, sin texto, sin situación e incapaz de concebir una *gramática permisiva* ya propuesta desde Donato (cf. E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, p. 82, p. 30 n. 1; p. 104). Ello no les permite pensar la textualidad literaria oral o escrita –ora narrativa ora poética– cuyas estructuras textuales no dependen únicamente de ese sistema en cuanto norma semántico-sintáctica de prosaísmo sistemático generalizado (“la descripción de las lenguas es solo una etapa de la caracterización de los discursos, de los géneros y de los textos singulares”, cf. pp. 142, 179, 184, 228) para tipificar los enunciados –que por definición están provistos de un contexto y ligados a una situación– y menos los enunciados literarios quechuas inexistentes en este caso, como se afirma contundentemente en L. Fossa, *Narrativas problemáticas*, p. 456: “los pareados semánticos, es decir, su configuración poética”. En suma, “la ontología lógico-gramatical atribuye a las unidades textuales la discreción y la presencia, la identidad en sí y la isonomía, según la imagen ingenua de los objetos físicos: la concepción retórica/hermenéutica admite al contrario que las objetividades que construye sean continuas, implícitas, varíen en el tiempo y según sus ocurrencias y sus contextos, conozcan entre ellas desigualdades cualitativas y no dependan uniformemente de las mismas reglas” (E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, p. 237). De ahí que nuestro caso sea muy diferente al del cantar mandado componer por Pachacuti Inca Yupanqui para celebrar su victoria sobre los soras transcrito igualmente por Betanzos pero en la lengua andina original –transcripción estudiada por Szeminski, Torero y Cerrón-Palomino– y no sólo la traducción castellana como es este caso. Una muestra de secuencia textual genética colonial andina (pretextos, antetextos, textos, postextos) se encuentra en E. Ballón Aguirre, “Sobre la decepción amorosa (sentimientos y poesía barroca colonial andina)”, *Lexis*, 27, 2003, 1/2, pp. 119-178.

gracias al contexto⁷⁴ y al corpus de referencia englobado que, en efecto, el semantismo de la isotopía macrogenérica o *dimensional* comparada //muerte// prima sobre el comparante //vida//⁷⁵. De ello se colige que la disparidad en cuanto al prevalecer una sobre la otra entre las dos metáforas del sintagma contrario “florece como la flor del huerto” impide que se produzca un oximoron que, de haber sido el caso, hubiera exigido la paridad (vida ≈ muerte) entre ellas.

Dicho esto, el diagrama que sigue resume la distribución semántica del enunciado contrario “florece como la flor del huerto” que configura la visión casual *mundo contrafactual* en el *cantar fúnebre*:

	Temas específicos	Temas genéricos		
	Isotopías específicas	Isotopías microgenéricas	Isotopías mesogenéricas	Isotopías macrogenéricas
Sememas	<i>Semas</i>	Taxemas <i>aferentes</i>	Dominios	Dimensiones
'florece'	/prosperidad/	/actividad/	//progresión//	//Vida// (euforia)
'flor del huerto'	/ornamento/	/inercia/	//permanencia//	//Muerte// (/disforia/)

Prosiguiendo ahora con la actualización del tema específico /estado connotado/ (de 'flor'), reiteremos que desde el contexto descrito⁷⁶ se le vierte el *sema aferente* dominado /prosperidad/ opuesto de modo contrario, no contradictorio, al *sema aferente* predominante /ornamento/. Así, la combinación de estos *semas* salientes consti-

74. Los enunciados: “el cual cantar el día de hoy cantan los de su generación *en su memoria* [...] decía en esta manera y diciendo estas palabras en su cantar expiró”.

75. El enunciado: “alzó en alta voz un cantar”.

76. Como indica E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, p. 156, “es entonces el contexto el que instituye el tropo, no su desvío en relación a un sentido propio”.

tuye una *molécula sémica heterogénea* pues se halla constituida por dos *semas*, uno predominante y el otro dominado:

[/prosperidad/ vs /ornamento/]⁷⁷

correspondientes a las lexicalizaciones privilegiadas por la metáfora –no en oxímoron– y que, como se ha indicado, convoca y pone en conjunción opositiva contraria, siempre a partir de los *sememas* (A) ‘florece’ vs (B) ‘flor del huerto’, las *isotopías* mesogenéricas o *dominios* //progresión// vs //permanencia// respectivamente⁷⁸.

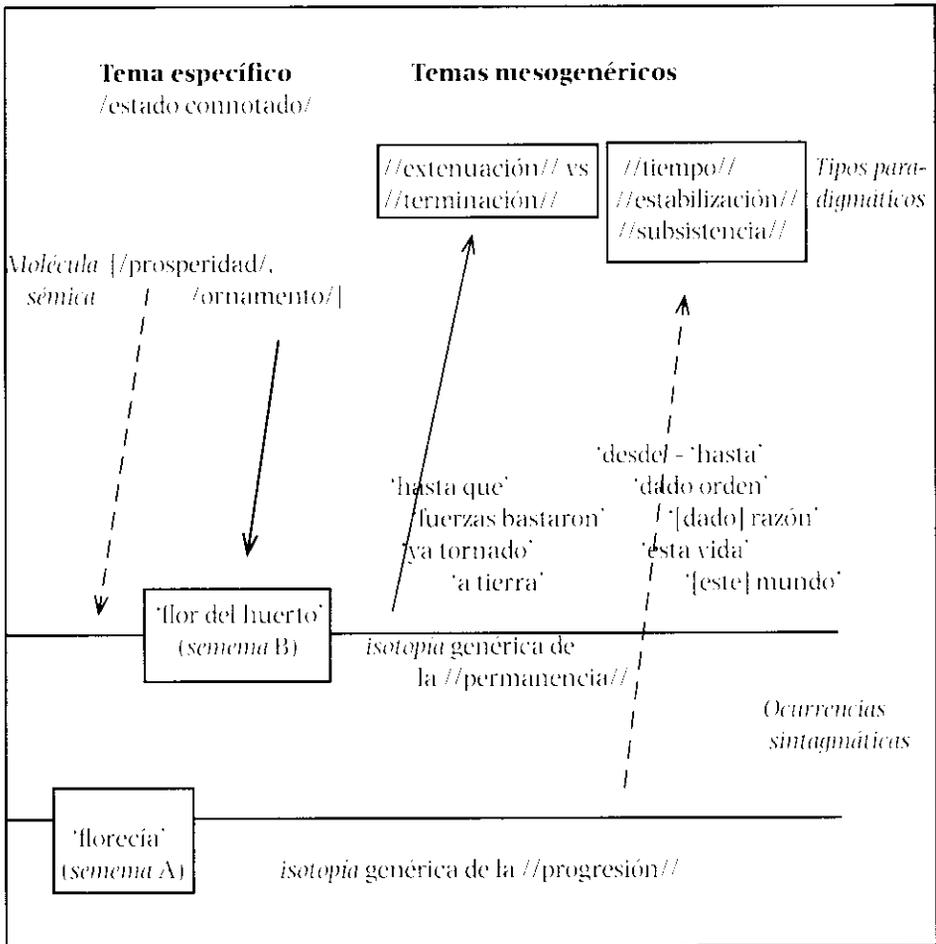
Una vez planteadas estas dos secuencias isotópicas, por sus *semas taxémicos* concurrentes y por su índole metafórica (*aférente*), ellas indexan el semantismo generalizado de todo el texto, en especial los temas mesogenéricos que les compete:

- en la primera *isotopía*, correspondiente al tema mesogenérico //progresión// –y ulteriormente a la *dimensión* //vida//–, los temas mesogenéricos de la pervivencia humana //tiempo//, //estabilización// y //subsistencia//; y
- en la segunda *isotopía*, correspondiente al tema mesogenérico //permanencia// –y a la *dimensión* //muerte//–, los temas mesogenéricos del perecimiento humano: //extenuación// vs //terminación//.

77. Observemos que el actor Ynga Yupangue al caracterizarse por ser *actor sincrético* y asumir rasgos contrarios como estos *semas*, toma el aspecto de un auténtico *actor* de relato mítico.

78. Tomando como fuente demostrativa E. Ballón Aguirre, R. Cerrón-Palomino y E. Chambí Apaza. *Vocabulario razonado de la actividad agraria andina*. Cuzco, CERA “Bartolomé de Las Casas”. 1992, el paradigma epistemológico de la semántica interpretativa ha incluido los *campos semánticos* para la localización de los *taxemas* (cf. E. Rastier *et al.*, *op. cit.*, p. 86; E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, pp. 39, 156 n. 1). Siendo los *campos semánticos* agrupamientos ligados a una situación práctica y, a la vez, una jerarquía estructurada de *taxemas*, el *campo semántico* del tema ‘flor’ (y que este *lexema* actualiza por defecto) es, desde luego, //vegetalidad// (que comprende a los *taxemas* //flores/, //frutos/, //hojas/, etc.), como los del primer *taxema* es //transecurso//; en el segundo, el *campo semántico* es //ordenamiento//; en el tercero, el *campo semántico* es //existencia//; en el cuarto, //acabamiento// y en el quinto //sepultura//.

Veamos enseguida un último diagrama⁷⁹ en donde se grafica el proceso de indexación de la metafORIZACIÓN central del *cantar fúnebre* y donde, a partir del reconocimiento del tema específico /estado connotado/, se diagrama la propagación de su *molécula sémica* en los temas mesogénéricos reconocidos como entrelazados en el resto de este texto, todo mediante las indexaciones descritas (representadas por las flechas) a que da lugar⁸⁰:



79. Este diagrama es a comparar con el propuesto en E. Ballón Aguirre, *Los correpsales peruanos de Sor Juana y otras digresiones barrocas*, p. 320.

80. La propagación de los *semas específicos* de esta *molécula sémica* metafórica ocurre en un contexto fuertemente asimilador (cf. E. Rastier *et al.*, *op. cit.*, p. 131).

En resumidas cuentas, luego de este análisis del texto del corpus de trabajo que nos ha permitido responder a la pregunta *¿qué dice el texto del cantar fúnebre y cómo lo dice?*, se infiere que en criterio literario restrictivo el único enunciado que en ese *cantar fúnebre* “dice” portar valores contrafactuales de orden *estésico*, o sea, artístico⁸¹, y por lo tanto, poético (metafórico) en sentido estricto, es: “florecía como la flor del huerto”⁸².

4. Proyecciones

Ahora bien, hoy sabemos que en la tradición literaria oral o escrita de las civilizaciones antiguas y modernas, la palabra “flor” y sus innumerables desinencias gramaticales (por ejemplo, “florecía”) o formas fijadas muy variadas (por ejemplo, “flor del huerto”) es, por antonomasia, el vocablo más ordinario, aquel que es inmediatamente aprovechado en los múltiples géneros discursivos literarios de cualquier tiempo y lugar –a excepción, tal vez, de las etnias árticas⁸³– para metaforizar un sintagma atributivo⁸⁴ que articule el sentido aferente (connotativo) de nuestro *dominio* //progresión// con el sentido inherente (denotativo)⁸⁵ del *dominio* //naturaleza// (*sema* /planta/ del *semema* ‘florecía’) y, a la vez, el sentido aferente (connotativo) del *dominio* //permanencia// con el sentido inherente propio del *dominio* //cultura// (*sema* /cultivo/ del *semema* ‘flor del huerto’)⁸⁶. En conse-

81 Sobre la *estesia* como valor intencional –sensible y emotivo– en discurso, cf. E. Ballón Aguirre, *Tradición oral peruana* I, pp. 136-138.

82 Cabe notar, por lo demás, que este tipo de metáforas no se da o se da muy raramente en los relatos orales maravillosos y en la tradición oral general: como afirma E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, p. 162: “en los mundos que ellos construyen todo deviene, por decirlo de algún modo, literal”.

83 Cf. B. S. d’Anglure, *Etre et renaitre inuit, homme, femme ou chamane*, Paris, Gallimard, 2006.

84 Remito a la nota 31.

85 E. Rastier, *Sens et textualité*, p. 84, señala que “los mundos textuales son, salvo excepción, mundos abiertos, es decir que la denotación de sus grafos puede ser indefinida o inconsistente”.

86 Naturaleza es el “conjunto, orden y disposición de *todo* lo que compone el universo”: flor es, por lo tanto, parte de ese universo: “brote de muchas *plantas*, formado por hojas de vivos colores del que se formará el fruto”: mientras que cultura es el “resultado

cuencia, salvo leves modificaciones por las variables contextuales en cada ocurrencia, el procedimiento de hermenéutica material que dirige el análisis para obtener un juicio de plausibilidad sustentado en la observación de datos concretos, permite dar cuenta cumplida de este tipo de metaforizaciones generalizadas.

o efecto de *cultivar* los conocimientos humanos” (DRAE). Por lo demás, numerosísimas locuciones y sintagmas fijados cuya función es plasmar y conservar la axiología cultural asociada a las prácticas sociales de la lengua castellana, alían los *dominios //naturaleza//* (por ejemplo, el paralexema y *semema* ‘flor silvestre’) y *//cultura//* (por ejemplo, el paralexema cuyo *semema* es ‘flor artificial’) como ‘florón’, ‘floricultura’, ‘floresta’, ‘flor de la juventud’, ‘flor y nata’, ‘ajustado a flor’, ‘florilegio’, ‘flor de cinc’, ‘flor de estufa’, ‘letra florida’, ‘flor de los incas’, ‘flor de la Pasión’, ‘florecer en virtudes’, etc. Aquí, como indican E. Rastier *et al.*, *op. cit.*, p. 132, “su fijamiento morfológico es el índice y verosímilmente el efecto de su fijación semántica”; así, Angelo Policiano se refiere a Micael Verino que *floremibus occidit amnis* [murió en la flor de la vida] (1487), don Quijote llama a Rocinante “flor y espejo de los caballos”, Sancho y Sansón Carrasco a don Quijote “flor de la caballería” y “flor de la andante caballería”, el avisado de Roque a Cide Hamete Benengeli “flor de los historiadores” (M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Real Academia Española, 2004, pp. 503, 526, 598, 1020), etc. En otras lenguas tenemos, por ejemplo, las “guerras floridas” o los poemas de Nezahualcōyōtl entre los antiguos mexicanos; en África el nombre de la capital de Etiopía, Addis-Abeba ≈ “flor nueva”; el bajo latín “flor santorum”; el italiano “flores rhetorici” (Alberico del Monte Casino), etc. (sobre el el topos complejo de «la flor al borde del abismo», cf. E. Rastier, *Arts et sciences du texte*, p. 194). En cuanto a los *jeux floraux* (juegos florales), la compañía de los Juegos Florales –sociedad literaria, hoy viva, más antigua de Occidente– fue fundada en Toulouse en 1323 por siete trovadores a fin de perpetuar las tradiciones del lirismo cortés (en 1536 promulgó el célebre tratado de gramática y poética *Las leyes d’amors* de Guilhem Moliner, canceller de la compañía), Ronsard y sus flores que son mujeres, ideas, imágenes, Baudelaire y sus *Flores del mal*, las *Flores* de Schnitzler, Genet y su flor de Notre-Dame, hasta Ph. Sollers con sus *Flores* (2006). Como en todos estos casos predomina el *dominio //cultura//*, las sinapsias no son metáforas oximorónicas. Finalmente, en L. Fossa, *Narrativas problemáticas*, p. 467, se menciona la conocida constatación de C. Itier: “Existen en efecto, muchos ejemplos coloniales en los cuales términos que designaban flores o plumas connotaban también precio y riqueza”.

Entre la cruz y la espada. El siglo XVI en la Nueva España¹

Beatriz Arias Álvarez

Carlos Aranda Negrete

Ángela Campos García

Ma. Guadalupe Juárez Cabañas

Idanely Mora Peralta

Juan Nadal Palazón

Anabel Eugenia Oyosa Romero

Diana Alexandra Pérez Moreno

Fernando Pérez Rodríguez

Alejandra Viguera Ávila

Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Aquellos hombres blancos y barbudos, o bien “extranjeros de barbas rubicundas”, son las efigies lóbregas y resplandecientes que caminaron junto a los indígenas del México precolonial. Conquistadores y religiosos tenían, como bien sabemos, dos postulados: el primero, de carácter económico, y el segundo, de tipo religioso; sin embargo, en algunas memorias que fueron impresas por testigos de la época, se deja entrever que ambos intereses se ven fundidos en un solo ideal: el dominio por medio de la crueldad.

1. Esta investigación ha sido financiada por el proyecto “Raíces y desarrollo del español en México” (PAPIIT-IN400203, UNAM).

...Estas dos estampas, la de los perros y la del requerimiento, corresponden ciertamente a uno de los lados de la conquista, el lado siniestro. En el lado derecho está, en primer lugar, la estampa de quienes se opusieron a esa violencia y a esa farsa².

Esta cita nos da una idea de lo que a menudo se ha sostenido en la tradición historiográfica sobre la conquista de México: un lado oscuro, ocupado por los conquistadores y un lado luminoso, en el que se agrupan los religiosos. Por una parte la "guerra", y por la otra, la "pacificación". Se ha querido ver la conquista y la colonización americana, no como un continuo de actitudes y de acciones, sino como una empresa en la que aparecen únicamente dos extremos: conquistadores como Nuño de Guzmán o Francisco Montejo, que herraban a los indios o los aperreaban, y religiosos, representados por Vasco de Quiroga o fray Bartolomé de las Casas, que discutían sobre la libertad, la racionalidad y los derechos de los indígenas.

Esta impresión generalizada no es fortuita: tiene su sustento en pasajes de la conquista, como la destrucción de Tenochtitlán, en la que los indígenas describen, por un lado, el aspecto sanguinario y cruel que tuvo la guerra:

En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos,
destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros,
Gusanos pululan por calles y plazas
y están las paredes manchadas de sesos³.

y por el otro, la voracidad ante el oro que presentan los españoles:

2. Antonio Alatorre, *Los 1001 años de la lengua española*, 3ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 260.

3. Este pasaje corresponde a la "Descripción épica de la ciudad sitiada". En dicha descripción, los indígenas se lamentan de la triste suerte en la que se vieron por la toma de Tenochtitlan. Cfr. Miguel León-Portilla, *El reverso de la conquista*, 6ª ed. México, Joaquín Mortiz, 1978, p. 53.

Y cuando llegaron, cuando entraron a la estancia de los tesoros era como si hubieran llegado al extremo. Por todas partes sentían, todo codiciaban para sí, estaban dominados por la avidez.

Enseguida, fueron sacadas todas las cosas que eran de su propiedad exclusiva [de Moctezuma]; lo que a él le pertenecía, su lote propio; toda cosa de valor y estima: collares de piedras gruesas, ajorcas de galana contextura, pulseras de oro, y bandas para la muñeca, anillos con cascabeles de oro para atar al tobillo y coronas reales, cosa propia del rey, y solamente a él reservada. Y todo lo demás que eran sus alhajas sin número.

Todo lo cogieron, de todo se adueñaron, todo lo arrebataron como suyo, todo se apropiaron, como si fuera su suerte. Y después que le fueron quitando todo el oro, cuando se lo hubieron quitado, todo lo demás lo juntaron, lo acumularon en la medianía del patio, a medio patio; todo era pluma fina⁴.

Sin embargo, la historia de la conquista deja de lado la referencia que a veces hacen los indios de los religiosos, por ejemplo, el reclamo del señor de Texcoco, personaje que fue quemado por la Inquisición en 1539, a lo que se ha llamado la *conquista espiritual*⁵:

¿Quieres tú hacer creer a éstos lo que los padres predicán y dicen? Engañado andas, que eso que los frailes hacen es su oficio de ellos hacer eso, pero no es nada, que si las cosas de Dios no son nada, por ventura hayamos o tengámoslo escrito de nuestros antepasados, pues hágote saber que mi padre y mi abuelo fueron grandes profetas e supieron muchas cosas pasadas e por venir y nunca dijeron cosa ninguna de esto e si algo fuera esto que

4. Miguel León-Portilla, *La visión de los vencidos*, México, UNAM, 1984, p. 76.

5. Por ejemplo: Fray Antonio Tello, *Libro segundo de la cronica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco*, Guadalajara, Imprenta de "La Republica Literaria" de Ciro L. de Guevara y cía., 1891; Miguel Venegas, *Noticia de la California, y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente: sacada de la historia manuscrita, formada en México año de 1739 por el Padre Miguel Venegas, de la Compañía de Jesus; y de otras noticias y relaciones antiguas, y modernas por Andrés Marcos Burriel*, Madrid, Vda. de M. Fernández y Supremo Consejo de la Inquisición, 1957; Leonardo Boll, *Quinientos años de evangelización: de la conquista espiritual a la liberación integral*, Trad. de Jesús García-Abril, Santander, Sal Terrae, 1992 (Colección Presencia teológica, 68); Dionisio Victoria Moreno, *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México, 1585-1612*, México, Porrúa, 1966; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

vosotros decís a esta doctrina, ellos lo dijeron como otras muchas cosas; y eso de la doctrina cristiana no es nada, ni en lo que los frailes dicen no hay cosa perfecta, mas lo que el visorrey y el obispo y los frailes dicen todo importa poco y no es nada, sino que vosotros lo encarecéis y autorizáis, y multiplicáis muchas palabras; y esto que te digo, y lo sé mejor que tú, porque eres mochacho, por eso déjate de esas cosas, que es vanidad, y eso dígame como de tío a sobrino y no cures de andar en eso, ni andar haciendo creer a los indios lo que los frailes dicen, que hacen su oficio, pero no porque sea verdad lo que dicen, por eso quítate de eso y no cures de ello, sino mira por tu casa y entiende en tu hacienda⁶.

Y las mismas referencias que hacen algunos conquistadores, como Bernal Díaz, sobre el tipo de cristianismo de algunos frailes:

Y estaba allí presente el padre de la Merced, y Cortés le dijo: "Señor padre: paréceme que será ahora bien que demos un ciento a estos caciques para que dejen sus ídolos y no sacrifiquen". El fraile le dijo: "Señor, bien es, y dejémoslo hasta que traigan las hijas, y entonces habrá materia para ello; y hará vuestra merced que no las quiere recibir hasta que prometan de no sacrificar; si aprovechar bien; si no, haremos lo que somos obligados"⁷.

El propio Bernal Díaz narra más adelante el encuentro "significativo" entre los que representaron ambos lados de la conquista: el terrenal y el espiritual:

...el mismo Cortés, acompañado de nuestros valerosos y esforzados soldados, los salimos a recibir; juntamente fueron con nosotros Guatemuz, el señor de México, con todos los más principales mexicanos que había y otros muchos caciques de otras ciudades; y cuando Cortés supo que lle-

6. AGN, Inquisición, 1539. El proceso es conocido como el de don Carlos Omtochtzin, para otros como el de don Carlos Yoyontzin y Mendoza, en el juicio aparece como don Carlos Chichimecaicutli, que era el título que se les daba a los señores de Texcoco. Fue nieto de Netzahualcōyōtl e hijo de Netzahualpilli. En 1531 sucedió a don Hernando Cortés Ixtlixochitl. El juicio fue el único proceso en el que un indio fue sentenciado a morir en la hoguera, lo que provocó múltiples críticas a fray Juan de Zumárraga, obligándolo a renunciar como Inquisidor General del Santo Oficio.

7. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Porrúa, 1976, cap. LXXVI, p. 132.

gaban, se apeó del caballo, y todos nosotros juntamente con él; y ya que nos encontramos con los reverendos religiosos, el primero que se arrodilló delante de fray Martín de Valencia y le fue a besarlas fue Cortés [sic], y no lo consintió y le besó los hábitos y a todos los más religiosos, y así hicimos todos los más capitanes y soldados que allí íbamos, y Guatemuz y los señores de México⁸.

Es cierto que ambos procesos de conquista conllevaron distintos grados de crueldad; sin embargo, creemos que tanto en el discurso de los conquistadores como en el de los mismos religiosos subyace siempre una ideología legitimadora del control imperial. Por tanto, nuestra investigación busca exponer la visión que tenían los religiosos y los conquistadores acerca del Nuevo Mundo. De ahí que nuestro trabajo analice textos escritos tanto por la gente de la espada como de la cruz, con el fin de advertir en ellos los diferentes grados del tipo de ideología arriba mencionado.

Para ello consideramos que el análisis crítico de un texto debe empezar por: *a)* el conocimiento del "macrotexto", es decir del estudio del "ambiente" o del "mundo" que comparten conquistadores y misioneros, ya que a través de éste comprenderemos su identificación con cierto tipo de sociedad y por lo mismo con cierta clase de valores compartidos; *b)* el estudio de sus "textos" para identificar aquellas pautas que nos lleven a advertir que, en ambos tipos de colonizadores, está presente una idea común de dominación "terrenal".

Análisis contextual o marco cognitivo-social

Antes de comenzar, es necesario señalar los antecedentes culturales y sociales tanto de los religiosos como de los conquistadores, ya que dan un panorama de la ideología que éstos tenían antes de su llegada a la Nueva España. En otras palabras, la siguiente información nos permite situarnos en el "macrotexto" en el que se produce la

8. *Ibid.*, p. 450.

enunciación y de esta manera proponer interpretaciones y explicaciones pertinentes.

La comprensión del marco cognitivo-social o "macrotexto" es imprescindible para poder profundizar en la concepción de mundo en la que se basa la construcción del discurso: es decir la ideología subyacente de la que habla van Dijk⁹. Esto se debe a que la persuasión se fundamenta en un saber social compartido, que es un acuerdo inicial. Como bien afirma Luisa Puig¹⁰:

Si consideramos el espacio discursivo global, el análisis del discurso y la crítica literaria emplean los términos de *discurso social*, *interdiscurso* e *intertexto* que remiten tanto a las opiniones dominantes como a las representaciones colectivas.

Del mismo modo, Laclau expresa que:

Por lo discursivo no entiendo nada que, en un sentido estricto de relación con los textos, sino el conjunto de los fenómenos de la producción social de significado sobre el que, como tal, se basa una sociedad... por consiguiente, lo no discursivo no es lo opuesto de lo discursivo, como si tuviésemos que vérnoslas con dos planos diferentes, porque no hay nada *societal* que se encuentre determinado al margen de lo discursivo. La historia y la sociedad son por consiguiente un texto inacabado¹¹.

Dado lo anterior, conviene mencionar que religiosos y conquistadores tienen como referencia un marco cognitivo-social que abarca desde las Cruzadas hasta la *Summa Teológica*. A continuación haremos un breve repaso de las cuestiones sociohistóricas más sobresalientes:

9. Teun A. van Dijk, "La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad", en Ruth Wodak y Michael Meyer (comps.), *Metodos de analisis critico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 143-177.

10. "Someter, controlar y amedrentar. Acerca de la retórica política", en *Conceptos y objetos de la retorica ayer y hoy*, en prensa.

11. Ernesto Laclau citado por Siegfried Jäger, "Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos", en Ruth Wodak y Michael Meyer (comp), *op. cit.*, pp. 61-100.

- a) Las Cruzadas, en las cuales los cristianos se vieron obligados a recuperar “los lugares santos” en poder de los infieles.
- b) El Feudalismo –antecedente inmediato de la encomienda–, en el cual los súbditos debían rendir vasallaje a su señor y defender sus intereses.
- c) La Reconquista, en la que nuevamente los cristianos reclaman territorios a los paganos. Hay que recalcar que, ahora, son los mismos reinos de la Península Ibérica los que realizan la expulsión de moros y judíos.
- d) Los libros de caballerías, que exaltan la figura del caballero “soldado” como el protector de los valores de la época: honor, honra, valentía y religión:
- e) La *Summa Teológica* de Santo Tomás de Aquino como base religiosa que permite y sustenta el combate contra otros dogmas y cismas.

No podemos dejar de lado cuatro datos necesarios que nos permiten conocer las leyes y controversias que se dieron sobre la naturaleza y el trato de los “naturales”, y, aunque algunas de ellas puedan contraponerse al marco cognitivo-social que hemos expuesto, coadyuvan a que se dé una legitimación a la conquista espiritual y por lo tanto material de América.

A continuación citamos brevemente cuáles son y en qué consisten dichas leyes:

- a) La Junta de Burgos de 1512. Ésta había asentado jurídicamente los derechos de los reyes a hacer la guerra a los indígenas que se resistieran a la evangelización, para lo cual había que leerles un famoso requerimiento y encontrar un equilibrio entre el predominio social de los colonizadores españoles y la protección al indígena, que se quería conseguir con la encomienda. Resultado de todo ello fueron las Leyes de Burgos (1512).
- b) La creación por parte del papa Pablo III, el 2 de junio de 1537, del edicto “*Sublimis deus*”, en el que se señala la racionalidad de los indígenas en cuanto a que son hombres con derecho a su libertad, a disponer de sus posesiones y a abrazar la fe, que debía serles

predicada con métodos pacíficos, evitando todo tipo de crueldad.
c) Las Leyes Nuevas, que se promulgaron en 1542 gracias a Francisco de Vitoria. Estas leyes recordaban solemnemente la prohibición de esclavizar a los indios y abolían las encomiendas, que dejaron de ser hereditarias y debían desaparecer a la muerte de los encomenderos actuales.

Las principales resoluciones en beneficio de los indígenas fueron:

1. Cuidar la conservación y gobierno y buen trato de los indios;
2. Que no hubiera causa ni motivo alguno para hacer esclavos, ni por guerra, ni por rebeldía, ni por rescate, ni de otra manera alguna;
3. Que los esclavos existentes fueran puestos en libertad, si no se mostraba el pleno derecho jurídico a mantenerlos en ese estado;
4. Que se acabara la costumbre de hacer que los indios sirvieran de cargadores (tamemes), sin su propia voluntad y con la debida retribución;
5. Que no fueran llevados a regiones remotas con el pretexto de la pesca de perlas;
6. Que los oficiales reales, del virrey para abajo, no tuvieran derecho a la encomienda de indios, lo mismo que las órdenes religiosas, hospitales, obras comunales o cofradías;
7. Que el repartimiento dado a los primeros conquistadores cesara totalmente a la muerte de ellos y que los indios fueran puestos bajo la Real Corona, sin que nadie pudiera heredar su tenencia y dominio.

d) La Junta de Valladolid 1550-51, en la que se realiza el debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. El papel de Juan Ginés de Sepúlveda estaba encaminado a la defensa de la guerra justa contra los indios a causa de sus pecados e idolatrías (de no haberlos creído seres humanos, tampoco podrían pecar, y malamente podrían los españoles tener el deber de

evangelización). También defendió su inferioridad, que obligaba a los españoles a tutelarlos. Correspondía a Bartolomé de las Casas el esfuerzo de demostrar que los americanos eran iguales a los europeos. No obstante, los dos adversarios pensaban del mismo modo, ambos de acuerdo con esquemas políticos de tipo medieval, legados de la vieja concepción de la teocracia pontificia, aquella que, siguiendo la bula de Alejandro VI, constituía título legítimo de infundamento y de dominio político.

Las leyes aprobadas en las Juntas y los debates en torno a la racionalidad de los indígenas, así como su derecho a mantener sus bienes y organización, no fueron llevadas a cabo ni en la Nueva España ni en el resto de los territorios conquistados. En primer lugar, siempre se puso en duda la "razón" de los "naturales", al señalarlos como salvajes; en segundo, por el motivo anterior, sus bienes les eran arrebatados, además ellos eran sustraídos de sus lugares de origen.

Otro punto fundamental tratado en la Península Ibérica se relacionaba directamente con la evangelización: en ella el adoctrinamiento debía llevarse a cabo por medio de métodos pacíficos y con la voluntad de los indígenas de ser convertidos a la fe católica. En nuestros documentos encontramos divergencias y contradicciones: por una parte, detectamos la intención de proteger y respetar la vida de los "naturales"; por la otra, al dudar de su capacidad de razonar, los indígenas "tienen que ser protegidos" y adoctrinados sin importar el modo, ya que son vasallos del rey.

Análisis textual¹²

Pasamos ahora al análisis de los textos escritos por conquistadores y religiosos. Algunos de los pasajes presentados contienen las concepcio-

12. Nuestro *corpus* se encuentra conformado por varios documentos que fueron escritos por religiosos y conquistadores, recopilados directamente en el Archivo General de la Nación (AGN) en México; Nettie Lee Benson Latin American Collection (NLB), de la Universidad de Texas, en Estados Unidos; el Archivo General de Indias (AGI) y el Archivo Histórico Nacional (AHN), ambos en España.

nes más representativas de la ideología “imperial” o de “dominación” de la conquista de América, y en concreto de la Nueva España.

Conquistadores

El panorama histórico –especialmente las Cruzadas y la Reconquista– influyó sustancialmente en las acciones que realizaron los conquistadores en tierras americanas, prevaleciendo la religión católica sobre cualquier otro motivo¹³; sin embargo, hay que aclarar que en la mayoría de los casos más allá de gloria u honor a favor del cristianismo, los conquistadores buscaban beneficiarse recibiendo cargos, mercedes o encomiendas por parte de la Corona. Es por ello que en sus escritos se detectan diversas justificaciones de sus actos (aunque es necesario señalar que siempre subyace la ambición personal).

De manera general, los conquistadores justifican la violencia hacia los indígenas aduciendo, en su discurso, tres argumentos principales:

1) Que su principal propósito es el de servir a Dios, y que por ello las almas de los naturales deben salvarse. Por ejemplo, Francisco de Ibarra dice¹⁴:

Se ha hecho gran servicio a Dios nuestro señor y a Su Majestad en atraer a estos naturales de esta provincia al conocimiento de la fe católica y de Su Católica Majestad...¹⁵

Hernán Cortés subraya¹⁶:

13. “...los conquistadores... estaban completamente convencidos de que su religión era la verdadera y la de los indios la falsa; su guerra, por lo tanto, era una guerra santa, sin obstáculo para ello su codiciosa búsqueda de oro”, José María Camorlinga, *El choque de dos culturas*, México, Plaza y Valdéz, 1993, p. 58.

14. Francisco de Ibarra (1538-1575), encabezó en 1554 la conquista del actual territorio de Durango, donde descubrió distintas minas de plata y fundó villas. En 1569, ya como capitán general del Reino de la Nueva Vizcaya, inició la expedición a Sinaloa.

15. AGI, Patronato, 1564.

16. Hernán Cortés (1485-1547) nació en Medellín (Badajoz). En 1504 se dirigió a las Indias, vivió primero en la Española y luego participó en la conquista de Cuba. En 1521 conquista Tenochtitlán. Fue nombrado por Carlos I gobernador y capitán general de la Nueva España. Empezó diversas expediciones a Honduras y California. Fue marqués del Valle de Oaxaca.

...todo en servicio de Dios, trayendo ovejas a su corral muy remotas de nuestro hemisferio, e inoctas y no escritas en nuestras Escrituras...¹⁷

Nuño Beltrán de Guzmán comenta¹⁸:

...tanta multitud de ánimas se pierda y estén ciegas y engañadas como animales insensibles y peores, porque éstos siguen su natural y estos malaventurados le tienen del todo perdido, que algunos no solamente publican ser injusta la guerra que se les hace, más que la procuran estorbar... Yo le recibí bien [al indio] y hice una palabra dándole a entender qué cosa era Dios y el Papa y lo que debían de hacer para salvarse, y como el rey de Castilla era ministro de Dios en la tierra y señor de todas estas partes...¹⁹

2) Que es preciso corregir a los "indómitos, traicioneros, salvajes e idólatras indios". He aquí algunos fragmentos en los que, explícita o implícitamente, se presenta a los naturales con dichas características. Así, Pedro de Ahumada afirma²⁰:

...se debe de castigar siendo tantos los daños que han hecho con tanta desvergüenza e desencanto e tantas crueldades que han cometido e con esto se remediase e castigase...²¹

Nuño de Guzmán apunta:

Por ser descubrimiento nuevo y de infieles idólatras, donde tanto servicio a Dios puede hacerse... grandes pecados son de todos los que viven, pues permite Dios que tan grandes y abominables se cometan contra su Divina Majestad, negando su deidad... que se apartasen de sacrificar y adorar a

17. AHN, Diversos, 1944.

18. Nuño Beltrán de Guzmán (?- 1538), conquistador español. Fue presidente de la Primera Audiencia. Se apoderó de la Nueva Galicia, destituido en 1538, murió preso en España. Se caracterizó por la crueldad que tuvo hacia los indígenas.

19. AGI, Patronato, 1537.

20. Pedro de Ahumada y Sámano (1521-1589) nació y murió en Ávila, España. Conquistador de la Nueva España en regiones del norte como Zacatecas, y de América Central como Nicaragua. Se cree que fue hermano de Santa Teresa de Jesús.

21. AGI, Patronato, 1561.

los idolos y diablos como hasta allí lo habian hecho, porque sólo Dios era al que debian de adorar, temer y servir en la tierra...²²

Francisco Montejo dice²³:

...la gente della es la más y de más traiciones que haya en todo lo descubierto... Que nunca han muerto cristianos sino a traición...²⁴

Francisco Vázquez de Coronado menciona²⁵:

La gente de ella [Quivira] es tan bárbara como toda la que he visto y pasando hasta aquí, que no tienen mantas, ni algodón de que las hacer, sino cueros que adoban de las vacas que matan...²⁶

Francisco de Ibarra sostiene:

Por ser los naturales de aquellas partes, por todo extremo indomables, a causa de no tener asiento de pueblos ni sembrar y hacer a esta causa incontables daños...²⁷

3) Que deben acrecentarse los reinos de España. Por tal motivo, Hernán Cortés advierte:

...acrescentando y dilatando el nombre y patrimonio de mi rey, ganándole y trayéndole a su yugo y real cetro muchos y muy grandes reinos y señoríos de muchas bárbaras naciones y gentes, ganados por mi propia persona...²⁸

Francisco Vázquez de Coronado señala:

22. AGL Patronato, 1537.

23. Francisco Montejo (1479-1553) nació en Extremadura y fue adelantado de Yucatán. Se caracterizó por el trato cruel hacia los indígenas.

24. AGL Patronato, 1534.

25. Francisco Vázquez de Coronado (1510?-1554), gobernador de Nueva Galicia. En 1540 organizó expediciones hacia Texas, Oklahoma y Kansas.

26. AGL Patronato, 1541.

27. AGL Patronato, 1564.

28. AHN, Diversos, 1544.

He hecho todo lo posible por servir a Vuestra Majestad y descubrir tierra donde Dios Nuestro Señor fuese servido y ampliado el real patrimonio de Vuestra Majestad, como su leal criado y vasallo...²⁹

Francisco de Ibarra sentencia:

Esto me mueve a decir el celo que tengo del servicio de la Majestad Católica y entender que por esta vía su real hacienda sería aumentada, porque en estos negocios puedo tener alguna experiencia por haber yo descubierto, de más de veinte años a ésta, para todo lo que está descubierto desde Zacatecas para adelante...³⁰

Religiosos

En cada expedición a la Nueva España, la tripulación iba acompañada por los representantes de la Iglesia. Después de cada enfrentamiento armado los padres convocaban, a soldados y naturales, a una misa. Al terminar la ceremonia se colocaba una cruz, este símbolo se ponía en un lugar alto y visible. Posteriormente, se planeaba la edificación de una iglesia. Este singular rito marcaba el lugar como territorio sujeto a la Corona Española.

Tanto la conquista "material" de los conquistadores como la conquista espiritual realizada por los religiosos originó y fortaleció una sociedad segregada en castas, que seguía un modelo triangular, en el cual los españoles se colocaban en la parte superior y los indios en la parte inferior.

En los siguientes párrafos, mostramos citas obtenidas de relaciones escritas por distintos religiosos, con la finalidad de ejemplificar la visión que éstos tenían sobre América y los indios. La citas fueron divididas en dos grupos: en el primero podemos observar dos aspectos importantes: *a)* la riqueza del territorio conquistado, y *b)* los indios se presentan como necesarios por constituir la mano de

29. AGI, Patronato, 1541.

30. AGI, Patronato, 1564.

obra, por lo que se justifica la necesidad de darles un buen trato. En el segundo grupo, la principal "obligación" de los religiosos era la de evangelizar a los naturales.

Acrecentar las tierras y las rentas del rey. Esta preocupación, puramente económica, se presenta a menudo como más importante que la espiritual: lo primero son el oro, las tierras y las riquezas naturales. Luego están la evangelización y el trato a los indígenas. Cuando es aludido, este último asunto casi siempre se muestra como medio para obtener riquezas económicas y lograr la expansión de la fe católica. Por ejemplo, fray Domingo de Betanzos indica³¹:

Aunque al principio parezca que se disminuyen las rentas del Rey, esto durará muy poco tiempo, porque haciéndose este repartimiento perpetuo, siempre la tierra y las granjerías y las rentas de ella irán creciendo y quedando los indios en cabeza del Rey, siempre ha de ir todo disminuyendo, porque disminuyéndose los indios sobre que están fundadas las rentas del rey, forzosamente se han de disminuir las rentas, y acabados los indios, son acabadas las rentas...³²

Alonso de Figuerola anota³³:

A que eso que digo que con los yndios de puerto viejo se haze por que creo que será gran servicio de Dios y de Vuestra Magestad y muy provechoso...³⁴

Vasco de Quiroga sugiere³⁵:

31. Fray Domingo de Betanzos (1480-1549), fundador de la orden dominica en la Nueva España. En 1528 llega a Oaxaca y desde ahí inició su labor apostólica. Estuvo a cargo de la Inquisición en la Nueva España durante 1527-1528. Debatió con Fray Bartolomé de las Casas sobre la racionalidad de los indios.

32. NLB, JGI, s/f.

33. Alonso de Figuerola, Chamire de la Catedral de Oaxaca, fue capellán del almirante de Castilla Don Fadrique, viaja a Nueva España, donde como naturalista recorrió la Mixteca oaxaqueña, Puerto Viejo y Guatemala, descubre nuevos recursos naturales y piedras preciosas, encontrándole su utilidad y sugiere nuevas formas de explotación de las mismas para beneficio de la corona.

34. AHN, Diversos, 1541.

35. Alonso de la Cárcel Vasco Vázquez de Quiroga (1470-1565). Nació en Avila, España, y murió en Tlaxiaco, México. Primer obispo de Michoacán, oidor de la segunda Audiencia de México, fundó el hospital de Santa Fe; gracias a sus medidas económicas se ganó el afecto de los indios y se hizo merecedor del apodo "Tata Vasco".

Que los naturales le den a Su Majestad lo que le daban a Moctezuma³⁶.

Evangelizar a los naturales. Subordinada a la anterior, esta justificación suele estar orientada hacia la obtención de una cierta paz social que redunde en una prosperidad económica. Los religiosos practicaban distintas ideas sobre la forma de convertir a los indígenas. Unos pensaban simplemente en destruir los templos, prohibir los antiguos rituales y castigar a quienes insistieran en practicarlos. Otros creían que era necesario convencer a los indígenas; para lograrlo debían conocer la lengua y las costumbres de cada pueblo y tratar humanamente a los naturales. De ahí que Vasco de Quiroga señale la necesidad de que la evangelización se haga sin violencia, pues sólo así se conseguiría que los naturales se vieran atraídos a la fe y que, por consiguiente, sirvieran de buena gana a los españoles. Sin embargo, no siempre fue realizada así la evangelización. Por ejemplo, fray Juan de Zumárraga explica³⁷:

...queremos decirles a nuestras ovejas los pastores y que cada uno de ellos bien fundados primero en la religión cristiana, desde chiquitos, con medianas letras, serán antes creídos en la condenación de sus errores y vanidades y ritos gentílicos que tenían tan fuera de razón...³⁸

Fray Bartolomé de las Casas manifiesta³⁹:

...si Vuestra Alteza quiere gozar y ser servido de todas aquellas tierras y riquezas y que las gentes vengan a sus servicios por donde tenga más crecidas rutas, de sol a ella... mande Vuestra Alteza poner en ella estos remedios, los cuales se pueden poner sin que sean dificultosos...

36. Rafael Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga. Tutumaturgo de la organización social*. México, Eds. Oasis, 1970, p. 119.

37. Fray Juan de Zumárraga (1475?-1547) misionero franciscano. Se debe a él la primera imprenta en México y en América. Fundó los colegios de Santa Cruz de los Naturales y de San Juan de Letrán y el primer hospital en la Nueva España (Amor de Dios). Inició gestiones para la creación de la Universidad de México. Fue el primer obispo de México e Inquisidor General de la Nueva España.

38. AGI, D-C, 1537.

39. Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566), dominico. Debido a su labor a favor de los indígenas fue llamado el "apóstol de las Indias". Fue obispo de Chiapas. Se cuenta entre sus obras: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* e *Historia general de las Indias*.

...los vasallos tantos y tan innumerables como le han muerto que le pudieran servir con grandes rutas y sobre todo aquellas ánimas no se perderían y de todo ello Vuestra Alteza no tiene ningún servicio ni interés todo esto a todos es magnifiesto y ninguna cosa de estas se puede negar...⁴⁰.

Fray Pedro de Gante expone⁴¹:

...padecen necesidades sus mujeres porque está el indio un mes y dos en casa del español sirviendo y en especial en casa de estos que en nombre de Vuestra Majestad gobiernan...⁴²

Vasco de Quiroga manifiesta:

Dios sabe cuánto estos naturales mejor vendrían, responderían, obedecerían, servirían, confiarían, se conservarían y se convertirían y con más esperanza, confianza, voluntad e fidelidad, sin hacerles guerra e sin hacerlos esclavos, y sin otras crueldades ni injurias della y sin golpes de lanza ni espada, por la vía de darles a entender la bondad, piedad y verdad cristiana⁴³.

Después de haber señalado algunas de las características del discurso de conquistadores y misiones, dentro de nuestro análisis hemos podido advertir lo que se llama *éthos discursivo* y que a continuación explicamos.

Construcción del *éthos* discursivo

Pasaremos a analizar el *éthos* discursivo presente en los textos, el cual nos permite conocer más sobre la visión de mundo tanto de religiosos como de conquistadores.

40. AGI, Patronato, s/f.

41. Fran Pedro de Gante (¿1479?-1572), misionero franciscano nacido en Flandes. Funda en México la escuela de San Juan de Belén de los Naturales. Permaneció como hermano lego durante toda su vida religiosa.

42. AHN, Diversos, 1527.

43. Aguayo Spencer, *op. cit.*, p. 178.

Junto con el *lógos* y el *páthos*, el *éthos* forma parte de la trilogía aristotélica constitutiva de los “medios de persuasión” del discurso. Según apunta el Estagirita, el *lógos* alude a la organización racional de los argumentos; el *páthos*, a las disposiciones en las que el discurso pone al receptor, y el *éthos*, al “carácter” del orador⁴⁴.

El concepto original de *éthos*, que encierra una enorme riqueza de sentidos⁴⁵, ha venido nutriéndose con numerosas hipótesis y concepciones teóricas modernas. Ya Roland Barthes⁴⁶, uno de los primeros en definir este concepto con una visión moderna, lo asociaba con los rasgos de carácter que el orador debe “mostrar” al auditorio, independientemente de su sinceridad: el *éthos* es, dice Barthes, una connotación por la que el orador se define a sí mismo al denotar una información cualquiera.

Siguiendo esta misma tendencia, el concepto de *éthos* de las teorías del discurso contemporáneas –que nosotros asumimos– se refiere, en términos generales, a la imagen que el locutor construye de sí mismo en su discurso, o la que el discurso da del locutor⁴⁷. Desde luego, esta noción ya no se asocia exclusivamente –como en la época helenística– con la enunciación oral, que exige la presencia de un locutor encarnado (el “orador” de Aristóteles), sino que se extiende también a la enunciación escrita. Es por ello que Maingueneau⁴⁸ introdujo la noción de “*éthos* escritural”, a la que acudiremos en este trabajo para revelar la imagen que, de sí mismos, construyeron religiosos y conquistadores en algunos de sus manuscritos.

En términos generales, puede decirse que tanto los religiosos como los conquistadores se presentan como benevolentes, o, mejor

44. Aristóteles, *Retórica*. Trad. de Arturo E. Ramírez Trejo. México, UNAM, 2002.

45. Ekkehard Eggs, “Éthos aristotélicien, conviction et Pragmatique moderne”, en *Images de soi dans le discours. La construction de l'éthos*. Ed. R. Amossy. Lausana, Delachaux et Niestlé, 1999, pp. 31-49.

46. “L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire”. *Communications*, París, 1970, núm. 16, p. 212.

47. Cfr. Luisa Puig, “El *éthos* en la perspectiva pragmática”. En A. Víguera (ed.), *Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*. México, UNAM, 2005, pp. 323-339; Ruth Amossy, “L'éthos au carrefour des disciplines: rhétorique, pragmatique, sociologie des champs”. En *Images de soi dans le discours. La construction de l'éthos*, pp. 127-154.

48. Dominique Maingueneau, “Éthos, scénographie, incorporation”. En *Images de soi dans le discours. La construction de l'éthos*, p. 81.

dicho, con rasgos de carácter benevolente⁴⁹. Dado que, como señalaba Barthes, poco importa la sinceridad en la imagen construida, también es posible hablar de un “doble discurso”, pues, como veremos, religiosos y conquistadores justifican la violencia.

He aquí algunos ejemplos que revelan la construcción del *éthos* discursivo:

Hernán Cortés expresa:

...conservación y buen tratamiento de los naturales, que yo siempre procuro⁵⁰.

Fray Juan de Zumárraga sostiene:

Una cosa sé a lo menos que, donde más resplandece la potencia de Dios y sus saberes en levantar del estiércol de la tierra los que menos valen y más miserables son y más lejos de merecimientos y si yo algo puedo merecer es por la fe y amor que tengo a mis reyes y deseo de los servir⁵¹.

Fray Francisco del Toral dice⁵²:

...porque no sabían lo que hacían sino para que a Vuestra Majestad conste lo que pasa en su tierra que siento el alma se me rasga en ver las cosas y si no fuera por ser fiel a Vuestra Majestad no las escribiera⁵³.

Caso muy interesante es el del conquistador Nuño de Guzmán, que se muestra como una entidad pasiva, receptora de dádivas y de riquezas diversas:

49. El carácter del locutor “corresponde con un haz de rasgos psicológicos en los que se incluye su comportamiento, su actitud, su estado de ánimo en la interacción verbal” (Puig, *op. cit.*, p. 332).

50. AGI, Patronato, 1538.

51. AHN, Diversos, 1537.

52. Fray Francisco del Toral (1500- ?). Nació en la ciudad de Ubeda. Recibió el hábito de la orden de San Francisco; tomó lecciones de Arte, Teología y Filosofía. Llegó a México hacia 1542 y fue obispo de Yucatán en 1562. Se distanció de sus hermanos religiosos sobre todo de fray Diego de Landa, porque no estaba de acuerdo con los castigos que imponía a los indígenas.

53. AGI, Patronato, 1562.

Todas aquellas cosas y joyas y plumas y mantas se tomaban por contentarlos y hacerles placer y porque lo tenían a mal si no lo tomarían y porque estaban en costumbre de darlo y públicamente se tomaba y nunca se le pidió jamás y las cutaras y petacas y saetas para la guerra fueron y para servir a Su Magestad y ellos lo tenían en costumbre y lo tenían en tan poco que no hacían cuenta... fueron a lo que me acuerdo para hacer unos tiros de artillería y unas campanas para servicio de Dios y de Su Magestad y no serían tantos cuantos dicen que por una manta daban mil y de esto no tengo cargo porque ni yo se los pedí ni lo sabía sino la lengua que se aprovecha dicho que poder sin saberlo y porque huelgan de dárselo a ellos⁵⁴.

Conclusiones

Los conquistadores van a propagar la fe y van a acrecentar los reinos de España. Al mismo tiempo llegan los religiosos, erigen iglesias, como una forma de conservación de la fe, pero también de expansión del territorio. Tanto religiosos como conquistadores necesitan, pues, "las riquezas" de América.

La justificación que se encuentra en la mayoría de los textos es la necesidad de propagar la fe y de salvar a los naturales, lo cual implica de una manera "indirecta" el aumento de los territorios y de la riqueza. En palabras de Aguirre Beltrán, "el dogma, la obediencia a lo antiguamente establecido, la pobreza y el desinterés por lo mundano de los frailes misioneros, coincide con el afán de riqueza, de goce terrenal, de honra y prestigio que compele a los colonizadores a sujetar a los colonizados a una explotación implacable"⁵⁵. Para Camorlinga:

Que el cristianismo de los conquistadores fuera acomodado de manera que sirviera para justificar la conquista y los desmanes ajenos, no es de extrañar; lo es, sí, y mucho, que los frailes, supuestos concedores profundos

54. AGL. Patronato, 1537.

55. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Las lenguas vernaculas: su uso y desuso en la enseñanza. La experiencia de México*, México, CIESAS, 1983, p. 30.

del cristianismo, no lo advirtieran y que, al igual que los conquistadores, lo convirtieran en instrumento de justificación de la servidumbre. Es verdad que levantaron su voz en contra de las injusticias de los vencedores... el cristianismo, como doctrina y como religión estuvo más bien al servicio de la dominación y... sirvió para justificar la conquista, la servidumbre y hasta el genocidio.

En resumen “conquistadores y misioneros son términos de una misma ecuación en manos de la Corona española para alcanzar los propósitos de la dominación ecuménica y no pocas veces ambos términos cristalizaron en la misma persona”⁵⁶.

⁵⁶. J. M. Camorlinga, *op. cit.*, p. 72.

Memoria

Bibliografía de Sor Juana Inés de la Cruz*

Dorothy Schons

Algunas notas bibliográficas sobre Sor Juana Inés de la Cruz**

Después de más de dos siglos, Sor Juana Inés de la Cruz¹ permanece aún como un misterio inexplorado. Mucho se ha escrito sobre esta mujer mexicana que conmovió dos Continentes con su notable personalidad y que cultivó amistad con la gente más esclarecida y más poderosa de su época. Sin embargo, a pesar del hecho de que tanto se ha escrito acerca de ella, especialmente durante los últimos 50 años, jamás se la hizo objeto de un estudio profundo. Una breve reseña histórica de lo que se ha realizado en ese sentido podrá, quizá, ser de utilidad. Durante el siglo XVIII no se escribió mucho acerca de Sor Juana. Parecería como que sus compatriotas no se enorgullecían al recordar a aquella que durante el siglo anterior había llenado al mundo de habla española con su fama. Aún su sobrino-nieto, el distinguido hombre de ciencia, don José Antonio Alzate Ramírez, no parece mencionarla aunque publicó *Gacetas* que trataron de muchísimos asuntos diversos. El olvido en que per-

* Publicado por primera vez en *Monografías Bibliográficas Mexicanas*, México, MCMXXVII, Número 7.

** Trad. de J. Mauricio Carranza.

1. Era la primera poetisa en México durante el siglo XVII, y también erudita y música. Nació en 1651, vivió por espacio de unos cuantos años en la corte Virreinal, ingresó a un convento y murió allí, en 1695, víctima de la peste.

maneció Sor Juana durante la última mitad del siglo, fue sin duda alguna debido al hecho de que el siglo XVIII no fue fértil en literatura española o mexicana. Se debió también, en parte, a un cambio en gustos literarios. Al principio del siglo apareció algún material de importancia. Esto es natural, pues Sor Juana hacía apenas unos cuantos años que había muerto. Dos documentos importantes para el estudio de su vida aparecieron en el tomo tercero de sus obras, publicado en el año de 1700². Uno fue la biografía escrita por Diego Calleja; el otro fue una carta dirigida por ella misma a Sor Filotea de la Cruz. El prólogo del tomo, por Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, aporta una importante información bibliográfica. En 1702 fue publicada por Francisco Álvarez de Velazco una *Carta laudatoria a Sor Juana Inés de la Cruz*. En 1702, Antonio de Oviedo publicó una biografía de su confesor, Antonio Núñez de Miranda, y en ella dedicó breve capítulo a Sor Juana. En 1716, Miguel de Torres publicó una biografía de Manuel Fernández de Santa Cruz, Obispo de Puebla, y de Sor Filotea, a quien estaba dirigida la carta de Sor Juana. Este insertó también algunas páginas acerca de Sor Juana. Otras dos biografías de esa época hacen mención de ella: una trata de la vida de Pedro Arellano y Sosa, escrita por el conocido erudito Juan José de Eguiara y Eguren; la otra es la vida de Domingo Pérez de Barcia, por Julián Gutiérrez Dávila. Uno de los volúmenes manuscritos de la monumental *Biblioteca Mexicana*, compilada por Eguiara, contiene una biografía de Sor Juana, que arroja nueva luz sobre varios episodios de su vida. Otros volúmenes de la obra contienen citas sobre ella. Otra obra importante es la traducción española de un libro portugués, una refutación de su *Crisis de un Sermón*³.

Durante el siglo XVIII no apareció ninguna otra cosa de importancia que yo sepa, exceptuando las varias ediciones de sus obras publicadas en España, de 1700 a 1725, y unas cuantas "Sueltas" de sus obras teatrales, publicadas también en España. En México aparecieron reproducciones de sus *Ofrecimientos para el Rosario de*

2. Todas las obras a que aquí se hace alusión podrán encontrarse en la bibliografía anexa.

3. No me ha sido posible encontrar el título, fecha y lugar donde se publicó el original en portugués. La traducción la hizo Iñigo Rosende, en 1731.

quince misterios. Asimismo, por lo menos, una edición de su *Protesta de la Fe y Renovación de los Votos Religiosos*.

Durante el siglo XIX se escribió mucho acerca de Sor Juana. Indicaré brevemente las primeras obras y luego pasaré a las más notables contribuciones subsecuentes sobre el asunto. En 1832, un libro sobre México, por Tadeo Ortiz de Ayala, le dedicó cinco páginas. En 1836 apareció en una colección de Poemas Mexicanos, publicados en París. En 1845 la biografía de Calleja fue reimpresa con adiciones en el *Semanario Pintoresco Español*. De 1855 en adelante su nombre apareció con regularidad en las "Biografías" y "Colecciones". En 1868 José de Jesús Cuevas hizo una contribución muy importante en una serie de artículos dedicados a las Señoras de la Sociedad Católica. En ellos trazó con algunos detalles los tiempos en que vivió Sor Juana y las personas a quienes conoció.

El año de 1874 puede ser considerado el más interesante en la historia bibliográfica de Sor Juana. En aquel año el Liceo Hidalgo celebró una "velada literaria" en honor de la monja. Uno de los mejores estudios presentados en aquella ocasión fue el de José M. Vigil, distinguido erudito mexicano y hombre de letras. Fue el primero que estimó a Sor Juana como una gran personalidad. Un evento muy interesante del año de 1876 fue el estreno de una obra teatral sobre Sor Juana, por José Rosas Moreno. Esta obra fue favorablemente acogida y repetida, a pesar del hecho de que el autor cometió un cómico anacronismo, presentando al Virrey de una época de la vida de Sor Juana como esposo de una virreina que perteneció a otra época y a otro individuo. Este hecho demuestra cuán poco se sabía en lo general de la gran monja de San Jerónimo. Una ojeada a la bibliografía agregada a este estudio mostrará cuánto se escribió acerca de ella durante los años de 80 y 90. En 1893 Marcelino Menéndez y Pelayo publicó un breve estudio en el prólogo de la *Antología de Poetas Hispano Americanos*. En 1894 apareció un estudio sumamente importante. Luis González Obregón, el bien conocido historiador y anticuario mexicano, publicó el primer artículo documentado sobre Sor Juana. Esto aclaró muchos detalles importantes y contribuyó con muchas fechas para los hechos narrados por Calleja. Este artículo fue más tarde insertado en su

México Viejo, libro que hizo época. Otro libro de cierta importancia fue el publicado por Antonio Elías de Molíns, una combinación de "poesías escogidas, biografía, notas bibliográficas y juicios críticos". Esta obra es principalmente valiosa por sus datos bibliográficos, aunque en conjunto carece de exactitud.

En el siglo actual ha habido un buen número de valiosas aportaciones. A principios del siglo, Manuel Serrano y Sanz publicó sus *Apuntes para una biblioteca de Escritoras Españolas*. En ellos catalogó algunas ediciones de sus obras y anotó algunos manuscritos⁴. En 1903 apareció la *Historia Crítica de la poesía en México*, de Francisco Pimentel. El autor hizo un análisis completo de algunos de los poemas de Sor Juana y reunió una considerable cantidad de datos bibliográficos. La manera como este autor trata las obras de Sor Juana dista mucho, sin embargo, de ser agradable. Un delicioso volumen titulado *Juana de Asbaje*, apareció en 1910. El autor, Amado Nervo, no necesita que se le presente. Su obra es indudablemente la más simpática que hasta hoy se ha escrito sobre la notable monja. Amado Nervo, en verdad, ha hecho un gran servicio a Sor Juana al haber dado a sus propios compatriotas cuando menos una apreciación más justa de aquella a quien el joven poeta mexicano Carlos Pellicer llama *la Iztlacihuatl de la Literatura Mexicana*. El honor de haber intentado por primera vez hacer una edición definitiva de algunos de sus poemas, pertenece a Manuel Toussaint, quien publicó *Poesías escogidas* en 1916. El camino para este intento, digno de encomio, había sido preparado por Pedro Henríquez Ureña, quien, en 1914, publicó un artículo, en el que abogaba porque se hiciera una edición definitiva de las obras de Sor Juana. Esta fue la génesis de su bibliografía de ediciones de sus obras, publicada en 1917. Hace apenas unos cuantos años que el distinguido archivista mexicano, Francisco Fernández del Castillo, escribió sobre la genealogía de la rama criolla del árbol genealógico de Sor Juana.

Por extraño que esto pueda parecer, casi nada se ha escrito en inglés acerca de Sor Juana. Esto se debe probablemente a la

4. Para una más amplia discusión sobre obras bibliográficas, véase la bibliografía de sus obras por Pedro Henríquez Ureña en la *Revue Hispanique*, XL, 161, 164-165.

circunstancia de que generalmente no se puede obtener material para tal estudio. La Sociedad Hispánica de Nueva York posee una magnífica colección de ediciones de sus obras. La Biblioteca Pública de Nueva York posee también una buena colección. La mejor biblioteca en este país, quizá, porque abarca todo este asunto, es la Biblioteca García, propiedad de la Universidad de Texas. Aunque no posee tantas ediciones de obras de Sor Juana como las bibliotecas de Nueva York, es rica en material contemporáneo indispensable para una comprensión real del asunto.

Material nuevo

Los escritores generalmente han supuesto que los *Villancicos*, los *Ofrecimientos*, la *Crisis de un Sermón* y el *Neptuno Alegórico*, fue lo único que ella publicó en México. No se ha hecho todavía ningún estudio de lo que ella publicó allí. Sus obras completas y algunas "sueltas" fueron publicadas en España. Sin embargo, una investigación cuidadosa de obras contemporáneas revelará el hecho de que publicó algunas "poesías de ocasión" en México. No es probable que se encuentren muchas, puesto que la iglesia en México miraba con desfavor la demasiada actividad literaria de parte de sus monjas. Tampoco es probable que se haga nunca una completa reconstrucción de esta fase de su labor, puesto que mucho del material de este período se ha perdido.

Durante la juventud de Sor Juana, México disfrutó de un período de gran actividad literaria. Un grupo considerable de poetas floreció durante los años de 1660 y 1670. Eran estimulados por Virreyes como el Marqués de Mancera, que lo fue de 1664 a 1673, y Fray Payo Enríquez de Rivera, Arzobispo de México y Virrey de 1673 a 1680. Los "Certámenes", apadrinados por la Universidad de México, tuvieron siempre su apoyo y simpatía. Un estudio de las obras de ese período revela los nombres de ciertos poetas prominentes (por virtud de la cantidad, si no de la calidad) sin quienes no estaba completo ningún "certamen" u otro evento. Diego de Ribera fue uno de esos poetas. Era un infatigable escritor de poesía descriptiva. Por lo que

sobrevive de sus obras se puede apreciar que escribió mucho acerca de sucesos locales de importancia. Uno de estos acontecimientos fue la consagración de la Catedral, la “Metropolitana”, que había venido construyéndose durante cerca de 100 años. Esta consagración tuvo lugar el 22 de diciembre de 1667. En honor del suceso aparecieron varias “Descripciones”, una de las cuales fue la de Ribera. Fue publicada en México en 1668 y contiene uno de los primeros poemas –tal vez el primero– de naturaleza secular, publicado por Juana, no por *Sor* Juana, sino por Doña Juana Ynés de Asuage⁵. Este es el único poema, que yo sepa, publicado bajo ese nombre. El poema felicita al autor del libro. El título del volumen en que apareció se da completo en la bibliografía anexa⁶. Como este poema es de un interés más que pasajero, y como nunca ha sido reimpresso, lo doy aquí como aparece en el original.

Soneto al Autor

*De Doña Juana Ynés de Asuage,
glorioso honor del Museo Mexicano*

Suspende Cantor Cisne el dulce acento,
Mira por tí al Señor que Delfos, mira
en Zampoña trocar la dulce lyra,
y hazerá⁷ Admeto pastoril cencento.
Quanto canto suave, si violento
piedras movió, rindió la infernal ira,
corrido de escucharte se retira,
y al mismo Templo agravia tu instrumento.
Que aunque no llega á sus Columnas, quanto
edificó la antigua Architectura,
quando tu clara voz sus piedras toca,

5. Ha habido alguna duda sobre si se le debería llamar Juana de Asuage o Juana Ramírez. Esto parece demostrar que en círculos cortesanos, cuando menos, se la conocía por Juana de Asbaje.

6. Que yo sepa, sólo existe un ejemplar y éste se encuentra en la biblioteca Palafoxiana, en Puebla, México.

7. Las palabras “Hacer-a” a menudo se escribían juntas.

Nada se vió mayor sino tu canto,
y así como le excede tu dulçura,
mientras más le agrandece, más le apoca.

Ocho años después, cuando Sor Juana había vivido cerca de siete años en el Convento de San Jerónimo, su nombre apareció nuevamente en un libro escrito por Diego de Ribera. Este libro fue publicado en 1676, como un agasajo a Fray Payo Enríquez de Rivera, que ya se había captado el cariño del pueblo mexicano como Arzobispo, y era bien conocido por su disposición genial. Juana era íntima amiga de Fray Payo. Es a éste a quien la tradición relaciona con aquel cuento delicioso acerca de Sor Juana y la priora ignorante. Esta última, al ser llamada tonta por Juana, se dice que se quejó a Fray Payo. Éste, sin embargo, se rehusó a castigar a Sor Juana a no ser que la priora pudiera probar lo contrario. Fue en honor de este hombre (cuyo carácter se presta tan bien a tal cuento), que escribió el soneto impreso por Diego de Ribera en su libro⁸. Hasta donde yo sé, este soneto jamás ha sido reimpresso. Por tanto, lo inserto aquí:

“Qué importa al *Pastor Sacro*, que á la llama
de su obrar negar quiera la victoria,
si quando más apaga tanta gloria
la misma luz á los recuerdos llama.

Si en cada mármol mudamente elama
de sus blasones indeleble historia,
porque sirva de letra á su memoria
lo que de piedra al Templo de su fama.

A la sagrada cifra que venera,
el discurso en las piedras comedido,
y en duración eterna persevera

Esenta, y libre del obscuro olvido,
alabarte podrás culta *Rivera*,
que solo le construyes el sentido”.

8. Este “Defectuoso epílogo” se encuentra en la Biblioteca García.

Otros tres poemas fueron publicados en las obras de un contemporáneo. Uno apareció en un *Panegyrico*, publicado por Don Carlos de Sigüenza y Góngora, en 1680⁹. El motivo de este libro fue la llegada a México de un nuevo Virrey, el Conde de Paredes, quien, con su esposa, iba a desempeñar tan importante papel en la vida de Juana. Don Carlos sometió a la crítica de Sor Juana la composición que había escrito para esta ocasión y ella expresó su aprobación por medio de un soneto. Este incidente muestra en cuán alta opinión la tenían los intelectuales de la ciudad, puesto que Sigüenza y Góngora era el más distinguido erudito de ese período.

En 1683 Sigüenza fue secretario de un *certamen* que hubo ese año bajo los auspicios de la Universidad de México, en honor de la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Publicó una descripción de los festejos que hubo y los llamó *Triumpho Parthénico*. A esta obra Juana contribuyó con un poema¹⁰ bajo el pseudónimo de Felipe de Salayzes y Gutiérrez. Su glosa obtuvo el tercer premio. El párrafo del secretario dice: "Diósele en premio una taza, no de loza ni de vidrio de la Puebla su Patria, sino de plata, con esta satyrilla:

Glossa que es de tanto vuelo
 (aunq' ay de esto á cada paso)
 Bien sé yo, por el Parnaso,
 Que es glossa de *Mongi-belo*;
 Pero su premio llevó
 De una tasa (vesla aquí)
 Bien aya la glosa, y
 La *Madre* que la parió".

Otro poema, un *Romance*¹¹, fue presentado bajo el anagrama de su nombre, Juan Saenz del Cauri. El acta secretarial muestra que este nombre fue supuesto. Es muy probable que este poema

9. Este es probablemente el poema impreso por Eguiara en la *Biblioteca Mexicana*, tomo I, página 483 y citado por Medina, *La Imprenta en México*, No. 1219.

10. Este poema fue impreso en sus obras, *Fama y obras pósthumas*, Barcelona, 1701, página 140.

11. *Triumpho Parthénico*, página 113.

también sea de Sor Juana, aunque carece de alguna prueba concluyente. También es probable que Sor Juana contribuyó con poemas a otros *certámenes*¹²; pero como muchos de éstos permanecieron en forma manuscrita y más tarde desaparecieron, es improbable que mucho de lo que ella escribió para tales celebraciones vaya a publicarse.

Ocho años más tarde, cuando las condiciones de México habían cambiado y se publicaban mucho menos obras de carácter secular, apareció de nuevo el nombre de Juana en un volumen publicado por Sigüenza. En esta vez contribuyó con una *silva*. Este poema parece que nunca se reimprimió; por lo tanto, a riesgo de ser fastidiosa, lo reproduciré completo:

“No cabal relación, indicio breve
 Si, de tus glorias, Silva esclarecido,
 Será el débil sonido
 De rauca voz, que á tus acciones deve
 Quantos sonoros beve
 De Hipocrene la fuente numerosa
 Alientos soberanos,
 Que el influxo reciben de tus manos.
 O síncopa gloriosa
 De tan regia ascendencia esclarecida
 Si siempre verde rama,
 La dulce ardiente llama
 Del pecho anima escaso,
 Que a copia tanta limitado es vaso,
 Y pólvora oprimida
 Los conceptos aborta mal formados
 Informes embriones,
 No partos sazonados:
 Si bien de lumbres claras concebidos

12. Tres poemas publicados en sus obras completas se escribieron “según el assumpto de un certamen”. La *glosa* ya citada, un *romance* sobre “*inundación castálida*”, Madrid, 1689, página 212, y un *soneto* en el segundo volumen, Sevilla, 1692, página 546.

Quando hijos no lucidos,
 O partos no perfetos,
 Lucientes serán fetos
 Del divino ardimiento
 Que tu luz engendro en mi entendimiento.
 Así preñada nube congojada
 De la carga pesada
 De térreas condensada exalaciones
 Sudando en densas lluvias de agonía
 Vivora de vapores espantosa,
 Cuyo silvo es el trueno,
 Que al cielo descompone la armonia,
 El pavoroso zeño,
 Que concibió la máquina fogosa,
 (Que ya imitó después la tiranía
 En ardiente fatal artilleria),
 Rasga, y el hijo aborta luminoso,
 Que en su vientre aun no cupo vaporoso.
 O como de alto numen agitada
 La, aunque virgen, preñada
 De conceptos divinos
 Pitonisa donzella,
 De Delfos encendia
 Inflammada la mente
 Entre rotas dicciones
 En cláusulas pronuncia desatadas
 De voces salpicadas
 De estilo inconsequente
 Los que en el pecho sella,
 Misterios, que regulan desatinos,
 Humanas atenciones
 La lumbre haciendo pura,
 Que frenética sea la cordura,
 Que así el humano pecho
 Aunque gustoso sea, aunque suave
 A ardor divino estrecho

Viene: y el que no cave
No solo en voces sale atropelladas
Del angosto arcaduz de la garganta
Pero buscando de explicarse modos
Lenguas los miembros todos
Quiere hazer con acciones desmandadas.
Que á copia sirvan tanta.

No de otra suerte pues la balbuciente
Lengua en mal pronunciadas
Cláusulas, de tus glorias solicita
Ponderar solamente
La, para mí, más rara circunstancia.
Pues ya en más bien cortadas
Plumas, si se limita
O estrecha en la elegancia.
No se agravia el asunto, que á la fama
Eterno será empleo
Ya en uno, en otro ya sacro trofeo
Y los sin pluma alados
O con (quando pelada) más lucida
Y más volante pluma
Cysnes, que cana espuma
Al mar occidental surcan nevados
En blandos ecos de su más subida
Primorosa armonía
En no molesta, en dulce si profia
La que en sus claras voces aún no cabe
De tu nombre publican alta gloria,
Que en cálamos es suave
Eterna ocupación de eterna historia,
Y ya en trompas oyeron, ya en clarines
Los opuestos confines
Del orbe, de tu fama los acentos,
Cuyos ecos, los vientos
Llevaron, agitados
Del estrépito horrendo,

Que de la colisión del choque duro
Engendró de tus armas el estruendo:
Temeroso estallido.
Que aun el pecho asustó más prevenido,
Y inquieto al enemigo más seguro,
 El mismo que por fausto tuvo día
La Galicia arrogancia,
Que quarto fue del mes, en que la llama
Ardiente de la esfera
Antes de tornos veinte,
En el León rugiente,
De ardor nuevo encendida, reverbera,
En que sobervio embía
La insolente embaxada,
De indignas sujeciones pretendiente:
Entonces, aunque ignara acá del daño
Atenta providencia
Tuya, o SILVA famoso, cuyas cienes
No los verdes desdenes
De Daphne ceñir deben, sí de estrellas
Corona immarcesible,
A riesgo dió tamaño
En orden bien dispuesto, el conveniente
No esperado socorro, remitiendo,
La que al mar de occidente
Defensa es auxiliar, valiente armada,
Que dominando el viento
Por su título goza el Barlovento:
Náutico alivio á miseras querrellas
De los que el insufrible
Peso ya, en el rezelo padecían,
Del estrangero yugo, que temían,
 O tú deidad alada,
Que el orbe discurriendo
De voces y de plumas proveída
Los dos polos distantes

Uno sabes hazer: O tú corona
De cumbre bipartida,
Que en cytaras sonantes
Numerosos cristales de Helicon
Los hechos inmortales, los famosos
De varones gloriosos
Triunfos cantáis (si acaso á copia tanta
La voz en la garganta
No enronquece, la cuerda no se rosa
En la sonora lyra,
La trompa vozinglera,
Que ya el vacío ocupa de la esfera
No rebienta al aliento que le inspira)
Cantad de su Excelencia
Valor togado, y militar prudencia”.

Este extenso poema en honor del Virrey, apareció en *Trofeo de la justicia española*¹³. El motivo para la publicación del libro fue una victoria obtenida contra los franceses por la famosa “Armada de Barlovento”, en 1691, frente a las costas de Santo Domingo. Hubo gran regocijo en México por este hecho, porque la Armada había estado patrullando las costas de las Colonias Españolas por espacio de varios años, sin éxito. La victoria fue atribuida a los esfuerzos del Virrey de México, el Conde de Galve, quien había mandado más de dos mil seiscientos hombres con este fin. El poema, aparte de que celebra una gran victoria española, es interesante porque es uno de los últimos que escribió Sor Juana. Su obra literaria terminó en 1693 con la aparición de la segunda edición de sus obras. Pocos años más tarde murió y fue Sigüenza quien pronunció la oración fúnebre en su honor.

Algo debería decirse acerca de las ediciones manuscritas de sus obras. Existen por lo menos tres, además de las citadas por Henríquez Ureña. Una es un manuscrito de uno de sus *autos*, “*El cetro de*

13. La Biblioteca García posee un ejemplar.

Joseph”¹⁴, que a primera vista revela que es copia de un original. En la *Biblioteca Nacional* de Madrid, existe un ejemplar manuscrito de su mejor pieza teatral, *Los empeños de una casa*, y otro de *Amor es más laberinto*, pieza escrita en colaboración con Juan de Guevara.

La bibliografía anexa tiene por objeto suplementar la publicada por el señor Henríquez Ureña en la *Revue Hispanique*. Contiene el nuevo material de que aquí se ha hecho mención y algunas primeras noticias de ella, algunas dadas por contemporáneos; pero el volumen del material de la bibliografía consiste en artículos críticos, reimpressiones y revistas. El autor de ésta no pretende que la bibliografía sea completa¹⁵. Espera, sin embargo, haber catalogado el material más valioso.

Bibliografía

Manuscritos y primeras ediciones

Asuage. Juana Ynés de. “Soneto” en *POÈTICA DESCRIPCIÓN DE | LA POMPA | PLAUSIBLE QUE ADMIRÓ | esta nobilissima Ciudad de México. | en la sumptuosa Dedicación de su hermoso, Magnífico, y ya | acabado Templo. | CELEBRADA. | Jueves 22. de Diciembre de 1667 años. | Conseguida en el feliz, y tranquilo gobierno del Exmo. Señor DON ANTONIO SEBASTIÁN de | Toledo, Molina, y Salazar, Marqués de | Mancera, Virrey y Capitán General de esta Nueva-España. | y Presidente de la Real Audiencia, y Chancillería | que en ella reside, ec. | Escrita por el Br. D. Diego de Ribera Presbytero. | que obsequiosamente la dedica | AL CAPITÁN | Joseph de Retes Largacha, Aparta- | dor General del oro de la plata de | este*

14. Este documento pertenece a la Biblioteca García. Un análisis detallado aparecerá en otro estudio.

15. Han sido inevitables algunas omisiones, porque ha sido imposible obtener con exactitud el título, fecha y lugar de la publicación. Algunos de los datos que se omitieron son: un artículo por Leopoldo Augusto de Cuetio: *Desahogo erudito del animo*, por Pacheco; varias traducciones de los poemas de Sor Juana y algunos artículos de periódicos y magazines.

Reyno por su Magestad. | (Filete). | Con Licencia: En México Por Francisco Rodríguez | Lupercio. Año de 1668.

[v.14] p., 20 cm.

El soneto por Juana es el primero de los poemas preliminares. Fue señalado primero por Medina, "La Imprenta en México". No. 1004.

Cruz, Juana Inés de la. *Amor es más laberinto*.

MS "32 hoj., 4º, 1. de fines del s. XVII. holº" (Catálogo de las piezas de teatro que se conservan en el departamento de manuscritos de la Biblioteca Nacional. Madrid 1899, núm. 160).

———. *El Septro de Joseph. Auto historial Alegórico*.

MS (84) p. —faltan las últimas seis líneas— 20 1/2 x 14 1/2 cm.

———. *Los empeños de una casa*.

MS "51 hoj., 4º, 1. del s. XVIII. holº"

(Catálogo arriba citado, núm. 1067).

———. "Silva" en TROFEO | DE LA JUSTICIA ESPAÑOLA | EN EL CASTIGO DE LA ALEVOSÍA FRANCESA | QUE AL ABRIGO DE LA ARMADA | de Barlovento, executaron los Lanzeros de la | isla de Santo Domingo, en los que de aquella | nación ocupan sus costas. | Debido toda a providentes órdenes | del Exmo. Señor D. GASPAR DE SANDOVAL | CERDA SILVA Y MENDOZA, | Conde de Galve, Virrey de la Nueva-España. | ESCRÍBELO D. Carlos de Sigüenza y Góngora | Cosmógrafo, y Cathedrático de Mathemáticas del Rey N.S. en la Academia Mexicana. | (Caballo alado con el lema, Sic itur ad astra). | En México por los Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón. | Año de M.DC.XCI.

[xvi], 100 p., 18 cm.

———. "Soneto" en DEFECTUOSO | EPÍLOGO, | DIMINUTO COMPENDIO. | de las Heróycas Obras, que ilustran esta | Nobilissima Ciudad de México: | Conseguidas en el feliz Gobierno del Ilustmo. y Exmo. Señor | M. D. F. Payo Enríquez | de Ribera. | Digníssimo Arçobispo de México, | Virrey, Governador, y Capitán General de esta | Nueva-España, y Presidente de la Real | Audiencia, que en ella reside. | A CUYA

SOMBRA LO DEDICA | *rendida, y Consagra afectuosa. EN NOMBRE DE | MÉXICO SU PATRIA, la conosida ignorancia del | Br. D. DIEGO DE RIBERA, Presbytero, | domiciliario deste Arçobispado, |* (Adorno tipográfico). | *Con LICENCIA. EN MÉXICO. | Por la Viuda de Bernardo Calderón en la calle de S. Agustín. | Año de 1676.*

Port. orl. | 30 p. | 19 1/2 cm.

———. "Soneto" en *Panegyrico | con que la Muy Noble Imperial | Ciudad de México. Applaudió al excelentissimo | Señor D. Thomás, Antonio Lorenço Manuel de | la Cerda, Manrique de Lara, Enríquez, Afán | de Ribera, Portocarrero, y Cárdenas, Conde de | Paredes, Marqués de la Laguna, Comendador | de la Moraleja, en la Orden, y Cavallería de | Alcántara, del Consejo, Cámara, y Juntas | de Guerra de Indias, Virrey, Governador, y | Presidente de su Real Chancillería. | Al entrar por la triumphal Portada, que erigió con magnificiencia a su feliz venida. Y que ideó D. Carlos de Sigüenza y Góngora. | Cathedrático de Mathemáticas en la Real | Universidad de esta Corte |* (Caballo alado con el mote, *Sic itur ad astra*). | *En México, por la Viuda de Bernardo Calderón. | Año de 1680.*

"4"–Port. orl. como todo el texto. –v. con un soneto de Sor Juana Inés de la Cruz 'por muestra de lo que estima al autor'– 3 hojas s.f. con el texto en octavas reales".

(Medina. *La Imprenta en México*, No. 1217).

Salayzes Gutiérrez, Felipe de. "Glosa" en | *TRIUMPHO PARTHÉNICO | QUE | EN GLORIAS DE MARÍA. | Santíssima immaculadamente concebida, celebró | la Pontifica, Imperial, y Regia | Academia Mexicana | En el biennio, que como su Rector la governó | EL DOCTOR DON JUAN DE NARVÁEZ. | Tesorero General de la Santa Cruzada en el Arçobispado de | México, y al presente Cathedrático de Prima de Sagrada | Escritura | DESCRÍBELO | D. Carlos de Sigüenza, y Góngora. | Mexicano, y en ella Cathedrático propietario | de Mathemáticas |* (Caballo alado) | *EN MÉXICO: Por Juan de Ribera, en el Empedradillo. | M.DC.LXXX. III.*

[vll], 118 | 19 cm.

p. 99.

Reimpresiones¹⁶

Acopio de sonetos castellanos con notas de un aficionado, publicados por D. José María Roa Bárcena, México, 1887.

América literaria, producciones selectas en prosa y verso coleccionadas y editadas por Francisco Lagomaggiore, segunda edición, II, Buenos Aires, 1890.

Antología de poetas hispano-americanos publicada por la Real Academia Española, I, *Méjico y América Central*, Madrid, 1893.

Antología de poetas mexicanos publicada por la Academia Mexicana correspondiente de la Real Española, segunda edición, México, 1894.

Antología universal ilustrada, XXVI, Londres, Buenos Aires (Sociedad Internacional).

Cien mejores poesías líricas mejicanas, Las. Editado por Antonio Castro Leal, Manuel Toussaint y Ritter, y Alberto Vásques del Mercado, México, 1914.

Colección de poesías mejicanas, París, 1838. (No la he visto).

"Décima" en *la República literaria, revista de ciencias, letras y bellas artes*, año IV, tomo V, Guadalajara, 1890.

"Dramáticos posteriores a Lope de Vega" en *Biblioteca de autores españoles*, XLIX, Madrid, 1859.

Floresta de rimas antiguas castellanas, coleccionadas por Juan Nicolás Bohl de Faber, Leipzig, 1822-1825. (No la he visto.)

Hispanic Anthology, Poemas traducidos del español por poetas ingleses y norteamericanos. Coleccionados y arreglados por Thomas Walsh, New York y Londres, 1920.

16. Las fechas fueron tomadas en su mayor parte, de las ediciones en la biblioteca de la Universidad de Texas.

Debería hacerse mención de otra edición de 1693 del tomo II de sus obras completas. Henríquez Ureña únicamente cita una. Cuando menos hubo otra más. Al comparar una que tengo en mi poder con otra, propiedad de la señorita Goff, de Austin, Texas, se observan muchas diferencias. Las carátulas son idénticas excepto la clase y tamaño del tipo de letra y el adorno tipográfico. Hay una pequeña diferencia en el tamaño de los volúmenes: el mío es de 15 1/2 x 20 1/2 cm., y el otro tiene 14 1/2 x 20 cm. (El descrito por Henríquez Ureña tiene 15 x 20 cm.) Ambos textos difieren en los adornos tipográficos, tamaño y clase del tipo de letras, ortografía, etc. Ignoro si la edición que describe Henríquez es idéntica a alguna de estas.

Mexican poetry. Una antología. Editada, con prólogo y anotaciones por Isaac Goldberg. Little Blue Book, No. 810. Girard, Kansas, 1925.

México poético, colección de poesías escogidas de autores mexicanos, formada por Adalberto A. Esteva. México, 1900.

Obras escogidas de Sor Juana Inés de la Cruz, llamada en su siglo la décima musa mexicana en Biblioteca de autores mexicanos, nueva edición. Vera Cruz-Puebla-París, 1888.

Obras selectas de la célebre monja de México, Sor Juana Inés de la Cruz, biografía y juicio crítico sobre todas sus producciones, por Juan León Mera. Quito 1873. (No se ha visto.)

Oxford Book of Spanish Verse, The XIIIth century to XXth century, selección de James Fitzmaurice-Kelly. Oxford, 1918.

Parnaso mexicano, El. Sor Juana Inés de la Cruz, su retrato y biografía con el juicio crítico de sus obras, y poesías escogidas de varios autores, coleccionadas bajo la dirección del Sr. Gral. D. Vicente Riva Palacio... II. México, 1885.

Poesía religiosa en México (Siglos XVI a XIX). Selección y notas del Pbro. Jesús García Gutiérrez. Cultura, XI, I, 1919.

Poesías escogidas de Sor Juana Inés de la Cruz (la décima musa mexicana) precedida de su biografía, notas bibliográficas y juicios críticos de escritores españoles y americanos por don Antonio Elías de Molins. Madrid (Victoriano Suárez).

Poesías escogidas. Sor Juana Inés de la Cruz. Selección y prólogo de Manuel Toussaint. México, 1916.

Poetas hispano-americanos, colección de obras escogidas y publicadas por Lázaro M. Pérez y José Rivas Groot. Entregas primera y segunda. Bogotá, 1889.

Poetas líricos de los siglos XVI y XVII en Biblioteca de autores españoles. XLII, segunda edición. Madrid, 1875.

Poetisas mexicanas, siglos XVI, XVII, XVIII y XIX. Antología formada por encargo de la Junta de Señoras correspondiente de la Exposición de Chicago, editada por José M. Vigil. México, 1893.

"Redondillas" en la *Diadema de la gloria*. Miscelánea de composiciones en prosa y verso de autores nacionales y extranjeros, antiguos y modernos, por Mariano de Jesús Torres. I, entrega 2, Morelia, 1896; III, entrega 6, Morelia, 1899.

————— en el *Álbum de la Mujer*, México, 8 de septiembre de 1883.

————— en *La mujer en su origen y organización es más perfecta que el hombre. Notas recopiladas por el doctor Leopoldo Martínez Requena*, Madrid, 1882.

“Redondillas” y “Liras” en el *Mosaico mexicano o colección de amenidades curiosas e instructivas*, II México, 1837.

“Soneto” en *Revista Moderna de México*, México, julio, 1909.

“Sonetos” en la *Ilustración Mexicana*, I, México, 1851.

Sonetos varios de la musa mexicana, colección dedicada al insigne poeta español don José Zorrilla, México, 1855.

Sor Juana Inés de la Cruz. Los poetas de América, VI, Buenos Aires, Editorial Virtus. (No lo he visto).

Varios poemas en *El Tiempo. edición literaria*, México, 1883; Urbina, Luis G., *La Vida Literaria de México*, Madrid, 1917; y en otros estudios de la obra de Sor Juana.

Selecciones de las obras de Sor Juana aparecen en algunos números de *Artes Poéticas*, con particularidad Rengifo.

Material contemporáneo y primitivo

Álvarez de Velasco y Zorrilla, Francisco. *RHYTHMICA | SACRA, | MORAL, Y LAUDATORIA. | POR DON FRANCISCO ÁLVAREZ | de Velasco y Zorrilla, Governador, y Capitán | General de la Provincia de Neyba, y la Plata. | y Procurador General para esta Real Corte de | Madrid por la Ciudad de Santa Fé, Cabeça. | y Corte del Nuevo Reyno de Granada. | COMPUESTA DE VARIAS POESÍAS, | y Metros, con una Epístola en prosa, y dos en verso. | y otras varias Poesías en celebración de Soror Inés | Juana de la Cruz; y una Apología, ó discurso en prosa, | sobre la Milicia Angélica, y Cíngulo de | Santo Thomás. | DEDICALA SU AUTOR AL EXCELENTÍSSIMO | Señor Don Joseph Fernández de Velasco, y Tobar, Conde- | Estable de Castilla y de León, Duque de la Ciudad de Frías. | Marques de Jodar, y Verlanga, Señor de las Ciudades | Osma, y Arnedo &c.*

Gentil-hombre de la | Cámara de su Mag. su Caçador | Mayor, etc.
 Adviértese, que aunque van algunas Poesías a otros assump- |
 tos, sin coordinación de números, y sin su legítima coloca- |
 ción, es por averse impreso las obras de que este se compone, |
 por distintos Impresores, en diferentes Lugares, y tiempos.

“4º. — Port. orl.”

Contiene una “Carta laudatoria de Soror Inés Juana de la Cruz”. Esta fue igualmente impresa como suelta. Ambas parece que fueron Publicadas en Burgos el año de 1703. (Medina, *Biblioteca hispano-americana*, Nos. 2071, 2091).

Últimamente se encontró en Madrid un ejemplar del libro y fue puesto en venta. (Librería de Gabriel Molina.)

Anónimo (?) *Sucesos. De lo que aconteció en México de 1676 a 1696.*

Este es un manuscrito que posee la Biblioteca Nacional, México. Es obra de un Agustino.

Cabrera y Quintero, Cayetano de. ESCUDO | DE ARMAS DE
 MÉXICO: | CELESTIAL PROTECCIÓN | DE ESTA NOBILÍSSIMA
 CIUDAD, DE LA NUEVA ESPAÑA. | Y DE CASI TODO EL NUEVO
 MUNDO. MARÍA SANTÍSSIMA. | EN SU PORTENTOSA IMAGEN
 | DEL MEXICANO GUADALUPE. | MILAGROSAMENTE APPA-
 RECIDA EN EL PALACIO ARZOBISPAL | EL AÑO DE 1531. | Y
 JURADA SU PRINCIPAL PATRONA | EL PASSADO DE 1737. | En
 la angustia que ocasionó la Pestilencia, que cebada con mayor |
 rigor en los Indios, mitigó sus ardores al abrigo de tanta sombra: |
 DESCRIBÍALA DE ORDEN, Y ESPECIAL NOMBRAMIENTO | DEL Ilustríssimo,
 y Excelentíssimo Señor Dr. D. JUAN ANTONIO DE VIZARRÓN, y
 EGUIARRETA. | Del Consejo de S. Mag. Arzobispo de esta Metropo-
 litana, Virrey, | Gobernador, y Capitán General de esta Nueva-España,
 | D. CAYETANO DE CABRERA, Y QUINTERO. | Presbytero de este
 Arzobispado: | A expensas, y solicitud de esta Nobilíssima Ciudad. |
 QUIEN LO DEDICA | A LA AUGUSTA MAGESTAD DE NUESTRO
 REY, Y SEÑOR, | EL SEÑOR DON FERNANDO | SEXTO, Rey de las
 Españas, y Emperador de las Indias. CON LICENCIA DE LOS SUPE-

RIORES: | *Impresso en México por la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, Impresora | del Real, y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada, en todo este Reyno. | Año de 1746.*

[xxvi], 522. | 24 | p., 29 1/2 cm.

P. 198.

Calleja, Diego. *A la muerte del Fénix de México y Dezima Musa, Poetisa de la América, Sor Juana de la Cruz, Religiosa Professa en el Convento de San Gerónimo, de la Imperial Ciudad de México. En Sevilla: En la Imprenta de Joseph Padrino. (Al fin:) Impresso en Lisboa, por Miguel Deslandes, Año de MDCCI; y reimpresso En Sevilla.*

"4º.— de 10 hojs. n fs"

(Medina, *Biblioteca hispano-americana*, No. 8409).

—————. "Aprobación" en *FAMA. | Y OBRAS PÓSTHUMAS. | TOMO TERCERO. | DEL FÉNIX DE MÉXICO, Y DÉZIMA MUSA. | POETISA DE LA AMÉRICA. | SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ. | RELIGIOSA PROFESSA | EN EL CONVENTO DE SAN | GERÓNIMO, de la Imperial Ciudad | de México. | RECOGIDAS, Y DADAS ALUZ | POR EL DOCTOR DON JUAN | Ignacio de Castorena y Ursúa, Capellán de | Honor de su Magestad, y Prebendado | de la Santa Iglesia Metropolitana | de México. | EN BARCELONA: (Entre filetes): Por Rafael Figueró. Año de M.DCCI. | Con todas las licencias necesarias.*

Port orl.

(cxxx). 212. | 3 | p. 21 cm.

Castorena y Ursúa, Juan Ignacio de. "Prólogo a quien leyere". *Ibid.*

Eguiara y Eguren, Juan José de. *BIBLIOTECA | MEXICANA | SIVE | ERUDITORUM HISTORIA VIRORUM. | qui in América Boreali nati, vel alibi geniti, in ipsam | Domicilio aut Studijs asciti, quavis lingua scripto | aliquid tradiderunt: | Eorum praesertim qui pro Fide Catholica & Pietate amplianda | fovendaque, egregie factis & quibusvis Scriptis floruerunt editis | aut ineditis. | FERDINANDO VI | HISPANIARUM REGI*

CATHOLICO | NUNCUPATA. | AUTHORE | D. JOANNE JOSEPHO DE EGUIARA ET EGUREN. | Mexicano electo Episcopo Jucatanensi. | M. C. Popl. Ecclesiae Patriae | Canonico Magistrali. Regiae et Pontificae Universitatis Mexicanensis | Primario et Emerito Theologiae Antecessoris. quondamque Rectore. | apud Sanctae Inquisitionis Officium Censore. Elmi. Archiepiscopi | Mexicani Consultore. et Dioecesis Examinatore Synodali. | Capucinarum Virginum a Confessionibus et alijs sacris. | TOMUS PRIMUS | Exhibens Litteras A B C. | (Fileto). | MEXICI: Ex nova Typographia in Aedibus Authoris editioni | ejusdem Bibliothecae destinata. Anno Domini | MDCCLV. |

[78 l]; 543. [1] p., 30 x 21 cm.

Texto en dos columnas.

Se cita a Sor Juana con relación a Antonio Núñez de Miranda y Carlos de Sigüenza y Góngora.

Los cuatro volúmenes manuscritos de esta obra contienen muchas citas de ella con respecto a hombres tales como Manuel Fernández de Santa Cruz, Francisco de Ayerra y Santa María, etc. El tomo III, parte I, tiene especial importancia toda vez que contiene una biografía.

30 1/2 x 10 centímetros.

Eguiara y Eguren, Juan José de. VIDA | DEL VENERABLE PADRE | DON PEDRO DE ARELLANO, Y SOSSA. | SACERDOTE, Y PRIMER PREPÓSITO | de la Congregación del Oratorio de | México. | POR EL DR. D. JUAN JOSEPH DE | Eguiara y Eguren, Cathedrático q. fue de Phylosophía, y actual Propietario de Visperas de | Sagrada Theología de la Real Universidad de | esta Corte, y Examinador Synodal de este | Arzobispado. | DEDÍCALA | A LA MISMA MUY ILUSTRE, Y Exemplaríssima, Sagrada Congregación | del Oratorio de dicha Ciudad. | (Línea de adornos). CON LICENCIA: | En México: En la Imprenta Real del Superior Gobier- | no, y del nuevo Rezado, de Doña María de Rivera en el Empedradillo, Año 1735.

[62]. 368. [30] p., 20 1/2 cm.

Carátula con marco adornado. Texto en columnas dobles.

p. 367.

González Sancha, Lorenzo. *Exequias mitológicas. Llanto de las Musas. Coronación Apolínea de la Insigne Poetisa Mexicana Sor Juana Inés de la Cruz.*

Según Beristain, III, 121, esta obra fue publicada en México el año de 1697. Eguiara no cita su publicación. La obra ha desaparecido.

GutiérrezDávila, Julián. VIDA, | Y | VIRTUDES | DE EL SIERVO DE DIOS. | EL VENERABLE PADRE | D. DOMINGO PÉREZ | DE BARCIA, | PRESBYTERO SECULAR, | FUNDADOR | DE LA CASA, Y VOLUNTARIO RECOGIMIEN- | to de Mujeres, nombrado San Miguel de Bethlén. | en la Ciudad de México | ESCRITA POR EL PADRE JULIÁN GUTIÉRREZ Dávila, Presbytero Secular, de la Congregación | de el Oratorio de el Glorioso Patriarca SAN | FELIPE NERI, de dicha | Ciudad. | CON PRIVILEGIO. | (Filete). | EN MADRID: Por Nicolás Rodríguez Francos. | Año de M.DCC.XX.

Port. orl. [32], 399. [7] p., 20 cm.

p. 170.

Ketten, Joannes Michael van der. APELES | SYMBOLICUS | EXHIBENS | SERIEM AMPLISSIMAM | SYMBOLORUM. | POETISQUE. ORATORIBUS AC VERBI | DEI PRAEDICATORIBUS | CONCEPTUS | SUBMINISTRANS VARIOS. | DUOBUS VOLUMINIBUS. | (Adorno tipográfico). | AMSTELAEDAMI & GEDANI. | Apud JANSSONIO WAESBERGIOS. 1699.

Segunda parte, número XXVIII.

Está en la Biblioteca Nacional de México.

Lazcano, Francisco Xavier. VIDA EXEMPLAR. | Y VIRTUDES HEROICAS DEL VENERABLE PADRE | JUAN ANTONIO | DE OVIEDO. | DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. | ESCRITA | POR EL PADRE FRANCISCO XAVIER | LAZCANO, de la misma Compañía, Prefecto de la mui | Ilustre Congregación de la Purísima Concepción | del Colegio Máximo de México. | (Viñeta y línea de adorno). | CON LICENCIA: | En México en la Imprenta del Real, y Mas- | Antiguo Colegio de S. Ildelfonso, año de 1760.

Port. orl. [xiv], 582. [5] p., 21 cm.

Se menciona a Sor Juana en la pág. 42.

Margarita Ignacia, Sor. *APOLOGÍA | A FAVOR DEL REVERENDÍSSIMO | PADRE ANTONIO VIEYRA. | DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. | EN LA PROVINCIA DE PORTUGAL. | EN LA QUAL SE DESVANECE. Y CONVENCE | el Tratado, que con nombre de Crisis escribió contra él la | Reverenda Señora Sor Juana Inés de la Cruz, Religiosa | de San Gerónimo, de la Provincia de México, | en las Indias Occidentales. | ESCRITA EN LENGUA PORTUGUESA | POR LA MADRE SOR MARGARITA | Ignacia, Religiosa de San Agustín, en el | Convento de Santa Mónica de | Lisboa oriental. | QUE LA CONSAGRA Y LA DEDICA | AL M. R. P. PROVINCIAL, Y DE MÁS | Religiosos de la Compañía de Jesús, de la | Provincia de Portugal | TRADUCIDA EN CASTELLANO | POR EL MAESTRO ÍÑIGO ROSENDE | y Lozano, Presbytero.*

En *Vieyra Impugnado*, págs. 145-435.

Esta no fue la única *Apología* en defensa de Vieyra. Eguiara cita otras en la *Biblioteca mexicana*. Estas quedaron en manuscrito.

Navarro Vélez, Juan. "Censura" en *SEGUNDO VOLUMEN DE LAS OBRAS | DE SOROR JUANA INÉS | DE LA CRUZ. | MONJA PROFESA EN EL MONASTERIO | DEL SEÑOR SAN GERÓNIMO | DE LA CIUDAD DE MÉXICO. | DEDICADO POR SU MISMA AUTORA | A D. JUAN DE ORUE | Y ARBIETO. | CAVALLERO DE LA ORDEN DE SANTIAGO. | AÑO (Adorno) 1692. | (Filete). | Con privilegio en Sevilla, por TOMÁS LÓPEZ DE HARO. Impresor, y Mercader de Libros.*

[ciii], 546. [3] p. 19 1/2 cm.

También contiene censuras y elogios por Christóbal Bañes de Salcedo, Gaspar Franco de Ulloa, Pedro Zapata, etc.

Oviedo, Juan de. *VIDA EXEMPLAR | HEROICAS VIRTUDES. Y APOSTÓLICOS | Y MINISTERIOS | DE EL V.P. Antonio Núñez | DE MIRANDA | de la Compañía de JESÚS. | Professo de quatro votos, el más antiguo en la provincia de la Nueva-España su Provincial, y Prefecto por espacio de | treinta y dos años de la muy ilustre. Congregación de la PURÍSSIMA | fundada con authoridad Apostólica en el Collegio Máximo de San | Pedro, y San Pablo de la Ciudad de México, | DEDÍCALA | A MARÍA SSma. | Madre de Dios, y Señora nuestra Concebida sin*

*pecado original, y | venerada en su milagrosa Imagen de la PUER-
 IMAGEN. | EL P. JUAN DE OVIEDO de la misma Compañía de
 de el Collegio Real de S. Ildefonso de dicha Ciudad. (Viñeta).
 LICENCIA EN MÉXICO: Por los Herederos de la Viuda de Fran-
 Rodríguez Lupercio. | En la puente de Palacio. Año de 1702.*

Port. orl.

(xvi). 214, (II) p. 21 cm.

p. 132. "Dase noticia de la Madre Juana Inés de la Cruz."

Palavicino Villarasa, Francisco Javier. *La fineza mayor | Sermon
 panegyrico. | (Entre viñetitas). Predicado | A los gloriosos natalicios de
 la | Ilustríssima, y SS. | Matrona Romana, Paula Fundadora de dos | Ill-
 mas. Religiones, que debajo de la nomenclatura de el | Máximo Gerónimo
 militan. | En concurrencia de Christo Sacramentado. | Hízolo y dixolo
 El Ldo. D. Francisco Xavier Palavicino | Villa Rasa, Clérigo Presbytero
 Valenciano. | (Entre viñetitas) Y lo dedica | Al Illmo. Y Religiosissimo
 Convento de el Doctor Máximo S. | Gerónimo, de esta Imperial Ciudad de
 México, expressado en | el Religiosissimo Definitorio la Reverenda Madre
 Priora actual | Andrea de la Encarnación; Vicaria Ana de San Gerónimo;
 | Definidoras, Madre Juana de Santa Ynés, Madre María | Bernardina
 de la Santíssima Trinidad; Madre Agustina de la | Madre de Dios; Madre
 María de San Diego; Contadora Madre | Juana Ynés de la Cruz; y Secre-
 taria la Madre Josepha | de la Concepción. | (Línea de adorno). | Con
 licencia de los Superiores: | En México: por Doña María de Benavides,
 Viuda de Juan de Ribera. | En el Empedradillo, Año de 1691.*

4o. — Port.—orl.—v. en bl.—5 hojas prels.s.f.—10 hojas, casi todas a dos
 cols. —Apostillado."

(Medina, *La Imprenta en México*, No. 1499).

*Prophessiones que hazen las Religiosas. De el Monasterio De
 Sancta | Paula De la Horden del gloriosso padre. Nuestro. S. Gerónimo.
 De esta ciu- | dad de México.*

MS-1. 35-214. |12|. 34 x 23 cm.

El primer voto tiene fecha 30 de octubre de 1586, el último 2 de julio de
 1713. El voto de Sor Juana aparece en la página 174.

La pasta y el índice son, relativamente, de fecha reciente.

Ramírez Santibáñez, Juan Antonio. *PIERICA | NARRACIÓN DE LA PLAUSIBLE POMPA – con que entró en esta Imperial, y Nobilísima Ciudad de México. | EL EXmo. SEÑOR CONDE DE PAREDES. MARQUÉS | DE LA LAGUNA, Virrey Governador, y Capitán | General de esta Nueva-España y Presidente de su Real Audiencia, y Chancillería, que en ella reside. El día 30 | de Noviembre de este Año de 1680. | QUE CONSAGRA OBSEQUIOSO | Al Señor | DON LUIS CARRILLO | DE MEDINA. | Y GUZMÁN, hijo segundo de los Señores Con- | des de la Rivera, Capitán de la Armada Real, Governador que fue | de los Baxeles que conduxeron el socorro a los Estados de | Flandes el Año de 1666, y Capitán de la Guarda de su | Excellencia, aviéndolo sido de los Señores | Excelentísimos sus Antecessores. | El Bachiller Juan Antonio Ramírez Santibáñez. | (Línea de adorno). | Con licencia de nuestros Superiores: En México, por Francisco Rodríguez Lupercio. Año de 1680.*

[v] [III], p. a dos cols. 19 1/2 cm.

Se cita a Sor Juana en la última página.

Robles, Antonio de. "DIARIO | De algunas cosas notables que han sucedido en esta Nueva-España y otras de Europa, desde el año de 1665 hasta 1703, en continuación de los tomos antecedentes escritos por el Lic. D. Antonio de Robles, presbítero colegial del colegio de San Pedro de esta ciudad de Méjico, y concluso a 25 de enero de 1704", en *Documentos para la historia de Méjico*, III, México, 1853.

Rosende y Lozano, Ínigo. "Prólogo al lector" y "Motivos del traductor" en *VIEYRA IMPUGNADO | POR LA MADRE SOR JUANA INÉS DE | LA CRUZ, Religiosa del Orden de San Geró- | nimo, de la Ciudad de México. | Y DEFENDIDO POR LA MADRE SOR | Margarita Ignacia, Religiosa de San Agustín. | en su Convento de Santa Mónica de | la Ciudad de Lisboa. | PÓNESE AL PRINCIPIO EL SERMÓN | del Mandato del Padre Antonio Vieyra, que | impugna la Madre Sor Juana, y que | defiende la Madre Sor Margarita. | Y AL FIN SE AÑA- DE LA ORACIÓN | Fúnebre, que dixo en las Honras del Padre Vieyra | el Ilustrísimo, y Reverendísimo Señor Don Ma- | nuel Cayetano de Sousa, Clérigo Reglar de San | Cayetano, del Consejo de su Magestad, Comisario | General Apostólico de la Bula de la Santa Cruzada | en los Reynos, y Dominios de Portugal, uno de los cinco Excelentísimos Se-*

ñores Censores de | la Academia Real de la Historia | Portuguesa, etc. | (Filete). | CON PRIVILEGIO: En Madrid, en la Imprenta | de Antonio Sanz, año de 1731.

[viii], 509 p. 17 cm.

También contiene una aprobación por Joachín Blanco.

Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Elogio fúnebre de la célebre Poetisa Mepicana, Sor Juana Inés de la Cruz.*

Beristain, III. p. 163. Esta obra parece que nunca fue publicada.

Tineo de Morales, Luis. "Aprobación" en INUNDACIÓN CASTÁLIDA | DE | LA ÚNICA POETISA. MUSA DÉZIMA. | SOROR JUANA INÉS | DE LA CRUZ, RELIGIOSA PROFESSA EN | el Monasterio de San Gerónimo de la Imperial | Ciudad de México. | QUE | EN VARIOS METROS, IDIOMAS Y ESTILOS. | Fertiliza varios assumptos: | Con ELEGANTES, SUTILES, CLAROS, INGENIOSOS. | VTILES VERSOS: | PARA ENSEÑANZA, RECREO. Y ADMIRACIÓN. | DEDÍCALOS | A LA EXCELma. SEÑORA D. MARÍA | Luisa Gonçaga Manrique de Lara, Condesa de Paredes. | Marquesa de la Laguna. Y LOS SACA A LUZ | D. JUAN CAMACHO GAYNA. CAVALLERO DEL ORDEN | de Santiago, Mayordomo, y Cavallerizo que fue de su Excelencia. | Governador actual de la Ciudad del Puerto | de Santa MARÍA. | CON PRIVILEGIO. | (Filete). | EN MADRID: Por Juan García Infanzón. Año de 1689.

(xviii). 328. (i) p. 20 1/2 cm.

Torres, Miguel de. DECHADO | DE PRÍNCIPES ECCLESIÁSTICOS. | que dibujó con su exemplar, virtuosa. | y ajustada VIDA | el Illust. y Exc. Señor Doctor | D. MANUEL FERNÁNDEZ | DE S. CRUZ. Y SAHAGÚN. | Collegial, que fue, en el Mayor de Cuenca. | Canónigo Magistral en la Iglesia de Segovia. | Obispo electo de la de Chiapa. Consagrado | en la de Guadaluaxara, para su gobierno, promovido a la Angélica de la Puebla, nombrado | Arçobispo de la Metropolitana de México, y | Virrey de esta Nueva España, honor que renunció en vida. | ESCRÍVELA | EL R. P. Pdo. Fr. MIGUEL DE TORRES | del Regio. Militar Orden de N. Señora de la Mer- | ced, Redempción de Cautivos. Regente de Estudios

en | el Convento de la Puebla, y amantissimo del Illust. y | venerado Prelado. | DEDÍCALA el Religiosísimo Monasterio de Augustinas | Recoletas de Santa Mónica en obsequio gra- | tuito a su Illust. Padre Espiritual, y | Exc. Fundador | Al Señor D. MIGUEL PÉREZ DE Sta. Cruz | Marqués de Buena Vista, Señor de Torrexón de la Ribera, y sobrino de su Excelencia Illust. | Quien la da a la Estampa.

Port. orl [xxxiv], 431, [5] p. 21 cm.

El ejemplar que se conserva en la Biblioteca García no tiene la fecha ni el lugar de publicación. Según Medina, *La Imprenta en la Puebla de los Ángeles*, No. 283, la primera edición fue impresa en Puebla el año de 1716.

Pág. 416: "Era muy celebrada en esta Nueva España la Madre Juana Inés de la Cruz..."

En 1722 se publicó en Madrid una segunda edición. El pasaje sobre Sor Juana. Pág. 439, aparece con algunos cambios. (Biblioteca Nacional de México).

Artículos y estudios

Agüeros, Victoriano. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *El Tiempo, edición literaria*, México, 1893.

Amézaga, Carlos G. *Poetas mexicanos*, Buenos Aires, 1896.

Anónimo. "Biografía de Sor Juana Inés de la Cruz" en *Semanario pintoresco español*, Madrid, 1845. (No se ha visto.)

Anónimo. *Mosaico mexicano o colección de amenidades curiosas e instructivas*, II, México, 1837.

Baz, Gustavo. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Hombres ilustres mexicanos. Biografías de los personajes notables desde antes de la conquista hasta nuestros días*, II, México, 1874.

Blanco García F. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Revista agustiniense*, IV, V. (No se ha visto.)

Casa-Valencia, Conde de. *Discurso leído en el acto solemne de su recepción en la Real Academia Española*, 30 de marzo de 1879. (No se ha visto.)

———. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *El Álbum de la mujer*, México, 8 de septiembre de 1883.

Colina, R. B. de la. "Apuntes biográficos de Sor Juana Inés de la Cruz" en *Obras escogidas de Sor Juana Inés de la Cruz, Biblioteca de autores mexicanos*. Vera Cruz-Puebla-París, 1888.

Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*, III. Tlalpam, 1924.

Escofet, José. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Conferencia del Ateneo de la Juventud*, México, 1910.

Fernández del Castillo, Francisco. *Doña Catalina Xuárez Marcaйда, primera esposa de Hernán Cortés, y su familia*. México, 1920.

Fuentes y Betancourt, E. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *El parnaso mexicano*, II. México 1885.

García Naranjo, Nemesio. "Biografía de Sor Juana Inés de la Cruz" en *Anales del Museo Nacional de México*, segunda época, III, I, México, 1906.

Garrido Estrada, E. "Poesía de Sor Juana Inés de la Cruz" en *Revista europea*, 1º. de noviembre de 1874. (No se ha visto.)

González Blanco, A. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Nuestro tiempo*, XIII, 1913. (No se ha visto.)

González Obregón, Luis. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Renacimiento, periódico literario*, segunda época, México, 1894.

———. *México viejo, época colonial. Noticias históricas, tradiciones, leyendas y costumbres*. París-México, 1900.

Gutiérrez, Juan María. *Estudios biográficos y críticos sobre algunos poetas sudamericanos anteriores al siglo XIX*. Buenos Aires, 1865. (No se ha visto.)

Hernández, Carlos. *Mujeres célebres de México*. San Antonio, Texas, 1918. (No se ha visto.)

Horta, Aurelio. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Composiciones leídas en la velada literaria que consagró el Liceo Hidalgo a la memoria de Sor Juana Inés de la Cruz*, México, 1874¹⁷.

———. *Mexicanos ilustres. Bosquejos biográficos para el uso de los establecimientos de instrucción pública*. México, 1883.

17. Esta obra se cita más adelante como *Liceo Hidalgo*.

Jesús Cuevas, José de. "Sor Juana Inés de la Cruz", *Estudio literario dedicado a las señoras e la Sociedad Católica*. México, 1868.

———. *Discurso pronunciado en el Liceo Hidalgo*. México, 1874.

Kleinhans, Laureana Wright de. "Sor Juana Inés de la Cruz", *ibid.*

———. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Violetas del Anáhuac*. México, 12 de febrero de 1888.

———. *Mujeres notables mexicanas*. México, 1910.

Lee, Muna. "A Charming Mexican Lady" en *American Mercury*. Nueva York, enero de 1925¹⁸.

Menéndez y Pelayo, Marcelino. Prólogo a la *Antología de poetas hispano-americanos, publicada por la Real Academia Española, I, Méjico y América Central*. Madrid, 1893.

———. *Historia de la poesía hispanoamericana*. Madrid, 1911-1913. (No se ha visto.)

Molíns, Antonio Elías de. "Noticias biográficas de Sor Juana Inés de la Cruz" en *Poesías escogidas de Sor Juana Inés de la Cruz*. Madrid. (Victoriano Suárez).

Nervo, Amado. *Juana de Asbaje. (Contribución al centenario de la Independencia de México)*. Madrid, 1910.

Oviedo y Romero, Aurelio. *Biografías de mexicanos célebres*. París-México, 1889.

Peña y Reyes, Antonio de la. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Antología universal ilustrada*, XXVI. Londres, Buenos Aires (Sociedad Internacional).

Pimentel, Francisco. "Biografía Sor Juana Inés de la Cruz" en *Renacimiento, periódico literario*, I. México, 1869.

———. *Historia crítica de la poesía en México, Obras completas*, IV. México, 1903.

Sánchez Moguel. *España y América. Estudios históricos y literarios*. Madrid, 1895.

18. Contiene algunas traducciones de las obras de Sor Juana.

Sosa, Francisco. *Discurso pronunciado en el Liceo Hidalgo*, México, 1874.

———. *Biografías de mexicanos distinguidos*, México, 1884.

Toussaint, Manuel. "Prólogo" en *Sor Juana Inés de la Cruz. poesías escogidas*, México, 1916.

Urbina, Luis G. *La vida literaria de México*, Madrid, 1917.

Vélez, P.M. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *España y América*, III, 1917. (No se ha visto.)

Vigil, José M. *Discurso pronunciado en el Liceo Hidalgo*, México, 1874.

———. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Revista europea*, I^o. De octubre de 1876. (No se ha visto.)

———. "Paralelo entre Sor Juana Inés de la Cruz y Doña Isabel Prieto de Landázuri" en *Lecturas amenas de autores mejicanos*, coleccionadas por Jesús García Gutiérrez, México, 1906.

———. "Reseña histórica de la poesía mexicana" en *Antología de poetas mexicanos publicada por la Academia Mexicana correspondiente de la Real Española*, segunda edición, México, 1894.

Warner, Charles Dudley. *Library of the World's Best Literature*, XXV, New York (A. J. Hill & Co.)

Wilson, Baronesa de. *América y sus mujeres*, Barcelona, 1890. (No se ha visto.)

Zavala, Jesús. "Apuntes biográficos de Sor Juana Inés de la Cruz" en *Flores del alba*, San Luis Potosí, 1911.

Noticias breves y revistas

Agüeros, Victoriano. "Prólogo" en *Escritores mexicanos contemporáneos*, México, 1880.

Anónimo. "Amado Nervo en Madrid" en *Revista Moderna de México*, México, Mayo, 1910.

———. "Algunos desordenados apuntes que pueden considerarse cuando se escriba la historia de la bella literatura mexicana" en *El museo mexicano*, IV, México, 1844.

———. "¿Cuáles son los diez hombres más notables de México?" en *Argos*, México, 20 y 27 de enero y 3 y 10 de febrero de 1912.

———. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Arte y Letras*, México, 5 de junio de 1910.

———. "Nuestras ilustraciones" en el *Álbum de la mujer*, México, 8 de septiembre de 1883. (Muy inexacta.)

———. Revista de *Juana de Asbaje* (Amado Nervo) en *Revista moderna de México*, México, noviembre, 1910.

Arróniz, Marcos. *Manual de biografía mexicana o galería de hombres célebres de México*. París, 1857.

Catalina, Severo. *La mujer. Obras*, I. Madrid, 1876.

Cortés, José Domingo. *Diccionario biográfico americano*. París, 1875.

Gallego, J. Nicasio. "Prólogo" en *Las obras literarias de Doña Gertrudis Gómez de Avellaneda*, I. *Poesías líricas*, Madrid, 1869.

García Peres, Domingo. *Catálogo razonado biográfico de los autores portugueses que escribieron en castellano*. Madrid, 1890. (Véase Vieyra.)

Inman, Samuel Guy. *Problemas sobre Panamericanismo*. New York, 1921.

Lamborn, Roberto Henry. *Pinturas y Pintores Mexicanos*. Nueva York, 1891.

López, Jesús F. (Querubín). "Sor Juana Inés de la Cruz" (José Rosas Moreno) en *Pot Pourri. colección de artículos literarios y humorísticos*, II. Aguascalientes, 1897.

Martínez Reguera, Leopoldo. *La mujer en su origen y organización es más perfecta que el hombre*. Madrid, 1882.

Moreno, Antonio de P. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Revista azul*, México, 21 de abril de 1895.

Mesonero Romanos, Ramón de. "La Monja de México" en *Dramáticos posteriores a Lope de Vega. Biblioteca de autores españoles*, XLIX. Madrid, 1859.

Nervo, Amado. Reimpresión del prólogo y primer capítulo de *Juana de Asbaje*, en *Revista Moderna de México*, México, junio de 1910.

Olavarría y Ferrari, Enrique de. Prólogo a *El arte literario en Méjico, noticias biográficas y críticas de sus más notables escritores*, segunda edición. Madrid. (Espinosa y Bautista.)

Pérez Hernández, José María. *Diccionario geográfico, estadístico, histórico, biográfico, de industria y comercio de la República Mexicana*. IV. México, 1875.

Porter, Catherine Anne. "To a Portrait of the Poet" (traducción), junto con un breve bosquejo de la vida de Sor Juana, en el *Survey*, mayo de 1924.

Rivera Cambas, Manuel. *México pintoresco, artístico y monumental*. II, México, 1880.

Roa Bárcena, José María. *Acopio de sonetos castellanos con notas de un aficionado*, México, 1887.

Romero de Terreros y Vinent, Manuel. *Ex antiquis. Bocetos de la vida social en la Nueva España*. Guadalajara, 1919.

Sedano, Francisco. *Noticias de México, recogidas por D. Francisco Sedano, vecino de esta ciudad desde el año de 1756, coordinadas, escritas de nuevo y puestas por orden alfabético en 1800*, México, 1880.

Obras literarias basadas en Sor Juana¹⁹

Asquerín, Eduardo. "Biografía en verso de Sor Juana Inés de la Cruz" en *La América*, Núms. 11 y 12, Madrid, 1857. (No se ha visto.)

Dávalos, Jacobo C. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *El Tiempo, edición literaria*, México, 1883.

Echaiz, Jesús. "A la poetisa Sor Juana Inés de la Cruz" en *Horas perdidas*, México, 1865.

Elguero, Francisco. "Al retrato de Sor Juana Inés de la Cruz (con motivo del libro de Amado Nervo)" en *Revista Moderna de México*, México, diciembre de 1910.

19. Para los poemas contemporáneos véase Vols. II y III de sus obras completas.

Fernández de Lizardi, Joaquín. Capítulo IX en *La educación de las mujeres o la Quijotita y su prima*. México, 1897.

Feyjóo y Montenegro, Benito Gerónimo. "Discurso XVI" en *Teatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*, I. Madrid, 1773.

García Ramos, Francisco. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Flores de invierno*. México, (*El Tiempo*).

López Carvajal, Francisco. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Poesías*. Orizaba, 1887.

Pagaza, Joaquín Arcadio. "A Sor Juana Inés de la Cruz" en *Juana de Asbaje*. Madrid, 1910.

Pérez, Josefina. "Una llor. A la memoria de Sor Juana Inés de la Cruz" en *Liceo Hidalgo*. México, 1874.

Rosas Moreno, José. "Sor Juana Inés de la Cruz". *Drama en tres actos y en verso, original de José Rosas, estrenado con éxito extraordinario en el teatro principal de México la noche del 5 de octubre de 1876*. México, (Edición de Murguía).

———. "A la memoria de la insigne poetisa Sor Juana Inés de la Cruz" en *Liceo Hidalgo*, México, 1874.

Sosa Francisco. "Sor Juana Inés de la Cruz" en *Recuerdos*. México, 1888.

Obras generales

Cejador y Frauca, Julio. *Historia de la lengua y literatura castellana*, V. Madrid, 1916.

Coester, Alfred. *The Literary History of Spanish America*. New York, 1921.

Díaz de Escovar, Narciso, y Lasso de la Vega, Francisco de la P. *Historia del teatro español. Comediantes, escritores, curiosidades escénicas*, I. Barcelona, 1924.

Fitzmaurice-Kelly, James. *Historia de la literatura española*. Madrid, 1913.

Hurtado y J. de la Serna, Juan, y González Palencia, Ángel. *Historia de la literatura española*. Madrid, 1921.

Montes de Oca y Obregón, Ignacio. *Oración fúnebre que en las honras de Don Juan Ruiz de Alarcón y demás ingenios mexicanos y españoles. celebradas por la Academia Mexicana correspondiente de la Real Española, pronunció...* México, 1878.

Ortiz de Ayala, Tadeo. *México considerado como nación independiente y libre, o sean algunas indicaciones sobre los deberes más esenciales de los mexicanos*, Burdeos, 1832.

Revilla, Manuel de la, y Alcántara García, Pedro de. *Principios generales de literatura e historia de la literatura española*, tercera edición, II Madrid, 1884. (Sin valor.)

Riva Palacio, Vicente. *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social. político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*. II, *El virreinato*. México. (Ballescá y Cía.)

Salcedo Ruiz, Ángel. *La literatura española. Resumen de historia crítica*. II, Madrid, 1916.

Ticknor, George, *History of Spanish Literature*, II, III, Nueva York, 1849.

Trabajos bibliográficos

Andrade, Vicente de P. *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, México, 1899.

Barrera, Alberto de la. *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo desde su origen hasta mediados del siglo XVIII*, Madrid, 1860.

Beristain de Souza, Mariano. *Biblioteca hispano-americana septentrional*, 3 vols., México, 1816-1821.

Eguiara y Eguren, Juan José de. *Biblioteca mexicana*.

Henríquez Ureña, Pedro. "En pro de la edición definitiva de Sor Juana Inés de la Cruz" en *Revista México*, No. 2, México, 1914. (No se ha visto.)

———. "Bibliografía de Sor Juana Inés de la Cruz" en *Revue Hispanique*, XL, 1917.

León, Nicolás. *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*. 5 vols., México, 1902-1908.

Medina, José Toribio. *Bibliografía hispanoamericana*. 7 vols., Santiago de Chile, 1898-1907.

———. *La imprenta en México*. 8 vols., Santiago de Chile, 1907-1912.

———. *La imprenta en la Puebla de los Ángeles*. Santiago de Chile, 1908.

Molins, Antonio Elías de. "Notas bibliográficas" en *Poesías escogidas de Sor Juana Inés de la Cruz*. Madrid (Victoriano Suárez).

Serrano y Sanz, Manuel. *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, I. Madrid, 1903.

Valverde Téllez, Emeterio. *Bibliografía filosófica mexicana*. I. León, 1913.

Adiciones

Agustín Castro. *Las obras de Sor Juana Inés de la Cruz ilustradas con notas* (MS.) (No ha sido vista.)

Pedro Murillo Velarde. *Geographia histórica*, X. Madrid, 1752.

Julio Jiménez Rueda. *Sor Adoración del Divino Verbo. Crónica de una vida imaginaria de la Nueva España. Ofrendada a la memoria de la muy ilustre Madre Juana Inés de la Cruz*. México, 1923. (No ha sido vista.)

Manuel Serrano y Sánz. *Antología de Poetisas Líricas*, II. Madrid, 1915.

Reseñas

Santiago Fernández Mosquera, *La tormenta en el Siglo de Oro: Variantes funcionales de un tópico*. Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2006. 191 pp.

Jorge Checa

University of California, Santa Barbara

El cine nos tiene hoy acostumbrados a la representación de tempestades, naufragios, inundaciones, terremotos y demás catástrofes en donde la naturaleza traspasa sus límites habituales. En la consideración de lo que ha terminado por convertirse en todo un subgénero con sus convenciones específicas, entran al menos dos perspectivas. Una tendría en cuenta las distintas respuestas humanas al confrontar los excesos de la naturaleza, mientras que la otra se centraría en la manera de representarlos de una manera convincente y novedosa. Desde la pionera película *San Francisco*, donde en compañía de Clark Gable asistimos al terremoto y posterior incendio de la ciudad californiana, los ejemplos podrían multiplicarse, con mues-

tras que van desde las distintas de versiones del hundimiento del *Titanic* a *La aventura del 'Poseidón'* o *La tormenta perfecta*, por no mencionar innumerables imitaciones y secuelas. Hablamos, por consiguiente, de un tópico infatigablemente reproducido a partir de un puñado de modelos "clásicos" que continúan alimentando con distinta fortuna la imaginación de los cineastas.

Por supuesto, a nadie se le escapa que las catástrofes del cine tienen a su vez una larga tradición en la literatura occidental. Aquí los modelos dignos de ser imitados arrancan fundamentalmente de la poesía épica, a partir sobre todo de las tormentas –no sé si "perfectas" pero sí artísticamente ejemplares– que Virgilio narra en la *Eneida* y Lucano en la *Farsalia*.

Fueron muy bien aprovechadas por Alonso de Ercilla, quien en el canto XV de su *Araucana* emuló con notable éxito a los dos maestros latinos. El logro de Ercilla es posiblemente tanto más meritorio cuanto partía un tópico ya automatizado por el uso, y no sólo en la cultura aurisecular. Pues muchos siglos de que en el capítulo 47 del *Quijote* de 1605 el canónigo de Toledo mencionara los naufragios y las tormentas entre los ingredientes casi obligados de los libros de caballerías, Luciano de Samosata ironizó sobre la recurrencia del mismo motivo.

El profesor Fernández Mosquera saca oportunamente a colación este carácter convencional a fin de sugerir el desafío que tenían ante sí los modernos imitadores de los antiguos. En puridad, se trata también de un desafío —en este caso crítico— para el mismo Fernández Mosquera, ya que, por su tema, el desempeño del libro parece encerrar algunos peligros. Quizás el más grave sea la tentación —felizmente superada— de comentar el sinfín de textos que podrían considerarse pertinentes en torno a un asunto en apariencia poco prometedor. Ello habría

podido conducir a una especie de catálogo no sólo monótono sino por necesidad incompleto. Porque, ¿qué autor de los siglos XVI y XVII no introduce o menciona en sus escritos siquiera una tempestad?

El inteligente enfoque de Fernández Mosquera logra evitar este riesgo, en la medida en que, lejos de acometer un estudio exclusivamente temático, se vale del tópico como centro de gravedad desde el cual irradian una serie de cuestiones de gran interés para el estudioso de la literatura hispánica del Siglo de Oro en sus vertientes peninsular y colonial. Entre tales problemas se cuentan el del efecto retórico de verdad en textos cronísticos; el del transvase al teatro barroco de un tópico originado en la épica; el de sus usos “de segundo grado” por parte de la poética conceptista.

Los lectores de *Prolija memoria* encontrarán especialmente provechoso el capítulo dedicado a los cronistas de Indias. Más que ningún otro en su tiempo, es un campo a menudo basado en experiencias vividas, de suerte que los cronistas más justamente apreciados—como Bernal Díaz del Castillo o Cabeza de Vaca—justifican el interés de sus escritos en la

realidad o verdad de lo que cuentan. Persiguen en este sentido un efecto de veracidad –de verdad hecha creíble–, dentro del cual la experiencia suele entrar en conflicto con motivos y fórmulas ya avalados por la tradición. De ahí que los propios recursos retóricos a disposición de los cronistas puedan convertirse en un peso muerto cuando apuntan hacia objetos y situaciones abundantemente representados en poesía –y las tormentas ocupan por supuesto un lugar destacado. Así se entiende la circunstancia paradójica de que, mientras no es nada raro que los textos expresamente poéticos o ficticios elaboren al máximo sus tormentas para producir en una impresión de *evidencia* en la mente de los lectores, las tormentas supuestamente “reales” de las crónicas se representen casi sin excepciones de manera bastante circunspecta y sin incurrir en el patetismo. Es como si los mejores cronistas de Indias hubieran intuido perfectamente que lo que se ha llamado su “retórica de la veracidad” requiriera la contención y el tono menor. Lo demás, parecen sugerirnos, no es historia sino literatura –o sea, un tipo de escritura menos creíble.

Nos encontramos, en resumidas cuentas, con un acercamiento intergenérico, que en los dos capítulos siguientes Fernández Mosquera pasa a aplicar al teatro de Lope de Vega y de Calderón de la Barca. Aquí un abundante acopio de textos permite dilucidar cómo en Lope y Calderón la incorporación de tópicos canonizados desde los grandes poemas heroicos de la Antigüedad da lugar a soluciones diversas y a menudo sorprendentes. Así aprendemos por ejemplo cómo, en sus evocaciones de tormentas y naufragios, la poesía de Lope desfamiliariza hasta cierto punto las raíces épicas de estos motivos; dichas raíces siguen ciertamente estando ahí, pero sometidas a un elaborado ejercicio de *amplificatio*. En cambio, la comedia lopesca muestra más al desnudo su dependencia de los modelos clásicos, lo que otra vez nos vuelve a situar bajo el dominio de la paradoja. De hecho, no es el menor mérito de este libro el reivindicar desde una perspectiva nueva el fuerte componente literario que subyacía en el Siglo de Oro a la recepción de obras dramáticas –incluso cuando el espectáculo visual parecía enfatizarse tanto como la palabra

oída. El examen de varios textos calderonianos confirma el último punto. El que ni las direcciones escénicas de Calderón, ni los comentarios—con frecuencia muy minuciosos—de tramoyistas de la categoría de Cosme Lotti digan prácticamente nada sobre cómo escenificar una tormenta significa probablemente que se daba por sentada lo que Bajtín denomina “memoria genérica” de espectador: su hábito para imaginar la escena evocada a partir de una cultura poética compartida.

Fernández Mosquera es un distinguido experto en Quevedo y ofrece una breve muestra

de sus conocimientos sobre el escritor madrileño en el último capítulo. Su tema es el deliberado alejamiento de Quevedo respecto a la tradición épica mediante el sofisticado uso de la catacrexis—hipérbole donde se exageran otras representaciones previas, y ya asimismo hiperbólicas, de un objeto. Aplicado a un soneto que, conforme a una línea también multisecular, interioriza el viejo motivo de la tormenta, el procedimiento catecrético resemaniza un tópico cuyas amplias posibilidades funcionales quedan muy bien demostradas a lo largo de este riguroso libro.

Presentación de Bolívar Echeverría Andrade en *Destrucción del ídolo. ¿Qué dirán?* de P. Pedro Mercado. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.

María Dolores Bravo Arriaga

Pedro de Mercado y la revitalización de la pedagogía jesuita

Siempre causa un profundo agrado actualizar el pasado, sobre todo cuando esto ocurre por medio de la elocuencia de un texto que nos habla de una serie de presencias que siguen siendo vigentes en nuestros días. La Compañía de Jesús es quizá uno de los pocos institutos religiosos que en nuestro tiempo, al igual que en el siglo XVII, tiene una presencia activa y actualizada. Esto se debe a varios factores: la capacidad y exigencia intelectual y académica que la orden ignaciana demanda de sus miembros; la universalidad que desplegó en el propósito de que sus misiones apostólicas se

extendieran por los dos hemisferios; la táctica inteligente que desplegó para que su presencia se extendiera por todos los estamentos de la sociedad en la que se asentaban. Es preciso recordar cómo los seguidores de Loyola, por medio de la predicación, la administración de sacramentos, la visita a cárceles y hospitales, cumplieron una labor de acercamiento con las capas más desprotegidas de la sociedad. En el otro extremo, por medio de la misma oratoria sagrada y de los célebres ejercicios espirituales diseñados por su fundador, a los que asistían las madres de los estudiantes más selectos de la élite virreinal, atendían a los estamentos más poderosos de la sociedad, como ocurrió en los virreinos americanos. A est

es preciso añadir las selectas congregaciones religiosas, como la de la Purísima Concepción que reunía a los más poderosos e influyentes miembros masculinos del cuerpo social novohispano. A todo lo anterior debemos añadir la efectivas y modernas tácticas de enseñanza que desplegaron en sus prestigiados Colegios basados en la célebre *Ratio Studiorum atque Institutionum Societatis Iesu* (Razón de los Estudios e Instituciones de la Sociedad de Jesús). No hay que olvidar que en los colegios de la Compañía se estableció, como parte integral de la formación de los estudiantes, la práctica teatral, tanto del erudito teatro en latín, como las representaciones que se escenificaban ante los familiares de los alumnos y frente a un público más extenso. Todas estas acciones les valieron a los jesuitas una influencia enorme en la política y en los lineamientos ideológicos dentro de los contextos sociales en los que vivieron.

Es por ello que a Bolívar Echeverría le asiste la razón cuando habla de la modernidad de la orden ignaciana. En su presentación al prestigioso e importante libro de Pedro de Mercado: *Destrucción del Ídolo*

¿Qué dirán? (1655) expresa lo siguiente al referir las estrategias de la nueva y vitalizada teología moral de los hijos de Loyola: "De lo que se trataba era de completar, dentro del mundo católico, una revolución restauradora del cristianismo original, frente a la cual la reforma protestante resultase no sólo innecesaria, sino incluso caricaturesca" (p. 6). Bien percibe el investigador la obra de Mercado como una contienda, como un belicoso tratado contra los cristianos fariseos. Es bien sabido que san Ignacio, soldado de carrera, al sentir en lo más profundo de su alma el llamado de la conversión para servir a su único y verdadero Señor, concibió su Orden como una gran milicia en la que combatían dos ejércitos, uno al servicio del Rey celestial y el otro, en defensa del señor de las Tinieblas. De ahí que Echeverría manifieste: "Esta, que es una guerra de conquista, tiene por finalidad la reconstrucción del mundo humano a través de la propaganda de la fe cristiana original" (p. 6). Parte del espíritu moderno de su libro es, precisamente, la lucha contra los falsos cristianos que "enturbian y debilitan" (p. 7) a la Iglesia. En la breve pero esencial biografía

del jesuita ecuatoriano. Bolívar resalta una de las cualidades imprescindibles de los miembros de la Compañía: la fidelidad a la observancia de las reglas que determinaban a los jesuitas. La obediencia era, sin duda alguna, el más importante de los cuatro votos que juraban al profesar.

Es interesante constatar que Pedro de Mercado fue conocido en Santa Fe como "oráculo de esta ciudad" (p. 8), nombre con el se llamó en la ciudad de México al jesuita novohispano Antonio Núñez de Miranda, el temido confesor de Sor Juana, contemporáneo del riobambeño que estudia Bolívar Echeverría. Los dos fueron rígidos espíritus ascéticos, guías y dictaminadores de conciencias, plenamente respetados en sus respectivos ámbitos americanos. De ahí que el prologuista resalte, entre las obras de Mercado, *Recetas de espíritu para enfermos del cuerpo*, aparecida en 1681, manual de consejos disciplinarios para lograr la penitencia corporal en aras de purificar el espíritu. Al igual que a Núñez de Miranda, a su hermano de Orden le interesó escribir un gran número de literatura normativa para alejar a los fieles del vicio e inclinarlos

a la virtud. Los modelos de ambos fueron ante todo Cristo y su Madre.

Dentro de su vasta obra, el investigador resalta la *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. De ella nos dice Bolívar Echeverría: "...revela no sólo sus dotes de historiador sino su maestría como narrador. Es una obra escrita con criterio panegirista, su intención es, aquí también, edificante. Aporta, sin embargo, noticias que en vano se buscarán en otras fuentes. Como contemporáneo de los hechos que narra y compañero de muchos de los biografiados, su autoridad es indiscutible" (p. 10). A partir de las palabras anteriores podemos establecer un parangón con un jesuita novohispano contemporáneo también de Mercado y de Núñez de Miranda, Francisco de Florencia, quien escribe la *Historia de la fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España* y que compone, asimismo, las biografías de una serie de destacados protagonistas de las vidas ejemplares jesuitas, quienes realizan su vocación heroica en las inhóspita lejanías de las misiones del norte de México; en la entrega intelectual de la cátedra

o en la no menos difícil contienda de ganar almas que viven en el riesgo constante de perderse en las tentadoras asechanzas de la vida mundana. Hacia esta dirección se enfoca el libro de Mercado, ataca severamente la intención depravada de las murmuraciones y del "qué dirán" que se erige como un nocivo vicio social. Como asienta el doctor Echeverría: "Por lo pronto, lo que predomina es la modernización espontánea de la Iglesia, que ha llevado a una situación de 'inversión de los valores': lo que es virtuoso se ha vuelto digno de burla (se le llama 'hipocresía'), mientras el pecado es aplaudido y festejado" (p. 11).

La eficaz e impactante prosa didáctica de Pedro de Mercado cala hondo en el lector cuando lo incita a que reflexione sobre lo engañoso y malintencionado del "¿qué dirán?" como motivo de perdición de las verdaderamente rectas conciencias, pues la opinión que de ellas tienen los murmuradores es ajena al propio valer y a la convicción del bien obrar. Así conmina Mercado a sus lectores: "¿cuántas veces has dejado de hacer buenas obras porque no hablen? Advierte (si te hallas culpado en esto) que en el

libro de tu vida hay muchas hojas en blanco, llénalas obrando sin dar oídos al qué dirán" (p. 83). El jesuita ecuatoriano acude a un sinfín de ejemplos para lograr cabalmente los preceptos de la retórica aplicada a la literatura ejemplar: enseñar, conmover y deleitar. Es así que proliferan las historias edificantes y deliciosas que insisten en las habladurías, en las lenguas de los malos cristianos, que no quedarán nunca satisfechos. Mercado narra la sabrosa historia del padre y el hijo que van de viaje. La gente murmura porque el viejo va en un burro y el hijo a pie, y ve eso mal porque el muchacho está cansado. El padre, atento y preocupado siempre por la opinión de los demás, se baja del jumento para que se trepe en él el joven. Otros viajeros, entonces, critican maliciosamente este gesto, pues compadecen entonces al viejo que camina. Al subirse los dos en el asno, la gente, siempre insatisfecha, acusa a los dos por cargar demasiado de peso al animal. El jesuita concluye así su relato: "El hombre, oyendo tantos pareceres, se determinó a llevar en sus hombros y los del hijo al asno y como encontrase con otros pasajeros, allí fueron las risas y mofas porque

llevaban a cuestas a quien nació para llevarlos a ellos. Entonces dijo más advertido el padre a su hijo: 'No es posible que agrademos a todos, hagamos pues lo que nos pareciere más conveniente y no cuidemos de dichos de hombres' (p. 113). Esta amena narración es una cala profunda que opone el recto y convencido proceder de "los buenos cristianos" a las habladorías nunca saciada de los maldicientes. El hombre de recto proceder debe tomar en cuenta la mirada de Dios por encima de la lengua de los hombres. Los actos humanos deben de ser la consecución de la existencia temporal con vistas a la eterna. En Mercado parece resonar la sentencia de Calderón en su gran auto sacramental *El gran teatro del Mundo*: "obrad bien que Dios es Dios". No olvidemos que el gran dramaturgo barroco se educó con los jesuitas.

El texto del padre ecuatoriano es también un incisivo tratado de moral social que habla de la honra o sea de la opinión que del individuo tienen los demás y que es uno de los problemas más extendidos en la sociedad patriarcal hispánica. No obstante, si el hombre actúa rectamente con miras a la imitación de Cristo y

al desprecio del mundo, la verdad prevalecerá sobre la insidia. Así, la persecución en boca de los impíos será un triunfo para el auténtico cristiano como lo fue para los santos y para el mismo Jesús. Triunfará, pues, la vida interior, la del espíritu sobre la del tiempo. La obra de Mercado se vale de diversas estrategias discursivas, de cuentos, de *exempla*, de historias morales edificantes, de narraciones amenas, de relatos de causa-efecto fácilmente comprobables para desterrar en los buenos cristianos el temor del "ídolo" del "qué dirán". Su libro es, en este sentido, una valoración de lo espiritual sobre lo material, de lo eterno sobre lo temporal. Con las certeras palabras de Bolívar Echeverría quisiera terminar mi exposición y felicitarlo por poner en nuestras manos este libro modélico de la ideología y la pedagogía jesuitas que, en tantos aspectos siguen siendo tan modernas. Como él dice, es "un tipo de discurso reflexivo, el teológico-práctico, y de un género literario, de la prosa edificante, que predominaron durante cosa de dos siglos en nuestra historia y que han marcado profundamente nuestra manera de pensar y de hablar" (p. 17).

De la mano

De la mano

De la mano

De la mano y pluma

De la mano y pluma