

PROLIJA MEMORIA

Estudios de Cultura Virreinal



Héctor Coñtilla Martínez ♦ Ulises Bravo López ♦ Iván Kopylov ♦
Rosa María Camacho Quiroz ♦ Ezequiel A. Chávez ♦ Sergio Rincón ♦
Jorge Valenzuela ♦ Barbara Ann Ailstock ♦ Daniel de Lira Luna

Registro Memoria del Mundo de México a:

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ:

PATRIMONIO IMPRESO DE LOS SIGLOS XVII AL XXI

CONSERVADO EN LA BIBLIOTECA SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ,
UNIVERSIDAD DEL CLAUSTRO DE SOR JUANA, A.C.



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura



Comité Nacional de México
Memoria del Mundo



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA

SEGUNDA ÉPOCA 3.1 ♦ MAYO 2019



PROLIJA
MEMORIA
Estudios de Cultura Virreinal



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA

Prolija memoria. Estudios de cultura virreinal

Directora

María Dolores Bravo Arriaga (Universidad Nacional Autónoma de México)

Subdirector

María Águeda Méndez Herrera (El Colegio de México)

Sara Poot Herrera (University of California at Santa Barbara)

Consejo editorial

Rolena Adorno (Yale University)

Ignacio Arellano Ayuso (Universidad de Navarra)

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

Concepción Company Company (Universidad Nacional Autónoma de México)

Antonio Cortijo Ocaña (University of California at Santa Barbara)

Dominique de Courcelles (Centre National de la Recherche Scientifique de France)

Jaime Genaro Cuadriello Aguilar (Universidad Nacional Autónoma de México)

Margo Glantz Shapiro (Universidad Nacional Autónoma de México)

Aurelio González Pérez (El Colegio de México)

Susana Hernández Araico (California State Polytechnic University)

Asunción Lavrin (Arizona State University)

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

María José Rodilla León (Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa)

José Antonio Aladino Rodríguez Garrido (Pontificia Universidad Católica del Perú)

José Carlos Rovira Soler (Universidad de Alicante)

Antonio Rubial García (Universidad Nacional Autónoma de México)

Germán Viveros Maldonado (Universidad Nacional Autónoma de México)

DISEÑO EDITORIAL: Se hacen libros, SAPI de CV

UNIVERSIDAD DEL CLAUSTRO DE SOR JUANA

Mtra. Carmen Beatriz López Portillo Romano

RECTORA

Mtra. Pilar María Moreno Jiménez

DIRECTORA DE SERVICIOS BIBLIOTECARIOS Y CENTRO DE DOCUMENTACIÓN SOR JUANA

Lic. Moramay Herrera Kuri

DIRECTORA DEL DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES



Prolija memoria
permite siquiera
que por un instante
sosieguen mis penas.

...

Afloja el cordel
que, según aprietas,
temo que reviente
si das otra vuelta.

...

No piedad te pido
en aquestas treguas,
si no que otra especie
de tormento sea.

...

Endechas que discurren fantasías tristes de un ausente
En el *Segundo Volumen* de las Obras de Sor Juana Inés de la Cruz
(Imprenta de Tomás López de Haro, Sevilla, 1692)



PROLIJA MEMORIA, Segunda época, v. 3, n. 1, mayo 2019, es una publicación semestral editada y distribuida por la Universidad del Claustro de Sor Juana, A.C., calle San Jerónimo 47, colonia Centro, delegación Cuauhtémoc, C.P. 06080, Ciudad de México. Tel. 5130.3300, www.elclaustro.edu.mx, prolijamemoria@revistaselclaustro.mx. Editor responsable: María Dolores Bravo Arriaga.

Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04—2018-083110085200-203, ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Responsable de la última actualización de este Número, Dirección de Servicios Bibliotecarios Universidad del Claustro de Sor Juana, A.C., Anadeli Abundis Rosales, San Jerónimo 47, colonia Centro, delegación, Cuauhtémoc, C.P. 06080, Ciudad de México. Fecha de la última modificación, 13 de junio de 2019

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio sin previo aviso de los autores o de la Universidad del Claustro de Sor Juana.





UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA


Índice




ARTÍCULOS


De las tinieblas a la luz : el discurso teológico en ‘Historia de la nación chichimeca’ de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl 9
Héctor Costilla Martínez 

Carta al Padre Núñez y Respuesta a sor Filotea : la defensa de las humanidades y el *novum genus dicendi* 25
Ulises Bravo López 

El Mártir del Sacramento de Sor Juana Inés de la Cruz : la actualización del mito histórico arriano en su cruce con el mito histórico godo 47
Iván Kopylov 

Ecfrasis : imágenes que hablan palabras que pintan, a propósito de la relación de la milagrosa imagen de la Virgen de los Remedios 71
Rosa María Camacho Quiroz 

MEMORIA

Notas sobre puntos y aspectos controvertidos de la vida y la obra de sor Juana Inés de la Cruz 95
Ezequiel A. Chávez 

EVOCACIÓN

Martha Elena Venier 107
Sergio Rincón y Jorge Valenzuela 

RESEÑAS

Approaches to the Theory of Freedom in Sor Juana Inés de la Cruz
Barbara Ann Ailstock

123
✿

RECURSOS

Sor Juana Inés de la Cruz: patrimonio impreso, siglos XVII al XXI
Daniel de Lira Luna

129
✿

ARTÍCULOS



De las tinieblas a la luz : el discurso teológico en *Historia de la nación chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl



HÉCTOR COSTILLA MARTÍNEZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Como mencionamos en un trabajo anterior,¹ hemos identificado en la *Historia de la nación chichimeca*, obra principal del cronista texcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, escrita durante las primeras décadas del siglo XVII, tres ejes discursivos sobre los que se soporta esta obra: el épico, el jurídico y el teológico (con su vertiente escatológica). En esta ocasión revisaremos la presencia e importancia de este último, ya que, con la intención de revelarnos la cercanía de su etnia respecto a la tradición colonizadora para presentarse como un pueblo precristiano, Alva Ixtlilxóchitl apela a las herramientas retóricas que este tipo de discurso le provee, enfatizando en lo escatológico, como parte de la teología encargada de explicar el final (o, para el caso de las culturas precolombinas, el cambio) de Tiempo. Desde una escritura híbrida, propia de sujetos novohispanos biculturales como lo fue el cronista descendiente del linaje texcocano, intentaremos redondear la idea de pluridiscursividad que sostiene la composición de esta obra, como uno de los más importantes ejemplos de historias generadas desde una escritura híbrida y alternativa con los que contamos para explicar los procesos de Conquista y Colonización en la cultura literaria novohispana. ¶

Dividiremos el análisis en dos partes: en la primera, identificamos una historia providencialista, a través de la temporalidad teológica que se despliega desde la Revelación y la creación continua,² para explicar el recorrido histórico del pueblo texcocano apoyado en elementos cruciales como las profecías, presagios y milagros que

1 HÉCTOR COSTILLA MARTÍNEZ, *Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y la reconstrucción de la grandeza texcocana. Escritura híbrida y discurso épico en Historia de la nación chichimeca*, BUAP, 2012, p. 81.

2 Seguimos a RICARD CASADESÚS, quien afirma que “A partir del s. XVII, la distinción general entre el acto inicial de Dios de la creación y la actividad causal subsiguiente de Dios como conservador desaparece, y la conservación divina del mundo y su contenido llega a identificarse como un tipo de creación continua”. Véase la p. 63 de su “Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino: dos conceptos fundamentales para entender la creación continua”, *Lletres de Filosofia i Humanitats*, IV (2012): 51-72.

permitieron entender a un lector colonial un pasado extraño. En la segunda, particularizaremos en la forma en que, desde un tono profundamente escatológico, se dio el paso de la “idolatría” hacia la “humanidad indígena” en relatos como el de Alva Ixtlilxóchitl. En ambos casos, la intención es insertar la historia nativa en la universal, y con ello, situar a Texcoco como pueblo precristiano, listo para asimilar la mentalidad conquistadora. ¶

DIOS ESTÁ DEL LADO TEXCOCANO: EL DESPLIEGUE DE LA HISTORIA PROVIDENCIALISTA Y SU HALO TEOLÓGICO

Desde el inicio de la crónica, Alva Ixtlilxóchitl, al intentar ofrecer la más extraordinaria historia de sus ancestros como herederos de los tultecas, no escatima en símiles y en cuanto recurso expresivo esté a su alcance para persuadir a su lector de que lo que está contando se encuentra en sintonía con los acontecimientos del devenir de la humanidad desde el punto de vista cristiano. En el mismo capítulo I, al hablar de la creación del mundo, menciona que el dios Teotloquenahuaque, creador del mundo de las cuatro edades, se traduce (asimila) como “el dios universal de todas las cosas, creador de ellas y a cuya voluntad viven todas las criaturas, señor del cielo y de la tierra”.³ Esto le permite ampliar el marco referencial de los acontecimientos fundamentales que dieron origen a su cultura, comparando la destrucción del enorme templo cholteca con la de la torre de Babel, y a Quezalcóatl con Cristo —figura sincrética que profetiza su vuelta con la imposición de una nueva fe—, descrito como un hombre de tez clara, barbado y de túnica blanca, en el mismo capítulo. ¶

Dicha introducción de corte teológico,⁴ que cumple con la labor de delinear el proceso de asimilación, desde la idea de la creación continua que irán adoptando paulatinamente pueblos como el texcocano, se cierra en el capítulo III, en el cual el fin del imperio tulteca, bajo el mando de Topiltzin, muestra una serie de presagios y profecías que confirman la desaparición de este reino; importa poco si la versión de las

3 FERNANDO DE ALVA IXTLILXÓCHITL, “Historia de la nación chichimeca” en *Obras históricas t. II*, México, UNAM, 1985, p. 7. En adelante, todas las citas extraídas de esta edición aparecerán entre paréntesis dentro del texto, ya sea mencionando el número de página o del capítulo, según sea el caso.

4 Entendemos que en tiempos de Alva Ixtlilxóchitl “el discurso teológico se erigió como una estrategia retórica apropiada para un público menos cultivado en el campo teológico que necesitaba ser persuadido y aleccionado en una nueva ética y moral requerida por la Iglesia y las coronas.” tal como lo afirma CARMEN-SUSANA TAPIA en la p. 260 de su artículo “El discurso teológico de Antonio Vieira como mecanismo para objetar el sometimiento en el estado de Marañón y Gran Pará”, *Anuario Colombiano de Historia social y de la cultura*, 34 (2007): 247-322.

cuatro edades guarda un sentido prehispánico, lo primordial es encontrar lazos que ubiquen su origen como uno más dentro de la gran historia providencial. A partir de este punto, será el linaje al que pertenece nuestro autor el que tome las riendas para dirigir a su pueblo al destino ineluctable del encuentro con la nueva fe. Sólo la llegada de Cortés, como portavoz de la palabra imperial y divina, obligará a los grandes personajes texcocanos a ceder la estafeta en la conducción de su etnia. ¶

Pasando a los momentos en los cuales se hace presente con mayor fuerza la historia salvífica y providencialista,⁵ podemos apreciar que, si bien no alcanzan todavía a explayarse con un sentido escatológico dentro de la historia conceptos como el martirio y el sacrificio, son herramientas muy importantes para entender el destino que le depara al pueblo texcocano en la versión de Alva Ixtlilxóchitl. Ante el insostenible asedio que padece Ixtlilxóchitl I desde el capítulo XVIII por parte del tirano azcapotzalca, Tezozómoc, se resigna a perder la vida en manos del usurpador. En él se muestra la doble imagen del mártir: el que da la vida y carga sobre sí el dolor en beneficio de su colectividad, con el fin de ceder a su hijo la recuperación del reino:

... les dijo [Ixtlilxóchitl I] a los pocos soldados que allí estaban con él, que procurasen escaparse con las vidas, que él no podía hacer menos sino morir hecho pedazos en manos de sus enemigos; y luego llamó al príncipe y le dijo con muy sentidas y tiernas palabras: “hijo mío muy amado, brazo de león, Nezahualcóyotl... lo que te encargo y ruego es, que no desampares a tus súbditos y vasallos, ni echés en olvido de que eres chichimeca, recobrando tu imperio... (48). ¶

Posteriormente, como forma de reconocimiento u homenaje por parte de su pueblo, y por ende como recurso discursivo legitimador, aparece el pasaje en el que Tezozómoc ordena ejecutar a todo aquel niño menor de 7 años que nombre como su señor a Ixtlilxóchitl o a Nezahualcóyotl, a la manera de Herodes en el texto bíblico.⁶ Queda, así, perfectamente claro cuál es el bando que representa al Bien, y cuál al

5 Retomamos el punto de vista de ROBERTO GONZÁLEZ ECHEVARRÍA para remarcar “el concepto providencialista de la historia, que produce una armazón narrativa de amplio diseño, en el que el Descubrimiento y Conquista forman parte de un plan divino; en gran medida, el esfuerzo interpretativo que la actividad de escribir historia conlleva va encaminado a hacer visible la validez de esa armazón argumental” Véase la p. 158 de su capítulo “Humanismo, retórica y las Crónicas de la Conquista” en *Isla a su vuelo fugitiva: ensayos críticos de literatura hispanoamericana*, Madrid: Porrúa, 1983: 149-166.

6 Ya que, a decir de JAIME H. BORJA GÓMEZ “cuando el historiador recurría a la Biblia como autoridad, tenía la obligación de hacer coincidir el hecho narrado con la verdad revelada, allí reposaba la responsabilidad de insertar la historia en el plan de salvación”. En: *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: CEJA, 2002, p. 138.

Mal, dentro de esta historia con tintes teológicos, ligada al canon impuesto desde la historiografía renacentista a partir del siglo XVI:⁷ ¶

... y como los inocentes niños siempre habían oído decir a sus padres y mayores ser vasallos de Ixtlilxóchitl y Nezahualcóyotzin, respondieron esta verdad, por cuya causa perecían en manos de crueles verdugos, los cuales mataron millares de ellos, que fue una de las mayores crueldades que príncipe hizo en este nuevo mundo. (51).⁸ ¶

Este mismo efecto emotivo se provoca en el capítulo XXVI, en el que vemos cómo Nezahualcóyotl padece, igual que su padre, la persecución de la tiranía. El héroe, con un perfil mesiánico, es escondido durante su peregrinar por uno de sus súbditos, Tozoma, para que pueda seguir recorriendo su camino providencialista; el precio que éste paga es el sacrificio de dos de sus familiares por los golpes recibidos al no delatar a su líder (65). Poco a poco, se van explayando todos aquellos elementos propicios para explicar la cercanía de Texcoco como pueblo precristiano,⁹ con un origen digno

7 En cuanto al inicio de la historiografía renacentista, RICHARD L. KAGAN señala: “Starting in the fifteenth century, with the start of the Renaissance, humanist history, written in Latin, adorned with a variety of rhetorical tropes and infused with examples designed to provide moral instruction and political advice, came into vogue, forcing rulers to make decisions about the particular brand of history their chroniclers were going to write”, en *Clio and the Crown. The politics of history in medieval and early modern Spain*. Baltimore: John Hopkins UP, 2009, pp. 14-15. Sobre la importancia de la amenidad y la ejemplaridad a partir de la selección de los hechos realizada por el historiador renacentista, véase BALTASAR CUART M. “La larga marcha hacia las historias de España en el siglo XVI” en *La construcción de las historias de España*. Coord. RICARDO GARCÍA V. Madrid: Fundación Carolina; CEHI, 2004, pp. 52-53. Respecto a la influencia de esta historiografía en las crónicas de Indias en cuanto a la idea de Verdad, vale la pena revisar la propuesta de SIMÓN VALCÁRCEL M. quien señala, partiendo de la escritura del Inca Garcilaso de la Vega, que: “Entre los humanistas, el criterio de verdad se escora hacia el de la verosimilitud. La verdad histórica tiende a identificarse con la verdad retórica: cuanto más ‘elocuente’ y bien escrito sea un texto historiográfico, más verídico se torna”. En *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1997, p. 457.

8 Esta acción se vuelve significativa cuando el tirano sueña que Nezahualcóyotl vuelto águila y tigre, lo devora. Al pedir interpretación a los adivinos, la profecía es contundente y refleja las consecuencias que padecerá debido a sus terribles obras: “... que el príncipe Nezahualcoyotzin le había de destruir su casa y linaje... que había de destruir y asolar la ciudad de Azcaputzalco con todo su reino, y que había de recordar el imperio que le tenía tiranizado, y ser señor de él”... (54).

9 En este punto seguimos a JOSÉ R. ROMERO GALVÁN, quien señala: “Para Ixtlilxóchitl, pues, la historia transcurrida antes de la llegada de los españoles, no obstante darse alejada de la fe cristiana, única en cuanto a posibilidades de salvación se refiere, debía presentar de algún modo, elementos que permitirían pensarla como parte de la historia universal, de aquel devenir cuyo origen había sido la creación, cuyo momento culminante había era [sic] la redención y cuyo fin sería un segundo advenimiento de Cristo

de pertenecer a la historia salvífica universal, el cual —siguiendo la lógica discursiva de la misma—, se ajusta a sus circunstancias. ¶

La recuperación del reino texcocano por parte de Nezahualcóyotl se ubica desde un plano mucho más ligado a lo épico (XXII-XLIV),¹⁰ y el tono propiamente teológico se retoma en el capítulo XLV. Después de recobrar sus dominios, establecer alianzas y leyes dentro de sus territorios, el rey se encuentra triste porque no cuenta con un heredero legítimo y ante la inutilidad de tantos sacrificios realizados con ese fin, la voz narrativa nos sugiere que, por la evidencia de que toda ofrenda realizada a los falsos “demonios” o “ídolos” resulta infructífera, no le queda más remedio que, seguramente iluminado por la Providencia, actuar de la siguiente manera: “... y así salió de la ciudad de Tetzcuco y se fue a su bosque de Tetzcotzinco, en donde ayunó cuarenta días, haciendo oraciones al Dios no conocido, criador de todas las cosas y principio de todas ellas...” (125).¹¹ ¶

El resultado “natural” de esta actitud, es que uno de sus ayudantes, Iztapalotzin, recibe por parte de un ente de aspecto “angelical”, la anunciación¹² del triunfo en la guerra que libraban contra los chalcas, y que la mujer del rey esperaba ya al heredero legítimo que preservaría el linaje. En lo que resta de la historia, dos son los momentos en los que Nezahualcóyotl muestra ese halo teológico con el que son revestidos los protagonistas de la historia texcocana, asimilados al perfil y a la conducta de la

con el que concluiría su transcurrir.” Véase la p. 364 de su capítulo “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl” en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN (Coord.), México: UNAM, 2003, pp. 351-366.

10 Para el análisis sobre el discurso épico presente en esta crónica mestiza, véase “III. La hibridez a través del discurso épico en la *Historia de la nación chichimeca*” en COSTILLA MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 82-124.

11 Un antecedente interesante que el autor nos da en el capítulo LXI para entender el cambio de parecer en los personajes indígenas, es la manifestación de signos negativos en la aparente bonanza que privaba en tierras mesoamericanas: padecen una peste y sufren un eclipse, lo que da origen a las famosas guerras para obtener cautivos para ser ofrecidos a los dioses con el fin de controlar su ira. El punto de vista del autor al final de dicho capítulo nos invita a entender la necesidad de recibir, mediante el conquistador Cortés, la llegada de la nueva fe. Su objetivo será, en adelante, alinear a los suyos en este proyecto (111-113).

12 ¿Cuál es el sentido profundo que tienen estos acontecimientos dentro de obras como las de Alva Ixtlilxóchitl? GUY ROZAT nos ofrece una idea sobre cómo interpretarlos: “El modelo supone la obligada presencia de profetas y de las profecías, ya que representan la preparación necesaria, por parte de la Divina Providencia, de una nueva etapa de la Revelación. Las profecías son pues un artificio retórico indispensable que permite arraigar un poco más el mito en el tiempo, que sigue siendo un tiempo teológico y no histórico”, en: *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Xalapa, Veracruz: INAHUV-BUAP, 2002, p. 221.

mentalidad colonial. En el primero, en el que se despliega la hibridez¹³ propia de estas obras, escuchamos al rey profetizar desde los *Xompancuicatl* o cantos de primavera, cuál será el destino de su pueblo:

... oíd lo que dice el rey Nezahualcoyotzin en sus lamentaciones sobre las calamidades y persecuciones que han de padecer sus reinos y señoríos”. Ido que seas de esta presente vida a la otra, oh rey Yoyotzin, vendrá tiempo que serán desechos y destrozados tus vasallos, quedando todas tus cosas en las tinieblas del olvido: entonces de verdad, no estará en tu mano el señorío y mando sino en la de Dios (132). ¶

El sentido apocalíptico de este canto, reforzado con la oscuridad en la que se verá todo aquello que no se relacione con la nueva historia que parece ir fraguándose, encontrará su punto más álgido, en lo referente a la imagen del gran personaje texcocano como símbolo de conversión (XLIX),¹⁴ gracias a la voz narrativa que no desaprove-

13 Para entender la hibridez como un proceso dinámico, propia de la escritura de sujetos biculturales como Alva Ixtlilxóchitl, partimos de MIJAIL BAJTIN, quien lo identificó como “la mezcla de dos lenguajes sociales en el marco de un mismo enunciado; es el encuentro en la pista de ese enunciado de dos conciencias lingüísticas separadas por la época o por la diferenciación social (o por una y por otra)” en *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989, p. 174. Trasladándolo al proceso escriturario como fenómeno cultural, apelamos a EDMOND CROS, quien, para acontecimientos como el encuentro entre diferentes culturas, señala que para “intentar decir lo indefinible no queda sino recurrir a los encabalgamientos de categorías, es decir, recurrir a las figuras de lo híbrido”, en *El sujeto cultural: sociocrítica y psicoanálisis*. Buenos Aires: Corregidor, 1997, p. 56. Contextualizando este proceso al presente histórico de nuestro cronista y con la intención de superar lo “mestizo” como aspecto que sólo concierne a las circunstancias genéticas que lo pudieran determinar, vale la pena atender lo señalado por MARTIN LIENHARD, respecto a la necesidad de trasladar el sentido de una posible escritura “mestiza” hacia “la esfera de lo ‘híbrido’, del conflicto entre los sistemas de signos autóctonos y los de origen europeo”, en la p. 183 de su capítulo “Mesoamérica: la llamada crónica indígena”, En *La voz y su huella*, México: Casa Juan Pablos-UNICACH, 2003:173-185. Respecto a las propuestas más recientes sobre el proceso que encarna la hibridez, ALFONSO DE TORO dimensiona esta clase de escritura como creadora de “espacios concretos que son territoriales, psicológicos, emocionales, corporales o de otro tipo; espacios donde se juntan y separan los elementos, donde las identidades y el sujeto se fragmentan o se diversifican, en los que la memoria se inscribe, el pasado se reescribe y el presente se escribe”, en la p. 17 de su capítulo “Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: Transculturación. Roberto Fernández Retamar: Calibán” en *Alma cubana: transculturación, mestizaje e hibridismo*. Susana Ragazzoni (ed.), México: Iberoamericana-Vervuert, 2006: 15-35. Es a partir de las visiones mencionadas sobre lo híbrido que se puede desentrañar la construcción del sujeto dicente en la crónica y las posibles repercusiones textuales de la voz en la que se expresa.

14 Intención que refuerza ALVA IXTLILXÓCHITL páginas atrás, cuando utiliza en un microrrelato basado en el pasaje del Rey David y la esposa de Urías, la idea de prueba hacia el héroe basada en la tentación ante la cual, y como cualquier personaje humano, no puede escapar. El castigo no se hace esperar, y páginas des-

chará la oportunidad de amplificar para ejemplarizar, en el momento en el que nos cuenta la muerte de Nezahualcōyotl:

Tuvo por falsos a todos los dioses que adoraban los de esta tierra, diciendo que no eran sino estatuas de demonios enemigos del género humano; porque fue muy sabio en las cosas morales y el que más vaciló buscando de tomar lumbre para certificarse del verdadero Dios y criador de todas las cosas... como es el decir que había uno solo, y que éste era el hacedor del cielo y de la tierra... que con él iban a parar las almas de los virtuosos después de muertos, y que las de los malos iban a otro lugar, que era el más ínfimo de la tierra, de trabajos y penas horribles... (136-137). ¶

Además de las acciones representadas por los protagonistas texcocanos, otra forma de ver la asimilación de la historia providencialista por sujetos novohispanos biculturales preocupados por insertar el pasado de sus pueblos en la *Historia de la Humanidad* como lo fue Alva Ixtlilxóchitl, es el uso de la anticipación. En obras como *Historia de la nación chichimeca*, su autor no busca la objetividad mediante la descripción de los hechos, sino moralizar a través de ellos, llegando casi al sermón, para condenar y justificar a la vez:

Fue tan grande la carnicería y crueldad que en tiempo de este rey [Ahuitzotzin] se hizo, que antes ni después no hubo otro que se le igualase; porque sin los referidos sacrificaron otros muchos durante su reinado... El demonio en esta ocasión tuvo tan grande cosecha, que en las provincias contrarias al imperio no fue menos. Luego al año siguiente de 1489, comenzó Dios a vengar la muerte de tantos miserables hombres, a conquistar las vidas de algunas cabezas del imperio... (157).¹⁵ ¶

pués, el monarca pierde a su hijo legítimo en un enredo en el que es involucrado. De esta forma, el pecado es castigado (117-123). Trasladando la anécdota a su contexto colonial, y siguiendo de nuevo a ROZAT: “Esta demostración del carácter cristiano es [...] al mismo tiempo, un discurso sobre la legitimación y el fundamento de su derecho a pertenecer a la clase dirigente en el nuevo orden político, porque son portadores de la doble legitimidad: la antigua de la ley natural y la nueva de la ley de Cristo”, *op. cit.*, p. 247.

15 Propiamente, la voz texcocana aparece para marcar diferencia con los mexicanos para ubicarlos en una alteridad negativa que a los suyos los haga verse como pueblo cercano al de los conquistadores y a los “otros” como parte de la barbarie que combatieron los españoles. Éste es uno de los rasgos particulares que comparten los sujetos biculturales novohispanos como el texcocano Alva Ixtlilxóchitl, el mexicano Alvarado Tezozómoc, el tlaxcalteca Muñoz Camargo y el chalca Domingo Chimalpáhin, quienes a través de sus historias, creadas a finales del siglo XVI y principios del XVII, buscaron situar el pasado de sus respectivas etnias desde una sintonía cercana a la de la nueva mentalidad, tratando de borrar todo aquello que los

Con los indicios de un inminente cataclismo, podemos entrar a la parte culminante de la transición que sufrió el pueblo texcocano de precristiano a converso a la nueva fe, analizando la presencia de varios de los personajes involucrados. En este sentido podemos escuchar cómo la voz narrativa dentro de la historia busca persuadirnos que en todos los actos significativos en el devenir de su pueblo aparece la mano de Dios.¹⁶ Es así como desde esta lógica, podemos entender el uso de la comparación en el nacimiento del hijo de Nezahualpilli, Ixtlilxóchitl II con el de, ni más ni menos, que Carlos V:

Cierto que son muy de notar y considerar las maravillosas obras de Dios nuestro señor, y el muy gran orden y misterio que en sí tienen, y para qué fin las hace y dispone: entre las cuales son muy de notar los nacimientos tan extraños de algunos príncipes como fue el de este infante Ixtlilxóchitl, que casi a los dos meses primeros del año de 1500, al tiempo y cuando en la ciudad de Gante nació el felicísimo y poderosísimo emperador don Carlos... pues ambos fueron instrumento principal para ampliar y dilatar la santa fe católica. (174). ¶

Enseguida, hace énfasis en otro hecho significativo similar al anterior, pero con el sentido del contrapunto característico de los discursos propios de la historiografía providencialista, con la coincidencia entre el natalicio de Cortés y el de Lutero, además de vaticinar que con la llegada del mencionado personaje texcocano llegarán nuevos tiempos y continuará la lucha contra la “idolatría”.¹⁷ Este pasaje, además de mostrarnos su carga teológica desde la metamorfosis que experimentan los héroes precristianos, evidencia cómo en esta clase de discursos subalternos se desvela cierta dosis de transgresión al equiparar el papel de un personaje indígena con el de un gran monarca español, como muestra de resistencia a la inestable marginalidad colonial

vinculara con las “anomalías” detectadas por misioneros y autoridades coloniales respecto a los grupos nativos conquistados.

16 Sabemos que la destrucción dentro de las historias salvíficas es un recurso discursivo recurrente para explicar la desaparición de un pueblo o de una cultura “idólatra”. Así, vemos cómo en el capítulo LXVI se refuerza la injerencia divina en esta historia, al explicar que la inundación provocada por Ahuitzotzin era resultado de la ira de Dios contra los falsos demonios y anuncio del advenimiento de la nueva religión (167).

17 Entender la función de la “idolatría” dentro de estos discursos coloniales alternativos es fundamental, ya que como bien indica BORJA GÓMEZ “La idolatría como vituperio, se ejecutó desde dos núcleos: culto al demonio y desacato a la Corona, lo que venía acompañado de lugares comunes: la astucia, la traición y la cobardía [...] el canibalismo, las exacerbadas costumbres, la fiereza de sus armas... En el indio recae la descripción de los vicios físicos y morales en toda la extensión”, *op. cit.*, p. 86.

en la que se sentían los herederos de los linajes nativos más importantes, como lo es de Texcoco, del que provenía Alva Ixtlilxóchitl. ¶

Como estrategia para amplificar la imagen de su estirpe, aparece de nuevo el contrapunto, mediante el que, en el capítulo LXXI, se desata una batalla entre el mal, encarnado por los idólatras mexicanos, en voz de Moctezuma, y el bien, representado por Nezahualpilli: mientras el primero apoya la usurpación de reinos, se comporta con soberbia y tiranía, el segundo se dedica a aplicar las leyes creadas por su padre¹⁸ para castigar el adulterio cometido por el suegro del mexicano y rey azcapotzalca, Tezozómoc. La explicación providencialista al caos que rodea la atmósfera indígena ante la inminencia del cambio,¹⁹ se ejemplifica con los conflictos desatados en el capítulo LXXXVI debido a la sucesión en el reino ante el fallecimiento de Nezahualpilli. La intromisión de Moctezuma para imponer a su sobrino Cacama, en detrimento de Ixtlilxóchitl II, lleva a la necesaria interpretación de que todo caos requiere de un principio ordenador que le dé sentido al futuro:

Asimismo, en este atrevimiento y discordia que hubo con sus hermanos y tíos, se alteraron muchas provincias que querían negar la obediencia o [*sic*] Motecuhzoma por las demasiadas imposiciones de tributos, usando más de crueldad y tiranía que de piedad, como había sido costumbre entre los reyes sus pasados... que parece que su Divina Majestad iba disponiendo las cosas como veía que convenía para la entrada de su santa fe católica en este nuevo mundo, p. 192. ¶

En adelante, quien dentro de la historia cumplirá los designios divinos destinados para estas tierras será Hernán Cortés. De nueva cuenta nuestro cronista, en aras de enaltecer la imposición del cristianismo en tierras mesoamericanas, recurre a la prolepsis al relatar el éxito que obtendría el conquistador español, demostrando que el destino del héroe es inevitable, y que sólo será puesto a prueba en diferentes momentos para avalar su condición extraordinaria:

Con cuyo aparato y pocos compañeros conquistó [Cortés] este nuevo mundo, y convirtió a los naturales de él a nuestra santa fe católica y ley evangélica,

18 Sobre la presencia del discurso legal en esta crónica, véase mi trabajo “La reinención de Nezahualcōyotl desde el discurso jurídico en *Historia de la nación chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, *e-Humanista* 33 (2016): pp. 425-438.

19 Previamente, el cronista texcocano preparó el escenario para ambientar la necesidad de ponerle fin a este “caos”, con la aparición de inciertos resplandores y de llamaradas que sumían en la confusión a los nativos, anunciando el cambio de tiempo: “Cada día se veían nuevas señales y grandes prodigios y portentos, que anunciaban la ruina y total destrucción de toda esta tierra y mudanza de todo el imperio”, p. 182.

que fue la más dificultosa conquistada que se vido en el mundo, y no le hicieron ventaja Alejandro y Julio César, como por el discurso de esta historia se verá, y parece muy especificadamente en la de los autores que tengo citados, p. 194. ¶

¿Cómo se legitima Cortés como portavoz de la nueva fe? Además de las grandes acciones llenas de una enorme carga épica que lo dotan de autoridad para cumplir su objetivo,²⁰ muestra su compromiso con la misión espiritual, al inicio del capítulo LXXXIII, ya que al tomar Cempoalan “derrocó los ídolos y puso en los templos imágenes y Cruz”, p. 208. Posteriormente, durante el encarcelamiento al que somete a Moctezuma, lo conmina a abandonar “la ceguedad en que vivían, y desengañarlos y meterlos en el camino verdadero de la virtud y ley evangélica, que había sido la causa principal de su venida”, p. 221. Si, como habíamos comentado, los mexicanos representan el lado negativo, veremos que la prédica cortesiana da frutos en los bautizos literalmente escenificados en Tlaxcala y en la solicitud de conversión que, como nuevos súbditos del rey español, solicita a los señores Cacama e Ixtlilxóchitl (LXXXIV y LXXXVII respectivamente). ¶

El momento culminante para Cortés y su misión divina, visto desde una discursividad teológica, detona en el famoso pasaje de la Noche Triste en el que el conquistador asume la prueba a la que es sometido: expía las culpas producto de las crueldades adjudicadas a Pedro de Alvarado y a los “traidores” nativos, igual que Jesús en el huerto de Getsemaní, y confirma que el sobrevivir a un hecho tan adverso es signo de que su misión tiene el respaldo divino, pp. 230-232. Asume el rol de “soldado de Dios”, y culmina la intención providencialista de su personaje dentro de la *Historia de la nación chichimeca*, con una especie de sermón que explica su función como mediador de una empresa que lo rebasa como mero siervo de Dios.²¹

20 Sin olvidar que, a estas alturas de la historia, Cortés no es un ser singular sino un instrumento de conversión, y para soportar su misión, el autor no vacila en hacer aparecer al apóstol Santiago como un soldado más dentro de la misión divina y, por ende, como garante del conquistador de “almas” (197). “Milagros” como éste, se encadenarán a hechos significativos que confirman el ineluctable destino de las tierras mexicanas: el temor mostrado por Moctezuma ante la presencia de Cortés (LXXX) y la matanza en Cholula, como prefiguración o advertencia si no aceptaban lo que la historia ya había escrito (LXXXIV).

21 Además, porque bajo la discursividad teológica, estos personajes no están creados para cuestionarse, sino para cumplir y explayar el *mythos* que sustenta obras como la *Historia de la nación chichimeca*. La voz cortesiana, que arenga a los suyos fue respaldada en el capítulo XC en el que ante la incertidumbre de varios señores indígenas sobre a qué bando inclinarse, aparece una nube “milagrosa” que cubre una cruz, revelándose así la decisión que deben tomar. Para un lector colonial, esta serie de indicios debió insuflar de gran forma el aliento providencialista que retumba en el héroe conquistador y en los conversos que soportan su empresa.

... que se esforzasen mucho pues veían que Dios en todo acontecimiento les favorecía; que sin duda alcanzarían victoria con sus enemigos... y su divina majestad en tan breve espacio los había socorrido y aumentado en armas, gente y caballos, de donde podían todos conocer que la pelea era suya y en favor y en aumento de su santa fe católica y en gran servicio de su majestad, aumentando la real corona de Castilla..., p. 255. ¶

Veremos a continuación cómo lo anterior permite a nuestro cronista llegar a la explicación escatológica²² que implicó la conflictiva transición de lo indígena a lo colonial y en la que su pueblo, según su versión, aparece como uno de los coadyuvantes más importantes para alcanzar dicho objetivo. ¶

EL PASO DE LAS TINIEBLAS A LA LUZ EN LA “HISTORIA DE LA NACIÓN CHICHIMECA”

Dentro de la colonialidad en la que se ve inmerso Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a principios del siglo XVII, debemos mencionar que uno de los principales cambios que provocó el fin del tiempo mesoamericano fue el desarraigo y la pérdida de territorios. Tal vez este sea el punto desde el que mejor podemos entender la importancia de lo escatológico²³ en esta clase de obras como recurso discursivo para explicar el surgimiento de una *nueva realidad*. Para desarrollar este punto, hemos identificado cuatro momentos ocurridos hacia el final de la crónica que nos ayudarán a entender la transición del caos a la llegada de una nueva era. ¶

En el capítulo LXXV en el que se relata la muerte de Nezahualpilli debemos poner atención, más que en el elemento histórico que ofrece el deceso de este gran personaje,

22 Respecto al discurso escatológico, ALFONSO MENDIOLA nos ofrece una serie de características para su interpretación: “1) anuncian la proximidad de la destrucción del Mal... 2) la interpretación escatológica de presagios y profecías... 3) el fin de los tiempos sólo se consumará cuando la humanidad entera haya sido evangelizada... 4) la destrucción del mal se realiza por medio del hambre, la muerte, la peste y la guerra”, en *Retórica, comunicación y realidad: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México: UIA, 2003, pp. 387-388. Como toda clasificación, habrá que ubicarla en estas obras desde las estrategias discursivas aplicadas por sus autores y de la adaptación que consideren más conveniente para la reconstrucción de las historias de sus respectivas etnias.

23 Según SANTIAGO AUSÍN “El lenguaje escatológico es perceptible en las expresiones que denotan la instauración de una situación definitiva en la que habrá una renovación radical de las personas... las instituciones... y de los productos del campo que serán abundantes... El centro de la promesa decisiva es la posesión de la tierra prometida...” Véanse las pp. 716-717 de su artículo “La escatología en el Antiguo Testamento”, *Scripta Theologica*, 3.33 (2001): pp. 701-732.

en el cambio de gobierno (y por ende, de posesión de tierras) impuesto por Moctezuma, en el que declara el fin del imperio de tres cabezas, para alzarse como el único rey. La lógica discursiva en el sentido escatológico, nos invita a pensar que, con el deceso del hijo de Nezahualcóyotl, también se desvanece en cierta forma el mundo prehispánico en cuanto a su división territorial. La reacción del texcocano así nos lo hace suponer:

... Cuando Nezahualpiltzintli oyó esta respuesta tan insolente y soberbia, fue muy grande la pena que recibió y más viendo que no tenía fuerzas para poder castigar semejante locura, y vengar las traiciones que contra él Motecuhzoma había hecho; y así se recogió a lo más interior de sus palacios, donde triste, pensativo y con harta pena acabó la vida..., p. 188. ¶

El proceso de desterritorialización sigue en los próximos capítulos hasta llegar al LXXXVII en el que Moctezuma hace uso de la palabra para declarar el fin del tiempo indígena y revelar que era necesario reconocer a la nueva autoridad, desvelándose “la teoría medieval y moderna del *translatio imperii*, es decir, la sustitución de un imperio por otro en proporción con la decadencia o inequidad de uno de ellos”:²⁴

Motecuhzoma... vino a decir que daba muchas gracias a Dios por haberle hecho tanta merced, que haya alcanzado a ver a los cristianos y noticia de aquel gran rey que sus pasados de años muy atrás deseaban que viniese, y que no podía creer que fuera otro sino este que había enviado a estos españoles que estaban en su corte; y que si estaba determinado de lo alto que tuviese fin el imperio de las tres cabezas, culhuas, aculhuas y tepanecas, no quería resistir la voluntad de Dios, sino de muy buena gana y con gran voluntad dar la obediencia al rey de Castilla..., p. 225. ¶

Si en el pasaje anterior asistimos a la necesaria reacentuación de la voz “indígena” para su potencial legibilidad colonial, como contraparte tenemos una estilización en el discurso cortesiano ante la inminente toma de Tenochtitlán, en el cual se define la mentalidad que imperará en estas tierras durante los siguientes tres siglos que, como ya dijimos, a pesar de las intenciones espirituales, está estrechamente vinculada con la posesión territorial de los pueblos conquistados:²⁵

24 BORJA GÓMEZ, *op. cit.*, p. 142.

25 En este punto, ¿cuál era el campo de acción de los personajes indígenas? El final del capítulo XCI nos ofrece una magnífica imagen sobre cómo vivieron el paso hacia la nueva fe: la hermana del rey michoacano, Tangajuan, al enterarse de los acontecimientos sucedidos desde la llegada de los españoles decide

Hizo a los suyos una larga plática... rogándoles, que pues habían comenzado a publicar la fe de Cristo nuestro señor entre aquellos gentiles idólatras, no desmayasen hasta que de todo punto hubiesen extirpado la idolatría y las abominaciones con que Dios era tan deservido en nuestras tierras tan ricas; porque demás del premio que les daría en el cielo, se les seguirían en este mundo grandísima honra, riquezas inestimables y descanso para la vejez, ... p. 240. ¶

La gran carga épica con la cual Alva Ixtlilxóchitl relata la entrada de las naves de Cortés a Tenochtitlán no tendría sentido sin el apoyo divino para que dicha misión se cumpliera. El viento como fuerza destructora, como recurso retórico que nos permite imaginar la manera en que se va borrando el pasado indígena, aparece con un tono netamente escatológico en el que el cronista texcocano resalta la presencia divina en este extraordinario hecho al enfatizar que “a este tiempo quiso Dios que corriese viento de la parte de tierra muy favorable a los bergantines”, p. 261. A partir de este momento, soplarán nuevos aires a los que deberán resistir y adaptarse los descendientes de las élites indígenas como lo fue el autor de la *Historia de la nación chichimeca*. ¶

Para concluir, insistimos en la importancia de identificar la forma en que interactúan los diferentes discursos en la *Historia de la nación chichimeca*, desde el sentido que se genera a partir de la organización discursiva que pudo capitalizar un escritor novohispano de mentalidad colonial y con ascendencia indígena durante las primeras décadas del siglo XVII. La interacción de lo épico y su función de *magistra vitae* para dotar de un lugar extraordinario al linaje texcocano; junto con lo jurídico como herramienta para asignar a dicho pueblo una identidad basada en lo perene, lo estable y lo legítimo para alcanzar el reconocimiento territorial que pretendían, aunado a lo teológico —con énfasis en una de sus ramas más importantes, la escatología para persuadirnos del sentido precristiano con el que Alva Ixtlilxóchitl buscó revestirlo para comprobar su humanidad—, nos permite proponer una vía de acceso a obras como *Historia de la nación chichimeca*, diferentes y alternas a las creadas por soldados, misioneros y autoridades hispanas y que, por su misma condición, exigen un lugar específico dentro de nuestras historias literarias. ¶

Dicha ubicación puede ser entendida a partir de la búsqueda de legitimidad y autoridad pretendidas por la voz narrativa implícita en el sujeto dicente, la cual se cifra, como pudimos percibir, en el manejo pluridiscursivo, para matizar y difuminar lo

dejarse morir para que el “milagro” cristiano obre como ejemplo de conversión: resucita al cuarto día, e inmediatamente le revela a su hermano la necesidad de dejar las armas y recibir la nueva ley divina; que de no hacerlo, acabarían en un lugar lleno de sufrimientos en los que ya penaban sus antepasados por no reconocer al único Dios, pp. 244-245. La respuesta de Tangajuan, la podemos suponer.

negativo, así como para exaltar las virtudes morales, las características del espacio que se habita y, propiamente, el devenir histórico de la nobleza texcocana. Los discursos mencionados permiten alcanzar las pretendidas legitimidad y autoridad que derivan en el reconocimiento del pueblo en cuestión y que, al formar parte de los espacios conquistados, les otorgan un lugar importante en la historia y en el territorio imperial al que han sido agregados. ¶

De dicho flujo discursivo se remarcan las herramientas retóricas que ayudaron a insertar al pueblo texcocano, gracias a la escritura, en dicha historia y espacio. A partir del espejo desde el que se mira al otro positivo (el colonizador), las posibles cualidades del pueblo en cuestión se potencian desde lo figurativo mediante la operación híbrida que se manifiesta, en la que destaca el símil, tanto para mostrarse como otro más de los pueblos asimilados, como para señalar rasgos coincidentes con la cultura dominante. Lo que cronistas como Alva Ixtlilxóchitl pretenden con sus historias es la reconstrucción total del pasado de sus respectivos pueblos dentro del contexto colonial de su tiempo, propósito que, debemos insistir, debe ser evaluado desde las características internas que manifiesta el texto, en su relación y comparación con otros de índole semejante, en su capacidad persuasiva para mover al lector de su obra, como factores que redundan en la consideración sobre las cualidades expresivas que podrían demostrar. ¶

Con esto cobra mayor importancia el estudio del nivel enunciativo mediante las estrategias figurativas que se entretajan a lo largo de los diferentes discursos presentes en esta clase de textos, aspecto que también permite evaluar la repercusión de dichas obras de acuerdo con su aceptación y reconocimiento dentro de la tradición a la cual pertenecen. Esto deviene en la importancia que representa la versatilidad de los distintos “yo” que se pueden manifestar en crónicas novohispanas como la *Historia de la nación chichimeca* mediante las capas discursivas que la constituyen, en la búsqueda incesante por reconstruir y/o inventar una identidad que los *separe* de la alteridad negativa adjudicada al conquistado, y los haga *parecerse* a los sujetos que ostentan el poder en la esfera colonial, intención que, bien sabía Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, descendiente del linaje texcocano, no podía encontrar mejor aliada que la escritura para cumplir dicho fin. ¶

* * BIBLIOGRAFÍA * *

- | | |
|---|--|
| <p>ALVA IXTLILXÓCHITL, FERNANDO DE, “Historia de la nación chichimeca”, en <i>Obras Históricas T. II</i>, Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por EDMUNDO O’GORMAN, México: UNAM, 1985.</p> | <p>AUSÍN, SANTIAGO, “La escatología en el Antiguo Testamento”, en <i>Scripta Theologica</i>, 3.33 (2001): 701-732.</p> <p>BAJTIN, MIJAIL, <i>Teoría y estética de la novela</i>. Madrid: Taurus, 1989.</p> |
|---|--|

- BORJA GÓMEZ, JAIME H., *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: CEJA, 2002.
- CASADESÚS, RICARD, “Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino: dos conceptos fundamentales para entender la creación continua”, en *Lletres de Filosofia i Humanitats*, IV (2012): 51-72.
- COSTILLA MARTÍNEZ, HÉCTOR, *Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y la reconstrucción de la grandeza texcocana. Escritura híbrida y discurso épico en Historia de la nación chichimeca*, BUAP, 2012.
- COSTILLA MARTÍNEZ, HÉCTOR, “La reinención de Nezahualcōyotl desde el discurso jurídico en ‘Historia de la nación chichimeca’ de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en *e-Humanista* 33 (2016): 425-438.
- CROS, EDMOND, *El sujeto cultural: sociocrítica y psicoanálisis*. Buenos Aires: Corregidor, 1997.
- CUART M., BALTASAR, “La larga marcha hacia las historias de España en el siglo XVI”, en *La construcción de las historias de España*. RICARDO GARCÍA V. (Coord.), Madrid: Fundación Carolina; CEHI, 2004: 45-126.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, ROBERTO, “Humanismo, retórica y las Crónicas de la Conquista”, en *Isla a su vuelo fugitiva: ensayos críticos de literatura hispanoamericana*, Madrid: Porrúa, 1983: 149-166.
- KAGAN, RICHARD L. *Clio and the Crown. The Politics of History in Medieval and Early Modern Spain*. Baltimore: John Hopkins UP, 2009.
- LIENHARD, MARTIN, “Mesoamérica: la llamada crónica indígena”, en *La voz y su huella*, México: Casa Juan Pablos-UNICACH, 2003:173-185.
- MENDIOLA, ALFONSO, *Retórica, comunicación y realidad: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México: UIA, 2003.
- ROMERO GALVÁN, JOSÉ R., “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, José Rubén Romero Galván (Coord.), México: UNAM, 2003: 351-366.
- ROZAT, GUY, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Xalapa, Veracruz: INAHUV-BUAP, 2002.
- TAPIA MORALES, CARMENSUSANA, “El discurso teológico de Antonio Vieira como mecanismo para objetar el sometimiento en el estado de Marañón y Gran Pará”, en *Anuario Colombiano de Historia social y de la cultura*, 34 (2007): 247-322.
- TORO, ALFONSO DE, “Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: Transculturación. Roberto Fernández Retamar: Calibán”, en *Alma cubana: transculturación, mestizaje e hibridismo*. Susana Ragazzoni (ed.), España: Iberoamericana-Vervuert, 2006: 15-35.
- VALCÁRCEL M., SIMÓN, *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1997.

*Carta al Padre Núñez y Respuesta a sor Filotea :
la defensa de las humanidades y el *novum genus dicendi**

ULISES BRAVO LÓPEZ

El Colegio de México

[...] *claro honor de las mujeres,
de los hombres docto ultraje,
que probáis que no es el sexo
de la inteligencia parte.*

Sor Juana Inés de la Cruz

Hace aproximadamente dos mil años Marco Tulio Cicerón tomó la palabra en el senado romano para defender al que años antes había sido su mentor: el poeta griego Arquías. No sólo fue la defensa legal de un ser querido. Nunca antes se había defendido con tan ferviente devoción y elegancia la actividad intelectual de otra persona, su derecho irrenunciable al ocio, su vocación docente, sus empeños literarios, en fin, su libertad de conocer más. Entre otros muchos argumentos, aquella mañana soleada del año 62 los miembros del senado romano escucharon uno en particular, sobre el que estaba fundamentada la perorata del pretor romano, que no ha perdido su lustre hasta nuestros días, ni ha dado lugar a disquisiciones de todo tipo y que contribuyó, incluso, en la formación de un periodo histórico particular. Me refiero a los *studia humanitatis*, es decir, al concepto de “humanismo”. ¶

Ésta fue la primera vez que el término *humanitas* se utilizó para referirse, específicamente, a todo conocimiento que estuviera ligado al hombre y a su vida.¹ Así, el humanismo al que se refería Cicerón, los *studia humanitatis*, iban mucho más allá de las aulas escolares:

Quod si non hic tantus fructus ostenderetur, et si ex his studiis delectatio sola peteretur, tamen, ut opinor, hanc animi remissionem humanissimam ac liberalissimam iudicaretis. Nam ceterae neque temporum sunt neque aetatum omnium neque locorum; at haec studia adulescentiam acuunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis

1 La palabra latina, sin embargo, se utilizaba con otras acepciones que implicaban, entre otros conceptos, los de “civilidad” y “tolerancia”, “afabilidad” y “bondad”.

perfugium ac solacium praebent, delectant domi, non impediunt foris, pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur. ¶

Pues si de estos estudios sólo se buscara un deleite vulgar y no se hiciera evidente tan excelso fruto, en efecto, creo que juzgaríais que esta inclinación del alma no es sino terrenal y burguesa. Pues las demás [inclinaciones] no pertenecen a todas las edades, a todos los tiempos y a todos los lugares. Pero estos estudios [*studia humanitatis*] estimulan en la adolescencia, complacen en la vejez, adornan los buenos sucesos y otorgan solaz y refugio para los malos, divierten en casa, no son un impedimento fuera de ella, pernoctan, vagan, peregrinan con nosotros.² ¶

Pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur: ¡Qué manera más hermosa de justificar una vocación! La literatura y el conocimiento entendidos no como instrumento para alimentar el ego y para nutrir nuestra vanidad, sino como una parte más de nuestra existencia, un elemento constitutivo de nuestro ser, el jugo y la sangre de que estamos hechos. Ésta fue una de las herencias, quizá de las más importantes, de la antigüedad clásica. Ella sirvió a hombres no menos grandes como Dante, Erasmo, Petrarca, Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, etc., para dar forma a toda una filosofía, es decir, a toda una manera de ser en el mundo, de habitarlo: el Humanismo. Desde entonces el “hombre” (no entendido, desde luego, como un individuo de sexo masculino) o, por mejor decir, la humanidad, fue el centro de esta filosofía. ¶

Pero ¿qué es el Humanismo? No es tarea fácil responder una pregunta como ésta, proclive a tantas ramificaciones y de sustancia tan compleja. Baste, entonces, aunque un poco larga, la definición de un gran humanista contemporáneo, Gabriel Méndez Plancarte:

Un dómine enjuto de carnes y de mollera, fosilizado en la árida disección de las lenguas muertas, momificado en la adoración de la antigüedad, preso como una araña en la tupida red de las minucias gramaticales y de las figuras retóricas, acartonado y estéril como todo lo que huye del sol y del libre juego de la vida innumerable: tal es la imagen que surge en la mente de muchos modernos al oír hablar de un “humanista”. Nada más alejado de la realidad, sin embargo, que

2 El texto latino está tomado de Cicero, *The Speeches*, with an English translation by N. H. Watts, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge: 1935, pp. 7-41, p. 24. Todas las traducciones que en adelante aparezcan, a menos que se indique lo contrario, son de mi autoría.

esa imagen deforme y caricaturesca [...] El humanista auténtico no es eso. El humanista auténtico es el hombre que, mediante los más altos valores de la humanidad [...] llega a realizar en sí un tipo superior de “hombre” en el que la esencia humana logra florecimiento y plenitud.³ ¶

En efecto, los humanistas (desde el primer Renacimiento italiano, allá por el s. XIII) han buscado en la sabiduría de la antigüedad, principalmente de la antigüedad clásica grecolatina, el fundamento de sus proposiciones científicas, literarias y filosóficas, cuyo objetivo fue y ha sido desde entonces, como sugiere la estudiosa sorjuanina Marie-Cécile Bénassy-Berling, “une meilleure exploitation des vieux trésors, pour faire acquérir à l’homme une meilleure maîtrise de sa destinée”.⁴ Eso hicieron los humanistas europeos y eso llevaron a cabo, también, una vez impuesta la Colonia en América, los humanistas de la Nueva España. ¶

Sor Juana Inés de la Cruz pertenece a ese exclusivo linaje de humanistas que ha llevado la inteligencia humana a las más altas cumbres. Quizá, como señala Bénassy-Berling, la monja mexicana no es más “qu’une épigone de l’Humanisme”. Como sea, epígono de una época y, a la vez, paridora de otra, Juana Ramírez de Asuaje, la jerónima sor Juana Inés de la Cruz, ha de ser contada entre las maravillas de este mundo. Su obra, vasta en todos sentidos, es, para decirlo con Horacio, *monumentum aere perenius*. Durante poco más de dos siglos, sin embargo, esto no fue así, y su obra, como la de su maestro don Luis de Góngora, resguardose solitaria en el polvo de las bibliotecas y archivos esperando paciente, como el fénix que era, el tiempo de la resurrección. ¶

El olvido y abandono de su obra no fueron, sin embargo, una casualidad; tuvieron motivos de peso: los prejuicios intelectuales dignos de las más primitivas épocas, si es posible quizá que en épocas tan primitivas el ser humano haya podido llegar a manifestar una estupidez tan olímpica. Ya incluso entre sus contemporáneos, sor Juana fue insistente y violentamente atacada por dedicarse a lo que se creía coto y potestad sólo del género masculino: el conocimiento, la sabiduría, las Humanidades. ¶

El papel de la mujer en la sociedad novohispana, como se sabe, estaba limitado a la cocina, al matrimonio o al convento. Cualquier comportamiento que pretendiera siquiera transgredir estas fronteras era muy mal visto, cuando no fuertemente condenado. No había lugar para la más leve osadía. La Universidad, las bibliotecas y todos los libros que no estuvieran relacionados con la oración religiosa y el comportamien-

3 Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, Biblioteca del Estudiante Universitario, UNAM, México: 1962, p. 5.

4 Marie-Cécile Bénassy-Berling, *Humanisme et religion chez Sor Juana Inés de la Cruz. La femme et la culture au XVIIIe siècle*, Editions Hispaniques, Publications de la Sorbonne, Paris: 1982, p. 7.

to en sociedad estaban completamente restringidos para las mujeres. Y si alguna de ellas, por alguna extraña razón, tuviera acceso a ellos debía mantenerse siempre casi como si fuera un secreto. Nada de disquisiciones públicas, nada de vanagloriarse de lo aprendido, nada de escritos polémicos, nada de pensar, nada de conocer. Tales prohibiciones se volvían más encarnizadas y mucho más señaladas si las mujeres que se atrevían a transgredirlas formaban parte de una orden religiosa. La vida monacal en la Nueva España de esa época exigía de sus participantes un compromiso de renuncia total a lo mundano y un olvido cabal de los intereses propios: la única inclinación de las monjas debía ser Jesucristo y la vida en su comunidad. ¶

Es en este contexto que sor Juana, mujer y monja, desafió (sin proponérselo en principio, abierta y frontalmente después) el *statu quo* novohispano de su siglo. Primero con sus incomparables composiciones poéticas, *divinitus acceptae*, después con sus profundas reflexiones teológicas y, por último, con su curiosidad implacable y su saber enciclopédico, que la llevaron a penetrar los rincones más insospechados del espíritu humano, como da muestra de ello su poema más elevado, el más importante de todos en términos filosóficos, científicos y literarios: el *Primero sueño*. ¶

De espíritu sagaz e inquisitivo, con una memoria prodigiosa y una inteligencia desbordada, la pequeña Juana se sintió atraída por los estudios apenas tuvo conciencia de que existían, como ella misma nos lo hace saber en los apuntes autobiográficos que se intercalan a lo largo de la *Respuesta a Sor Filotea*:⁵

Lo que sí es verdad que no negaré (lo uno porque es notorio a todos, y lo otro porque, aunque sea contra mí, me ha hecho Dios la merced de darme grandísimo amor a la verdad) que desde que me rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones —que he tenido muchas—, ni propias reflejas —que he hecho no pocas— han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí: Su Majestad sabe por qué y para qué.⁶ ¶

5 Como se sabe, sor Filotea es el seudónimo que el obispo de Puebla utilizó para remitir la carta a sor Juana en que la reconviene de sus intereses literarios y la persuade de dejar las letras profanas, empujándola a la consagración de la ciencia más alta, la teología. Sor Juana sabía a la perfección que bajo la *persona* de sor Filotea se escondía la figura del obispo de Puebla, pues, en efecto, Manuel Fernández de Santa Cruz fue un gran admirador tanto de Juan Palafox, su obispo antecesor, como de san Francisco de Sales, obispo francés, quienes habían utilizado ya el seudónimo de sor Filotea para la publicación de libros o para dirigirse a las monjas que estaban a su cargo.

6 Sigo el texto de la *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz*, en Martha Lilia Tenorio (ed.), *Sor Juana Inés de la Cruz. Ecos de mi pluma. Antología en prosa y verso*, Penguin Random House, UNAM, México: 2018, pp. 317-380, p. 324.

Esta “inclinación a las letras” fue creciendo a la par de quien la poseía. Niña aún, sor Juana, para evitar la soledad y movida también por su natural travieso, acompañó a su hermana mayor a sus lecciones. “Me encendí yo de manera en el deseo de saber leer”, dice la jerónima, “que engañando, a mi parecer, a la maestra, le dije que mi madre ordenaba me diese lección”.⁷ No es casual en estas líneas la utilización del verbo “encender” para referirse a su pasión por el conocimiento. El fuego ilumina y calienta, pero también abrasa y consume. La dicotomía implicada en esta metáfora puede desdoblarse en un sentimiento muy propio de la monja mexicana: el placer y la culpa. En efecto, esta dualidad anímica (para evitarme todas las implicaciones contemporáneas del concepto “bipolaridad”) es una constante en toda la obra sorjuanina. Para muestra un botón:

Si es mío entendimiento,
¿por qué siempre he de encontrarlo
tan torpe para el alivio,
tan agudo para el daño?

El discurso es un acero
que sirve por ambos cabos:
de dar muerte, por la punta;
por el plomo, de resguardo.⁸ ¶

Pese a ello, me parece importante cuestionar si la dicotomía de la que he hablado líneas arriba es producto de un sentimiento sincero o, más bien, herramienta utilísima de la inteligencia, que responde a una estrategia de ocultamiento y simulación de la monja para burlar la censura, soportar la condena y poder así continuar acrecentando su conocimiento y produciendo sus obras literarias. ¶

A los dieciséis años de edad, luego de haber leído ávidamente los libros de la biblioteca de su abuelo, sor Juana ingresa a la vida cortesana al servicio de Leonor Carreto, marquesa de Mancera. Allí, deslumbra por su belleza, su diligencia y discreción, pero sobre todo por su erudición. Este periodo de tres años⁹ enseña mucho a sor Juana en

7 *Ibid.*, p. 326.

8 Esta tirada de versos pertenece al poema cuyos versos iniciales son “Finjamos que soy Feliz”. Sigo la edición de la Dra. Martha Lilia Tenorio, *ibid.*, p. 43 en la que el poema está numerado con el número 1.

9 Puccini propone que la vida mundana y cortesana de sor Juana va de 1656 a 1667, un periodo de poco más de diez años. Cf. Dario Puccini, *Una mujer en soledad. Sor Juana Inés de la Cruz, una excepción en la cultura y la literatura barroca*, FCE, México: 1997, p. 17.

términos intelectuales y sociales. Muy probablemente ahí, la futura monja perfecciona el arte del disimulo y el hermetismo sentimental. En la sociedad novohispana, cortesana por naturaleza, era casi una contradicción ontológica expresar abiertamente sentimientos y puntos de vista genuinos. Como bien ha señalado Octavio Paz, “el lenguaje cortesano es siempre el de un grupo escogido y tiende a convertirse en un habla encubierta y cifrada que sólo comprenden los iniciados”.¹⁰ Quizá de esta manera sea mucho más fácil entender que la contradicción interna que manifiesta sor Juana en sus escritos no es, necesariamente, del todo franca. Y esto no puede juzgarse de ninguna manera con los quevedos de nuestra época, que nos empujan a criticar acremente la “hipocresía” de esos comportamientos sociales. En una sociedad como aquella, permeada hasta la médula por la ortodoxia religiosa y bajo la égida imperial a la que difícilmente se podía uno abstraer, estas “cortesanías” no sólo eran una condición *sine qua non*, sino sobre todo significaban la mejor manera de sobrevivir. Y qué decir de su puesta en práctica en la vida conventual, a la que sor Juana ingresaría después de abandonar la corte, en 1669. ¶

Ya como monja sor Juana no renunció, sin embargo, a su ferviente y cada vez más evidente actividad intelectual. Buena parte de las obras que compuso desde su entrada al convento de San Jerónimo se debió a la celebración de ciertas fiestas religiosas o al encargo de autoridades eclesiásticas y civiles, como el caso del *Neptuno alegórico*, arco triunfal, en conmemoración de la llegada del nuevo virrey don Tomás Antonio Lorenzo Manuel de la Cerda, conde de Paredes y marqués de la Laguna.¹¹ Con todo, hubo otras composiciones que no fueron motivadas por encargo o por obligación. Algunos villancicos religiosos en conmemoración de santas o sonetos para la virreina fueron compuestos muy probablemente por decisión propia, aunque, como ya he dicho líneas arriba, la regla era no aceptar el deleite que incluso esas obligaciones le generaban a la jerónima. Cualquier sentimiento tenía que revestirse con los harapos de la culpa y el arrepentimiento. Sólo hay una obra cuya maternidad aceptó gustosamente sor Juana: “[...] que yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos ajenos; de tal manera, que no me acuerdo haber escrito por mi gusto sino es un papelillo que llaman *El sueño*”.¹² ¶

Aunque se desconoce la fecha exacta de composición, es probable que lo haya escrito alrededor de 1689-1690, casi a punto de cumplir los cuarenta años. Éste es un poema de madurez, quizá el más personal, de sor Juana. Escrito en poco menos de mil versos, usando como metro la silva, el *Primero sueño* es cifra de todas las aspiraciones

10 Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, FCE, México: 1983, p. 68.

11 Cf. Puccini, *op. cit.*, pp. 24-25.

12 Martha Lilia Tenorio, *op. cit.*, p. 373

intelectuales de la monja; es, para decirlo con Paz, “una verdadera confesión, en la que relata su aventura intelectual y la examina”;¹³ su complejidad lo prueba. ¶

Pero también quizá es la continuación de una añeja discusión con su confesor, el padre jesuita Antonio Núñez. Como hemos visto párrafos arriba, cuando sor Juana reconoce en la *Respuesta* que desde pequeña se sintió fuertemente atraída por el conocimiento, agrega que “fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones —que he tenido muchas—, ni propias reflejas —que he hecho no pocas— han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí”. ¿A qué se refiere sor Juana cuando dice “ni ajenas reprensiones —que he tenido muchas—”? Diversas y abundantes son las hipótesis y conjeturas sobre este pasaje.¹⁴ La primera de ellas (y con seguridad la más verosímil) es la relación directa que esta sentencia tiene con las “recomendaciones” que sor Filotea, seudónimo femenino del obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz, escribió como prólogo de la publicación de la *Carta Atenagórica*, obra mediante la que la monja mexicana rebatió las tesis expuestas por el padre lusitano Antonio Vieira sobre las más grandes finezas de Cristo. Sin embargo, ésta no fue ni la primera ni la última reconvención que la alta jerarquía hiciera a sor Juana. Diez años antes de esta llamada de atención pública realizada por sor Filotea, la relación de la monja con su confesor, el padre Núñez, llegó a un punto de inflexión que derivó si no en la ruptura, sí al menos en el alejamiento de ambos. Hasta hace apenas unas cuantas décadas no se contaba con ningún documento que probara tal acontecimiento, pero en los albores de la década de los ochenta, Aureliano Tapia Méndez descubrió, en la Biblioteca del Seminario Arquidiocesano de Monterrey, una copia auténtica “de una genuina *Carta de la Madre Juana Inés de la Cruz al R.P.M. Antonio Núñez de la Compañía de Jesús*” a la que intituló *Autodefensa espiritual de sor Juana*.¹⁵ ¶

Siguiendo la propuesta de Alatorre en la edición que realizó de la *Carta*,¹⁶ ésta debió de componerse en 1682, unos cuantos años antes que el *Primero sueño*. Este hecho es el que me lleva a pensar que de alguna manera “*El Sueño*”, la única composición que fue reconocida abierta y orgullosamente por su autora, además de una confesión (o precisamente por eso) es también una continuación de la carta que la monja enviara

13 O. Paz, *op. cit.*, p. 469.

14 Darío Puccini, Octavio Paz y Alejandro Soriano Vallés son quizá los que con más profusión y seriedad han discutido esto.

15 *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor. Autodefensa Espiritual*. Estudios y notas de Aureliano Tapia Méndez. Producciones Al Voleo El Troquel, S. a., Monterrey, N. L., México, 1993.

16 Antonio Alatorre, “La *Carta* de sor Juana al Padre Núñez”, en *NRFH*, 35 (1987), 591-673, p. 618.

a su confesor en 1682.¹⁷ Para decirlo de otra manera, el *Primero sueño* es una declaración de principios aplicada, hecha poema, una toma de posición ante las reprimendas y las prohibiciones del padre jesuita. Es, en fin, la puesta en práctica de todo lo que tres años antes, en la carta a su confesor, había defendido como un derecho irrenunciable: una apología de las Humanidades. ¶

La *Carta* comienza con una suerte de *captatio benevolentiae* en que se intenta justificar el tono de la carta y el motivo de la respuesta. Sor Juana hace patente su paciencia ante los constantes ataques del padre Núñez, quien tacha las actitudes de su confesada como de “*escándalo público* y otros epítetos no menos horrorosos”.¹⁸ Ni la veneración ni el filial cariño ni el silencio, que la monja juzgó “sería el medio más suave para que usted se desapasionase”, fueron suficientes para evitar las reprimendas de su confesor. Se hizo necesaria una respuesta formal. Así, lo que comienza con una recapitulación de todas aquellas cosas que pudieron haber azuzado el enojo del confesor termina convirtiéndose en una apasionada defensa de los *studia humanitatis* y del derecho femenino a estudiarlos. Sor Juana no ignora que “cursar públicamente las escuelas no fuera decente a la honestidad de una mujer, por la ocasionada familiaridad con los hombres”. Pero los estudios de la monja han sido privados no habiéndose valido “ni aun de la dirección de un maestro, sino que a secas me lo he habido conmigo y con mi trabajo”. Por eso, ante las exageraciones del padre Núñez en sus reprimendas, la monja se pregunta:

[...] pero los privados y particulares estudios ¿quién los ha prohibido a las mujeres? ¿No tienen alma racional como los hombres? Pues ¿por qué no gozará el privilegio de la ilustración de las letras con ellos? ¿No es capaz de tanta gracia y gloria de Dios como la suya? Pues ¿por qué no será capaz de tantas noticias y ciencias, que es menos? ¿Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley? ¿Las letras estorban, sino que antes ayudan a la salvación? ¿No se salvó san Agustín, san Ambrosio y todos los demás santos Doctores? Y V. R., cargado de tantas letras, ¿no piensa salvarse? Y si me responde que en los hombres milita otra razón, digo: ¿no estudió santa Catalina, santa Gertrudis, mi madre santa Paula, sin estorbarle a su alta contemplación ni a la fatiga de sus fundaciones el saber hasta griego; el aprender hebreo [...]?¹⁹ ¶

17 Cf. Paz, *op. cit.*, p. 538, quien, sin conocer aún la *Carta* a su confesor, sugiere que “La *Respuesta* [...] es una suerte de versión en prosa de *Primero sueño*.”

18 *Ibid.* Las cursivas pertenecen al texto.

19 Antonio Alatorre, *art. cit.*, p. 622.

Los cuestionamientos de sor Juana, como puede apreciarse en el pasaje citado, apelan a la razón; pretenden una respuesta con fundamentos lógicos y no con superfluas disquisiciones sobre los mandatos divinos de los que sutil pero socarronamente se burla cuando interroga “[¿]qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia [...] hizo para nosotras tan severa ley?”. Pero más allá de eso, lo que subyace a estas preguntas retóricas es la defensa de las letras humanas. A través del estudio de los antiguos sor Juana ha aguzado su inteligencia y ha descubierto similitudes con los postulados de la fe que profesa. Más que impedimentos y distracción, ve en los autores clásicos una fuente inagotable de conocimiento que se complementa muy bien con sus estudios religiosos. De allí que en las líneas sucesivas de su *Carta* al padre Núñez se pregunte y lo cuestione con tanta insistencia:

¿Sólo a mí me estorban los libros para salvarme? Si he leído los poetas y oradores profanos (descuido en que incurrió el mismo santo [sc. san Jerónimo]), también leo los Doctores Sagrados y Santas Escrituras —demás que a primeros no puedo negar que les debo innumerables bienes y reglas de vivir, porque ¿qué cristiano no se corre de ser iracundo a vista de la paciencia de un Sócrates gentil? ¿Quién podrá ser ambicioso a vista de la modestia de Diógenes Cínico? ¿Quién no alaba a Dios en la inteligencia de Aristóteles? Y, en fin, ¿qué católico no se confunde si contempla la suma de virtudes morales en todos los filósofos gentiles?²⁰

No sólo es doctrina, erudición y vanidad, lo que la monja encuentra en los “gentiles”. También aquellos valores como la modestia, la humildad y la paciencia, tan promovidos por el cristianismo. ¿Dónde está la diferencia? ¿Dónde el motivo de condena? Por otro lado, parece ser que a lo que la invitan los reproches y las reprimendas del padre Núñez no es sino a la ignorancia y la vacuidad. ¿En eso reside la salvación?, se pregunta la monja. Si bien es cierto que hubo santos y santas que se salvaron mediante la ascesis y la ignorancia, otros hubo también que se salvaron a través del conocimiento, como el mismo san Agustín. ¿Por qué entonces obligarla a renunciar a sus estudios? ¶

Con una defensa breve pero implacable, sor Juana consiguió desobedecer las imposiciones de su confesor. Los cuestionamientos de la monja, como he dicho, provocaron la ira del padre Núñez y su consecuente alejamiento. Durante los diez años siguientes la producción literaria de la monja, al amparo del poder político e imperial de los virreyes, fue muy prolífica y, desde luego, muy pagana. No sólo continuó

20 *Ibid.*, pp. 622-623.

escribiendo poemas que nada tenían que ver con la fe y el cristianismo, sino que consagró su pluma a los placeres de la prosa. La *Carta Atenagórica* es producto de este proceso. Es el único escrito teológico de la monja. Eso sin embargo no significó que en sus entrañas este escrito contuviera, de manera velada, una defensa de las letras humanas, partiendo del principio del libre albedrío. ¶

Al discurrir sobre las finezas de Cristo, y rebatiendo uno a uno los argumentos del padre Vieira, sor Juana llegó a la conclusión de que la fineza de Cristo consistía en lo que ella misma llamó “los beneficios negativos”, es decir, que la gracia más grande que Dios hizo al humano consistió en no haberle hecho beneficio alguno: “Agradecemos y ponderemos” dice “este primor del Divino Amor en quien el premiar y el suspender los beneficios es el mayor beneficio, y el no hacer finezas la mayor fineza”.²¹ Como bien ha sugerido Octavio Paz (y Puccini quien ha retomado su argumento), esta idea corría el riesgo de interpretarse como algo más que una simple sutileza divina. La acuidad planteada por sor Juana abría la puerta a una interpretación muy laxa sobre el libre albedrío. Siguiendo a Puccini, “toda la *Carta Atenagórica*, iluminada por aquella idea final, podía interpretarse como una sutil reivindicación de libertad intelectual y moral frente a los dogmas”.²² Por principio de cuentas, el escrito de la monja jerónima se muestra en exceso crítico de los postulados del padre Vieira, pese a la autoridad del jesuita, pues como ella misma dice, “no bastará[n] a que el entendimiento humano, potencia libre y que asiente o disiente necesario a lo que juzga ser o no ser verdad, se rinda por lisonjear el comedimiento de la voluntad”.²³ No pueden negarse de ninguna manera los cometidos de tal sentencia. No sólo se trata de anteponer argumentos sólidos a una inteligencia desbordante como la del padre Vieira; se trata, sobre todo, de enaltecer la razón, de levantarla por encima de la autoridad religiosa. ¿Qué más da si el que sostiene el argumento es un erudito con las credenciales del jesuita? Lo importante es que tan bien argumentadas estén las ideas de quien rebate. Octavio Paz ha sugerido que el motivo por el que sor Juana escribió este documento cuarenta años después de su aparición se debe a una pugna interna de la Iglesia. Según el estudioso mexicano, la monja habría escrito su *Crisis* a instancias del propio Manuel Fernández de Santa Cruz. Con este movimiento, continua el Nobel, el obispo de Puebla atacaba por lo bajo al padre Aguiar y Seijas, amigo íntimo del padre lusitano y, de refilón, ponía en entredicho su autoridad e inteligencia. Todo esto sin

21 Sor Juana Inés, *Obras completas*, tomo IV, edición, introducción y notas de Alberto G. Salceda, FCE, México: 1976, p. 439.

22 Puccini, *op. cit.*, p. 37.

23 Sor Juana, *op. cit.*, p. 413, líneas 39-45.

aparecer públicamente y sin mancharse las manos.²⁴ Esta conjetura puede encontrar cierta justificación en la frase que he citado en las líneas superiores. A la lisonja y la zalamería no puede someterse algo tan divino como el pensamiento.²⁵ ¶

La *Carta* termina refiriéndose de nuevo a la naturaleza libre del ser humano, a la capacidad que tiene, regalada por Dios, de decidir su camino, de hacer uso de su arbitrio autónomo: “es menester acordarnos que Dios dio al hombre libre albedrío con que puede querer obrar bien o mal, sin que para esto pueda padecer violencia, porque es homenaje que Dios le hizo y carta de libertad auténtica que le otorgó”.²⁶ ¶

Todavía hoy es difícil determinar con certeza la magnitud de este opúsculo. Lo que es cierto es que, a partir de entonces, la persecución eclesial contra sor Juana se volvió más aguda e inclemente. El hostigamiento más directo, incluso, podría datarse con la publicación misma de la *Carta Atenagórica* y con el prólogo que la antecedía, que no era, en realidad, sino la carta que Fernández de Santa Cruz le había remitido muy pocos días antes a la religiosa. ¶

Así, en los primeros meses de 1691 sor Juana envió a Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla, su *Respuesta a Sor Filotea*. Con ella, la jerónima respondía a una serie de cuestionamientos y reconvenciones que la mentida monja le había hecho en una carta fechada algunos meses atrás. En ésta, el obispo poblano, luego de alabar la claridad y la sabiduría con que la jerónima rebatió “las finezas de Cristo que discurrió el Reverendo Padre Antonio de Viera en el Sermón del Mandato”, reprende sutil pero abiertamente sus inclinaciones literarias:

24 Cf. Paz, *op. cit.*, p. 252. Puccini piensa, por el contrario, que sor Juana sólo sirvió de manera involuntaria como un instrumento de la maquinación del obispo de Puebla.

25 Antonio Alatorre y Martha Lilia Tenorio, por su parte, creen que la *Carta Atenagórica* no es producto de ninguna insidia o *vendetta* eclesiástica, cuya intención haya sido desprestigiar tanto al padre Núñez como al padre Aguiar y Seijas. Ambos estudiosos sostienen que la obra de “carácter estrictamente privado” surgió de las conversaciones que la monja sostuvo con alguno de sus tantos visitantes en el convento de san Jerónimo: “[...] así como el romance de los celos fue resultado de una conversación con la condesa de Paredes acerca de poesía, la *Crisis* lo fue de una conversación acerca de teología y oratoria sagrada con cierto visitante de San Jerónimo, quizá fray Antonio Gutiérrez (y si no él, cualquier otro docto teólogo). A sor Juana le gustaban tanto los encargos, que los disfrazaba de ‘preceptos’, para que el cumplimiento fuera ‘obediencia’”. Cf. Antonio Alatorre y Martha Lilia Tenorio, “Génesis de la *Crisis de un sermón*”, en *Serafina y sor Juana (con tres apéndices)*, segunda edición corregida y muy aumentada, El Colegio de México, México: 2014, pp. 13-21 (p. 21).

26 Sor Juana, *op. cit.*, p. 431, líneas 794-799.

No es mi juicio tan austero censor que esté mal con los versos —en que V. md. se ha visto tan celebrada— después que Santa Teresa, el Nacienceno y otros santos canonizaron con los suyos esta habilidad; pero deseara que les imitara, así como en el metro, también en la elección de los asuntos.²⁷

A pesar de la bondad y la aparente comprensión que se manifiestan en este párrafo, la indicación es clara: sor Juana tiene que abandonar su empeño por la literatura profana y dedicar sus esfuerzos a la *Ciencia del Crucificado*. De nada sirve, según Santa Cruz, la curiosidad no virtuosa y la ciencia que no contribuye a la salvación del alma: sólo son necedad y soberbia que desafían la sabiduría de Dios. Por eso, en uno de los últimos párrafos de su perorata, el obispo de Puebla sentencia “[L]ástima es que un tan gran entendimiento, de tal manera se abata a las rateras noticias de la tierra, que no desee penetrar lo que pasa en el Cielo; y ya que se humille al suelo, que no baje más abajo, considerando lo que pasa en el Infierno”.²⁸ Sor Juana entendía perfectamente bien lo que se escondía bajo la alusión al Infierno, sobre todo cuando se hacía a una monja como ella, “profesa de velo y choro”.²⁹ ¶

La reprensión monacal, disimulada con el velo de la familiaridad y el cariño filial, significó no sólo una osada falta de respeto a uno de los mayores ingenios de su época sino también un desafío que no podía soslayarse. Dejarlo pasar habría significado someterse, renunciar a una pasión innata, abdicar de una vocación natural. Y sor Juana, como sucedió con los reproches del padre Núñez, tampoco dejó pasar éstos. En consecuencia, la respuesta tenía que ser ejemplar. Y lo fue. Los mismos autores paganos por los que se la incriminaba le brindaron las herramientas necesarias para su defensa. No se trataba de abandonar la teología, madre de todas las ciencias, en pro de los autores paganos, sino de utilizarlos para poder alcanzar de la mejor manera aquella:

[...] porque ¿cómo entenderá el estilo de la reina de las ciencias quien aún no sabe el de las ancilas? ¿Cómo sin lógica sabría yo los métodos generales y particulares con que está escrita la Sagrada Escritura? ¿Cómo sin retórica entendería sus figuras, sus tropos y locuciones? ¿Cómo sin física, tantas cuestiones naturales de las naturalezas de los animales de los sacrificios, donde se simbolizan tantas cosas ya declaradas, y otras muchas que hay? ¿Cómo si el sanar

27 Cito por la edición de Alejandro Soriano Vallés, *Sor Filotea y sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a sor Juana Inés de la Cruz*, edición, introducción, estudio liminar y notas de Alejandro Soriano Vallés, Fondo Editorial del Estado de México, 2014, p. 278.

28 *Ibid.*, p. 281.

29 Cf. Puccini, *op. cit.*, p. 40.

Saúl al sonido del arpa de David fue virtud y fuerza natural de la música, o sobrenatural que Dios quiso poner en David? ¿Cómo sin aritmética se podrán entender tantos cómputos de años, de días, de meses, de horas, de hebdómadas tan misteriosas como las de Daniel, y otras para cuya inteligencia es necesario saber las naturalezas, las concordancias y propiedades de los números? ¿Cómo sin geometría se podrán medir el Arca Santa del testamento y la ciudad santa de Jerusalén, cuyas misteriosas mensuras hacen un cubo con todas sus dimensiones, y aquel repartimiento proporcional de todas sus partes, tan maravilloso? ¿Cómo sin arquitectura, el gran templo de Salomón, donde fue el mismo Dios artífice que dio la disposición y la traza, y el sabio rey fue sobrestante que la ejecutó; donde no había basa sin misterio, columna sin símbolo, cornisa sin alusión, arquitrabe sin significado; ¿y así de otras de sus partes, sin que el más mínimo filete estuviese sólo por el servicio y complemento del arte, sino simbolizando cosas mayores? ¿Cómo sin grande conocimiento de las reglas y partes de que consta la historia se entenderán los libros históricos? [...] ¿Cómo sin grande erudición tantas cosas de historias profanas, de que hace mención la Sagrada Escritura; tantas costumbres gentiles, tantos ritos, tantas maneras de hablar? ¿Cómo sin muchas reglas y lección de Santos Padres se podrá entender la oscura locución de los profetas?³⁰ ¶

Nadie podrá negar que en estas líneas está desmenuzado el *trivium* y el *quadrivium* medievales, que la intención de la monja es defender su uso para objetivos mayores. Porque, como sostiene atinadamente Rosa Perelmuter, eso es la *Respuesta a sor Filotea*: “una lograda *defensa*, un discurso que encuadra perfectamente en la línea de la oratoria forense”.³¹ ¶

Es brillante el apunte de la estudiosa cubana, pues hasta antes de ella toda la crítica sorjuanista había reparado mediana, por no decir mezquinamente, en la estructura formal de la carta. Se pensaba, más bien, que ésta era producto de la ingenuidad de la monja y de la sinceridad e intimidad que la unía a sor Filotea.

Muy probablemente desde su publicación, poco más de un lustro después de la muerte de sor Juana, la *Respuesta* fue tenida como un documento personal, de carácter autobiográfico, en el que se aventuraba la conmovedora confesión de una monja y la justificación de sus gustos intelectuales más que una deliberada defensa de sus

30 Martha Lilia Tenorio, *op. cit.*, p. 330.

31 Rosa Perelmuter, “La estructura retórica de la *Respuesta a sor Filotea*”, en *Los límites de la femineidad en sor Juana Inés de la Cruz*, Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, Madrid: 2004, p. 29.

estudios y de sus obras literarias. A pesar de ello, hubo algunas honrosas excepciones como las de don Cristóbal Báñez de Salcedo o don Juan Ignacio de Castorena y Ursúa que alabaron prolijamente la elocuencia y la sabiduría no sólo de la *Respuesta* sino de toda la obra de sor Juana. Así se refiere Castorena y Ursúa a la prosa sorjuanina en el prólogo del volumen que él mismo editó en Madrid, en 1700, bajo el nombre de *Fama y obras póstumas de Sor Juana*:³²

La prosa llena de las leyes de lo elocuente y retórico con peregrina claridad, sin palabra forastera (estilo proprísimo de su sexo), en la medianía de las cláusulas su mayor elegancia. En el medio suele consistir la mejor virtud del arte: *Non alte, sed apte*, es axioma al tiro de la flecha, que vuela arpón de plumas. Usa de todas valientes propiedades para que sea perfecta la prosa, no tener labor a poesía, ni en la vecindad de los asonantes, ni en las terminaciones todas cadentes, ni en lo dilatado de las metáforas, ni en lo misterioso de las alusiones. Pero sí en la respuesta a la muy ilustre Filotea en este, en la crisis al principio del segundo, y el arco triunfal al último del primero tomo se advierte, entre lo remontado y común, una proporción elevada, suelta la cadencia de las oraciones, tejidos con usual gramática los periodos, entre superficial y profundo el énfasis, lo alusivo de cerca, lo erudito de lejos, y siempre con tirante engace la trabazón de su contexto: reglas que dictan el acierto al castellano desde la elegancia latina, en los Tácitos, Cicerones y Quintilianos.³³

Como es posible apreciar desde la primera oración, el erudito español reconoce en la prosa de sor Juana todas las “leyes de lo elocuente y retórico” dictadas al castellano “desde la elegancia latina, en los Tácitos, Cicerones y Quintilianos”; sin embargo, ésta y otras opiniones semejantes parecen advertir en el empleo de estos elementos retóricos sólo una función ornamental, con fines puramente estéticos, y no elementos programáticos y esenciales de un proyecto poético-literario. De allí la importancia y luminosidad de lo dicho por Perelmutter: la *Respuesta a sor Filotea* disimula, bajo el velo de una epístola familiar, una incomparable pieza oratoria cuyo objetivo, más que su propia defensa, es la exaltación de las humanidades y la exculpación de las letras profanas, la defensa judicial de un distinguido y maniatado reo. ¶

Me gustaría ir, sin embargo, un paso más allá que la estudiosa y proponer que la *Respuesta* no ha de enmarcarse solamente “en la línea de la oratoria forense” sino que

32 *Apud* Perelmutter, art. cit., p. 22.

33 *Idem*.

ha de verse como la creación *ex professo* de un nuevo *genus dicendi* que contiene en sí mismo la preceptiva de los tres *genera causarum*. ¶

Cicerón en sus *Topica*,³⁴ siguiendo a Aristóteles, enumera tres géneros discursivos y los define de la siguiente manera:

Tria sunt igitur genera causarum: iudici, deliberationis, laudationis. Quarum fines ipsi declarant quibus utendum locis sit. Nam iudici finis est ius, ex quo etiam nomen [...] Deliberandi finis utilitas [...] Laudationis finis honestas. ¶

Así, pues, tres son los géneros discursivos: el judicial, el deliberativo y el laudatorio. Los fines de éstos manifiestan en qué tipo de ocasiones debe utilizarse cada uno. Por ejemplo, el fin del [discurso] judicial es la justicia, de donde, incluso, le viene el nombre [...] el fin del [discurso] deliberativo es la utilidad [...] y el fin del discurso laudatorio es el honor. ¶

Como es posible advertir a partir de esta definición, aun cuando los tres géneros puedan ejercitarse en un foro que esté constituido ya por el senado, ya por el pueblo, ya por ambos, cada uno debe emplearse en un determinado momento y con un objetivo preciso. En este sentido, para la preceptiva clásica de la retórica sería si no erróneo, sí al menos inconveniente elaborar un discurso en el que se pusieran en práctica, simultáneamente, los tres géneros, puesto que cada uno de ellos apuntaba a objetivos particulares y se servía de recursos diferentes para conseguir su objetivo. ¶

Es evidente que sor Juana, por su pasmosa doctrina, tenía noticia de estos lineamientos y que los aplicaba a sus escritos, como podemos ver, por ejemplo, en la carta que dirige al padre Núñez. En ella, la erudita jerónima emprende una iracunda defensa de su inclinación a escribir versos profanos. El género discursivo que utiliza es el *genus iudiciale*, que consiste, según el mismo Cicerón [*de inv.* 1. 8-10],³⁵ en la defensa de una persona mediante la controversia y el debate sobre lo justo o lo injusto de la querrela y, generalmente, hace referencia a cosas o sucesos del pasado. A lo largo de toda la carta, sor Juana construye su alegato defensivo insistiendo en que los versos que ha escrito nunca han sido una decisión personal sino más bien concesiones a las insistentes peticiones de arzobispos, virreyes y sacerdotes:

34 Cicero, *Topica*, 24. 91-91, en *De inventione, De optimo genere oratorum, Topica*, with an English translation by H.M. Hubbel, Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1993, pp. 91-92.

35 Cicero, *op. cit.*, p. 20.

La materia, pues, de este enojo de V.R. mui amado padre y señor mío, no ha sido otra que la de estos negros versos de que el Cielo tan contra la voluntad de V.R. me dotó. Éstos he rehusado sumamente el hacerlos y me he excusado todo lo posible —no porque en ellos hallase yo razón de bien ni de mal, que siempre los he tenido (como lo son) por cosa indiferente; y aunque pudiera decir cuánto los han usado, santos y doctos, no quiero intrometerme a su defenza, que no son mi padre ni mi madre [...] Ésta es la irremisible culpa mía, a la qual precedió avérmel[o] pedido tres o quatro vezes, y tantas despedídome yo, hasta que vinieron los dos señores juezes hazedores, que antes de llamarme a mí llamaron a la madre priora y después a mí, y mandaron en nombre del Excelentísimo Sr. Arzobispo lo hiciese, por [f. 161r] que así lo avía votado el Cavildo pleno, y aprobado Su Excelencia. —Aora quisiera yo que V.R., con su clarísimo juicio, se pusiera en mi lugar y, consulta[do], ¿qué respondiera en este lance? ¿Respondería que no podía? Era mentira. ¿Que no quería? Era inobediencia. ¿Qué no sabía? Ellos no pedían más que hasta donde supiesse. ¿Qué estaba mal votado? Era, sobre descarado atrevimiento, villano y grosero desagravamiento a quien me honrraba con el concepto de pensar que sabía hacer una mujer ignorante lo que tan lucidos ingenios solicitaban...³⁶

La monja asume el papel de inculpada y desarrolla su argumentación a partir de esa *controversia*. Las pruebas que presenta se mueven siempre en el terreno de la discusión sobre la justicia o la injusticia de la acusación y la rectitud o no de sus actos. ¶

En este punto, bien podría cuestionarse, desde luego, la supuesta contradicción que existe entre el género epistolar y el oratorio. Es evidente que el primero tiene su origen en la palabra escrita, mientras que el segundo comenzó siendo un recurso de la palabra hablada. Sin embargo, con el paso del tiempo y con la disolución de las ciudades-estado, cuyo foro servía como el lugar indicado para las disputas oratorias, la retórica perdió su carácter público y se amalgamó con la literatura. El mismo Cicerón, después de pronunciar un discurso ante el pueblo o el senado, solía “recomponerlo” y editarlo en forma de libro. De allí que muchas de sus oraciones hayan pasado a la posteridad, sentando las bases no sólo de la tradición retórica sino también las de la literatura misma. Esa tradición, atravesando el Medievo y el Renacimiento, llegó hasta la Nueva España, donde la retórica fue una disciplina muy reconocida que se estudiaba en todo el *cursus studiorum* de las universidades. Su enseñanza fue de suma utilidad incluso para los estudios teológicos, tan en boga en la época. Su carácter público, sin embargo, era muy reducido, por no decir inexistente. En su lugar, la oratoria sagrada

36 Antonio Alatorre, art. cit., pp. 618-620.

ocupaba el puesto palmario, “porque no estaba reservada para oyentes doctos sino que disponía de mayor teatro, donde cabía todo el pueblo”.³⁷ Las fiestas religiosas daban pie a “certámenes oratorios” en los que la prédica era el género discursivo más recurrente. El sermón ganador solía divulgarse en la prensa y el nombre de su artífice adquiriría prestigio y gravedad. ¶

No es de sorprender, entonces, que la oratoria “erudita”, por llamarla de alguna manera, se haya proyectado en los escritos de los estudiosos. Y tampoco es una novedad que la teoría retórica haya servido como fundamento en el arte de escribir cartas.³⁸ Basta pensar, por ejemplo, en los interminables tomos de epístolas que escribieron Petrarca o Erasmo y que están repletas de fórmulas y preceptos retóricos. ¶

Pero sor Juana fue mucho más allá, pues además de todas estas fórmulas y preceptos retóricos, introdujo en el género epistolar los elementos constitutivos de cada género discursivo, como ya he apuntado ¿Casualidad? No. Reflexión. Intencionalidad. He dicho líneas arriba que sor Juana sabía que su *Respuesta* tenía que ser contundente y demoledora. No sería suficiente presentar las pruebas de su inocencia y limpiar su imagen. La construcción discursiva tenía que ser el motor de la persuasión. Entre más elementos tuviera esta construcción, entre más consciente y elaborada fuera la maquinaria verbal que le daba forma, mayores serían también sus efectos. De allí la genialidad de mezclar en una epístola responsiva una oración defensiva, laudatoria y dignataria. ¶

Después de la consabida *captatio benevolentiae* de los primeros párrafos, sor Juana, no sin falsa modestia, discurre sobre la pertinencia o no de la publicación de la llamada *Carta Atenagórica*, y del tributo inmerecido hacia su persona que tal hecho significó. A esto engarza la primera parte de su defensa. El lenguaje utilizado en estas disquisiciones es el lenguaje del *genus iudiciale*. Los tecnicismos jurídicos no están necesariamente expresados por sor Juana misma, sino que, para engrandecer su valor y darle mayor gravedad al argumento, están tomados, sobre todo, de los libros sagrados. Todo gira en torno a la justicia, la injusticia, la culpa y la obediencia. Salen a relucir pasajes de los salmos y de las cartas de san Jerónimo, cuya intención es justificar la escritura de la *Carta Atenagórica*. El mismo procedimiento defensivo que hemos visto

37 *Apud* Puccini, *op. cit.*, p. 68.

38 Cf. Perelmuter, art. cit., p. 32, nota 19: “The Renaissance treatises on letter writing were almost entirely restatements of the rules of ancient oratory, even to the point of classing epistles as deliberative, demonstrative, and judicial. Erasmus or Macropedius might admit a fourth category, embracing the familiar letter, like other authorities, did Little more than repeat the formulae of traditional rhetoric. All letters, according to their directions, must conform to the structural division of an oration”.

ya en la carta al padre Núñez es utilizado por sor Juana en estas primeras páginas de su defensa.³⁹

Y a la verdad, yo nunca he escrito sino violentada y forzada y sólo por dar gusto a otros; no sólo sin complacencia, sino con positiva repugnancia, porque nunca he juzgado de mí que tenga el caudal de letras e ingenio que pide la obligación de quien escribe; y así, es la ordinaria respuesta a los que me instan, y más si es asunto sagrado: ¿qué entendimiento tengo yo, qué estudio, qué materiales ni qué noticias para eso, son cuatro bachillerías superficiales? ¶

La acusación en su contra y la reprensión consecuente por haber rebatido las tesis del padre Viera sobre las finezas de Cristo, no pueden tener efecto ni ser del todo justas, según argumenta sor Juana, pues no han sido motivadas por su propia iniciativa. El reo ofrece los argumentos de descargo, pero la defensa toma un matiz diferente pocas líneas después. La obediencia de sor Juana responde, en realidad, a una coacción: *Vos me coegistis*, espeta a sus acusadores.⁴⁰ Me parece que es justamente en este momento en que se da el mayor punto de inflexión de toda la carta y que marca los tonos discursivos subsecuentes. Luego de revertir la acusación, sor Juana acepta su inclinación por el estudio y se dedica en adelante a enaltecerlo y reivindicarlo. Sin embargo, para continuar el alegato no basta entonces el discurso judicial. Es necesario incorporar elementos de los otros discursos. Pero antes de eso es necesario preparar el terreno. Para ello, un elemento que resulta más que destacable, es la incorporación de notas autobiográficas [pp. 325-339] que, desde mi punto de vista, contribuyen a la conformación *quasi* mítica de la figura de la monja, pero que, sobre todo, justifican su inclinación no como un asunto personal sino como un don divino.⁴¹ Las estrategias descriptivas que sor Juana utiliza para presentarse desde niña como un prodigio intelectual, y que Bárbara Ventarola llama “estrategias de autoestilización”,⁴² son el

39 Cf. Martha Lilia Tenorio, *op. cit.*, pp. 324-25. A partir de ahora, a menos que se indique lo contrario, todas las citas de la *Respuesta* estarán tomadas de esta edición, por lo que, en el cuerpo del texto, anotaré solamente el número de página o páginas entre corchetes.

40 San Pablo, epístola a los Corintios 12:11.

41 Sor Juana cita lo que dice la Iglesia sobre Santo Tomás: [...] *Quin etiam sodali suo fratri Reginaldo dicere solebat, quidquid sciret, non-tam studio, aut labore suo peperisse, quam divinitus traditum accepisse.* [“También solía decir a su compañero y hermano Reginaldo que lo que sabía no lo había conseguido tanto con el estudio y el trabajo, sino que, más bien, le había sido dado divinamente.”] p. 333.

42 Cf. Bárbara Ventarola, “Sor Juana y las nociones tradicionales del ingenio. Estrategias de autoestilización en la *Respuesta a Sor Filotea*”, en *Ingenio y feminidad. Nuevos enfoques sobre la estética*

gozne que facilita la introducción de los otros géneros oratorios en la *Respuesta*. En los párrafos subsecuentes, sor Juana se sirve del género demostrativo para vituperar el celo desmedido que contra ella han lanzado sus enemigos. Como todo en sor Juana, esta invectiva no se dirige a las cosas por su nombre. Es parabólica y ejemplar. Para hablar de la envidia que genera su erudición y su excelencia literaria, la monja no habla de sí misma, sino que cita el precepto del “impío Maquiavelo: que es aborrecer al que se señala porque se deslucen a los otros” (p. 340). A continuación, se embarca en una especie de resumen bíblico sobre la suerte que hubo de correr Cristo con sus detractores y con todos aquellos que lo traicionaron. La serie de ejemplos que la jerónima utiliza ensalzan, por una parte, la bondad y la piedad de Cristo y, por otra, reprueban la envidia, los celos y el veneno con que sus agresores (los de Cristo y los de ella misma) lo juzgaron injustamente hasta causarle la muerte. Aquí me parece importante remarcar la velada analogía que establece sor Juana entre ella y Cristo. Quizá ésta fue una razón de peso para terminar de ganarse la antipatía de la institución religiosa en su conjunto. ¡Qué osadía!, habrán dicho, ¡de esta mujer comparar su vida con la de aquél que dio la vida por nosotros, aún por ella misma! ¶

Este juego de alabanza-vituperio es una característica del *genus demonstrativum*, según la preceptiva del mismo Cicerón [*de or.* 2. 84-85], quien nos explica que mediante este género discursivo se deben resaltar las cualidades, ya buenas ya malas, de los hombres; aptitudes que van desde su linaje y forma física, hasta sus más altas virtudes intelectuales. En este sentido, quizá la alabanza más emotiva de toda la *Respuesta* la encontremos hacia la mitad de la carta [pp. 352-356]. Para salvarse a sí misma y para enaltecer la excelsa memoria de su género, sor Juana evoca la gloria de grandes y doctas mujeres: Débora, Abigaíl, Esther y Ana entre las cristianas y entre las “gentiles” las Sibilas, Minerva, Pola Argentaria, Cenobia, etc.⁴³ La evocación de estas mujeres eruditas sirve a sor Juana para contestar la pregunta del “venerable doctor Arce”: *an liceat foeminis sacrorum bibliorum studio incumbere eaque interpretari?* [“¿es lícito a las mujeres ocuparse del estudio de los libros sagrados e interpretarlos?”, p. 356]. Si no está permitido a las mujeres “leer públicamente en las cátedras y predicar en los púlpitos”, dice sor Juana, “esto es tan justo que no sólo a las mujeres, que por tan ineptas están tenidas, sino a los hombres, que con sólo serlo piensan que son sabios, se había de prohibir la interpretación de las Sagradas Letras, en no siendo

de Sor Juana Inés de la Cruz, ed. Bárbara Ventarola, Iberoamericana-Vervuert, Madrid: 2017, pp. 27-69.

43 Para la elucidación de estos personajes históricos y mitológicos véase Martha Lilia Tenorio, *op. cit.*, pp. 352-53, notas 93 y 94. También son de ayuda las notas que aparecen en *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz IV*, ed. de Alberto G. Salceda, *op. cit.*, p. 655.

muy doctos y virtuosos y de ingenio dóciles y bien inclinados” [p. 357]. Los destinatarios de esta puya son evidentes: por un lado, el mismísimo padre Vieira y, por el otro, tanto el padre Núñez como el obispo de Puebla y todos sus secuaces.

Finalmente, también encontramos en la *Respuesta* elementos del *genus deliberativum*. Éste, nos dice Cicerón [*de oratore*, 2. 82, 334-337], consiste en considerar, mediante una controversia, si algo es útil y honesto o no. De entre todos los elementos que estructuran este género me gustaría destacar uno que, por su hilaridad, pone en evidencia la ignorancia de muchos sacerdotes que seguramente se sintieron aludidos. Se trata de la utilidad que puede desprenderse de las lenguas clásicas y, en general de los estudios. Muchos de los hombres, dice sor Juana, estudian para ignorar y su actitud arrogante y pependenciera no hace sino inducirlos a proferir, suponiendo sabiduría y doctrina, blasfemias y herejías [pp. 357-358]:

A éstos, más daño les hace el saber que les hiciera el ignorar. Dijo un discreto que no es necio entero el que no sabe latín, pero el que lo sabe está calificado. Y añadido yo que le perfecciona (si es perfección la necedad) el haber estudiado su poco de filosofía y teología y el tener alguna noticia de lenguas, que con eso es necio en muchas ciencias y lenguas: porque un necio grande no cabe en sólo la lengua materna.

Así, aquellas disciplinas que podrían ser infinitamente útiles se tornan inútiles y deshonestas cuando quien las ostenta hace gala, además, de necedad, arrogancia y pedantería. No basta con saber, sugiere sor Juana, sino hay que saber con mesura, con humildad como lo mandata el mismo apóstol san Pablo al decir: *dico enim per gratiam qua data est mihi, omnibus qui sunt inter vos: Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere, ad sobrietatem* [“Por eso digo a todos los que están entre ustedes, mediante la gracia que me ha sido otorgada: ‘no conviene conocer más de lo necesario, sino conocer con mesura’”, pp. 358-359].

CONCLUSIONES

La intención de este trabajo ha sido mostrar, mediante el análisis textual, que tanto la *Carta al padre Núñez* como la *Respuesta a sor Filotea* son composiciones literarias muy novedosas que, a la manera de Cicerón, cuando defendió al poeta Arquías en los albores del siglo I a. C., tienden a un fin mayor: la férrea defensa de las humanidades como fuente de sabiduría y la defensa de la libertad intelectual. Para ello no le fue suficiente un solo género discursivo, pues la gravedad y la magnitud del asunto lo trascendían. Sor Juana ideó, así, un discurso total en el que pudiera incorporar elementos

de los tres géneros discursivos predominantes en la oratoria. Desde luego la incorporación de estos elementos no podía ser un asunto lineal y arbitrario. De allí que si uno aspira a encontrar en cualquiera de estas dos obras argumentos y tópicos trazados en línea recta equivocará su búsqueda. Los discursos del “fénix mexicano” son un documento en el que todos estos elementos se encuentran desperdigados e interconectados. Un ensayo como éste no basta para hacer un recuento minucioso de todos ellos y mucho menos para pretender otorgarles la mínima unidad. Se ha intentado, sin embargo, escoger los lugares que han parecido más representativos para mostrar que, en efecto, puede decirse que en estas dos cartas existen elementos constitutivos de los tres géneros discursivos que apuntan todos a un mismo objetivo.

** BIBLIOGRAFÍA **

- ALATORRE, ANTONIO, “La Carta de sor Juana al Padre Núñez”, en *NRFH*, 35 (1987), pp. 591-673.
- ANTONIO ALATORRE Y MARTHA LILIA TENORIO, “Génesis de la Crisis de un sermón”, en *Serafina y sor Juana (con tres apéndices)*, 2ª edición corregida y muy aumentada, El Colegio de México, México: 2014, pp. 13-21.
- BÉNASSY- BERLING, MARIE-CÉCILE, *Humanisme et religion chez Sor Juana Inés de la Cruz. La femme et la culture au XVIIIe siècle*, Editions Hispaniques, Publications de la Sorbonne, Paris: 1982.
- Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor. Autodefensa Espiritual*. Estudios y notas de Aureliano Tapia Méndez. Producciones Al Voleo El Troquel, S. a., Monterrey, N. L., México: 1993.
- CICERO, *The Speeches*, with an English translation by N. H. Watts, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge: 1935.
- , *Topica*, 24. 91-91, en *De inventione, De optimo genere oratorum, Topica*, with an English translation by H.M. Hubbel, Loeb Classical Library, Harvard University Press, London: 1993.
- DE LA CRUZ, JUANA INÉS, SOR, *Obras completas*, tomo IV, edición, introducción y notas de Alberto G. Salceda, FCE, México: 1976.
- MÉNDEZ PLANCARTE, GABRIEL, *Humanistas del siglo XVIII*, Biblioteca del Estudiante Universitario, UNAM, México: 1962.
- PAZ, OCTAVIO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, FCE, México: 1983.
- PUCCINI, DARIO, *Una mujer en soledad. Sor Juana Inés de la Cruz, una excepción en la cultura y la literatura barroca*, FCE, México: 1997.
- TENORIO TRILLO, MARTHA LILIA (ed.), *Sor Juana Inés de la Cruz. Ecos de mi pluma. Antología en prosa y verso*, Penguin Random House, UNAM, México: 2018.
- SORIANO VALLÉS, ALEJANDRO, *Sor Filotea y sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a sor Juana Inés de la Cruz*, edición, introducción, estudio liminar y notas de Alejandro Soriano Vallés, Fondo Editorial del Estado de México, México: 2014.
- PERELMUTER, ROSA, “La estructura retórica de la Respuesta a sor Filotea”, en *Los límites de la femineidad en sor Juana Inés de la Cruz*, Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, Madrid: 2004.
- VENTAROLA, BÁRBARA, “Sor Juana y las nociones tradicionales del ingenio. Estrategias de autoestilización en la Respuesta a Sor Filotea”, en *Ingenio y femineidad. Nuevos enfoques sobre la estética de Sor Juana Inés de la Cruz*, ed. Bárbara Ventarola, Iberoamericana-Vervuert, Madrid: 2017, pp. 27-69.

El Mártir del Sacramento de Sor Juana Inés de la Cruz : la actualización del mito histórico arriano en su cruce con el mito histórico godo



IVÁN KOPYLOV

POSGRADO EN LETRAS UNAM

Las características mentales del mundo germánico se reflejaron en el así llamado “mito histórico godo”. Formulado por el historiador de origen godo Jordanes en el siglo VI, ese mito se actualizó siglos después en el auto sacramental “El mártir del Sacramento, San Hermenegildo” de sor Juana Inés de la Cruz, en el que el tema central es el conflicto entre el último rey arriano de la España visigoda, Leovigildo, y su hijo Hermenegildo, el cual adopta el catolicismo y luego se rebela contra su padre. Derrotada su rebelión, Hermenegildo es enviado a la cárcel, donde rechaza recibir la comunión de manos de un sacerdote arriano (representado alegóricamente como Apostasía). Frente a esto, el rey Leovigildo manda ejecutar a su hijo. ¶

Este tema se basa en muchos relatos transmitidos por los historiadores de la España visigoda (sobre todo San Isidoro de Sevilla y Juan de Biclaro) y de la Galia franca (Gregorio de Tours).¹ Todos esos recuentos están resumidos en la *Historia General de España* escrita por el padre jesuita Juan de Mariana y se supone que esa obra fue la fuente principal.² De todos modos, sor Juana pudo haber tenido acceso a otras fuentes, entre las cuales destacan la *Historia de los godos, vándalos y suevos* de San Isidoro de Sevilla³ y el *Martyrologio romano* de San Gregorio el Magno.⁴ El problema del uso

1 Todos los recuentos hagiográficos acerca de Hermenegildo están sintetizados en: BEATRIZ MARCOTEGUI BARBER, “El tratamiento historiográfico de San Hermenegildo”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12 (2003): 289-302.

2 JUAN DE MARIANA, *Historia general de España*. Madrid: D. Joachin de Ibarra, 1780. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-general-de-espana/>

3 SAN ISIDORO DE SEVILLA, “Historia Gothorum, Wandalorum et Sueborum”, en: MOMMSEN, TEODOR (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Chronica Minora*, vol. II, p.2., Berlin, 1894.

4 SAN GREGORIO EL MAGNO, *Martyrologium Romanum*, “Praenotanda”, II edición típica. Typis Vaticanis, 2004.

de estas fuentes es planteado por Marie Cecile Bénassy Berling, quien al fin y al cabo prefiere dejar esa cuestión abierta, señalando como fuente central la *Historia* de Juan de Mariana quien, a su vez, habría acumulado los datos de todas las fuentes disponibles.⁵ Se cuestiona el uso de la *Historia de los francos* de Gregorio de Tours, en la que se señalan los enlaces (incluso matrimoniales) entre las casas reales francas y visigodas que siempre estuvieron en conflicto. Sin embargo, para nosotros tiene una importancia crucial como uno de los temas que transcurre reflejado en muchas fuentes, generación tras generación, y se cristaliza en el texto sorjuanino en el que el mito arriano y el mito visigodo se entrelazan como conceptos significativos que justifican la representación de la ideología y del poder de la monarquía visigoda que, según algunos investigadores, aparece como la representación encubierta de la Casa de Habsburgo.⁶ ¶

Una de las cuestiones importantes es: ¿por qué la Décima Musa acudió al tema del martirio del príncipe rebelde visigodo? ¿Qué actualidad tenía ese tema para la sociedad novohispana? La respuesta más común consiste en enfatizar el hecho de la canonización del príncipe Hermenegildo como el primer español de sangre real, que resultó posible gracias a la iniciativa de Felipe II;⁷ y por esa razón el tema del martirio del príncipe visigodo resultó interesante para los dramaturgos del Siglo de Oro español, sobre todo para Juan de Mal Lara, Hernando de Ávila y Melchor de la Cerda.⁸ Además, a sor Juana le interesaba tratar el tema de la Eucaristía en su auto, que llega al punto culminante en la escena donde Hermenegildo se niega a recibir la hostia de manos del sacerdote arriano llamado Apostasía; en este sentido, aquí podemos ver una polémica encubierta con los protestantes, sobre todo los luteranos, quienes como se sabe, tienen su propia visión del misterio eucarístico, insistiendo en la presencia espiritual (luteranos) o simbólica (calvinistas) en el pan y el vino consagrado. Ese punto de vista se refuerza con la argumentación de la propia sor Juana quien en su *Respuesta a sor Filotea* hace una crítica indirecta a Lutero, igualando al “malvado Lutero” con los demás heresiarcas, entre los cuales en primer lugar figura el “protervo Arrio”.⁹ Así que es obvio que el tema eucarístico se destaca en el primer lugar. Además,

5 Véase CÉCILE BÉNASSY BERLING, *Humanismo y religión en sor Juana Inés de la Cruz*, México: UNAM, 1983., pp. 325-337, especialmente pp. 326-329.

6 ROBERT D. WORLEY JR., “La politización de la religión expuesta por sor Juana Inés de la Cruz en el auto titulado *El Mártir del sacramento*, San Hermenegildo”, *Bulletin of the Comedians* 63.1 (2011): 105-120, p. 110.

7 FRANCISCO JAVIER CORNEJO, “Felipe II, San Hermenegildo y la imagen de la Sacra Monarquía”, *Boletín del Museo del Prado* 18.36/02 (2000): 25-37, pp. 27-30.

8 *Ibid.*, p. 31.

9 HARRY O. MAYER, “Private Space as the Social Context of Arianism in Ambrose’s Milan”, *Journal of Theological Studies* 45.1 (1994): 72-87, p. 234.

tengamos en cuenta que el auto que nos interesa se publicó junto con otros dos autos: *El cetro de José* y *El divino Narciso*. Como los caracteriza Mauricio Beuchot,

éstas son piezas teatrales que transmiten y facilitan la comprensión de ciertos dogmas cristianos a la gente que los veía representar, y a la que había que entregar esos contenidos teológicos digeridos y bien dispuestos, no sólo hechos comprensibles para la mentalidad de los espectadores, sino con los adornos que los hicieron conmovedores y amables.¹⁰ ¶

Vinculando el auto con la loa que le precede y en la que se presenta la disputa entre los estudiantes sobre la mayor fineza de Jesucristo, Beuchot dice que en el auto “se propone dar a conocer el misterio de la Eucaristía, a través de uno de los santos que más ha adorado dicho misterio, hasta dar la vida por él, como lo hizo San Hermenegildo; tal sería el tema del auto”.¹¹ ¶

De todos modos, esa interpretación, por más valiosa que sea, no toma en cuenta un rasgo muy importante: el papel de los arrianos y de los católicos no era tan unívoco como era de esperar. Si ponemos atención al personaje de España en las escenas 7 y 8, vamos a ver que sor Juana lo está vinculando con el rey arriano Leovigildo y su poder; además, otro personaje alegórico, llamado Fantasía, presenta los éxitos de Leovigildo como resultado lógico del apego de este último a la fe arriana:

Vuelve ahora los ojos
De la imaginación, a los despojos
Que le dio a tu Prosapia soberana,
Por premio, la Arriana
Religión que han constantes abrazado,
Sobre quien el Imperio han fabricado (895-900) ¶

En otras palabras, Leovigildo se muestra como ejemplo de fidelidad, mientras que el carácter y la personalidad del santo, es decir, el príncipe Hermenegildo, se descubre con gran ambivalencia: él no puede adoptar una decisión por mucho tiempo porque no puede renunciar a su amor como hijo y traicionar la lealtad, eso lo trata de

10 MAURICIO BEUCHOT, “Los autos de sor Juana: tres lugares teológicos”, en: POOT HERRERA, SARA (ed.), *Sor Juana y su mundo: una mirada actual*. México: Universidad del Claustro de Sor Juana; Instituto de Investigaciones de la Cultura, 1995, pp. 355-392, p. 357.

11 *Ibid.* p. 372.

explicar a las Virtudes—la Misericordia, la Verdad y la Paz.¹² Así que podemos suscribir las palabras de Robert Worley: “A lo largo de la obra, la heroicidad de Hermenegildo y la maldad de Leovigildo se vuelven borrosas”.¹³ ¶

El tema central que plantea sor Juana en su obra es la necesidad de tomar la decisión final —o ser fiel a la fe católica,— que Hermenegildo adopta gracias a la influencia de su esposa Ingunda y su consejero el obispo Leandro (hermano de San Isidoro de Sevilla), o seguir siendo fiel a su padre, el poder real asociado al poderío y el orgullo de España. De aquí surge el tema de la traición al padre y de la rebelión contra el dominio legítimamente establecido, lo que no puede ser aprobado bajo ninguna circunstancia. Ese dilema lo desarrolla sor Juana platicando con las Virtudes alegóricamente representadas, ya que Hermenegildo, según dice Robert Worley, “sufre de un conflicto inferior, promovido por las Virtudes, entre la fidelidad a su padre y la fidelidad a Dios”.¹⁴ ¶

Es importante notar que, además del de su consejero y maestro espiritual, el obispo Leandro de Sevilla, Hermenegildo también contaba con el apoyo de su esposa Ingunda. Así, sor Juana resalta un momento bastante importante y controvertido: una situación que era típica para los reinos romano-germánicos y que consistía en que dentro de la misma casa real se encontraban familiares del rey pertenecientes tanto a la iglesia arriana como a la iglesia católica. Esa circunstancia fue determinada por las relaciones de amistad que la nobleza germánica tenía con la de las exprovincias romanas. La iglesia arriana promovió sus propios mecanismos de vinculación para unir a los nobles germánicos, y por su parte la nobleza provincial romanizada también podría haberse enlazado con la nobleza militar de origen germánico por medio de la propagación de la religión católico-nicena, como ocurrió, por ejemplo, con San Ambrosio de Milán y los godos que se encontraban entre el cristianismo arriano y el católico-niceno. Es muy significativa la referencia que da el obispo Víctor de Vita hablando sobre la masacre que mandó perpetrar el rey vándalo arriano Hunerico. Entre las personas detenidas y ejecutadas se encontraban aquellos que contaban con insignias que les caracterizaban como funcionarios del palacio real (*domus regia*) o miembros de la familia real;¹⁵ entonces, se trataba de vándalos católicos que seguían manteniendo su fe después de su éxodo de la Península ibérica, así que no

12 WORLEY, *op. cit.*, p. 114.

13 *Ibid.* p. 113.

14 *Ibid.* p. 106.

15 Véase VÍCTOR DE VITA, “Historia Persecutionis Africanae Provinciae Per Geiserico et Hunirico Regibus Wandalorum”, en KAROLUS HALM (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, vol. III, p. 1., Berlin, 1961, p. 8: ...*quia ingens fuerat multitudo nostrorum catholicorum in habitu illorum incedentium, ob hoc quod domui regiae serviebant.*

parece raro que dentro de la misma familia real o noble pudieran haberse encontrado miembros pertenecientes a los diversos ramos del cristianismo. Esa colisión fue tomada en cuenta por sor Juana, al mostrar a diversos miembros de la familia, uno de los cuales profesaba el arrianismo y otro que abrazaba el cristianismo católico, no sólo gracias a la influencia de un obispo (es decir, Leandro de Sevilla) quien tenía posiciones fuertes como miembro del consejo municipal de su ciudad,¹⁶ sino también por la influencia de su esposa. ¶

También puede resultar de interés desde el punto de vista histórico el hecho de que el emperador bizantino Tiberio pidiera como rehenes por el obispo Leandro a la esposa y al hijo de Hermenegildo, a cambio del apoyo militar en la rebelión de Hermenegildo en la provincia Bética:

Después que di tu embajada,
 Generoso Hermenegildo,
 Al emperador Tiberio,
 Aunque escuchó agradecido
 A tu celo, el que defiendas
 La ley cristiana, indeciso
 Estuvo, no en cuanto a darte
 De sus armas el auxilio,
 Pues luego las despachó,
 Sino en cuanto a los partidos
 Que por su seguridad
 Le ofrecí, en que, detenido,
 Como me ves, he tardado;
 Pues después de otros designios,
 Me propuso (para aquí
 Fue, señora, el preveniros ¶
 De paciencia y de valor),
 Que puesto que a beneficio
 Tuyo se mueven sus armas,
 Para que lo prometido
 Por mí quede con firmeza,

16 Según muchas investigaciones de las últimas décadas, los obispos hispanos de la época tardoantigua y visigoda provenían de la aristocracia municipal y a veces formaban parte de la administración junto con los altos funcionarios llamados principales. Los resultados de esas investigaciones fueron resumidos en: NOÉ VILLAVARDE VEGA, “Les villes épiscopales en Tingitane (V^e eme -VII^e eme siècles)”, en: KHANOUSSI, MUSTAFA (ed.), *Actes du VIII-e Colloque International sur l’Histoire et l’Archéologie de l’Afrique du Nord (1er colloque International sur l’Histoire et l’Archéologie du Maghreb)*, Tabarka (Tunisie), 8-13 Mai 2000, Túnez, 2003, pp. 229-237.

En rehenes de cumplirlo,
 A su general entregues
 (Que ya antes que yo ha venido)
 A Ingunda, tu esposa bella,
 Y a Teodorico, tu hijo (749-775) ¶

Ese episodio da cuenta de la práctica de dejar rehenes en el sistema de las relaciones internacionales que fue común en la Antigüedad tardía. Muy a menudo esa práctica se aplicó en las relaciones diplomáticas entre el Imperio Romano y los reinos romano-bárbaros. Por ejemplo, Procopio de Cesárea¹⁷ cuenta sobre el tratado concluido entre el rey vándalo Geiserico y los comandantes militares romanos Asparo y Bonifacio quienes representaban al emperador romano Valentiniano III. Según aquel tratado Geiserico se comprometió a pagar anualmente el tributo de los territorios africanos que él había conquistado; mientras que el rey entregó a su hijo Hunerico como rehén para cumplir las condiciones del tratado. Según Ludwig Schmidt,¹⁸ los vándalos se establecieron así en los territorios apropiados como los *foederati* del Imperio. No podemos excluir la posibilidad de que, según una supuesta fuente (que todavía está en cuestión) tomada por sor Juana, el emperador bizantino Tiberio veía a Hermenegildo como su aliado militar y a los visigodos en conjunto como sus *foederati*.¹⁹ ¶

Además, sor Juana usó el tema de las relaciones difíciles entre los visigodos y los francos (los primeros, como se sabe, eran arrianos, y los segundos abrazaron el cristianismo católico-niceno desde el principio, si recordamos el bautismo de Clovis). Prestemos nuestra atención a las palabras que la autora pone en la boca de Geserico, el consejero del Rey Leovigildo²⁰ (más tarde regresaremos al análisis de esas palabras, en donde de una manera concisa se resume la historia del pueblo visigodo y se puntualiza el papel del linaje real godo en la grandeza de España). Geserico menciona al rey franco a quien llama “el francés”,²¹ quien se dibuja como el enemigo del reino visigodo:

17 PROCOPIO DE CESARIA, “De bello vandalico”, en: HAURY, J., WIRTH G. (ed.), *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, Leipzig, 1962-1963, v.1; IV.13.

18 LUDWIG SCHMIDT, *Geschichte der Vandalen*. München: C.H. Beck, 1942.

19 De cierta manera esa versión es la que sostiene José Miguel de Toro Vidal, véase: JOSÉ MIGUEL DE TORO VIDAL, “El problema de las relaciones entre romanos y visigodos: Encuentros y desencuentros en una convivencia forzada”, *Intus-Legere* 2.9 (2006): 63-75, pp. 72-74.

20 Es probable que Geserico haya desempeñado una función de *praepositus regni*, canciller o ministro real, puesto principal en el palacio real en los reinos visigodo y vándalo, véase, por ejemplo, VÍCTOR DE VITA, v. III, pp. 43-44.

21 Se supone un tal Gontran de Borgoña, véase WORLEY, *op. cit.*, p. 111.

El francés, que tus designios
 Fomenta, sólo lo hace
 Porque de nuestras ruinas
 Su fortuna se levante” (561-564) ¶

Se ve que los católicos francos buscan apoyo de los enemigos de España (sobre todo del Imperio bizantino) quienes sólo buscan derrotarla, sobre todo por las guerras intestinas dentro del mismo Reino Visigodo

Del poco seguro griego
 Esas tropas auxiliares
 Esperarán la ocasión
 De que entrambos se gasten
 En civil guerra las fuerzas,
 Por triunfar de entrambas partes (565-570)

El tema de los conflictos y las relaciones espinosas y preñadas de dificultades entre los visigodos y los francos ocupa mucho espacio en la *Historia de los Francos* de Gregorio de Tours. Uno de los ejemplos más interesantes es el matrimonio entre el rey visigodo Atanarico y Clotilde, la hermana del rey franco Quildeberto. Siendo católica, Clotilde tuvo que sufrir muchas iniquidades por parte de su marido por profesar su fe; por eso Quildeberto emprendió una expedición militar para liberar a su hermana.²² Ese ejemplo controvertido, igual que muchos otros, formó parte del mito histórico godo según el cual los godos tuvieron que enfrentarse con muchos retos, sobre todo por parte de sus vecinos, para poder apoderarse de la tierra que les pertenecía por derecho, es decir, España. ¶

El problema de la representación del arrianismo visigodo en la obra de sor Juana es una de las cuestiones poco trabajadas en la tradición crítica sorjuanina. La mayoría de los investigadores se limitan a hacer un recuento histórico sobre el arrianismo como tal, su desarrollo histórico, su adopción por los godos y por otros pueblos germánicos, y su importancia en la ideología del reino visigodo. Por ejemplo, Robert Worley da un breve resumen histórico, en donde menciona a Arrio y sus desventuras, la propagación del arrianismo en el Occidente romano y la adopción del arrianismo por

22 GREGORIO DE TOURS, *La Storia dei Franchi*, a cura di Massimo Oldoni, vol. I-II, Roma-Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1981, vol. II, p. 10: *Quod certissime Childeberthus cognoscens, ab Arverno rediit et Hispaniam propter sororem suam Chlotchildem dirigit. Haec vero multas insidias ab Amalarico viro suo propter fidem catholicam patiebatur.*

parte de los godos durante el reinado del emperador Valente.²³ Mauricio Beuchot también hace un recuento general, diciendo: “El arrianismo, la secta del hereje Arrio, negaba la divinidad de Jesucristo, dejándolo en un hombre de Dios muy especial, pero no hijo de Dios. Esta herejía fue combatida por San Atanasio, que proclamaba la divinidad de Jesús”.²⁴ Vemos que los investigadores arriba citados no distinguen el arrianismo histórico del arrianismo imaginario y ficticio, reconstruido en el contexto de las controversias religiosas de la Reforma y de la Contrarreforma, y presentado por sor Juana en su obra. ¶

De igual manera, hay también investigadores de la obra sorjuanina que ponen mucha atención en vislumbrar el contexto “godo” y “arriano” del auto de sor Juana, así como en relacionar las imágenes del auto con los prototipos históricos dibujados en las crónicas visigodas de San Isidoro de Sevilla y Juan de Biclaro (sobre todo me refiero al excelente trabajo de Marie Cécile Bénassy Berling). Sin embargo, casi todos los investigadores caen en la misma trampa, porque lo único que hacen es repasar la historia de un arrianismo “mitologizado” que habrá de tener una continuidad que se remontaría al presbítero alejandrino Arrio; así que se postula implícitamente que el “arrianismo” de Arrio y el “arrianismo” de Leovigildo y su pueblo son dos ramos de una corriente heterodoxa ininterrumpida e íntegra. ¶

Ahora intentaremos dar un perfil del arrianismo godo, pero no con un breve recuento histórico, sino como contrapuesto a las imágenes de los “dos arrianismos”: el arrianismo godo (y germánico en su conjunto) reconstruido con base en las investigaciones recientes, y el arrianismo imaginario y convencional (aunque tejido por el material prestado por los historiadores tardo antiguos y altomedievales) presentado por sor Juana. No nos adentraremos aquí en el análisis pormenorizado del fenómeno del arrianismo germánico; eso ya ha sido objeto de múltiples investigaciones. Lo que necesitamos es perfilar el arrianismo germánico para ver la base según la cual se formó la percepción de aquél en el auto sorjuanino. ¶

La cristianización de los pueblos germánicos en el siglo IV abrió el camino para adquirir una cultura escrita. En el sentido más amplio, favoreció su romanización y su afición a la lengua y cultura latina.²⁵ Este proceso se mantuvo durante la época de los reinos bárbaricos, cuando la romanización de los pueblos germánicos se hizo aún más profunda. Ello fomentó la formación de una comunidad mixta romano-bárbarica, profundamente latinizada en su base. Este proceso parece justo no sólo

23 WORLEY, *op. cit.*, pp. 106-107.

24 BEUCHOT, *op. cit.*, p. 373.

25 Esa afirmación se justifica en: HANNES CHRISTOF BRENNECKE “Deconstruction of the so-called Germanic Arianism”, en: BERNDT, GUIDO M. & STEINACHER, ROLAND (eds.) *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, London: Ashgate, 2014, pp. 117-130.

respecto al cristianismo católico que surgió después del Primer Concilio Ecuménico de Nicea, sino también respecto al cristianismo heterodoxo llamado “arriano” que en realidad abarca muchas corrientes no trinitarias y que en su momento contribuyó significativamente a la formación de la cultura escrita del pueblo goda y a la integración de éste (mayormente guerreros al servicio del Imperio) a la sociedad romana, gracias a la misión de Ulfilas (“el apóstol de los godos”) y sus discípulos. ¶

Se sabe que Ulfilas, obispo de los godos consagrado por Eusebio de Nicomedia en el Concilio pro-arriano de Constantinopla, tradujo su Biblia goda partiendo del griego. Sus padres provenían del Asia Menor, así que él hablaba griego, pero luego de niño se mantuvo entre los godos, creció y se aculturó durante una incursión. Ahí adquirió el mote “Ulfilas” que significa “lobezno”, “pequeño lobo”. Su larga convivencia con los godos le permitió el manejo de ambas lenguas: la griega y la goda, por lo que fue capaz de traducir la Biblia, encontrando y creando las nociones godas más adecuadas. Fue consagrado por el obispo Eusebio de Nicomedia entre los años 336-341.²⁶ Se piensa que la actividad misionera de Ulfilas fue una suerte de expansión política que tenía ciertos objetivos —sobre todo asimilar a los bárbaros fronterizos. Hay que notar que muy pronto aquellos bárbaros ya no consideraron a los romanos como sus enemigos y abrazaron el cristianismo con más gusto, ya que les pareció que el poder romano, además de proporcionarles la tierra para cultivar, también les defendía de los bárbaros más salvajes que estaban devastando los territorios fronterizos y despojando a la población de sus bienes.²⁷ ¶

Emanuela Prinzivalli examinó cuidadosamente los diversos factores que influyeron en el proceso de la cristianización de los godos y de otros bárbaros. Prinzivalli considera en primer lugar a los prisioneros cristianos cautivados durante las incursiones bárbaras; el trabajo misionero de Ulfilas, que sistematizó los esfuerzos esporádicos para cristianizar a los bárbaros; y, lo que también es muy importante, los enlaces políticos entre el emperador Valente y la élite goda.²⁸ La cuestión sobre la orientación religiosa del propio Ulfilas sigue estando abierta. Sócrates Escolástico²⁹ dice que el apóstol goda reconoció el símbolo niceno; de todos modos, la participación de Ulfilas en el Concilio de Constantinopla en el 360 marcó su pertenencia al

26 TIMOTHY D., BARNES “The Consecration of Ulfila”, *Journal of Theological Studies* 41 (1990): 541-545.

27 EDWARD A. THOMPSON, “Christianity and the Northern Barbarians”, en: MOMIGLIANO, ARNALDO (ed.) *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford: 1963, Clarendon Press, p. 65.

28 EMANUELA PRINZIVALLI “L’arianesimo: la prima divisione dei Romani e la prima assimilazione dei popoli migranti”, en: *Cristianità d’Occidente e Cristianità d’Oriente (secoli VI-XI). Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, LI, Spoleto, 2004, vol. I, pp. 40-51.

29 SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Neue Folge, vol. 1, Berlin: 1995, II p. 41.

cristianismo omeano.³⁰ A partir de entonces, las creencias de Ulfilas empiezan a radicalizarse. Auxencio, el obispo arriano de Milán, caracteriza a Ulfilas (quien era su maestro espiritual) como abiertamente antinicensio; de todos modos, dicha “radicalización” podría haber sido resultado de cierta fusión entre los godos que vivían en el norte de Italia y los cristianos heterodoxos que profesaban la versión más antigua del cristianismo predogmático, que no se ubicaba dentro de los esquemas dogmáticos del catolicismo niceno naciente. ¶

La muerte trágica del emperador Valente en el 381 en la batalla de Adrianópolis marcó la siguiente etapa de cristianización de los godos que seguían adoptando el cristianismo no niceno, asentados en las tierras del Danubio. Judith Herrin ve la cristianización como uno de los factores determinantes en la formación étnica de los pueblos germánicos, sobre todo en la división entre los visigodos y los ostrogodos. Después de haber formado el núcleo de la cristianización, una vez tomado en Danubio, los pueblos germánicos llevaron ese tipo del cristianismo heterodoxo hasta sus destinos migratorios.³¹ Por otro lado, los francos se convirtieron al catolicismo gracias a su rey Clovis, lo que marcó la discordia entre los visigodos y los francos, como refirió Gregorio de Tours y también se refleja en el auto de sor Juana, como ya señalamos anteriormente. ¶

Es muy importante notar que el arrianismo godo (igual que el germánico en general) se formó en el seno del arrianismo latino, gracias al cual los arrianos germánicos crearon y plasmaron su sistema de términos teológicos que sirvieron de mecanismo para identificarse dentro de la oposición binaria “propio *vs.* ajeno”, basándose tanto en la terminología estrictamente bíblica, que, como creían los arrianos latinos, fue tergiversada en el Concilio Ecuménico de Nicea, como en el sistema de los términos y nociones eclesiásticas.³² Ese sistema terminológico formó un tipo de conciencia y una identidad muy diferente, que contribuyeron a adoptar una posición distinta en la sociedad tardorromana y en la Iglesia posnicena. En este sentido, nos parecen muy importantes las observaciones de Michel Meslin, quien concluye, a partir de las fuentes arrianas del Occidente latino, que los arrianos latinos tenían conciencia de su posición de “minoría fiel” que mantiene la fe verdadera, pero, por otro lado, (por lo menos en los primeros tiempos) no se presentaban como separados de la Iglesia que aceptó los dos primeros concilios ecuménicos (de Nicea y de Constantinopla), aunque hayan sido juzgados como apóstatas. Ellos no se separaron de la gran mayoría de sus hermanos en Cristo y luego no pensaron que se habían apartado de la Iglesia católica,

30 BARNES, *op. cit.*, p. 541.

31 JUDITH HERRIN, *The Formation of Christendom*. Oxford: Clarendon Press: 1987, p. 221.

32 BRENNECKE, *op. cit.*, pp. 123-126.

sino que se quedaron en ella. Se consideraban los guardianes de la tradición teológica conservadora, que se basaba exclusivamente en la Biblia y buscaba la fuente de su propia identidad sólo en la Escritura Sagrada o en la terminología producida por las traducciones de la Escritura en griego, latín y godo. Según Michel Meslin, sólo la Escritura Sagrada resultó para ellos una fuente inagotable, a la cual acudían los arrianos del Occidente a afianzar su fe, presentándola como un sistema terminológico lógico y armonioso.³³ ¶

La génesis del arrianismo germánico habitualmente se asocia con la personalidad de Ulfilas, llamado por el historiador arriano Filostorgio “el segundo Moisés”.³⁴ Su oposición al símbolo niceno era de carácter conservador y sobrio y fue determinada por sus relaciones con Eusebio de Nicomedia y otros obispos que apoyaron a Arrio durante la primera fase de las controversias arrianas. Su heterodoxia coincidió en lo general con la orientación religiosa profesada por el emperador Valente, quien buscaba lograr algún acuerdo entre los partidarios y los adversarios del Concilio Niceno. ¶

La transformación del arrianismo godo como una ideología religiosa basada en la conciencia étnica fue un efecto de la formación de los reinos romano-barbáricos en el territorio de ex-Imperio Romano del Occidente. En esos tiempos se formó una comunidad romano-barbárica mixta, cuyas características generales de identidad son, por un lado, la aplicación de la lengua y cultura latina, y, por otro lado, el apego al cristianismo arriano. Aquí se debe subrayar que, bajo la circunstancia de la coexistencia de los arrianos y los católicos en el marco de un Estado (sea visigodo en España u ostrogodo en Italia), la oposición “propio *vs.* ajeno” fue impuesta por los católicos, poseídos ya por su pasión misionera. Aun así, hubo católicos que veían en los bárbaros, entendido el término como “ajenos”, un ejemplo a seguir, aunque éstos fueran herejes. Por ejemplo, Salviano de Marsella ha contrapuesto a los godos espiritualmente puros a la mayoría de la población romana, por sus costumbres “viciosas y moralidad corrupta”.³⁵ Al mismo tiempo muchos autores católicos, de grado o por fuerza, reprodujeron la caracterización típica que de los bárbaros se hacía en la literatura clásica. Con toda la antipatía que sintieron los hombres de la Iglesia católica hacia los bárbaros —como salvajes o como herejes (en cierto sentido, “bárbaro” y “hereje” resultaron sinónimos para algunos autores, como, por ejemplo, para Víctor de Vita)— los autores católicos en su mayoría reconocían el arrianismo godo como una forma pa-

33 “*C'est par un constant recours à l'Écriture qu'ils l'ont sans cesse étayée et justifiée*”, véase MICHEL MESLIN, *Les ariens d'Occident*, 335–43. Paris: Université de Paris, Faculté des lettres et sciences humaines, 1967, p. 434.

34 BRENECKE, *op. cit.*, pp. 120–123.

35 SALVIANO DE MARSELLA, “De Gubernatione Dei”, ed. KARL HALM, en: *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, tomo 1, parte 1, 5.2. Berlin, 1877, p. 1–108.

ralela y coexistente de la vida cristiana (con más precisión esa tendencia se revela en el tratado de Salviano de Marsella, que dijo que los godos fueron “herejes” no por su mala intención, sino porque las Escrituras Sagradas se tradujeron mal a su idioma y con muchas tergiversaciones dogmáticas).³⁶ ¶

En cuanto a los rasgos que hacen de los godos arrianos los portavoces de una tradición cristiana que los distinguiría de la gran mayoría de la población romanizada, debemos constatar que desde hace algún tiempo se ha significado que no sólo se trata de factores religiosos, sino que los factores étnicos juegan un papel muy importante. En particular, el rey visigodo Leovigildo habló de su fe arriana como de la fe “católica” y denominó a sus adversarios, es decir, a los partidarios del símbolo niceno de la fe, como los partidarios de la Fe Romana.³⁷ ¿Podríamos afirmar que el arrianismo visigodo llegó a ser la religión de una sola etnia en la que predominaron los visigodos? Se podría contestar tanto “sí”, como “no”. La formación de los reinos bárbaricos se da en el período de latinización creciente del arrianismo germánico; en el período del surgimiento de una cultura sincrética germano-romana latinizada el componente latino de esta cultura con el transcurso del tiempo resultará más obvio. Partiendo de datos indirectos podríamos suponer que la misa divina en las iglesias arrianas fue celebrada en latín con algunas pocas exclamaciones en lengua goda. También es probable que las lecturas de las Escrituras durante las liturgias fueran en ambas lenguas. Además, se conservan breves fragmentos de obras polémicas arrianas, escritas por autores de procedencia germánica. Ejemplo muy significativo de lo anterior es el tratado teológico del rey vándalo Trasamundo, que se encuentra en la obra polémica antiarriana *Contra el rey Trasamundo* escrita por San Fulgencio, obispo de Ruspe. A partir de esto nos atrevemos a afirmar que la distinción esencial de la identidad de los germanos arrianos (y también de algunos representantes de la población romanizada cercana a ellos), con respecto a la mayoría general de los ciudadanos que profesaban la fe nicena, se quedó no tanto en el plano étnico, sino también en el plano estatal o estatista. Esto se revela, en primer lugar, en la aspiración de monopolizar

36 *Ibid.*, pp. 5-9.

37 Damos la referencia tomada de la Crónica de Juan de Biclario, de donde se deduce que la autodenominación de los visigodos arrianos fue “catholicos” y su religión ellos la llamaron “nuestra fe católica”. Mientras tanto, el catolicismo romano niceno se ha llamado “la fe romana” por asociar con el Imperio Romano Oriental, o Bizantino. Véase Ioh. Bicl. Chron. a. 580, 200-207: “Liuuigildus rex in urbem Toletanam synodum episcoporum sectae Arrianae congregat et antiquam haeresim novello errore emendat, dicens *de romana religione ad nostram catholicam fidem venientes non debere baptizari, sed tantummodo per manus impositionem et communionis perceptione ablui, et gloriam patri per filium in spiritu sancto dari*, per hanc ergo seductionem plurimi nostrorum catholicorum cupiditate potius quam impulsione, in Arrianam dogma declinant”. Con las cursivas destacamos la citación directa tomada de una fuente canónica arriana que no llegó hasta nuestros días.

el mismo término “católico” por ambos lados. También este factor se manifestó en la descripción del cristianismo niceno por los godos arrianos como de la “fe romana”, porque la profesión de esta fe estaba asociada a Constantinopla y al emperador romano del Oriente.³⁸ ¶

Regresando a la figura de Leovigildo, tendríamos que notar que su arrianismo también se transformó en una ideología de Estado que le ayudó a legitimar su poder después del periodo de discordias intestinas que tuvieron lugar en el Reino Visigodo. Calificando a la fe nicena como *fides romana*, a su vez creó un sistema de representación simbólica del poder que integró muchos elementos de la tradición romana. Por ejemplo, San Isidoro de Sevilla menciona el manto púrpura como un elemento privativo del vestido real (*regali veste*).³⁹ Pero además de eso Leovigildo se destaca como codificador del derecho romano. Por desgracia, su código no alcanzó nuestros días, pero, como lo demostró Rafael Ureña y Smenjaud, algunas de sus leyes se usaron en épocas posteriores, ya que el rey Recesvinto las incluyó en su recopilación conocida como *Lex Visigothorum*.⁴⁰ De esta forma, al construir una alternativa simbólica del mundo romano (*pax romana*), Leovigildo se manifestó como el continuador de los emperadores y de la tradición romana en su actividad como legislador, y la fe arriana interpretó un papel definitivo en este acto de representación simbólica del poder real.⁴¹ ¶

Para Wolf Liebeschuetz, el arrianismo se convirtió en una parte inseparable de la identidad étnica de los pueblos germánicos.⁴² Pero surge una pregunta muy justificada— ¿hasta qué punto esa identidad fue “arriana” y en qué sentido? ¿Acaso no reproducimos nosotros los modelos y los lugares comunes usados por los polemistas católicos para representar a sus adversarios, a todas luces caricaturizados? ¿O acaso no trasladamos mecánicamente las realidades del Egipto del siglo IV al mapa de Europa y de África de Norte de los siglos V y VI? Sin duda el arrianismo del Occidente bárbaro aparece multiforme frente a nosotros. Esa religión recorrió una distancia muy larga —desde la subordinación moderada de Ulfilas a la afirmación de que el

38 IVAN KOPYLOV, “La teología en el espacio de la lengua: sobre los fundamentos terminológicos de los certámenes de la fe en el África vándala”, en *Communio et Traditio: Catholic unity of Church in Early Christian Times*, Moscú: St. Tikhon’s Orthodox University Publications: 2014, pp. 135-137.

39 SAN ISIDORO DE SEVILLA, *op. cit.*, Aera DVI Leuuigildus primusque inter suos regali veste opertus solio resedit”.

40 RAFAEL DE UREÑA Y SMENJAUD, *La legislación gótico-hispana*. Madrid: Edición de Carlos Petit: 1905, pp. 327-371.

41 *Idem*.

42 JOHN HUGO WOLFGANG GIDEON LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops*. Oxford: 1991, Clarendon Press, p. 40.

Hijo de Dios difiere por completo del Padre (esa afirmación fue bastante típica en los polemistas vándalos y burgundios). Pero aquí vemos que su inclinación polémica general no fue establecer unas creencias específicamente “arrianas”, sino solamente rechazar el símbolo niceno que en su opinión estaba en contra de la verdad bíblica. El arrianismo de Egipto y Medio Oriente fue el producto de muchas reflexiones y razonamientos filosóficos que se remontan a Orígenes y a su discípulo Dionisio de Alejandría, quienes trataron de entender la Revelación Divina por medio de la doctrina griega del *Logos*. En la tradición moderada del Occidente latino —presentada en el siglo IV por Ursacio, Valente y Ulfilas— la clave consiste en la negación de la noción de οὐσία.⁴³ Es muy significativo que el rey vándalo Hunerico en su edicto del año 484 r. apelara a la autoridad de los concilios proarrianos en Seleucia y Rimini, que prohibieron especular con los términos que designan la Esencia Divina, pero esa prohibición hiciera imposible el desarrollo sucesivo del pensamiento teológico, ya sea en el ámbito arriano o en el niceno. ¶

Sin embargo, la negación de algunos términos impuestos por la filosofía griega no significa que los arrianos del Occidente bárbaro fueran indiferentes a la teología. Al contrario, el período a partir del siglo V se caracteriza por disputas teológicas muy agitadas y acaloradas. Baste referirnos a las disputas entre San Agustín y Maximino, el obispo godo arriano; entre San Fulgencio de Ruspe y el rey vándalo Trasamundo, y a las discusiones en la corte del rey burgundio Gundobado. En estas disputas los arrianos trataban la Escritura Sagrada como la única fuente de la fe y el único fundamento para razonar. Así, los arrianos del Occidente mantuvieron las tendencias de las corrientes teológicas de los siglos II-III. También hay que subrayar que la lengua de esas disputas era exclusivamente latina, y la tradición en el marco de la cual se desarrolló el pensamiento polémico de los arrianos visigodos también estuvo basada en la lengua latina y en su terminología correspondiente. Hasta la Biblia goda traducida del griego por Ulfilas se ve sometida a una influencia muy fuerte de los textos litúrgicos latinos, manifestada en la aparición de muchos calcos semánticos y léxicos. Así, podemos juzgar en la base de la correspondencia entre los traductores godos Sunnia y Fretela y San Jerónimo de Estridón. Todo eso atestigua la transformación cultural profunda que sufrió el mundo bárbarico, en el que la matriz terminológica latina formó la conciencia religiosa de los representantes del cristianismo preconciliar, tanto romanos como bárbaros, reunidos en torno al mismo cáliz. ¶

Comparando el panorama histórico arriba expuesto con el retrato del arrianismo visigodo dibujado por sor Juana, podemos llegar a la conclusión de que la autora, por una parte, demuestra una comprensión mitologizada, cuando sus personajes llaman

43 “Ousía”, sustancia, *N. del A.*

a su religión “arriana”, mientras que los mismos visigodos arrianos llamaban a su fe “católica”, como hemos visto antes. Por otro lado, la autora vincula el arrianismo con la identidad y la conciencia colectiva goda, lo que se refleja en las palabras de Geserico, quien trata de convencer a Hermenegildo para que regrese al arrianismo. La fe arriana está vinculada con la historia de los godos, con sus hallazgos, con la gloria de los Mayores:

Si de la secta Arriana
Siempre firmes y constantes
Ellos nunca se apartaron,
¿Por qué quieres tú apartarte?
Si el seguir a los Mayores
Siempre es la más importante
Máxima de los gobiernos,
¿Por qué vas por otra parte? (527-534) ¶

El arrianismo es, según Geserico, el cristianismo verdadero que adoptaron los visigodos al haber dejado sus costumbres y rituales paganos:

Dejando la idolatría,
De sus bárbaros altares
De los Arrianos dogmas
Admitieron las verdades (515 – 518) ¶

Más aún, Leovigildo mismo vincula el arrianismo con el poder de su propio linaje, de la estirpe real; ese término usado por sor Juana evoca el término especial *stirps regia* (estirpe real), muy típico de las fuentes tardoantiguas y altomedievales:

Pues si a tantas Coronas que han pasado,
Sólo la Religión ha conservado,
Si ella falta, ¿quién duda falte toda
¿La Estirpe Real de la familia Goda? (1081-1084) ¶

Así que resulta claro que el arrianismo, en el auto, a pesar de su carácter convencional y en su mayor parte mitologizado, de todos modos, tiene muchos rasgos típicos del arrianismo auténtico de los godos, y eso también puede atestiguar (aunque de una manera indirecta) el conocimiento profundo que sor Juana demuestra en torno de las fuentes primarias que se referían a la historia visigoda. ¶

EL MITO HISTÓRICO GODO Y SU PAPEL EN EL AUTO DE SOR JUANA

Jordanes, quien pertenecía a un linaje noble de los ostrogodos, vivió sus años de niñez y adolescencia dentro del territorio bárbaro (*Barbaricum solum*) en las riberas de Danubio. Su lengua materna era el latín, pero también aprendió el griego que hablaba la gente de Tracia y algunas otras provincias danubianas. Era autodidacta y leyó muchas obras sobre historia y geografía. No terminó la escuela elemental, pero no era analfabeto: se sabe que trabajó como secretario de un general del ejército bizantino llamado Guntigis Baza. Gracias a él Jordanes adquirió muchos conocimientos entre la nobleza en Italia. En un principio era arriano, pero estando en Italia llegó a abrazar el cristianismo católico niceno. Al retirarse del servicio estatal, Jordanes empezó a escribir obras de historia, entre las cuales destaca un tratado llamado *De origine actibusque getarum* (o, más breve, *Getica*), en el que se traza la historia del pueblo godo desde los tiempos más remotos.⁴⁴ La intención del autor fue tratar de demostrar con evidencias que los godos poseían una historia igual de gloriosa y remarcable que los romanos. Hay que notar que Jordanes no contrapone, sino que compara la historia de los godos con la de los romanos. En la *Getica* la exposición de la historia goda se estructura en torno al sistema romano de los valores. Por ejemplo, los romanos veían la ley como un valor supremo; en este sentido, Jordanes distinguía a aquellos que vivían con las costumbres militares (*inhabitant ritu beluino*. — Iord. Get. 23, 69, 116, 131) o según las reglas de la naturaleza conforme a sus propias leyes (*naturaliter propriis legibus*. — *Idem.*) y a aquellos que se atrevieron a someterse a las leyes romanas. Los pueblos que lo hicieron ya no son ajenos ni peregrinos (*advenae et peregrini*), sino ciudadanos y dueños de su propia tierra (*cives et domini*). Los reyes bárbaros podrían haber sido buenos o malos según su propia conducta basada en la ley: o se guiaban por las leyes para lograr el bien común, o cedían a sus propios caprichos. ¶

La mentalidad romana incluía el “mito romano” sobre la virtud de los antepasados que habían creado el estado y el imperio y habían propiciado su grandeza y fama. La personificación de esa grandeza se hallaba en la personalidad del emperador que es la encarnación de la prudencia, inteligencia y virtud. De igual manera los reyes germánicos se parecen al emperador romano, porque todos ellos están marcados por una justicia carismática. El pueblo los admira porque son justos. Así que vemos que el mito romano influyó de una manera considerable al mito godo. Al mismo tiempo, el mito godo adquirió algunos rasgos propios basados en el sistema de valores

44 JORDANES, “Romana et Getica”, en: MOMMSEN, THEODOR (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, t. 5. Berlin, 1882.

propriadamente germánicos. Por ejemplo, la noción sobre la “santidad carismática” de un rey o caudillo como líder militar se reflejaba en la lealtad y en la fidelidad. El pueblo debía ser fiel a su caudillo. Al mismo tiempo, Jordanes dibuja a los godos como al pueblo más educado (*sapientiores*), más humanos y civilizados (*humaniores et sapientiores*, *Ibid.*, 42) por su voluntad de aprender las costumbres e instituciones romanas. ¶

La lengua que produce una civilización es el componente constituyente de esta última. Por medio del lenguaje se maneja el sistema de valores, éste se usa como medio de autoidentificación de una sociedad civilizada; así que no parece raro que los godos, civilizándose, terminaran por adoptar la lengua de la civilización romana para crear su propio mito, basándose también en sus costumbres ancestrales, poetizándolas y usándolas como elementos para constituir su propia lengua de identificación, parecida a la romana y al mismo tiempo diferente de aquélla. ¶

Entonces, Jordanes fue el autor que regularizó el mito godo y lo presentó en las siguientes vertientes. Primero, el valor supremo para los godos es su tribu (*gens*) que está destinado a peregrinar en busca de la tierra prometida llamada *Oium* y, al fin y al cabo, a imponer su poder en las demás tribus, ser *primae mundi gentes*. Segundo, el pueblo godo, a través de sus viajes y peregrinajes, pruebas y pérdidas, llega a ser más humano y más prudente y pierde su carácter bárbaro y salvaje. Tercero, los caudillos y líderes militares de los godos están marcados por la virtud y la nobleza de su linaje, su destino es aumentar la gloria de sus ancestros por la grandeza de su pueblo. ¶

La pregunta importante es: ¿por qué fue necesario el surgimiento del mito histórico godo? El problema es que en el período de las grandes migraciones se llevó a cabo un proceso de formación de diversos grupos étnicos. Se superó la brecha entre los romanos (ciudadanos) y los bárbaros (peregrinos). Así que entre la élite romanizada de los godos maduró la necesidad de presentar a los godos como un pueblo exclusivo y, en cierto sentido, elegido. El portavoz de esa tendencia fue Jordanes, quién por haber marcado las etapas más cruciales de la historia goda, dibujó su pueblo como un pueblo supremacista, subrayó el valor intrínseco de la tradición y el carácter carismático de los hechos de sus reyes y caudillos. ¶

Después de unos casi mil cien años esos elementos del mito histórico godo se encontraron actualizados en el auto sacramental “El mártir del sacramento San Hermenegildo”. Es muy significativo que los historiadores y cronistas hispanos de la época visigoda no hayan expresado ninguna simpatía en torno al príncipe Hermenegildo imputándole la organización de una rebelión contra el poder legítimo, aunque fuera herético.⁴⁵ En otras palabras, los autores visigodos como San Isidoro de Sevilla o Juan de Biclaro calificaron el acto de Hermenegildo como una rebelión y de ninguna

45 Para más referencias véase BÉNASSY BERLING, *op. cit.*, pp. 326-327.

manera como un martirio. La situación cambió durante el reinado de Felipe II, cuando Hermenegildo fue canonizado como el primer español de sangre real que fuera martirizado por profesar la fe católica, a manos de su padre hereje. Algunos dramaturgos españoles, entre los cuales destacan Calderón de la Barca y Juan Claudio de la Hoz y Mota, quien llamó a Hermenegildo “el defensor de la Iglesia”, crearon obras dramáticas glorificando el martirio del príncipe visigodo, así que hay que admitir que el ejemplo de sor Juana no es único. Sin embargo, el auto sacramental sobre San Hermenegildo difiere mucho de las obras de sus contemporáneos. Sor Juana, conocida por sus lecturas y su erudición incomparable, se puso a estudiar todas las fuentes relevantes en torno a la historia de Hermenegildo. Para ella era muy importante la cuestión: ¿se tiene que considerar a Hermenegildo como mártir por la fe católica o como traidor y rebelde (*tyrannus*)? Esa ambigüedad influyó en el propio carácter del auto: de un lado sor Juana celebra la persistencia del príncipe que permaneció fiel a su fe católica y se negó a recibir la comunión de las manos de un sacerdote arriano mientras ya estaba en la cárcel, pero de otro lado reprueba su rebelión con toda convicción. ¶

Además de esto, el auto sacramental tiene otra peculiaridad muy notable. Es que sor Juana dibuja a los visigodos arrianos de otra manera, a diferencia de la tradición que se remonta a la *Historia de los francos* de Gregorio de Tours. Primero, los visigodos arrianos (sobre todo Leovigildo y sus consejeros) aparecen como portavoces de los valores tradicionales del pueblo visigodo, entre los cuales el más importante es honrar a los ancestros y seguir sus mandamientos: “Si el seguir a los Mayores siempre es la más importante máxima de los gobiernos, ¿por qué vas por otra parte?” —pregunta Geserico, el consejero de Leovigildo, a Hermenegildo que estaba ya en la cárcel. La virtud más importante para ellos es la lealtad, cimentada por el poder real y por la fe arriana. Segundo, el arrianismo se presenta como herejía, pero no como la más perniciosa y “madre de todas las herejías”, sino como una rama del cristianismo que, aunque tergiversada por opiniones erróneas, no deja de ser cristianismo. Charles Patterson opina que aquella percepción del arrianismo podría haberse visto determinada por la concepción universalista del jesuita Atanasio Kircher quien vio en todas las religiones (aunque paganas) los ecos de una verdad universal que se manifiesta plenamente y en su totalidad dentro del cristianismo católico.⁴⁶ De esa manera se rompe un paradigma plurisecular según el cual el arrianismo está estrechamente vinculado con el barbarismo. Los bárbaros por su naturaleza viciosa y por su carácter pérfido, eligen el arrianismo con sus errores porque no pueden recibir la verdad cristiana en toda su plenitud, al ser inferiores a los romanos. Así, por ejemplo, calificaba el obispo

46 CHARLES PATTERSON, “Jesuit Neo-Scholasticism and Criollo Consciousness in Sor Juana’s *El Mártir del Sacramento, San Hermenegildo*”, *Hispania* 96.3 (2013), pp. 461-463.

norteafricano Víctor de Vita a los vándalos arrianos, quienes por su naturaleza corrompida no pueden hacer nada más que odiar a los romanos.⁴⁷ ¶

Mientras tanto, los visigodos arrianos fueron presentados por sor Juana como ejemplos impecables de honestidad y lealtad. No es casual que la autora asocie la imagen de España con el poder de los reyes visigodos arrianos. Un personaje alegórico llamado La Fantasía presenta a otro personaje alegórico de España a Leovigildo. España está sentada en un trono y “armada con cetro y manto imperial”. La Fantasía discurre sobre la importancia de la fe arriana en el éxito del reino visigodo:

Vuelve ahora los ojos
De la imaginación a los despojos
Que le dio a tu Prosapia soberana,
Por premio, la Arriana
Religión que han constantes abrazado
Sobre quien el Imperio han fabricado (895-900) ¶

Robert Worley comenta: “Resalta la espada de los filos contenida en las palabras de la Fantasía en esta escena, al afirmar que el imperio arriano le debe su expansión a la fidelidad de sus reyes al arrianismo. Esta aserción muestra una correspondencia exacta a la visión que atribuye la expansión imperial de la España habsburga a su fidelidad a la Iglesia Católica”.⁴⁸ ¶

Además, pongamos nuestra atención a la escena, en donde Geserico, el embajador del rey Leovigildo, visita al príncipe Hermenegildo en la cárcel y le persuade para que el príncipe permanezca fiel a las costumbres paternas. Para fundamentar su discurso, Geserico se pone a exponer la historia gloriosa del pueblo godo (y, sobre todo, la línea real de los Baltos), cuya unidad fue firmada por la fe arriana. Geserico hace un recuento de las migraciones godas desde el patriarca Noé hasta el rey Leovigildo, contando cómo los godos salieron de Escandinavia o Escandia, cambiando muchas veces sus lugares de su residencia. Es muy curioso que ese recuento coincida en su mayor parte con la “saga de la migración” expuesta por Jordanes:

Del gran patriarca Noé
Los descendientes, que antes
Ocuparon breves sitios,
Llegando a multiplicarse,

47 VÍCTOR DE VITA, *op. cit.* III, p. 62: “Quos quantiscumque muneribus foveris, illi aliud nesciunt nisi invidere Romanis”.

48 WORLEY, *op. cit.*, p. 111.

Por ensanchar sus dominios
 Poblaron aquellas partes
 De las provincias de Escandia,
 Donde los rayos solares
 Tan oblicuamente hieren,
 Tan escasa lumbre esparcen,
 Que, sincopada la luz,
 Aun ya muere cuando nace.
 Poblaron a la Suecia,
 Noruegia y Gotia; y en partes
 Dividida ésta, llamaron
 A los que más orientales
 Estaban, los ostrogodos:
 Y para diferenciarse,
 Los que al occidente estaban,
 Aunque todo era un linaje,
 Se llamaron visigodos (383-403) ¶

Los especialistas en letras hispánicas que se ocupan de las obras de sor Juana tratan de explicar racionalmente la aparente simpatía que la monja tenía por la monarquía visigoda arriana, considerándola como una manipulación ideológica a la corona de Habsburgo. Sin embargo, los investigadores no se percatan de que sor Juana, para hacer esa manipulación, usó algunos elementos del mito histórico godo, y sobre todo uno de sus elementos constituyentes, que es la saga migratoria. Además de Jordanes, dicha saga fue reproducida por diversos autores. Como ya hemos notado, el mito godo se estableció durante el período de las migraciones, en el transcurso de las cuales los godos obtuvieron una gran preponderancia entre los demás pueblos germánicos (*Gothi superiores inventi sunt*) y llegan a ser *primae mundi gentes*, por eso no parece casual que este elemento del mito godo llegara a ser una parte inseparable de la autopercepción de un típico visigodo arriano, según sor Juana. ¶

El texto de la *Getica* de Jordanes fue descubierto y editado por Konrad Peutinger en 1515,⁴⁹ pero no sabemos con toda la certeza si sor Juana haya tenido acceso a ese texto. De todos modos, la jerónima transmite los mismos elementos del mito histórico godo que Jordanes. Esos elementos son: la percepción del pueblo (*gens*) como un valor supremo y la veneración de las virtudes ancestrales. Un lugar importante ocupa la fe arriana como la base ideológica del poder real que le garantiza la victoria al rey. Ese elemento está ausente en la obra de Jordanes (quien era un cristiano católico),

49 JORDANES, *op. cit.*

sin embargo, sor Juana podría haber aprendido de otras fuentes sobre el papel excepcional del arrianismo para los germanos. ¶

El auto sacramental “El Mártir del Sacramento, San Hermenegildo” señala un hito nuevo en la historia del mito godo que resultó muy importante para la ideología emergente de la aristocracia criolla novohispana. Los godos no se perciben como un modelo de barbarie, más bien al contrario —dado que la ideología estatal española toma sus raíces en la monarquía visigoda, se supone que los visigodos aparecen como los portadores de un “núcleo civilizado”. Sin embargo, el príncipe Hermenegildo, a pesar de su martirio incuestionable, aparece como el portador de una conducta destructiva que culminó en la rebelión. A pesar de sus oponentes arrianos que siempre se han mostrado listos para defender sus valores, Hermenegildo se muestra indeciso y dependiente de su esposa Ingunda y de su consejero el obispo Leandro. En este sentido Hermenegildo, a pesar de su fe católica, actúa como portador de una conducta bárbara y destructiva, pero no es una *Germanorum libertas*, la anarquía bárbara de los germanos según Tácito, sino una manifestación de la barbarie latente que apareció como la sombra de la civilización romano-visigoda. ¶

** BIBLIOGRAFÍA **

Fuentes primarias

- FULGENCIO DE RUSPE, San, “Ad Trasamundum libri III”, en J. FRAIPONT, ed. *S. Fulgentii Ruspensis Opera*, CCL 91, Turnholt 1968, pp. 95-185.
- GREGORIO DE TOURS, *La Storia dei Franchi*, a cura di Massimo Oldoni, vol. I-II, Roma-Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1981.
- GREGORIO EL MAGNO, San, *Martyrologium Romanum*, “Praenotanda”, II edición típica. Typis Vaticanis, 2004.
- ISIDORO DE SEVILLA, San, “Historia Gothorum, Wandalorum et Sueborum”, en: MOMMSEN, THEODOR (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Chronica Minora*, vol. II, p. 2, Berlin, 1894.
- JORDANES, “Romana et Getica”, en: MOMMSEN, THEODOR (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, t. 5. Berlin, 1882.
- JUAN DE BICLARO, “Chronicon”. Edición crítica de T. MOMMSEN en *Monumenta Germaniae Historica: Auctores antiquissimi* t. XI, *Chronica Minora*, vol. II, Berlin, 1893, pp. 211-220.
- JUAN DE MARIANA, *Historia general de España*. Madrid: D. Joachin de Ibarra, 1780. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-general-de-espana/>
- JUANA INÉS DE LA CRUZ, Sor, “El mártir del Sacramento, San Hermenegildo: auto historial-alegórico”, en: FERNÁNDEZ, SERGIO (Prólogo), MÉNDEZ PLANCARTE, ALFONSO (Notas), *Autos Sacramentales de Sor Juana Inés de la Cruz (El divino Narciso - San Hermenegildo)*, México: UNAM, 1970, pp. 115-211.
- PROCOPIO DE CESARIA, “De bello vandalico”, en: HAURY, J., WIRTH G. (ed.), *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, Leipzig, 1962-1963, vol. 1: De bello persico, De bello vandalico.
- SALVIANO DE MARSELLA, “De Gubernatione Dei”, en: KARL HALM (ed.), *Monumenta Germaniae*

Historica, Auctores Antiquissimi, tomo 1, parte 1, Berlin, 1877, pp. 1-108.

SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Neue Folge, vol. 1, Berlin, 1995.

VICTOR DE VITA, "Historia Persecutionis Africae Provinciae Per Geiserico et Hunirico Regibus Wandalorum", en KAROLUS HALM (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, vol. III, p. 1., Berlin, 1961.

Fuentes secundarias

BARNES, TIMOTHY D., "The Consecration of Ulfila", *Journal of Theological Studies* 41 (1990): 541-545.

BÉNASSY-BERLING, MARIE CÉCILE, *Humanismo y religión en sor Juana Inés de la Cruz*, México: UNAM, 1983.

BEUCHOT, MAURICIO, "Los autos de sor Juana: tres lugares teológicos", en: Poot Herrera, Sara (ed.), *Sor Juana y su mundo: una mirada actual*, México: Universidad del Claustro de Sor Juana; Instituto de Investigaciones de la Cultura, 1995, pp. 355-392.

BRENNECKE, HANNS CHRISTOF, "Deconstruction of the So-called Germanic Arianism", en: BERNDT, GUIDO M. STEINACHER, ROLAND (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, London: Ashgate, 2014, pp. 117-130.

CORNEJO, FRANCISCO JAVIER, "Felipe II, San Hermenegildo y la imagen de la Sacra Monarquía", *Boletín del Museo del Prado* 18.36/02 (2000): 25-37.

DE TORO VIDAL, JOSÉ MIGUEL, "El problema de las relaciones entre romanos y visigodos: Encuentros y desencuentros en una convivencia forzada", *Intus-Legere* 2.9 (2006): 63-75.

HEIL, UTA, "The Homoians", en: Berndt, Guido M., Steinacher, Roland (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*. London: Ashgate, 2014, pp. 85-116.

HERRIN, JUDITH, *The Formation of Christendom*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

KOPYLOV, IVAN A., "La teología en el espacio de la lengua: sobre los fundamentos terminológicos de los certámenes de la fe en el África vándala",

en *Communio et Traditio: Catholic unity of Church in Early Christian Times*, Moscú: St. Tikhon's Orthodox University Publications, 2014, pp. 135-143.

LIEBESCHUETZ, JOHN HUGO WOLFGANG GIDEON, *Barbarians and Bishops*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

MARCOTEGUI BARBER, BEATRIZ, El tratamiento historiográfico de San Hermenegildo, *Anuario de Historia de la Iglesia* 12 (2003): 289-302.

MAYER, ALICIA, *Lutero en el Paraíso: La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México: FCE, 2012.

MAYER, HARRY O., "Private Space as the Social Context of Arianism in Ambrose's Milan", *Journal of Theological Studies* 45.1 (1994): 72-87.

MESLIN, MICHEL, *Les ariens d'Occident*, 335-43. Paris: Université de Paris, Faculté des lettres et sciences humaines, 1967.

PARVIS, SARA, "Was Ulfila Really a Homoian?" en: BERNDT, GUIDO M. STEINACHER, ROLAND (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, London: Ashgate, 2014, pp. 49-66.

PATTERSON, CHARLES, "Jesuit Neo-Scholasticism and Criollo Consciousness in Sor Juana's El Mártir del Sacramento, San Hermenegildo", *Hispania* 96.3 (2013): 460-468.

PRINZIVALLI, EMANUELA, "L'arianesimo: la prima divisione dei Romani e la prima assimilazione dei popoli migranti", en: *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*. *Settimane di Studio della fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, LI, Spoleto, 2004, vol. I, pp. 31-63.

- SCHMIDT, LUDWIG, *Geschichte der Vandalen*. München: C.H. Beck, 1942.
- THOMPSON, EDWARD A., “Christianity and the Northern Barbarians” en: MOMIGLIANO, ARNALDO (ed.) *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford: Clarendon Press, 1963.
- UREÑA Y SMENJAUD, RAFAEL DE, *La legislación gótico-hispana*. Madrid: Edición de Carlos Petit, 1905.
- VILLAVARDE VEGA NOÉ, “Les villes épiscopales en Tingitane (V-e — VII-eme siècles)”, en:
- KHANOUSI, MUSTAFA (ed.), *Actes du VIII-e Colloque International sur l’Histoire et l’Archéologie de l’Afrique du Nord (1er colloque International sur l’Histoire et l’Archéologie du Maghreb), Tabarka (Tunisie), 8-13 Mai 2000*, Túnez, 2003, pp. 229-237.
- WORLEY JR., ROBERT D., “La politización de la religión expuesta por sor Juana Inés de la Cruz en el auto titulado *El Mártir del sacramento, San Hermenegildo*”, *Bulletin of the Comedians* 63.1 (2011): 105 — 120.

Ecfrasis : imágenes que hablan palabras que pintan.
A propósito de la relación de la milagrosa imagen
de la Virgen de los Remedios



ROSA MARÍA CAMACHO QUIROZ

FACULTAD DE HUMANIDADES.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Santa Imagen de nuestra Señora de los Remedios
Si esto don Juan supiera no intentara
privaros de esta amada cumbre,
cumbre dichosa y más que el cielo claro.
pues goza Sol Virgíneo vuestra lumbre,
México venturoso pues de cara
tiene un Sol que alumbra por costumbre.
No hay por que [sic] temas ya noche en tu día.
que dicen mal tinieblas con María.

OCTAVA DE UNA PINTURA DEL SANTUARIO

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Godofredo de Vitervo, monje, historiador y cronista italiano del siglo XII, cuenta una leyenda en su obra *Pantheo, crónica universal desde Adán hasta 1186* que dice que había cerca del Cabo de Finisterre en Bretaña un monasterio bajo la advocación de san Mateo. Sus monjes, por curiosidad o con deseo de evangelizar al estilo de san Bradán,¹ y otros navegantes se metían al mar adentro por largo tiempo, unas veces hasta que los relámpagos del norte cerraban sus barcas y otras con rumbo al sur, hasta que la falta de provisiones los obligada a volver. En uno de esos viajes los vientos arrastraron a los navíos más de lo previsto y hacía ya tres años que estaban flotando sobre las olas. Ante tanta pena los tripulantes decidieron regresar a su monasterio, mas cuando trataron de virar vieron en un peñasco una estatua, una doncella que

1 San Brandán fue un monje evangelizador irlandés del siglo VI. Famoso por su viaje en un barco de vela con unos 18 monjes durante 7 años en busca del Paraíso y por ser el protagonista de un libro fantástico de viajes de la Edad Media: *El viaje de san Brandán* o *La travesía del abad San Brandán* de BENEDEIT, 5ª edición, traducción y prólogo MARIE JOSE LEMERCHAND, Madrid: Siruela, 1995.

con el brazo extendido les señalaba el camino. Obedeciendo continuaron el viaje y más tarde apareció otra figura como la anterior mostrándoles nuevamente por donde seguir. Enseguida se toparon con una isla de oro, paraíso de encantos.² ¶

Parece que esta fábula con la que inicia este escrito, citada deliberadamente, era bien conocida por Cristóbal Colón. El navegante descubre un nuevo mundo y lo lee y significa a partir de sus conocimientos previos y su criterio de realidad. En su diario del primer viaje, martes 18 de diciembre de 1492, dice: “En este día se resgató [*sic*] diz que poco oro; pero supo el Almirante de un hombre viejo que avía muchas islas comarcanas a cien leguas y más según pudo entender, en las cuales nace mucho oro, hasta dezirle que avía isla que era toda de oro”.³ ¶

Siguiendo con la leyenda de Vitervo y Colón, éste apunta el jueves 21 de febrero de 1493: “dize el Almirante que bien dijeron los sacros theólogos y los sabios philosophos que el Paraíso terrenal está en el fin de Oriente, porque es lugar temperadísimo. Así que aquellas tierras que agora él avía descubierto, es — dize él — el fin del Oriente”.⁴ El gran Almirante cree en el dogma cristiano y es hermeneuta de lo que le rodea desde una visión subjetiva determinada por su contexto y relación con el mundo, de allí sus supuestos de lo que ve o cree ver. Colón fue un personaje influido por una ideología medieval plagada de leyendas fantásticas, conflictos dialécticos entre fe y razón y, sobre todo, por un pensamiento determinado por el dogma cristiano. ¶

Santa María fue la capitana del descubridor: “María, primera ‘Cristofora’ o portadora de Cristo, con el nombre y significación histórica [...] de Cristobal ‘Cristoforo’, portador de Cristo y de su Evangelio a las tierras recién salidas del misterioso océano”.⁵ Ya desde el Puerto de Palos se vio venir este fervor al Nuevo Mundo cuando se lanzaron a los mares tres carabelas: “En una y en otras el grito que se escapa de los labios es: ¡Paso a Santa María!”.⁶ ¶

El paisaje americano se plagó rápidamente de cristiandad y la figura que tenía el papel fundamental en esta conquista religiosa fue la de la Virgen María. Desde el siglo XVI arribaron a los territorios recién descubiertos muchas tradiciones provenientes

2 Cf., Citado por P. CONSTANTINO BAYLE. *Santa María en Indias. La devoción a Nuestra Señora y los descubridores, conquistadores y pobladores de América*. Apostolado de la Prensa, Madrid: 1928, pp.17-19. Para aquellos interesados en el relato completo véase FERNANDO CARMONA GONZÁLEZ y ANTONIA MARTÍNEZ PÉREZ, *Libros de viaje. Actas de las Jornadas sobre los libros de viaje en el mundo romántico*. Murcia, España: Universidad de Murcia, 1996, p. 157.

3 CRISTÓBAL COLÓN. *Textos y documentos completos*. Prólogo y notas CONSUELO VARELA. Madrid: Alianza, 1989, p. 87.

4 *Ibid.*, p. 133.

5 P. CONSTANTINO BAYLE, *op. cit.*, p. 21.

6 Cf. *Ibid.*, p. 39.

de la Edad Media y el Renacimiento: cultos y devociones a diversas y abundantes advocaciones marianas. ¶

Ya en tierras de Anáhuac los descubridores y conquistadores fueron sembrando la fe y el amor a la Virgen —abogada y protectora de todos los fieles—, y salvadora de los infieles. Los frutos de esta profusa religiosidad mariana pronto se hicieron visibles y se comenzaron a construir santuarios. Las copiosas apariciones milagrosas de la Madre Santísima no se hicieron esperar para enraizar el culto y mostrar que estas nuevas tierras eran las elegidas para que la máxima intercesora con Dios volcara bendiciones y fertilidad sobre ellas. Apunta el padre Florencia al respecto: “Cuan tesoro de virtudes tuvo la Nueva España [...] porque es más rica y opulenta que por los millones de oro y plata que cada año dan sus minas”.⁷ ¶

Como abundaron imágenes portentosas, de igual manera surgieron santos o beatos, aquellos mártires, anacoretas, obispos, monjes y monjas que eran figuras arquetípicas de vida cristiana. Esta prodigalidad espiritual, enmarcada en la devoción mariana, era una manera de dotar a la Nueva España de un nuevo rostro religioso. Los sacrificios y la idolatría eran desbancados por las nuevas imágenes milagrosas que se volverían palabra para su difusión y veneración. ¶

La literatura hierofánica o aparicionista surgió en la Nueva España, herencia de una tradición medieval española, por la urgencia de dar difusión y acrecentar la fe cristiana y el fervor a la Virgen, milagrosos y santos. Además de hacer patente esa superioridad religiosa sobre España, porque “no era sólo una literatura de propaganda para promover la devoción de los fieles; para ellos las imágenes eran una muestra de los favores divinos concedidos a la Nueva España, una manifestación de la unidad de la fe que existía en América y de su carácter de pueblo elegido”.⁸

Esta literatura, que nace en la Nueva España durante el siglo XVI y que en el XVII cohabita con el Barroco, da unidad a un incipiente pueblo y define nuevos códigos de la cultura novohispana, expresados en un lenguaje religioso, no sólo porque el espacio cultural lo era, sino también porque muchos de los autores eran clérigos.⁹ ¶

7 Citado por ANTONIO RUBIAL GARCÍA. “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva”, en RAQUEL CHANG-RODRÍGUEZ (COORD.) *Historia de la literatura mexicana 2*, México: Siglo XXI, UNAM, 2002, p.341.

8 ANTONIO RUBIAL GARCÍA. “La literatura aparicionista. Ilustración, milagros e identidad en el siglo XVIII”, México: UNAM, 2011. Artículo disponible en www.lem.mx/estgrp/datos/190 [Consultado en agosto de 2018].

9 Cf., A. RUBIAL GARCÍA, “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva”, *op. cit.*, p. 328

La narración hierofánica,¹⁰ escritura que se mueve entre la historia sagrada y la literatura, da cuenta, con alusiones portentosas, de la vida de los santos, beatos, milagros de la Virgen y apariciones milagrosas. Su propósito era mover hacia la piedad y

despertar el fervor y la devoción hacia santos, imágenes, reliquias u órdenes religiosas; pero detrás de la historia existían también otro cúmulo de intenciones entre las que destacaban aquellas dirigidas a la apología o al vituperio para conseguir favores o desacreditar a los enemigos, o bien a la emulación para despertar el fervor patrio.¹¹ ¶

Estas escrituras de maravillas son una relación que recrea el acontecimiento milagroso y detalla el objeto que Dios ha enviado para demostrar su potestad, así como el lugar donde se da el prodigio. El escrito es una descripción narrativa¹² que por medio de la figura retórica denominada ecfrasis hace palabra la imagen. Y de estas palabras, representación verbal de una obra plástica, intenta este sencillo trabajo exponer que la ecfrasis, como género descriptivo, es una estrategia fundamental de construcción textual de las relaciones devotas virreinales, en este caso, la que se refiere a la milagrosa imagen de Nuestra Señora de los Remedios.

El presente artículo tiene muchas carencias y silencios. Por un lado, por la falta del material y porque siempre resulta complicado, desde el lugar de extranjero, aprehender y resignificar textos y épocas ajenas. Por el otro, son extensas y caprichosas las narraciones novohispanas sobre María de los Remedios, en las que es casi imposible, en unas cuantas hojas, ahondar. Pero volviendo la mirada a lo positivo, las ausencias resultan benéficas, ya que nos pueden invitar a cuestionarnos e indagar sobre lo que no se dijo de esta milagrosa imagen; y asimismo a adentrarnos en el extenso catálogo de escritura religiosa para entrar en un juego ecfástico en el que por medio de la palabra evoquemos imágenes y nos remontemos a nuestra relación con lo divino, para que nos acerquemos a la comprensión de nuestra singular esencia y conciencia religiosa actual. ¶

10 “Las narraciones hierofánicas novohispanas proceden de modelos literarios nacidos en la Edad Media, sobre todo en el siglo XIII (los milagros de Gonzalo de Berceo y Alfonso X), enriquecidos por una larga tradición europea renacentista y barroca y pintados con un rico folclore local. Su información procede de textos manuscritos, solicitados a menudo por los autores a los sacristanes de los santuarios, de los exvotos, en los que se pintan y se narran brevemente numerosos prodigios y, sobre todo, de la tradición oral”. *Ibid.*, p. 333.

11 *Ibid.*, p. 328.

12 Los textos literarios basados en la descripción narrativa fueron en el periodo novohispano un género literario vasto. Piénsese en la crónica y en la misma literatura hierofánica o aparicionista que en un tiempo remoto fueron la manera de hacer literatura y, claro está, historiografía.

ECFRASIS: DE LA IMAGEN A LA PALABRA

Hoy en día la ecfrasis tiene un importante lugar dentro de la literatura comparada y la creación artística. Hay diversas propuestas teóricas para acercarse al texto ecfrástico. La trascendencia de esta figura es que establece vínculos entre diferentes formas artísticas y que invita a una interpretación o relectura de una obra artística determinada. La ecfrasis es presencia visual por medio de una narración escrita, “establecen una relación tanto referencial como representacional con un objeto plástico que el propio texto propone como autónomo, como otro con respecto al discurso que intenta representarlo”.¹³ ¶

La ecfrasis, según Pedro Agudelo, “pone en relación un sistema verbal con uno no verbal al vincular la imagen con la palabra. En un concierto de significados. Aquí está justamente la génesis de su funcionamiento retórico”.¹⁴ Es decir, robustece el mensaje y el lazo con el receptor. El concepto tiene su origen en la palabra (*ekphrasis*)¹⁵ que significa “explicar hasta el final” y que designa aquella descripción minuciosa capaz de generar en el escucha o lector una visión de lo que se describe con la palabra.¹⁶ ¶

Se pueden destacar tres definiciones de esta figura:

Leo Spitzer la definía hace cuarenta años como ‘la descripción poética de una obra de arte pictórica o escultórica’; James Heffernan, de manera más abstracta, define la ecfrasis como ‘la representación verbal de una representación visual’ y Claus Clüver como ‘la representación verbal de un texto real o ficticio compuesto en un sistema signico no verbal’.¹⁷ ¶

13 LUZ AURORA PIMENTEL. “Ecfrasis y lecturas iconotextuales”. *Poligrafías. Revista de teoría literaria y literatura comparada*. Núm. 4, México: UNAM. 2003. pp. 205-215. Artículo disponible en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/poligrafias/article/view/31343/29004> [Consultado en agosto de 2108].

14 PEDRO AGUDELO RENDÓN. *Las palabras de la imagen: ecfrasis e interpretación en el arte y la literatura*. Biblioteca ITE, Medellín, Colombia: 2017, p. 53.

15 “El sentido original de esta figura, tal y como lo entendían los rétores de los siglos III y IV d. C, y en especial Hermógenes, en su *Ecphrasis. Progymnasmata*, quedaba definido dentro de las formas de la descripción: se trataba de una descripción extendida, detallada, vívida, que permitía ‘presentar el objeto ante los ojos’; una descripción que tenía la virtud de la *energeia*’. Con el tiempo tales descripciones vívidas tendieron a organizarse en torno a objetos plásticos de tipo figurativo, a tal grado que el concepto acabó significando únicamente la representación verbal de un objeto plástico”. LUZ AURORA PIMENTEL. “Ecfrasis y lecturas iconotextuales”, *op. cit.*, p. 205

16 Cf. P. AGUDELO RENDÓN, *op. cit.*, p. 53.

17 LUZ AURORA PIMENTEL. “Ecfrasis y lecturas iconotextuales”, *op. cit.*, p. 206.

Como se puede observar, varios teóricos se han dado a la tarea de definir esta forma retórica y al parecer todos confluyen en que la ecfrosis establece una relación dialógica interartística en la que se resignifica un objeto, ya que en la narración el objeto descrito no es el mismo, no es una copia, es su otro yo. El lenguaje narrativo dota de nuevo significado a lo que describe, porque

describir un objeto es ‘inventar al otro en el mismo’, pues lo que hace la descripción es construir otro objeto, sí; pero un objeto textual que es más afín al texto que lo rodea que a su referente, y que, sin embargo, no deja de remitir a ese objeto que desencadena la actividad descriptiva: ese otro que puede reconocerse como tal.¹⁸ ¶

En la creación ecfástica hay una filiación del discurso textual con el objeto artístico que describe. La función de esta figura, como género descriptivo y entendida como la representación verbal de un objeto, es que la obra plástica, como referente extra-textual, pase a un primer plano como parte fundamental del significado del texto. En la ecfrosis la descripción envía, por medio de la cita, al objeto artístico no solo como referente, sino como columna y punto de partida de la descripción. “Si bien el objeto citado no puede ser pintado, el lector no puede ignorar ese pacto de citación explícito que es la ecfrosis: el texto nos invita a buscar el objeto referido para leerlo junto con su descripción”.¹⁹ ¶

Tal descripción hace que lo referido se convierta en otro, en un escrito que lo afronta. Dice Pimentel: a su identidad secreta. Así “la representación verbal de un objeto plástico constituye un objeto textual que se enfrenta a su ‘otro’ con formas inéditas de significación, incluso de significación icónica”.²⁰ ¶

En el proceso ecfástico el objeto referenciado en el discurso narrativo está cargado de sentido y significación cultural que interactúa con una época determinada, la que converge con el momento específico de quien recibe la obra verbal, y es en esta aproximación cuando se dota de un nuevo sentido, sin perder el primero, al texto derivado del objeto o imagen. De ahí que en este transcurso se hable de un otro, de la alteridad del objeto representado que es el mismo; pero otro. ¶

Las relaciones hagiográficas novohispanas se fraguaban a partir de una aparición o manifestación: llámese crucifijo, imagen o efigie milagrosa que generaba un santuario y un culto devocional popular, promovido primero por el clero local y más tarde

18 LUZ AURORA PIMENTEL. *El espacio en la ficción*. México: Siglo XXI, 2001, p.113.

19 *Idem*.

20 *Ibid*. p. 115.

por el regional. En dicho santuario, para divulgar la devoción, se daban sermones, se hacían retablos, pinturas, novenas; se adoraban reliquias y se organizaban fiestas y peregrinaciones. Para la expansión de estos fervores se comienzan a fijar en papel las historias o leyendas surgidas alrededor del elemento sagrado. En primer término, se narraban los hechos sobrenaturales que rodeaban la aparición de la imagen prodigiosa, proveniente de la divinidad en la mayoría de los casos y como receptor del milagro un indígena. Después venía la descripción del objeto, del lugar donde se halló el prodigio, sus milagros, entre otras particularidades. Dice Antonio Rubial, “se plasmas una presencia visual por medio de una narración escrita que con palabras trazaba pinceladas”.²¹ ¶

BREVIARIO DEL CULTO MARIANO. MARÍA, REINA Y MADRE

Pero no se puede continuar hablando de estas palabras que dibujan o de trazos que hablan sin referirse al culto mariano, punto clave para este escrito: el que es el homenaje rendido a María, Reina y Madre por los hombres. Este fervor por la Madre proviene desde épocas remotas. En el mundo egeo la Madre es el poder de la vida carnal. Entre los griegos es la diosa Tierra el objeto de culto. La Galia (nombre romano dado a una región de Europa Occidental) tenía también sus deidades femeninas. En el Antiguo Testamento se cuenta la manera en que los profetas luchaban en el pueblo elegido contra la invasión de los cultos a la diosa de la fecundidad. La mitología primitiva está llena de imágenes de madres y vírgenes que forman parte del panteón de diversas religiones como divinidades cardinales.²² ¶

María es la intercesora y mediadora entre su Hijo y la humanidad. Por una inexplicable “comunicación con la Realeza de Dios y de su Paternidad, María es la Reina en el Reino de Dios y la Madre de la Casa y la Familia de Dios. Como tal, Ella dispone con una autoridad soberana y material de los bienes del Rey y de la Casa de Dios”.²³ La Virgen María fue una figura muy importante para el incipiente cristianismo. Su culto y devoción fueron con los años acrecentándose y los santuarios dedicados a ella se multiplicaron por toda Europa. ¶

Sin embargo, fue hasta el siglo XII cuando la veneración mariana recibió un impulso hasta convertirse en un culto central cristiano. Varios acontecimientos contribuyeron

21 A. RUBIAL GARCÍA. “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva”, *op. cit.*, p. 332.

22 Cf. JEANNE DANEMAIRE. *Historia del culto de la Santísima Virgen y de sus apariciones*. Andorra: Ed. Casal i Vall, 1960, pp. 7-9.

23 *Ibid.* p. 7.

en el suceso: el surgimiento de las doctrinas sobre la Virgen de la Misericordia, madre de todos los hombres a quienes cubre bajo su manto protector; el contacto con la religiosidad bizantina que por medio de sus fiestas e imágenes fomentaba el culto mariano; la insistencia de la teología, desde san Anselmo, en resaltar la humanidad de Cristo y en el dogma de la encarnación; las peregrinaciones y cruzadas; la espiritualidad franciscana con su humanismo y su insistencia en bajar lo divino a la tierra; el cristianismo popular.²⁴ Mas el gran momento que determinó el dogma sobre María y su ferviente devoción fue en el Concilio de Efeso (431, considerado por la Iglesia católica, ortodoxa, anglicana y copta como el III Concilio Ecuménico), en el que se proclama su Maternidad divina. Dos siglos más tarde, el emperador bizantino Mauricio prescribía para todo el imperio la celebración de la Asunción de María el 15 de agosto. En lo sucesivo, el culto mariano se va expandir y a cobrar con el paso de los siglos mayor importancia. Así las fiestas en honor a María se multiplican y se solemnizan: Natividad, Presentación, Anunciación. Sus celebraciones, María presente en cuerpo y alma en el cielo, empiezan a cobrar mayor extensión, así como los dogmas de la Inmaculada Concepción y la Asunción.²⁵ ¶

La piedad mariana en España se remonta a los primeros tiempos. Santiago apóstol y san Pablo, durante el siglo I, fueron fértiles predicadores del dogma y lograron rápidamente la conversión de los habitantes de las provincias romanas en aquel tiempo.²⁶ Se cuentan más de mil santuarios, cuyo origen es milagroso, histórico y legendario. Durante la reconquista de la península en manos musulmanas se rezaba al pie de las estatuas de María y cada avance en Cataluña o en Asturias quedaba señalado con santuarios marianos.²⁷ Ya concluida la cruzada, España comenzó con otra movilización: la evangelización de las tierras americanas. ¶

Ante la utopía del Nuevo Continente y con un pensamiento medieval y renacentista, los conquistadores se dieron a la tarea de rediseñar ciudades, ganar hacienda, reorganizar lo social y lo público, además de erradicar la idolatría. Si bien la tarea evangelizadora fue acción de los órdenes mendicantes, en la Nueva España la devoción a la Virgen María la estableció desde un inicio Hernán Cortés. Se lee en el capítulo CCIV de la crónica de Bernal Díaz:

24 Cf. FRANCISCO DE FLORENCIA, "Introducción", *Zodiaco mariano*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México: 1995, p. 14.

25 Cf. J. DANEMAIRE, *op. cit.*, pp. 14,15.

26 Cf. FRANCISCO DE FLORENCIA. *La Milagrosa Invención de un Tesoro Escondido*. Estudio introductorio, selección y notas TERESA MATABUENA y MARICELA RODRÍGUEZ, México: Universidad Iberoamericana, 2008, p. 26.

27 Cf. J. DANEMAIRE, *op. cit.*, p. 42

Los vestidos que se ponía eran según el tiempo e usanza, e no se le daba nada de traer muchas sedas ni damascos ni rasos, sino llanamente e muy polido; ni tampoco traía cadenas de oro grandes, salvo una cadenita de oro de prima hechura con un joyel con la imagen de Nuestra Señora la Virgen Santa María con su Hijo precioso en los brazos, [...] rezaba por las mañanas e oía misa con devoción. Tenía por su muy abogada a la Virgen María, nuestra señora, la cual todos los fieles cristianos la debemos tener por nuestra intercesora e abogada.²⁸ ¶

Bernal, en su extensa crónica hace alusión, en muchos capítulos, que todos los soldados del ejército cortesiano eran fieles creyentes de la misericordia divina y la protección de la Madre. También hace hincapié en la religiosidad del conquistador; más allá de la cita anterior, Cortés se sentía con el deber cristiano, y guiado por la autoridad de los libros santos, de destruir templos y derribar ídolos, colocando en su lugar imágenes de la Virgen o crucifijos. Cuando en 1524 llegaron los primeros 12 frailes franciscanos para la cruzada evangélica, ya había un camino iniciado por el después marqués del Valle, quien no comprendía el dios azteca, porque en su concepción cristiana de un solo Dios verdadero no se inscribe un dios que es uno y muchos a la vez. ¶

Numerosas fueron las imágenes cristianas, sobre todo marianas, que circularon en esta campaña religiosa. Es conocido lo que Bernal dice en su capítulo XCII cuando Cortés subió al Templo Mayor, desde donde contempló el esplendor de México-Tenochtitlan, y tuvo la intención de colocar una cruz o imagen mariana para abolir las “cosas malas, que se llaman diablos”,²⁹ a lo que Moctezuma se negó, porque sus dioses le daban salud, agua, siembras y victorias; pero bastó poco tiempo para que el conquistador cumpliera su cometido. En el capítulo CXXV, el cronista soldado habla sobre la imagen de Nuestra Señora la Virgen Santa María y la Cruz colocadas en la casa de Moctezuma, las que causaron indignación y una revuelta, y que algunos indios quisieron quitarlas; pero no pudieron y lo tuvieron como gran milagro. Es incierta la información que se maneja sobre la representación que colocó Hernán Cortés en el *cu* principal de la gran ciudad. Bernal no lo especifica; pero algunos sugieren que fue la imagen de la Señora de los Remedios, que después del ataque de los indios a los españoles, en aquella Noche Triste, no se supo de ella. ¶

28 BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa, 2007, p. 557.

29 *Ibid.* p. 174.

De lo que sí se podría tener certeza, a partir de la crónica bernalesca, es que fue María de los Remedios la que se puso en el templo que, después de haber ganado la ciudad de Tenochtitlan, construyeron los españoles en Tacuba en sustitución del *cu* donde se refugiaron durante la noche de su retirada ante el encolerizado ataque victorioso de los mexicas: “En aquel *cu* y fortaleza nos albergamos y se curaron los heridos [...] y en aquel *cu* y adoratorio, después de ganada la gran ciudad de México, hicimos una iglesia que se dice Nuestra Señora de los Remedios, muy devota, y van ahora allí en romería y a tener novenas muchos vecinos y señores de México”.³⁰ Esto también lo señala el capitán extremeño en su 2.^a carta: “E quiso nuestro señor, ya que la noche sobrevenía, mostrarnos una torre y buen aposento en un cerro, donde asimismo nos hicimos fuertes; e por aquella noche nos dejaron”.³¹ ¶

Al parecer, aquí comienza en la Nueva España la devoción a la Virgen de los Remedios, aunque refiriéndonos a la antigüedad de su fervor en estas tierras, quizá éste sea de tiempo más pretérito: “la estatua de la Madre de Dios que Cortés colocó en el primer *cu* yucateco que encontró fue la de los Remedios, advocación bajo la cual quedaron numerosos templos de la gentilidad ganados al cristianismo”.³² A partir de la cita se deduce que antes de que el ejército cortesiano arribara a México, ya estaba implantada la fe a esta advocación mariana. La que en la colonización fue la que acompañaba a navegantes y viajeros que salían de Sevilla para las Indias: “Aun antes de que las naos ganaran toda su ligereza y se dejara oír la gritería de los muelles, la Santísima Virgen les salía al paso en su monasterio de los Remedios, para consolar lágrimas, ensanchar corazones apretados y prometer socorro en las cuitas de la temerosa jornada”.³³ ¶

La portentosa imagen de la Virgen de los Remedios, vayamos a ver cómo pasó:

La tradición es que tratando [...] don Fernando Cortez de acometer la gloriosa [...] tarea de conquistar [...] este reino se alistó con los demás [...] Juan Rodríguez de Villafuerte, y sabiendo un hermano [...] la resolución que había tomado, le dio [...] esta imagen, diciéndole que tuviera en ella mucha confianza, porque a él le había librado de grandes peligros [...] y que esperase le sucediera lo mismo en este Nuevo Mundo. Llego por fin con el invicto

30 *Ibid.* p. 257.

31 HERNÁN CORTÉS. *Cartas de Relación*. México: Promexa, 1995, p. 125.

32 SOLANGE ALBERRO. “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia” en CLARA GARCÍA AYLUARDO y MANUEL RAMOS MEDINA (coords.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: INAH, UIA, CONDUMEX, 1997, p. 317.

33 P. C. BAYLE, *op. cit.*, p. 49.

Cortés, el cual deseoso de extirpar la idolatría mandó al dicho Juan Rodríguez de Villafuerte que colocase la imagen en el cue o templo mayor en que adoraban sus ídolos los indios, [...] Allí, quitados los ídolos y derribados por tierra, fue colocada la santa imagen. [...] No se sabe cuánto tiempo estuvo allí venerada [...] ni cómo desapareció de aquel sitio. Lo cierto es que en el año 1540 nueve después de la prodigiosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe, fue hallada por un indio cacique en el cerro de Totoltepec, que quiere decir cerro de pájaros, debajo de un maguey [...] Era este indio Juan de Ceteutli [...] el cual iba todos los días al pueblo Tlacopa, que corrupto el vocablo hoy se llama Tacuba, y pasando por un lado del cerro Totoltepec, veía a la Señora en el aire, que con voz sensible le decía: *Hijo búscame en este pueblo*. Conocía la ya, porque en el año de 1519, en la retirada de los españoles a un cue que estaba en medio del cerro, la vio como él mismo contaba que, en compañía de un caballero, que era Santiago, patrón de la España y echaba tierra en los ojos a los innumerables indios que cercaban a los derrotados españoles [...] Acordábase de ella, y aunque entonces la vio con el rostro encendido y muestras de ayuda, ahora se les mostraba, mansa y apacible. Saludábale, y percibía las palabras que le decía, pero no sabía cómo y en dónde la había de buscar. Tantas veces le salió al encuentro la Señora [...] que lo pareció comunicarlo a los religiosos de San Francisco de Tlacopa Los cuales tiraron [...] todo aquello por devaneo y engaño de la fantasía [...]. De allí adelante por muchos días, aunque la veía y hablaba, la saludaba y pasaba adelante, sin atreverse ya a decir cosa alguna a los religiosos [...] Sucedió que hallándose este [...] indio en la iglesia que se estaba fabricando [...] subiendo a lo alto de un pilar se deslizó y cayó sobre él, y lo dejó medio muerto y sin sentidos [...] lo llevaron a su [...] casa [...] para que allí muriese. A la media noche se le apareció la Virgen [...] y dándole una cinta, le mandó que se la ciñese como pretina. Lo cual, haciendo, se halló de repente todo sano y bueno, de suerte que pudo ir luego a la mañana a pie desde su casa a Tacuba [...] los religiosos del convento le preguntaron la causa de aquella sanidad tan repentina, y don Juan [...] les contó la visión que había tenido y les mostró la cinta que la Virgen le había dado, y con que estaba ceñido. ¶

Pasados algunos días [...] fue al bosque de Totoltepec [...] y debajo de un maguey halló la imagen de la que tantas veces se le había aparecido y le había mandado que le buscara. Llegóse a ella [...] con mucho afecto y ternura le dijo: *No estáis aquí bien, Señora: en mi casa estaréis mejor, donde os serviré con la reverencia que conviene a mi Ama y Señora*. Y diciendo y haciendo, más contento que si hubiera hallado un tesoro, la cogió, y envuelta en su tilma [...] la llevo a su casa. En ella la tuvo con gran secreto por espacio de diez o doce

años. Pero al paso que él la escondía de los de afuera [...] ella quería darse a conocer. Y así sucedió, que habiendo hecho don Juan ausencia de su casa, aunque la dejó a los suyos muy encomendada, cuando volvió no la halló [...] la volvió a hallar debajo del mismo maguey y como antes: y con grande sinceridad le dijo. *¿Por qué lo habéis hecho así conmigo? Toda mi familia y yo os hemos hechado de menos y buscado con dolor: ¿qué os faltaba en mi casa, que así os saliste de ella? Si ha habido alguna falta, decídmelo que yo la remediaré* Y viendo que no le respondía, se la volvió a llevar a su casa, y en ella la regalaba con tortillas, huevo y chimole, [...] Poníale agua en un tecomate [...]. Buscábale frutas y otras cosas, que podía alcanzar con su pobreza, porque pensaba con simplicidad que la imagen era viva, y que comía: [...] le ponía guirnaldas de flores, y aderezaba cuanto podía el altar en que la había colocado. Pero cuando menos se lo pensaba, la imagen se le desaparecía. Volvióla a traer, y porque no se le fuese otra vez, la encerró en una caja: y cuando salía de su casa y de noche la encerraba con llave. ¶

No bastó esa diligencia, porque cuando abría la caja no la hallaba. Volvía-la a traer, y volvía-la a encerrar: y de noche se acostaba sobre la caja, para sentir cuando se fuese. Nada le valía: y entendiendo que aquellas fugas de la imagen tenían algún misterio que él no entendía, se vino a México a casa de don Álvaro de Tremeño, maestre-escuela [...] y resolvió ir a ver por sus ojos este prodigio. [...] La primera diligencia que hizo el maestre-escuela fue que en la misma casa de don Juan se erigiese un altar [...] y a él iban muchos sacerdotes por devoción a decir misa [...] Y con este culto que le dio el maestre-escuela, y la fama que corrió del hallazgo de la santa imagen, era tal el curso de gente que acudía a venerarla, que ya se le hacía más molesto [...] porque juzgaba forzoso no faltar de su casa en atención a los personajes eclesiásticos y seculares que iban continuamente a visitar la santa imagen. [...] Por lo cual suplicó al maestre-escuela don Álvaro [...] la trasladara a una ermita del pueblo [...] Parecióle bien al maestre-escuela [...] En ese tiempo cayó enfermo don Juan, estuvo tullido y ciego, y aun por algún tiempo faltó de juicio [...] se determinó ir al Santuario de Guadalupe [...] y le pareció que la sagrada imagen, apasible y risueña, le decía: *¿A qué vienes a mi casa, si me echaste de la tuya? Y ya que me echaste de tu casa, ¿Por qué no me volviste al lugar donde me hallaste? [...] ya estás sano, vuelve a tu casa, y convoca a los de tu pueblo y a todos los vecinos del distrito, y que en el lugar del cerro en donde me hallaste me hagan una casa pajiza, con un altar de piedra de tres cuartos de alto y una vara de largo.* ¶

Volvió don Juan a su casa [...] en breve hicieron la ermita en la forma en que la Virgen había mandado. Y luego que se acabó, la santísima imagen [...]

sin que la trasladasen, por manos de los ángeles se halló en ella colocada. Y desde luego comenzó a obrar grandes maravillas. Porque todos los años, la víspera de San Hipólito Mártir, que fue el día en que se ganó México el año de 1521, se veían en aquel sitio muchos resplandores, como incendios [...] y se veía el suelo alfombrado de tules [...] oíanse también chirimías y trompetas y se divisaba una iglesia a medio hacer, que se iba labrado.³⁴ ¶

La tradición del milagro continúa y consecutivamente cuenta las diligencias que hizo el Cabildo (después de que estuvo abandonada por muchos años la ermita, enseguida de la muerte de don Juan y del maestro-escuela don Álvaro, principales promotores de la devoción) para tomar a su cargo el santuario, designar a la Virgen Patrona y Abogada, y construir una ostentosa iglesia, la que se terminó en 1575, año en que se dejaron de ver las luminarias y de escuchar las flautas y trompetas. Después se da fe de los milagros y favores con que ha manifestado su piedad la Santísima Virgen de los Remedios a este pueblo mexicano. ¶

La historia de la milagrosa imagen ha sido relatada por diversos cronistas, más de los que aquí se citan; pero todos han seguido la misma forma desde el siglo XVI en que el mercedario fray Luis de Cisneros,³⁵ primer historiador de este culto, escribiera *Historia de el principio y origen, progresos y venidas a México, y milagros de la santa Imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de la ciudad*. Obra editada en México por la Imprenta del bachiller Juan Blanco de Alcázar. Y aunque el escrito se terminó en 1616, fue publicado hasta 1621, a los dos años de fallecido su autor.³⁶ ¶

34 FRANCISCO DE FLORENCIA. *Zodiaco mariano*, pp. 116-120.

35 Poco se ha podido indagar sobre la vida del fraile y no se pudo conseguir su obra, aunque el Colegio de Michoacán hizo una reedición en 1999. Cisneros fue el primer criollo en entrar a la orden de la Merced. Es reconocido con esta obra como uno de los primeros criollos de los que defienden con pasión su nueva patria e identidad religiosa. Su libro es la historia del culto a la Virgen de los Remedios que inicia con la colocación de la imagen en el Templo Mayor de Tenochtitlan y después de la noche triste con la figura de Juan Cuautli, que pide la construcción de una ermita en el Cerro de Otomcapulco en 1575. Confirma el autor la creencia de que esta talla fue traída por Rodríguez de Villafuerte, soldado de Hernán Cortes en el viaje de conquista y que la imagen que colocó Cortes en el templo Mayor fue la de la Virgen de los Remedios. Doña Ana, hija del cacique Juan Cuautli, quien encontrara la imagen en el centro ceremonial donde hoy se encuentra la Basílica de los Remedios, fue una de las informantes del autor Luis de Cisneros. Cf. JOSÉ FÉLIX ZAVALA. "Nuestra Señora de los Remedios Extramuros". Artículo disponible en: eloficiodehistoriar.com.mx/ 2013/05/31/nuestra-señora-de-los-remedios-extramuros/ [Consultado en septiembre de 2108].

36 FRANCISCO MIRANDA GODÍNEZ. *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, México: El Colegio de Michoacán, 2001, p. 29.

Enseguida de Cisneros fue fray Juan de Grijalva,³⁷ cronista de la orden agustina, quien en 1624 redactó, de manera sintetizada, el mismo informe, aunque con algunas variantes e imputaciones a la historia del mercedario. El agustino comenta que Cisneros escribió un “librito” del origen y milagros de la santa Imagen, pero que omitió un asunto, “hebra por donde se podía entrar al laberinto”. La cuestión es, dice el cronista agustino, que el cinto que le da la Virgen a don Juan para que sane es el de San Agustín. Referencia que omite Cisneros y también Florencia, ya que sigue la historia de éste. Por obvias razones, Grijalva resalta el descuido del historiador y evidencia de manera importante el detalle. Explica en el capítulo XIV, “De cómo se descubrió la milagrosa Imagen de los Remedios, con una cinta de N.P.S. Agustín”, del libro segundo de su extensa crónica:

Para esto se puso sobre un monte [...] para que no fuese posible el esconderse a nadie, sino que, puesto a los ojos de todos, todos acudiesen por remedio a sus necesidades. El más insigne milagro, y el primero de que tenemos noticia fue con una cinta de N. P. San Agustín; y continuando este singular favor, la tiene hasta hoy en su sagrario, dando con ella remedio a muchas de nuestras necesidades. Por eso tenemos parte, y no pequeña, en esta sagrada imagen y en su santuario; y yo, precisa obligación de escribir por lo menos aquel primer milagro y el origen de esta cinta.³⁸ ¶

En 1685 aparece la obra del jesuita Francisco de Florencia³⁹ *La milagrosa invención de un tesoro escondido*. Uno de los más notables escritos que recoge la tradición de la Virgen de los Remedios y que se ciñe a las leyes y hechos precisos de la imagen. ¶

37 Juan de Grijalva nació en Colima en 1580. Sus padres cambian de residencia a Valladolid, hoy Morelia, y ahí comienza sus estudios. A los 14 años vistió el hábito agustino. Se licenció en teología en la Universidad mexicana y más tarde obtuvo el grado de doctor. En 1621 se le nombró cronista de su Provincia y Prior del convento de Puebla de los Ángeles, después del convento de México y más tarde del de Malinalco. Gran renombre tuvo Grijalva como predicador y cronista. Gran varón sabio y virtuoso. JUAN DE GRIJALVA. Apéndice, *Crónica de la orden de N.S.P. San Agustín en las provincias de la Nueva España*, México: Porrúa, 1985. pp. 485, 486.

38 *Ibid.* p. 182.

39 Florencia ocupó el cuarto lugar de los cronistas de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Nacido en la Florida en 1620, entra al Instituto de San Ignacio a los dieciséis años. Enseñó Teología y Filosofía en el Máximo Colegio de San Pedro y San Pablo, del que años después, a su regreso a México de Europa, fuera rector. Desempeñó diversos cargos en el Tribunal de la Inquisición y era aplaudido tanto en el púlpito como fuera de él. Su trabajo es notable, ya que su obra es una puerta para comprender la religiosidad mexicana, sobre todo la mariana. Redacta la historia de la Virgen de Guadalupe bajo el nombre de *Estrella del*

El autor asume que la primera obra sobre este tema es la del padre Cisneros, aunque de difícil comprensión, situación, apunta, que él corrige. El jesuita admite que escribió esta relación con el fin y deseo que se aprecie lo que México le debe a la Santísima Virgen por esta Imagen. Sigue la crónica del padre mercedario, aunque al final incluye una serie de ejercicios, lecturas y actitudes que se deben de tener para hacer las novenas a la Virgen. ¶

Florencia fue un gran difusor de diversas devociones y sin duda es el escritor más reconocido por sus libros hagiográficos y su literatura hierofánica y aparicionista del periodo novohispano. Su texto póstumo es una enciclopedia de apariciones novohispanas llamado *Zodiaco mariano*, recopilación de 106 imágenes marianas que concluyó el también jesuita Juan Antonio de Oviedo y que vio la luz en 1755.⁴⁰ ¶

Ya en 1808, Ignacio Carrillo Pérez⁴¹ redacta *Lo máximo en lo Mínimo. La portentosa imagen de nuestra señora de los Remedios, conquistadora y patrona de la Imperial Ciudad de México*. Aquí el autor recoge las crónicas de sus antecesores, Cisneros, Grijalva y Florencia, quienes en lo sustancial de sus narraciones coinciden, aunque discrepan el mercedario y el agustino en lo trivial. De esto se sostiene Carrillo y, con una visión crítica, cuestiona y enriquece lo oficial. Dice el estudioso:

... descubro nuevos milagros de esta Sagrada Imagen, y aclaro algunos puntos interesantes a su Historia. En esto hago lo que las abejas, que fabricando de lo ajeno son más útiles que las arañas extendiendo lo propio. Así acontece a algunos escritores, que por preciarse de autores originales son inútiles, y aun nocivos al público.⁴² ¶

Norte de México, texto en el que Florencia da “unidad y universalidad a la tradición de sus apariciones, dándole el importantísimo carácter de presupuesto nacional”. Escribe también la *Historia de la Compañía de Jesús*, primer documento impreso que da fe de los triunfos y actividades de los jesuitas y su importancia en la formación de la mexicanidad. Cf. *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, prólogo y notas de FRANCISCO GONZÁLEZ DE COSSÍO, México: UNAM, 1957, pp. XV, XVI.

40 Cf. A. RUBIAL GARCÍA. “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva”, *op. cit.*, p. 339.

41 Don Ignacio Carrillo estudió humanidades en el colegio jesuita de Guanajuato. No siguió la carrera eclesiástica, a la que siempre tuvo inclinación, pero nunca dejó los libros ni le distrajo el amor por las letras el comercio de platas en aquel famoso Real de Minas. Trabajó en la Casa de La Moneda de la Ciudad de México, donde sirvió por treinta años con “integridad, desvelo y pureza, aunque con pocas medras de su fortuna”. Fue un conocido escritor, pero también dibujante y escultor. Entre sus obras están: *México Gentil, Católico, Político y Sagrado*, once libros sobre la historia general de México; *Pensil Americano*, historias sobre las apariciones del Tepeyac; entre otros textos. IGNACIO CARRILLO PÉREZ. Nota introductoria, *Lo Máximo lo Mínimo*, Edición Facsimilar, Toluca, Estado de México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979, pp. XVII, XVIII.

42 IGNACIO CARRILLO PÉREZ. Al que leyere, *op. cit.*, s/p.

El estilo incisivo del autor se ajusta de forma rigurosa a los códigos de crítica histórica de su época. De cualquier manera, el documento tiene su importancia en cuanto a que es una fuente analítica para la historia de la Imagen, la que comenzó con los trazos que decoraban la capilla de Los Remedios y que bajo la pluma de Fray Luis de Cisneros se hizo relato. ¶

IMÁGENES QUE HABLAN PALABRAS QUE PINTAN

La historia que nos narra Cisneros del culto a la Virgen estaba descrita en las pinturas que adornaban la ermita desde 1595. La trama de éstas se le atribuye al capellán del santuario Joseph López, quien seguramente tuvo en cuenta las razones de San Bernardo que cita Cisneros:

San Bernardo confiesa que la pintura mueve a los hombres a devoción, si es cosa. por no sé qué viveza que tiene, por lo que se parece a la naturaleza; obra que definiendo la pintura Laureto, dice que es una viva representación de la forma de la cosa, y así llamaron San Gregorio Damaceno y Beda a la pintura, libro de los ignorantes; que los misterios que no se les pueden enseñar por escrito, porque no los sabrán entender, se les enseñan por pintura que es su escritura,⁴³

para contratar al pintor Alonso de Villasana (de quien no se sabe nada de su obra y seguro será porque en aquella época no se estilaba firmar las creaciones, mas no porque haya sido un pintor menor, puesto que el mercedario lo elogia al describirlas y contemplar a las multitudes de devotos que iba a venerar a la Virgen. Al mismo capellán se le atribuyen los jeroglíficos, inscripciones y octavas alusivas de los cuadros. ¶

Fray Luis de Cisneros, pensando en lo difícil que sería seguir el argumento de las pinturas, concibió una representación verbal de una plástica, dice:

Todas estas pinturas están en su casa en memoria de lo que ha hecho por sus devotos, todas las hizo el devoto capellán tan adornadas de versos, elogios, jeroglíficos, pinturas que harían agravio a su ingenioso trabajo [...] Yo sé que los curiosos me agradecerán el trabajo, y quien no lo entendiere pase adelante, [...] no hago en esta parte más de referir lo que está allí pintado.⁴⁴ ¶

43 Citado por FEDERICO GÓMEZ DE OROZCO. "Las pinturas de Alonso de Villasana en el Santuario de los Remedios", p. 65. Artículo disponible en www.analesiie.unam.mx/pdf/14_65-80.pdf [Consultado: septiembre de 2018].

44 Citado en *ibid.* p. 67.

El padre logró recuperar la historia antes de su destrucción durante el siglo XVII, ya que diez años después se destruyó parte de las pinturas de Villasana por el inminente paso del tiempo, reformas y ampliaciones del santuario;⁴⁵ pero quedó una minuciosa descripción de ellas: una representación de las más cuidadas y precisas de todo lo que se escribió en la Nueva España. ¶

La decoración abarcó los muros laterales de la iglesia. Según lo que dice la crónica, las pinturas se encontraban formando fajas superpuestas, quizá limitadas por orlas o cenefas de estilo renacentista, como lo eran las pinturas mismas. El adorno consistió en “pinturas al fresco y diez cuadros al óleo”. El historiador Gómez de Orozco difiere de esta aseveración de Manuel Toussaint y dice que toda la pintura era al fresco y que Cisneros se refiere a lienzos o cuadros pensando en el espacio de muro decorado al fresco.⁴⁶ De cualquier manera, es asombroso que mediante la descripción del padre modelemos imágenes de ese conjunto fascinante de asuntos religiosos e históricos. ¶

Federico Gómez de Orozco respecto a la distribución de la pintura del templo detalla que va repartida en cuadros asentados entre columnas y cada lienzo contiene la pintura de uno de los milagros que la Virgen ha hecho. Debajo de los cuadros van unas cenefas en las que, en sus tarjetas, están pintados elogios y jeroglíficos en honra de los misterios de la Virgen. En el pedestal de cada columna está escrita una octava, que copió íntegras Cisneros, que hablan sobre el milagro del cuadro y encima del mismo hay pinturas y letras que atañen a un misterio y excelencia de la Virgen.⁴⁷ ¶

La historia en cuadros⁴⁸ comenzaba con una primera representación del lado de la epístola (lado derecho, entrando al templo), en que la Virgen cegaba los ojos de los indígenas echándoles tierra ayudando en su huida a los españoles, después de su derrota, al cerro de Totoltepec, (próximo asiento del santuario). ¶

El segundo cuadro contaba la historia del hallazgo de la imagen en el cerro y su encierro en un baúl por parte del cacique don Juan, el indio que encontró a la Virgen, y le dio comida y agua. El tercero tocaba un primer milagro hecho por la Virgen en favor del mismo don Juan, quien se cayó de un pilar en la edificación de la iglesia de Tacuba, quedó dislocado y fue curado por la Virgen con un cinto que le dio para

45 Cf. FRANCISCO MIRANDA GODÍNEZ, *op. cit.*, p. 31.

46 Cf. F. GÓMEZ DE OROZCO, *op. cit.*, p. 66.

47 Cf. F. GÓMEZ DE OROZCO, *ibid.*, p. 68.

48 La descripción que se hace de los cuadros se cita de la obra de FRANCISCO MIRANDA GODÍNEZ, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe*, pp. 32-33. Sin embargo, si se quiere ahondar más en las pinturas con sus inscripciones, jeroglíficos y octavas se puede consultar el artículo, ya citado, “Las pinturas de Alonso de Villasana en el Santuario de los Remedios” del historiador y catedrático FEDERICO GÓMEZ DE OROZCO, quien refiere textualmente el capítulo XII: “De la pintura que tienen las paredes de la Sancta Hermita” de la obra de Cisneros.

ceñírselo. El origen del cinto, que ya se mencionó, causó problemas a Cisneros, porque al no referir su origen agustino, Grijalva imputó la relación del mercedario como poco confiable. ¶

Siguiendo con los cuadros, el cuarto detallaba un milagro acontecido al mariscal Alonso de Rivera, quien fue salvado de un naufragio por la Virgen de los Remedios. Milagro que Cisneros narra de manera extensa y con gran pericia, mostrando sus dotes de literato, como expresa Miranda Godínez. En el quinto cuadro están representados los milagros realizados por la Virgen, ya en su santuario o fuera de él, en respuesta a la invocación de sus devotos. Se resalta la curación de un tullido colocándole la imagen en la cabeza o la de alguien que fue arrastrado tres leguas por un caballo y resultó ileso. ¶

Las pinturas del lado del evangelio, lado izquierdo entrando al templo, se ocupaban de otros temas de la relación. En el primer cuadro se describía la escena en que Cortés estaba en el Templo Mayor derribando ídolos y colocando la Sagrada Imagen de la Virgen. El segundo relataba cómo los indios trataron de derribar la representación puesta en el máximo templo mexica y se les quedaban pegadas las manos. El tercer cuadro se refería a cómo los devotos vieron cómo en la fiesta de san Hipólito, el 13 de agosto, antes de la edificación de la ermita, aparecían ángeles fabricando la futura iglesia. ¶

El cuarto cuadro relataba la traída de la Sagrada Imagen a la Ciudad de México en el año 1577. Acompañándola venían el virrey Martín Enríquez y el arzobispo don Pedro Moya de Contreras. El quinto y último cuadro contaba otros milagros hechos por la Virgen. Uno de ellos a favor del mayordomo de la ermita, Luis Mayo, a quien había arrastrado una mula. También aparecía este relato en la pintura de enfermos que habían venido en peregrinación y se encontraba frente al altar de la Virgen. ¶

Las pinturas al fresco que estaban en las paredes e intercolumnios se eliminaron cuando se doró la iglesia por lo alto y bajo.⁴⁹ Por el trabajo de Gómez de Orozco podemos señalar que unos de estos frescos eran alusivos a la vida de la Virgen, otros representaban alegorías de la Esperanza; Inocencia; Prudencia; Misericordia; Verdad; Contemplación, entre otras virtudes piadosas, y algunos más se referían a diversos pasajes y personajes bíblicos.⁵⁰ ¶

Tanto los cuadros como los frescos se perdieron. Lo que queda de la pintura que adornaba la ermita es su otro yo configurado en palabras. Si bien la historia que hace Cisneros no la podemos pintar, tampoco podemos dejar de lado su referente y olvidar el pacto de citación implícito que es la ecfrosis. ¶

49 Cf. F. DE FLORENCIA. *La milagrosa invención de un tesoro escondido*, p. 163.

50 Cf. F. GÓMEZ DE OROZCO, *op. cit.*, pp.68-80.

La relación de la Virgen de los Remedios es un relato ecfrástico. Es una descripción narrativa de un objeto visual. Es la alteridad de las pinturas, es su otro yo concebido en palabras. Florencia, que como ya se mencionó sigue a Cisneros, apunta: “Solo advierto que si las pinturas — y más las antiguas — son historias visibles de lo pasado, las de esta iglesia pueden ser como pruebas de lo que hasta aquí he referido del origen de la Santa Imagen”.⁵¹ Las pinturas son imágenes parlantes, que en la palabra de los relatores son el pilar y su punto de partida. La narración nos incita a leerla desde su alteridad, desde su sí mismo como otro. ¶

A MODO DE CONCLUSIÓN

Toda escritura es la expresión de nuestro mundo y dicho mundo lo significamos desde una particular visión que se forja por nuestro espacio de experiencias y de comprensión. No podemos construir el mundo si no es desde nuestro propio lugar. El espacio novohispano se edificó desde su muy particular momento. Los textos coloniales son cimentados por hombres que desde su lugar nos dicen sobre el mundo. El que, sin lugar a dudas, estaba colapsado y en forzosa transformación por una conquista militar; pero sobre todo religiosa con la imposición de un solo dios omnipotente y omnipresente, y bajo el cobijo de su madre que es la Madre de todos. Virgen y Reina con diversos rostros y nombres; pero todas en una sola. La noticia del Hombre de Dios les cambió la fisonomía a estas tierras. La protección tan necesaria de una madre para el pueblo indígena ya no vendría de Tonantzin, sino de María la Virgen. ¶

Con la nueva doctrina comenzaron a surgir los testimonios de fe y las noticias de misteriosos prodigios protagonizados por indígenas y la desconocida Madre. Qué mejor manera de darle a estas tierras una nueva fisonomía que otorgándole una nueva figura maternal. La Virgen de los Remedios es una expresión de esta Madre que le dio a los pobladores de la Nueva España amparo y esperanza. Era a quien recurrían en las faltas de lluvias o inundaciones, en las epidemias, malas cosechas y otras necesidades. En grandes procesiones festivas: con flores, pólvora, danzas y música, recorría la calzada México Tacuba para proteger al pueblo de terribles males. ¶

Estas nuevas representaciones religiosas novohispanas se comenzaron a articular en crónicas o relaciones. En escritos que cumplían doble función: la histórica y la literaria. De esta manera, la Nueva España se llena de historias marianas: literatura religiosa que pertenece a géneros descriptivos específicos como la ecfrasis. Textos que son representaciones de una tilma, imagen o efigie o de unas pinturas que hablan y que

51 F. DE FLORENCIA, *La milagrosa invención de un tesoro escondido*, p. 162.

desempeñaban la tarea de difundir las leyendas de Vírgenes milagrosas e incrementar sus devociones. Además de edificar la conciencia y personalidad criolla, la que, sin duda, estuvo ligada a la religiosidad y devoción a determinadas imágenes marianas, en particular a la de la Virgen de los Remedios y de Guadalupe. ¶

La Nueva España bajo la protección de su Madre y Virgen fue fértil en devociones, santuarios y literatura. Al acercarse a estas relaciones nos explicamos la trascendencia de la madre en nuestra mexicanidad. La Madre Mexicana acoge a sus hijos, es la Protectora, Patrona e Intercesora de este pueblo. El que sigue caminando bajo una clara y perpetua iluminación maternal, aún en la pobreza espiritual que se vive en nuestro tiempo. ¶

La relación de la imagen de la Virgen de los Remedios nos dice de un prodigio que nos remonta a nuestros orígenes y plataforma religiosa y cultural. México se constituyó por un pueblo conquistado, pero al parecer, protegido por un halo divino. Nuestro rostro de nación se ha tejido con estas historias marianas y con creencias que por un momento hacen que nos convirtamos todos en uno por la devoción y el folclor que nos unen y nos permiten que la amargura y la necesidad se disfracen de fiesta. Celebramos a la Virgen de los Remedios, imagen maravillosa que dotó de vida e identidad a un naciente pueblo. ¶

* * BIBLIOGRAFÍA * *

- AGUDELO RENDÓN, PEDRO, *Las palabras de la imagen: efrasis e interpretación en el arte y la literatura*. Medellín, Colombia: Biblioteca ITE, 2017.
- ALBERRO, SOLANGE, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia” en CLARA GARCÍA AYLUARDO y MANUEL RAMOS MEDINA (coord) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: INAH, UIA, CONDUMEX, 1997.
- BAYLE, CONSTANTINO, *Santa María en Indias. La devoción a Nuestra Señora y los descubridores, conquistadores y pobladores de América*. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1928.
- CARMONA GONZÁLEZ, FERNANDO y ANTONIA MARTÍNEZ PÉREZ. *Libros de viaje. Actas de las Jornadas sobre los libros de viaje en el mundo romántico*, Murcia, España: Universidad de Murcia, 1996.
- CARRILLO PÉREZ, IGNACIO, *Lo Máximo lo Mí-nimo*, Edición Facsimilar, Toluca, Estado de México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979.
- COLÓN, CRISTÓBAL, *Textos y documentos completos*. Prólogo y notas CONSUELO VARELA, Madrid: Alianza, 1998.
- CORTÉS, HERNÁN. *Cartas de Relación*. México: Promexa, 1995.
- DANEMAIRE, JEANNE, *Historia del culto de la Santísima Virgen y de sus apariciones*. Andorra: Casal i Vall, 1960.
- DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa, 2007.
- FÉLIX ZAVALA, JOSÉ, “Nuestra Señora de los Remedios Extramuros”. Artículo disponible en:

- eloficiodehistoriar.com.mx/2013/05/31/nuestra-senora-de-los-remedios-extramuros/.
- FLORENCIA, FRANCISCO DE, *Zodiaco mariano*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- _____, *La Milagrosa Invención de un Tesoro Escondido*. Estudio introductorio, selección y notas: TERESA MATABUENA y MARICELA RODRÍGUEZ, México: Universidad Iberoamericana, 2008.
- GÓMEZ DE OROZCO, FEDERICO. “Las pinturas de Alonso de Villasana en el Santuario de los Remedios” Artículo disponible en www.analesiie.unam.mx/pdf/14_65-80.pdf.
- GRIJALVA, JUAN DE, *Crónica de la orden de N.S.P. San Agustín en las provincias de la Nueva España*. México: Porrúa, 1985.
- MIRANDA GODÍNEZ, FRANCISCO, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*. México: El Colegio de Michoacán, 2001.
- Ecfrasis : imágenes que hablan palabras que pintan
- PIMENTEL, LUZ AURORA. “Ecfrasis y lecturas iconotextuales”. *Poligrafías. Revista de teoría literaria y literatura comparada*, 4, México: UNAM. 2003. Artículo disponible en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/poligrafias/article/view/31343/29004>.
- _____, *El espacio en la ficción*. México: Siglo XXI, 2001.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO, “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva” en Raquel Chang-Rodríguez (coord.) *Historia de la literatura mexicana*, 2. México: Siglo XXI Editores-UNAM, 2002.
- _____, “La literatura aparicionista. Ilustración, milagros e identidad en el siglo XVIII”, *Historia de la literatura mexicana*, 2. México: UNAM-Siglo XXI, 2011. Artículo disponible en www.elem.mx/estgrp/datos/190.

MEMORIA



Notas sobre puntos y aspectos controvertidos de
la vida y la obra de sor Juana Inés de la Cruz:
páginas de un libro inédito¹



EZEQUIEL A. CHÁVEZ

LAS CUALIDADES ESENCIALES Y LAS ACCIDENTALES

En mi Ensayo de Psicología de Sor Juana Inés de la Cruz, mi principal esfuerzo en todo caso ha consistido en intentar discernir lo que no cambiaba en Sor Juana durante su vida corpórea, al través de lo que en ella cambiaba; en tener a su respecto, para servirme de las palabras de Edmundo Husserl, la visión *eidética*, que permite hacerse cargo de la esencia de lo que se mira, como al través de una cara que hace quizás risibles e incesantes mecas, se percibe el dolor oculto de un alma; en sorprender lo que velaban en Sor Juana fugaces y fortuitas, aunque numerosas, apariencias cambiantes; en advertir, y registrar, y señalar lo que en ella era ultratemporal, y permanecía más allá de sus seculares y profanas temporalidades frágiles; lo que, comparado a las toscas realidades superficiales, parecía irreal; lo que era, por lo contrario, real, si se le contraponía a las fugaces realidades momentáneas. ¶

Queriendo hacer claro cuál ha sido mi intento, antojáseme recordar que suele haber en las profundidades de las selvas vírgenes, en concavidades que rodean —temblorosos y verdinegros— centenarios árboles, escondidas lagunas, sobre las que han caído y siguen cayendo hojas muertas, y en cuya vidriosa superficie se cría tan larga tela de musgo y lama, que apenas si deja ver una que otra quebrada, aunque luminosa, línea de agua diáfana que, desde su herida brillantez, sonrío a la claridad del cielo; y viéneseme al pensamiento que no es raro que entre quienes a esas ignoradas lagunas llegan, se formen inexactos conceptos en cuanto a lo que en realidad tales lagunas sean; porque, admirando, quizás, su belleza, engañosa y caduca, melancólica y enfermiza, o sintiéndose extrañamente repelidos por el aspecto inerte y casi pútrido de sus aguas, incorporan en su idea, más de lo que fuese razón, las hojas muertas, de tonos

1 Publicado originalmente por la Universidad Nacional Autónoma de México, 1933. Reproducción autorizada.

de cobre y de oro, la desgarrada epidermis, de erizados musgos y de lama, y las viscosas larvas que débilmente se agitan encima, y no aciertan a mirar nada, más allá. ¶

Ninguna otra cosa pareceme en realidad haber hecho, que intentar descubrir el agua transparente, quitando de sobre la haz de ella las basuras que por siglos cayeron, y que verde y espesa nata le formaron; y mientras más y mejor he logrado mi propósito, mejor me he asomado al fondo, y más he visto que, desde el fondo, dulcemente, enamoradamente, el agua pura miraba, con su larga mirada de luz, la Luz del Cielo. ¶

Esa larga mirada luminosa, me digo a mí mismo, es la que toda su vida, Sor Juana, y toda su vida, Juana Inés, y toda su vida, Juanita, la niña de tres o cuatro años que iba a *la Amiga*, de Amecameca, dirigieron: la niña, la adolescente, la monja, desde que las rayó la luz de la razón, hasta el instante postrero, adelante de ellas, en busca del saber. Esa larga mirada luminosa, ese anhelo infinito por la sabiduría, que hubo un momento en que Sor Juana supo que era su anhelo por Dios, cuando a Dios llamó la Sabiduría, es el anhelo que pudiera haberse extinguido en otra que ella no fuera, en el tiempo en que se le cerraron las puertas de la Universidad, cuando en la Universidad ansiosamente soñaba, y a ella quería venir; es el que, en otra distinta de ella, habría desaparecido, cuando se dolía de que sus únicos maestros fuesen caracteres mudos, y sus discípulos se redujeran a un tintero insensible, con quien conferir, con quien discernir, con quien rectificar, con quien corroborar; es aquel anhelo suyo que contrarió el Padre Antonio y que otros estorbaban; es el que, a pesar de todo, la animó su vida entera, y que, cuando ya no tenía libros, porque los había hecho vender para los pobres hizo que le ocurriera de nuevo lo que antes le había ocurrido, cuando le mandaron que no estudiase, como ella lo refiere en el párrafo 27 de su carta a Sor Filotea, y obedeció la orden que le dieron, “en cuanto a no tomar libro; que en cuanto a no estudiar absolutamente, como no” caía “debajo de” su “potestad, no lo” pudo “hacer, porque, aunque no estudiaba en los libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió”, sirviéndole “ellas, de letras, y de libro, toda” la “máquina universal”. ¶

Aquí está, me digo; aquí está, al través de las innumerables apariencias cambiantes, y a pesar de todas las contrariedades y todas las oposiciones —y más fuerte que ellas—, la esencia del alma de Sor Juana: su larga y luminosa mirada en busca de la sabiduría que, porque va tras ella, como tras ella fue: humilde, enamorada, ansiosa, y porque la encuentra aun “en las cosas más menudas y materiales”, como lo pone de manifiesto especialmente en los párrafos 27, 28 y 29 de su carta a Sor Filotea, hace palmario que es la suya la visión de aquellos poetas de los que dice un crítico inglés que tienen “un sentido apasionado de la unidad de la creación”; sentido profundamente religioso: la fe, en efecto, la religiosidad, lo dice Benedicto Croce, “da al hombre conciencia de su unidad con el Todo”; y tal conciencia es la que tuvo Sor Juana, y la que la hizo ser poeta en el verdadero y más fuerte sentido de esta palabra; —el único

que Croce tiene presente cuando se pregunta a sí mismo, preguntándolo a todos: “¿Qué poesía es concebible fuera de la conciencia religiosa?”. ¶

Al ver así la esencia del alma de Sor Juana Inés de la Cruz, su anhelo por saber —no “para escribir”—, decía ella en el párrafo cuarto de su carta a Sor Filotea, “ni menos para enseñar, que fuera en mí”, agregaba, “demasiada soberbia; sino sólo para ver si con estudiar ignoro menos”, al ver así, digo, la esencia del alma de Sor Juana, su anhelo de saber, del que ella misma da cuenta en el párrafo quinto de su carta cuando exclama: “me ha hecho Dios la merced de darme grandísimo amor a la verdad”, reconociendo en Él, y agradeciéndoselo fervorosamente el origen de su anhelo, que luego confirma llamándolo: “este natural impulso”—natural, vedlo bien—, “que Dios puso en mí”; al darse cuenta de que para ella no sólo intentar saber era ineludible necesidad, sino que llegar a saber era supremo ideal, como lo pone de manifiesto que en el párrafo 21 de su carta haya dicho: “no por otra razón es el ángel más que el hombre”, sino “porque entiende más; no es otro el exceso que el hombre hace al bruto, sino sólo entender”, se comprende bien que, con tan doloroso desconsuelo, concluya el párrafo 26 de la misma carta diciendo: “¡han llegado a solicitar que se me prohíba el estudio!”... ¶

COMPLEMENTOS Y CONFIRMACIONES

Corroborando mi intento, he tratado de hacer oír las palabras esenciales de la verdadera Sor Juana, las que tantas gentes ilustradas y buenas no aciertan a escuchar, aunque ella, sin embargo, las repita, reiterándolas: “el escribir”, su escribir, “nunca ha sido dictamen propio, sino fuerza ajena” (párrafo 5.º de su carta a Sor Filotea); “el fin al que aspiraba era estudiar teología” (párrafos 8.º y 9.º); “el Libro que comprende todos los libros, y la ciencia en que se incluyen todas las ciencias, para cuya inteligencia todas sirven “—yo soy el que subrayo materialmente estas palabras que ella no subrayaba, porque no sentía necesidad de subrayar en el papel lo que estaba subrayando en su alma— “piden otra circunstancia más que todo lo dicho: que es una continua oración y pureza de vida, para impetrar de Dios aquella purgación de ánimo e iluminación de mente, que es menester para la inteligencia de cosas tan altas: y si esto falta, nada sirve, de lo demás”; (párrafo 9.º); “yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos y preceptos ajenos... “no me acuerdo de haber escrito por mi gusto, si no es un papelillo que llaman *El Sueño*”; (párrafo 41). ¶

—¿Por qué, pues, empeñarse en dar igual importancia en su obra, a lo que ella, con tanta fuerza, declara que no hizo sino a fuerza, y a lo que reconoce que hizo por su gusto? ¶

“En lo poco que se ha impreso mío, no sólo mi nombre, pero ni el consentimiento para la impresión ha sido dictamen propio, sino libertad ajena que no cae debajo

de mi dominio”; ... “solamente unos ejercicios de la Encarnación, y unos Ofrecimientos de los Dolores, se imprimieron con gusto mío, por la pública devoción; pero sin mi nombre... hícelos sólo por la devoción de mis hermanas, años ha, y después se divulgaron; ... y sólo me ayudó en ellos ser cosas de Nuestra Gran Reina; que no sé qué se tiene el que, en tratando de María Santísima, se enciende el corazón más helado!”. ¶

Éstas son las palabras verdaderamente salidas de su alma: ésta es la Sor Juana esencial. Antes del tiempo al que en ellas se refiere, por supuesto, había habido otra, que fue Juana Inés; pero aunque fuera otra, había también en aquélla, una Juana Inés esencial; la que profirió los más hondos acentos de su sentimiento amoroso exaltado, y de su decepción irritada; que la llevaron a encontrarse a sí misma. ¶

CÓMO IMAGINABA SOR JUANA SU ALMA

La Sor Juana Inés esencial fue, entre otras composiciones admirables, autora de los Villancicos, de la Dedicación del Templo de San Bernardo, y del Sueño; no sólo de este último sino también de aquéllas, porque, aunque sólo éste haya sido espontáneamente suyo, aquéllas expresan el panorama interior de su alma, al que se asomaban lo pasado, lo presente y lo porvenir, armonizados por ella en la patria que en su propia alma se iba forjando. El Sueño, lo mismo que parte del poema de la dedicación del templo del alma —mejor aún que el de San Bernardo— expresa lo que en Sor Juana era eterno, su alma misma; su alma, de la que nadie dio nunca definición mejor que la que dio ella en *El Sueño*, en aquellos versos en que, describiendo la que, generosamente, atribuye ella a todos los seres humanos, dice lo que en ella era lo esencial; y cómo veía su alma; y cómo, en sí misma, la sentía; y a qué se parecía; y en su vida interior, qué representaba; qué figura material copiaba. Copiaba la figura de una llama; de una llama que, anhelante, quisiera subir; y subir al Cielo la veía, estirándose en piramidal punta; aspirando siempre—siempre, es su adverbio; a la Causa Primera, a Dios, al Céntrico Punto, de donde, recta, veía partir la línea, si no ya la circunferencia, que contiene infinita, toda esencia. Eso, eso mismo es lo que dicen los versos que condensan su propia substancia:

“que como sube, en piramidal punta,
al Cielo, la ambiciosa llama ardiente,
así la humana mente su
figura, trasunta,
y a La Causa Primera, siempre, aspira;
Céntrico Punto, donde, recta, tira
la línea, si no ya circunferencia
que contiene—infinita—toda esencia”. ¶

Así veía su alma; así la sentía; en medio a todo y aspirando al Todo; rotas alrededor de ella las conexiones accidentales de las cosas; unida la esencia de cada una de ellas, con las de las demás y con lo Infinito, del que ninguna encontraba que no viniera, y al que todas volvían. Su alma así, tal como ella la miraba, en cuanto en ella era esencial: llama ambiciosa, transparente, ardiente, en ansioso vuelo hacia Dios, podía a menudo, aunque siempre de modo accidental, torcerse y doblarse con el viento que soplara en contradictorias y varias direcciones; pero, enderezándose, subía siempre, como en aquel lejano día, el 24 de febrero de 1669, en que llevó al convento de San Jerónimo los 17 años, 3 meses y 12 días que había vivido hasta entonces en la tierra, alucinados, atormentados, decepcionados, y hechos sus votos por cuanto de vida le restara, había escrito su nombre con las cuatro palabras de su íntimo deseo: “Dios me haga santa”, como una eterna oración, Llama de amor que al Cielo subía, se perfilaba, estirándose ansiosa, al sentir estremecerse en el aire, en torno suyo, la vibración de lo Infinito. ¶

LA BELLEZA Y LA PERFECCIÓN TÉCNICA - LOS CUATRO GRADOS DE LA POESÍA

Cuenta me he dado siempre de que muchas de las composiciones de Sor Juana carecen de perfección técnica. ¿Tiraré la perla porque se haya quedado en su concha? La perfección técnica no es lo mismo que la belleza, aunque mucho con ella tenga que ver. La perfección técnica es, en efecto, en su esencia, una aplicación exacta y precisa de un saber. Es una ciencia, y, como todas las ciencias, limitada; y como todas las ciencias, de contornos rigurosamente definidos. La belleza, en cambio, sobre todo la que suele sorprender el Grande Arte, sugiere lo ilimitado; lleva al pensamiento más allá de lo conocido, y, aunque parezca darle un horizonte, pone en él perspectivas de Infinito. Por eso las artes menores no son el Arte Grande. No nada más porque su horizonte sea estrecho, sino porque suelen no ser más que simple perfección técnica; es decir, ciencia; no filosofía, no poesía, no mística efusión amorosa y, por eso mismo, religiosa. ¶

Tiene que ver, por supuesto, la perfección técnica, con el arte; pero para que en él figure en primer término, se necesita que a tal grado y tan lejos llegue, que parezca inasequible, y que, por eso mismo, y en ese sentido, llegue a causar la impresión de que no tiene límites, como en verdad no los tiene la absoluta y total perfección. ¶

Una obra que sugiera por su asunto un horizonte magno, y aun lo Infinito, será, por eso, grande obra de arte; y si su factura alcanza positiva perfección técnica, también por eso será obra de arte; porque su factura también sugerirá lo Infinito. ¶

Convengo en que poca veces las de Sor Juana alcanzan de un modo intenso y alto, en composiciones enteras, ese doble mérito, y en que varias de las mejores están oscurecidas por superabundancias y debilitadas por apresuramientos e irreflexiones. Mi

empeño ha sido intentar libertarlas de unas y otras, y hacer ver que logrado, siquiera en parte, esto, llega Sor Juana a cumbres de verdadero arte, porque su propia naturaleza psíquica la hacía ponerse fácilmente en relación con lo Infinito. ¶

A causa, me digo, de que en su poesía resuenan armónicos de eternidad, que indefinidamente se prolongan, el sentido poético de los pueblos hispanoamericanos, y más especialmente el de México, no se ha equivocado, y la ha saludado desde el principio y la sigue saludando como a un verdadero poeta que, por serlo, llega al corazón de los hombres, sobre todo en los más sentenciosos y sibilinos de sus conceptos; a la vez, los más musicales. ¶

Expresado esto de otro modo, diré que, concebida por mí la poesía como una espontánea dilatación del alma, por la que ésta percibe afinidades de las que, si ella no las revelara, nadie se daría cuenta, la encuentro en forma fragmentaria en las composiciones llamadas *estridentistas*; pero que son las afinidades que tales poesías revelan, simple decoración superficial de la naturaleza física, iluminada de repente por el genio poético que las sorprende y las expresa, que, como un cocuyo, lanza en la obscuridad su fúlgida y verde llama efímera, a cuyo favor, por un instante, puede verse en la cercanía lo que nadie, sin la subitaneidad de su fulgor, habría visto. ¶

Poesía encuentro también —pero perdida por lo común, como un metal precioso en obscura ganga— en aquellos versos que, porque a un poeta le dicen que los haga, se empeña en hacerlos sin que acierte a expresar en ellos afinidades recónditas, si no es por momentos, aquí y allá, cuando alguna de ellas sorprende; como un contorsionista que se empeña en llamar la atención de un público; es a la de esta baja calidad a la que entiendo que se refiere Benedicto Croce en sus estudios sobre la italiana del siglo XVII; la que denomina pseudopoesía barroca, que considera como simple histrionismo descriptivo; que existe en varias de las composiciones de Góngora y en las de Sor Juana Inés que no le sirvieron de pretexto para expresar lo esencial de ella misma. Si en hacerlas consiente un verdadero poeta, puede en ellas sorprender verdaderas afinidades y expresarlas. Su acierto, entonces, podrá reducirse a un solo verso, a un solo verbo, a un solo calificativo; lo único que se salve del fárrago. ¶

La poesía no es accidental, sino esencial, en quienes naturalmente están en espiritual comunión con la naturaleza, y advierten las relaciones que todo tiene con todo, y que, por lo común, los espíritus prácticos y positivos no perciben, porque, para ser prácticos y positivos, y por serlo, tienen que concentrar su atención en lo útil, como Enrique Bergson lo ha puesto de relieve. ¶

Esta forma de comunión puede extenderse tanto a la naturaleza física cuanto a la moral. Encuentro la primera excelentemente representada en varias de las composiciones más bellas de Manuel Othón y en las de Leconte de Lisle. No, sino por excepción, en Sor Juana Inés de la Cruz, que carece en grado considerable de sentido

plástico aunque, con rara energía, tiene la visión filosófica de que todo está relacionado con todo. ¶

Hallarse en estado frecuente de comunión con la naturaleza moral, o en estado constante, y ser poeta, gracias a él, entraña evidentemente la más rara, difícil y honda de las formas de la poesía: sólo posible en los pocos seres que en grado sumo tienen lo que Bergson llama *la inteligencia simpática*, la intuición intelectual, que, como toda intuición, pero más que la que sólo al mundo físico se refiere, y más, por supuesto, que la que sólo es accidental, pone a quienes la experimentan en verdadera comunicación telepática; más allá, en consecuencia, de ellos mismos. La que a los seres humanos se refiere, les permite tener intuición de otros, aun cuando materialmente no los conozcan, y aun cuando sean de épocas remotas, o vivan separados por grandes distancias. ¶

Esta suprema forma de poesía, la más alta, es la que tengo la convicción de que vivió Sor Juana Inés de la Cruz, y que le permitió, —a la vez que sentir y hacer sentir la palpitación de la vida moral que la Nueva España experimentaba fuera de su Convento de San Jerónimo, ponerse en relación con valores morales, mundiales, extratemporales, y cósmicos, y contribuir a la formación de la conciencia del alma de México. Por ser esto lo esencial de ella misma es sin duda por lo que, a pesar de las deficiencias de su factura poética, se ha impuesto siempre el amor y a la admiración de gran número de mexicanos. ¶

CONCORDANCIAS, DIFERENCIAS, CONCILIACIÓN

A pesar de las diferencias de apreciación que existen entre mi amigo el señor Fernández MacGregor, y yo, en cuanto a Sor Juana se refiere, advierto entre su espíritu y el mío, afinidades; él y yo estimamos, en efecto, que lo más interesante de ella no son sus mundanos amores, ni sus versos, sino su misticismo; él y yo pensamos que el Padre Antonio Núñez de Miranda era un hombre de superior carácter, que anhelaba encaminar a Lo Más alto a las almas, por la senda que mejor le parecía; él y yo reconocemos que ambos tuvieron, cada uno a su modo, alguna superioridad; reconoce él, que el Padre Antonio sirvió para la formación moral de México; reconozco yo, y lo reconozco también en Sor Juana; él y yo creemos encontrar —él, seguramente, en el alma del Padre Antonio; yo en la del Padre Antonio y en la de Sor Juana, aquella belleza ideal que Marlowe declara que es inasequible; ni él ni yo hemos logrado, como queríamos —y con esto damos la razón a Marlowe— expresar, del alma que para cada uno de nosotros es la que mayor belleza tiene, tal belleza; y piensa él que yo he mudado la realidad, y la he exaltado, y que he hecho que de la verdadera Sor Juana surja un sentido profundo, que afirma él que no se encuentra en ella, y yo pienso que él supone en el Padre Antonio mayor perfección moral que la que en realidad tuvo. ¶

Al oírme hablar de ella, y al sorprenderle que el espíritu seco y autoritario que me atribuyó la leyenda que él conoce de mí, que el espíritu lógico, y rígido, que el positivista que en mí ha visto, y que —cosa para mí increíble— llegó a su conocimiento, por vez primera, con la absurda fama de perseguidor de escuelas; (¿!) que el que se acreditó a sus ojos como autor de numerosos estatutos y programas escolares, que el de antaño hable ahora en un estilo diverso del que quizás se le atribuyó, y se ocupe en asuntos que no le parecía que pudieran interesarle, ... júzgame ilógico y fantásticamente ajeno a la realidad del mundo que él concibe en su esencia misma: duro, frío y cruel— y se dice que he de ser uno de aquellos de los que la credulidad popular aseguraba que tuvieron la suerte de encontrar a Pan; de los que se afirmaba que enloquecían; y cuyas palabras dejaban de ser lógicas para transmutarse en música, con lo que los simples mortales que las escuchaban, y que no alcanzaban a comprenderlas, percibían en ellas resonancias que los dejaban para siempre meditabundos. ¶

¡Singular semejanza! Al leer yo el libro del Señor Fernández MacGregor, y al no entender cómo él, que tan amarga filosofía muestra en sus páginas, y tan desencantada y desesperada visión de cuanto existe, haya podido sufrir la fascinación que le causa la ascética figura del Padre Antonio, a grado tal que no advierte —él que tan enemigo es de toda dureza que, para que ninguna exista, querría cortar de un tajo la cabeza de cuantos hombres hay, con tal, sólo, de que la operación pudiera hacerse con anestésico— al no entender, digo, cómo, siendo el Señor Fernández MacGregor, a semejante grado enemigo de la dureza, no advierte la que yo veo que había en el fondo del carácter del Padre Antonio, ni se da cuenta de la generosa amplitud de la visión de Sor Juana, sino que diríase que sistemáticamente la reduce, oigo yo también, simple mortal, en sus palabras, misteriosas y extrañas resonancias que me conturban y me dejan meditabundo; más todavía, cuando pienso en que en parte de la obra del Señor Fernández MacGregor se ha deslizado la ironía, y en que la ironía es un ácido tan engañosamente corrosivo, que ni el que lo emplea con la habilidad con que lo hace el señor Fernández MacGregor, puede saber nunca hasta dónde se extenderá su acción en quienes lo lean.

La ironía, empero, jamás puede ser esencial. No lo es en el libro del señor Fernández MacGregor. Detrás de ella está su diligente estudio. Está el interés que mantuvo vigilantemente despiertos sus ojos sobre él. Está el mayor aún que le causó el deseo de hacer una apreciación más justiciera de la figura del Padre Antonio. ¶

¿Qué tiene de extraño que movido él por una especie de antipatía contra las mujeres que estudian y escriben, y por una suerte de simpatía por el Padre Antonio, haya pasado por alto, rasgos del confesor de Sor Juana que lo caracterizan, y la haya visto a ella con una mirada de desdén? Su caso y el mío comprueban que los puntos de vista desde los cuales puede uno tratar de entender un alma, son tantos cuantos las almas.

De dos metales distintos son las nuestras, y el sonido de cada alma sincera que sinceramente se oye, deja para siempre meditabundo a aquel que lo oye. ¶

¿Quién puede dudar, empero, de que el último fin que nos proponemos cuantos el mismo asunto estudiamos, no sea descubrir y describir la verdad, y que por eso nos lanzamos a buscarla allá donde ha de encontrarse, en el oscuro bosque de los tiempos pretéritos, en el que evocamos las sombras de los que fueron? Las tinieblas nos circundan. Una luz fosforescente aquí. Otra, extinguida allá. Uno vió una cara divinamente iluminada, y escuchó un sollozo. Percibió aquel una sombra admirable. Vieron otros un ampo de luz, u oyeron una música, que advirtieron se propagaba, como de árbol en árbol, de siglo en siglo; palabras cargadas de significado o simples sílabas sonoras; preguntas balbuceantes.

Los juicios erróneos podrán desvanecerse, si unos con otros se confrontan, contando cada cual, como haciéndolo vamos, qué fue lo que vio y qué mira aún; qué fue lo que oyó en la selva: encendida por todos la luminaria del pensamiento; todos sentados discurriendo ante ella. ¶

EVOCACIÓN



Ab ipso ferro o
de Martha Elena Venier
(1938-2018)



SERGIO RINCÓN

Lingüística Mexicana

Nueva Época

JORGE VALENZUELA

Nueva Revista de Filología Hispánica

Aunque mediara entre nosotros todo el orbe del mundo o una edad eterna, jamás viviré separado en el espíritu. Antes se me escapará la vida del cuerpo que tu rostro de mi pensamiento.

PAULINO DE NOLA

Para escribir una novela se necesita de un cuarto propio y una comida caliente. Matizada la afirmación de Virginia Woolf, en la que reparamos alguna tarde de sobremesa, que solía prolongarse entre vasos de Chivas y Marlboro blancos, a los que se aficionó de doctoranda, pero nunca daba el golpe, vale para la esforzada trayectoria que Martha Elena se trazó en el arte del discurso, porque para escribir, aun sobre lo que otros escribieron, sin más propósito que iluminarlo, hay que hacerse, para enseñorearse de uno mismo, con un sitio.^{1*} Se afanó en ese propósito hasta conseguirlo con industria, al que nunca renunció, porque sabía que se jugaba el albedrío, la dignidad. Hizo de la oficina numerada 4424 su cuarto propio en El Colegio, que prefería llamar El Antro, cuyo aspecto de caverna la movía a ese juego etimológico, no menos que la cerrilidad de uno que otro de sus habitantes. Ahí se la encontraba siempre, de vaqueros —en ella, rigurosos—, blusa de seda, chaleco o chaqueta de cuero y zapatillas, cuando no practicaba su Chopin al piano de la sala de profesores o recorría fumando algún pasillo rumbo a clase o de camino a la biblioteca, donde quedará entre los bibliotecarios algo más que su recuerdo, porque ahí donde inúmeros se suceden

1 *Agradecemos a María Águeda Méndez, no menos que a Dolores Bravo y Sara Poot, por estampar este papelillo entre las páginas que cuidan, porque sólo aquel que se basta a sí mismo, decía Aristóteles en su tratado, puede prescindir de la amistad, si tal hay.

los volúmenes de los saberes de la Antigüedad se lee, de su puño, de su letra, “Griegos y latinos”, a más de haber impedido, no sin fortuna, que la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, que tiene familiarmente quien la conoce y votivamente la consulta por la Pauly, saliera definitivamente del acervo de la Cosío Villegas, caída en manos de un catalogador de dudosa inteligencia, que Dios confunda, según deseaba por costumbre al que por los cuatro costados fuera imbécil. Bibliotecaria por vocación, razón por la que memorizó tempranamente el Dewey, hablaba con frecuencia del libro y de su historia, del bibliopola entre los griegos y romanos o del impresor en el Quinientos, más lo que trajeron consigo los que siguieron al conquistador hasta esta tierra, sobre lo que escribió no pocas veces para los no iniciados, y se preguntaba a menudo, porque difícil es aceptar que el olvido y las alimañas al papiro aficionadas la hubieran acabado, cómo fueron los postreros días de la Biblioteca de Alejandría, cuyos directores, que se sucedieron, pasando por Calímaco, Andrónico, Eratóstenes, Aristófanes y Apolonio, desde Zenódoto hasta Aristarco, fundaron el arte que la animaba, la filología, “aristocracia sin otra clase de heráldica”, escribió en alguna parte, “que los títulos de páginas acumuladas en milenios”. ¶

Ahí se la encontraba siempre. Ahí la hallábamos nosotros, sentada en flor de loto, posición que asumía sin dificultad por el yoga, no menos que por el tenis, que practicó durante años, rodeada de las plantas que cuidaba con denuedo, entre muros de los que pendían acuarelas que había pintado o cuadros de sus pintores predilectos, como Turner, quien rivalizaba en su corazón con el Tiziano, sobre cuyas pinturas, como los retratos del *giovane inglese* del Palazzo Pitti o el del *malato* en los Uffizi, volvíamos cada tanto en nuestra charla, interrumpida de vez en vez por las palomas que a ahuyentar se levantaba, para que no devoraran las semillas que había dejado en uno de sus ceniceros destinadas a las aves que descendían hasta ese sitio para alimentarse. Detestaba las palomas. Detestaba aún más a quien daba al traste con la armonía de la conversación, acaparándola, no sin acentuar el énfasis en el hueco de frases que fugan el sentido, porque asoma en ellas el colonialismo lingüístico que subyace en la calca sin reflexión a que los académicos de hoy están casi irredentamente acostumbrados, veloces, como son, a traslitar las novedades léxicas que cunden en los cenáculos extranjeros de las ciencias que cultivan. No pocos de sus papelillos, que vieron la luz desde los años ochenta en la publicación doméstica del Antro (el *Boletín Editorial* de El Colegio de México), arremeten, para conjurarla, contra la diglosia que adocena el discurso científico de nuestro tiempo. Como los de Aristóteles sobre lo que se hace con palabras, los suyos eran también apuntes para sus alumnos, sobre los que podían volver cuanto fuera necesario, sin tasa dados a la estampa, para que se hicieran con el *arché* de la palabra, que significa la soberanía del espíritu que alienta al ciudadano, hecho no puesto a discusión en el *Demóstenes* de Jaeger, que tenía a mano entre los volúmenes que más atesoraba de su librería, a más de las *Instituciones oratorias*,

en cuyos párrafos había templado su talante, porque al hablar contenía siempre las manos, amoldándolas a la palabra que decía, según aconsejaba Quintiliano, y censuraba al que trasgredía los principios del rétor, no sin aconsejarle su lectura. Al igual de Catullo, que no era mordaz como el Horacio de la *Sátiras*, zahería con su diatriba —porque el grado de civilización, según Reyes decía de la vida en El Colegio, no requiere de ceremonial excesivo— a quien se jactaba infundadamente de sí mismo. Distinguía bien, entre los individuos refinados, al colega sofisticado, sobre el que descargaba la fineza de su ironía, porque, a la inversa de quien vive apurado por la sobrevivencia diaria, aprovecha poco el ocio del cenobio en que se halla, al no multiplicar los frutos de su cultura. Porque allí se aprende cómo ejercitar aún la lectura atenta y la reflexión del texto, lugar privilegiado entre sus libros ocupaban los de Auerbach, *Mimesis*, el *Dante*, *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, que prestó por generaciones a los doctorandos que se lo pidieran. Hubo una, según contaba, que se lo había devuelto encuadernado, porque el tránsito de una mano a otra, más la lectura repetida, terminaron con sus forros. Solíamos hablar de cuánto había de Vico en ese libro, no menos de lo que para la historia del espíritu habían conquistado los maestros del Seminario Alemán de Filología Románica, Vossler, Curtius, Spitzer, de cuyo método no poco pervive en su trabajo, que lo aprendió junto al discípulo de Lida, Antonio Alatorre, y por el cual, para ejercitarlo, acudíamos a ella, porque, según reza el célebre fragmento del filósofo de Éfeso, “el carácter del hombre”, *ethos* en griego, “es su destino”. Nos unió la *philía* por los *logoi*, de la que hicimos a su lado nuestra ética. A éstos, hay que sumar otros volúmenes no menos preciosos, que tuvo bajo llave, como *The Anatomy of Melancholy* de Burton, porque los libros se esfumaban de repente como por encantamiento del Frestón que asolaba el Camino Viejo al Ajusco, cuya insidiosa codicia le arrebató la versión, celebérrima aun entre los legos, que García Yebra tentó de la *Poética*, hecho que lamentó por años hasta que Reynaldo Ortega tuvo a bien obsequiarle otro ejemplar, que, aprendida la lección, guardaba en casa. Poco antes de caer en cama por el morbo que la condujo hasta la margen de la Estigia, a más de un librito de Gadamer, a quien nunca dejó del todo y citaba con frecuencia, estaba leyendo una sumaria relación sobre el origen de los colores, que aquél le había traído desde Chicago, cuyas entradas nos mostraba en la comida, que traían a cuento su práctica de acuarelista, más los pigmentos que Miguel Ángel hacía traer desde Venecia, no poco onerosos aun para las arcas del Papado. *El mundo de Odiseo*, que daba a leer a sus estudiantes de ciencia política, a los que iniciaba en el discurso forense, era, y no sin razón —Bowra, dato sin desperdicio, había presentado la primera edición—, su preferido entre los libros de Finley, de quien no descuidó jamás sus monografías sobre política, sociedad, economía en la Antigüedad. No había ocasión, si la charla así lo propiciaba, en que no evocase enhechizada los pormenores que Tucídides contó sobre el enfrentamiento entre atenienses y espartanos por la hegemonía de los helenos.

Entresacados para el estudio, no menos que para el recreo, ubicaba sin yerro los discursos —admiraba los de Nicias— con que el historiador nutrió *La Guerra del Peloponeso*, cuyo ejemplar, que tenía sobre el escritorio, nunca mudó de sitio. Aunque no era helenista por profesión, pero tomaba clases de griego, en que se las veía con el aoristo, y escribió con suficiencia sobre las cosas menudas de que esa fraternidad se ha ocupado (ahí está, de pocos conocido, su “De Pericles a Sicilia” entre las páginas de *Foro Internacional*, donde trata de la expedición a la Isla y la debacle griega, episodio que tanto le fue caro de la historia antigua), su afición por Grecia la movió a leer todo cuanto de Jacqueline de Romilly tuvo entre manos. Era mayor su afinidad con Frances A. Yates, quizá porque sin retaceos ambas trataron del mismo asunto, de cuya obra sobre el *ars memorativa*, que solíamos hojear cuando hurgábamos entre sus libros, no hay página, qué duda, de que pueda prescindirse. La de Martha Elena, sin embargo, no empalidece ante la cultura de estas humanistas. Basta asomarse a la edición que preparó de *Sitio, naturaleza y propiedades de la Ciudad de México*, de Diego de Cisneros, anotada prolijamente para aclarar la ciencia que bajo el signo de su tiempo cultivaba el galeno madrileño, para entender por qué figuraba lícitamente entre los estudiosos de la cultura novohispana como filólogo expectable. Su interés por la filosofía natural, por una parte, y la astrología, por otra, que la condujo a ese tratado, hizo de *Los sonámbulos*, de Koestler, y *Lo zodiaco della vita*, de Eugenio Garin, el solaz de sus lecturas, más los volúmenes de Gerbi sobre el Nuevo Mundo, su naturaleza y disputa. No lejos del Cisneros, que descansaba en un discreto atril cercano a su escritorio, sobre cuya primera de forros puso las separatas de nuestros artículos primeros, estaba el franciscano Diego Valadés, para quien tecleó en la Olivetti que usaba por entonces los renglones de “La memoria, iconografía de la retórica”, que es artículo *maestoso*. Con su ingenio, Claudio Magris, cuya escritura tenía entre las mejores de este tiempo, la animaba, pero *Danubio*, que leía en la lengua del triestino, la enderezaba a la melancolía, pues colmado sin clemencia, como está el volumen, de lugares por hollar, libros por leer, personajes por buscar, no queda sino aceptar que la existencia aun más dilatada apenas si alcanza para saber lo elemental. Ovidio, que traía consigo el día que la vimos por primera vez, la horadaba hasta la médula con el abandono de sus heroínas y la tristura del exilio. Escandidos hará dos mil seiscientos años, un poco la aliviaban los versos que de Alcmán conserva el fragmento veintiséis, pese a sus matices de certeza sobre la proveya edad, en que se hallaba, cuando de la memoria los trajo la primera vez ante nosotros:

No más, melodiosas doncellas de sagrada voz,
 mis miembros pueden sostenerme. ¡Ojalá, ojalá fuera un cérilo,
 que revolotea sobre la flor de la ola junto a los alciones,
 con el corazón sin miedo, ave de la primavera, púrpura como el mar! ¶

Nació en los *idus* de marzo de 1938, al este de la Cordillera de los Andes, en Salta. El de la *gens* donde creció era nombre de individuos desde antiguo habilidosos con la pluma, como Domenico Veniero, que imitaron los ingenios de la España del Quinientos —“Tu pariente”, le decía Alatorre, que lo incluyó en sus *Fiori di sonetti*—, o con la espada, como Sebastiano Veniero, que venció en Lepanto, donde batalló, cuando frisaba los setenta y cinco años; a su regreso, lo encumbraron dogo en la Scala dei Giganti, de cuyos escalones, según Turner lo pincela, se desciende hacia San Marco. A unos pasos de la Marciana, cuando caminamos juntos por la plaza, no sin manotear a las palomas, evocamos su apellido, que en la Argentina compartió con dos hermanos. A su padre, hombre del buen sazón, lo afamaron los productos de su hacienda. Su madre, que era maestra, la hizo leer desde pequeña, aún más durante las dilatadas horas del estío. Estudió, acaso tras su estela, la Escuela Normal, de cuyos salones salió a enseñar en escuelas rurales, a las que llegaba y de las que partía en motocicleta, de la que prescindió, cuando un camión estuvo a punto de arrollarla, al que evadió, extrema- da su destreza. Tentar de ese modo a la fortuna no da segundas oportunidades. Conservó, con todo, su afición por la chaqueta de cuero, que vestía para su motorizado apostolado, pues una de cierre cruzado, dulce prenda de diuturna bizarría, colgaba negra del perchero en su oficina. Jamás la abandonó el ímpetu de hacerse a la aventura, porque en circunstancias diferentes, decía, habría sido aeronauta. ¶

En la Universidad Nacional de Tucumán, donde se matriculó, descolló entre quienes estudiaron so capa de Emilio Carilla, que por entonces había ya dado al hispanismo *Un olvidado poeta novohispano, El Gongorismo en América, Quevedo (entre dos centenarios), Cervantes y América*. Como su maestro, que tampoco descuidó lo hispanoamericano (ahí están, por ejemplo, los libros dedicados a la estancia argentina de Darío, lo fantástico en el cuento americano, más sus estudios borgesianos), discurrió con equilibrio sobre el humanismo hispánico que cruzó edades entre las márgenes atlánticas, aunque la tengan a menudo por crítica de literatura clásica española, aserto que este párrafo desmiente, cuyas estimaciones, por lo demás, dan cuenta de la época:

Faltan, en este panorama americano [*The Oxford companion to Spanish literature*, de 1978], algunas lagunas que llenar. Quizá no era intención de Ward incluir a todos los escritores jóvenes, como se desprende, si no entiendo mal, de una frase de su prólogo... Pero en una edición futura sí podría figurar, por ejemplo, el cubano Reinaldo Arenas, cuyos cuentos y novelas, publicados en el decenio de los años sesenta, merecen mucha más atención de la que la crítica algo ciega, dedicada al grupo de los consagrados, le ha concedido hasta ahora. Lo mismo podemos decir del mexicano Fernando del Paso, y de varios escritores centro y sudamericanos que comenzaron a publicar hace por lo menos una década. (Es curioso que, aunque los datos bibliográficos de casi todos los

escritores hispanoamericanos de más fama están al día, falte en Carlos Fuentes su novela más voluminosa, *Terra nostra*, publicada con gran pompa en 1975). ¶

Lo desmienten también las apetencias literarias, que ayudaba a satisfacer con aquello de cuanto pudo echar mano en su acervo, entre los que martillaron sobre su yunque vulcanio escudo, yelmo, coraza, espada, grebas, para traer hasta el ara de Belona riquezas de América y de Hispania. Las rindió, con Froylán Enciso, de la carrera diplomática de Octavio Paz en Francia; con J. Valenzuela y Pablo Lombó, de las jácaras y el *Orlando* de Quevedo; con Dante Ortiz, de los cuentos del Inca Garcilaso; con S. Rincón, del petrarquismo de Francisco de Terrazas; con Mario Eraso, de la poesía vertical de Roberto Juarroz, de cuyos versos, como los de este poema de 1958, estuvo transida:

Algún día encontraré una palabra
que penetre en tu vientre y lo fecunde,
que se pare en tu seno
como una mano abierta y cerrada al mismo tiempo.

Hallaré una palabra
que detenga tu cuerpo y lo dé vuelta,
que contenga tu cuerpo
y abra tus ojos como un dios sin nubes
y te use tu saliva
y te doble las piernas.
Tú tal vez no la escuches
o tal vez no la comprendas.
No será necesario.
Irá por tu interior como una rueda
recorriéndote al fin de punta a punta,
mujer mía y no mía,
y no se detendrá ni cuando mueras. ¶

De Carilla, por cuyo intermedio su forma de trabajo descendía de Henríquez Ureña, que fue maestro del filólogo argentino, Martha Elena holló con una carta este altiplano en 1967; en ella, aquél recomendaba que se la aceptara como doctoranda en el Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios (CELL) de El Colegio de México, del que sería Coordinadora Académica a la vuelta de los años. La generación a la que perteneció, en la que también se hallaban, entre otros, Jorge Aguilar Mora, Ángel Villanova, Margarita Peña, José Barrientos, Carmen Delia Valadez y Luis Fernando Lara —quien leyó por la amistad que los acordaba desde antiguo nuestras tesis, algunas

de cuyas ideas nos ayudó a informar en su curso sobre historia de la legua, y por el que fue necesario entrar en guerra, a pesar de los no pocos reparos administrativos con que insidiosos detractores de ambos matizaron de doméstica jurisprudencia el golpe bajo—, fue la segunda del doctorado, a cuyos estudiantes Alatorre, que ocupó la dirección el año en que Lida se hizo con la cátedra de Alonso en Harvard, formaba sin distingo en lingüística y literatura. Al lado de los susodichos, cuyos pasos o impedidos o allanados por los *latini veteri* del Centro recordaba de vez en vez para aleccionarnos sobre el orden a que la academia está supeditada hace decenios o inculcarnos que en el ajedrez de nuestra cofradía la partida no se gana con el tamaño de las piezas, asistió a los cursos de Klaus Heger, Emir Rodríguez Monegal, Kurt Baldinger, Noël Salomon, Manuel Alvar, en el camino de cuyo hijo —ínclito medievalista que no es necesario presentar— nos cruzamos en el Centro alguna tarde que estuvo de paso. “¡Salud!”, le dijo, al estrechar las manos, según deseaba por costumbre a quien estaba familiarizado con la historia del gesto inveterado, no sin agregar, casi de inmediato: “Estudiamos con su padre”, palabras que desde la juventud del visitante trajeron hasta su charla los días en que el dialectólogo dictaba cátedra en esta margen del Atlántico. Entre nosotros dos, al que tenía por hiperbólico la saludaba también añosamente, pues cuando en el último descanso de las escaleras principales del Colegio a nivel la columbraba, le gritaba: “¡Ave, Venier!”, a lo que encumbrada respondía de igual manera, al tiempo que enhestaba el diestro brazo, porque Suetonio describe de ese modo la salutación que hicimos nuestra. ¶

Eugenio Coseriu, entre todos, ocupaba con privilegio su memoria, “guardiana de los tesoros que el espíritu conquista”, según la definió Richard de Furnival en el Medievo. Nos habló de la inclemencia de sus pruebas y cómo fue que el ruso, lengua en que cruzaron palabra, le valió su afecto. Conservaba la gramática donde lo aprendió, a la que volvía, cuando la conocimos, si algo con apartársele la amenazaba. Hubo un tiempo en que no resonaba sino el aria de Lensky en su oficina, “Kuda, kuda vi udalilis...”, de cuyos versos, al punto, tentaba el solfeo. No bien el más endiablado de nosotros por la Lírica le mostró la interpretación de Plácido Domingo, la tuvo por su favorita, y hay razón, si bien admiró con desmesura, de garbo sin par, a Jonas Kaufmann. Tchaichovsky, de cuyo trío para piano, chelo y violín, con Kissin, Bell y Maisky, nadie la habría obligado a prescindir jamás, por siempre la hizo suya. ¶

A esa lista, habría que sumar también a los profesores de casa, como Margit Frenk, Lope Blanch, Ivette Jiménez, Tomás Segovia, cuya traducción del libro inmarcesible sobre el destino de Martín Lutero fue la primera que leyó del poeta de *Anagnórisis*, que a menudo ponía a sus estudiantes como ejemplo de prosa compleja, no menos que clara. Cultivó el oficio, según se sabe, sin prescindir de sus estimaciones. La animó hace poco nuestra sugerencia de verter al español el Pinner, que un día nos mostró entre sus tesoros, para lo que tendría que habérselas con Reyes, que había refundido

The World of Book in Classical Antiquity, no bien hubo promediado el siglo que pasó, para tenerlo impreso entre los papeles de su archivo, y regaló, casi una veintena de años antes de que se estampara en las obras completas, a unos pocos, pocos felices, “band of brothers”. Ésa habría sido ocasión de tratar una vez más el clasicismo que el polígrafo rindió siempre a la patria, pero el tiempo segó las mieses de la empresa. Dio lección de cómo se ilumina un texto, qué hace propio y cuánto aprovecha para su propósito, cruzado por las urgencias inmediatas de la época, cuando hiló fino en el *Discurso por Virgilio*, que el polígrafo tributó al Mantuano por su segundo milenario, cuyas sentencias, como ésta, en la memoria se licuan: “El bálsamo de la agricultura mitiga las llagas de la política”. Para comprenderlas, terminado su efecto, luego de su lectura, que no se puede hacer sino en voz alta por el tono de homilía que hay en ese ensayo, apuntaba Martha Elena:

Hay que ubicar estas líneas en la *argumentatio*, dentro de una pieza oratoria, cuyas pruebas apuntan a la antigüedad de la educación por agricultura y no como un consejo para ponerse en práctica. Las *Geórgicas* le sirven para llevar agua al molino de su argumento sobre la educación y de no cualquier tipo, porque no es gratuita una frase como ésta [la que evocamos líneas arriba]. Se entiende que si las *Geórgicas* se ofrecieron como descanso a Italia, cuando se cerraron las puertas del templo de Jano, que se abrieron durante la Guerra civil, la agricultura, su enseña y práctica servirán para dar al país algo del alivio necesario en esa época, que entre líneas se describe desasosegada, porque basta una historia sumaria de esos años para confirmar que las fallas tectónicas del país no eran geológicas, sino políticas. ¶

Era menester detenerse en esta cita, porque la tercera con las que el fragmento se articula es ejemplo de la cláusula prolija que le valió su fama de orador, en cuyo torrente enderezado se encumbra la frase, que jamás se precipita, nutrida de sus especulaciones lúcidas, a que asiste la razón, sobre el orden del discurso que comenta. Como el águila que asciende al éter para arrojar, abierta de garras, su tortuga, sabía emprender el vuelo y obtener su recompensa del estrellado corazón, a pesar de que la parquedad regía su *actio*, antes que su estilo, porque ahí donde contrae o dilata el período, aprieta la sintaxis, elide el artículo o la copulativa, circunstancia pormenores eruditos acumulados por edades, procuraba la *perspicuitas*, “transparencia —según decía— no gratuita”, ante la cual no hay excusa valedera sobre la incomprensión del discurso en que se logra, pues a la inversa del que defiende el hueco de su acervo, que se excusa por la aparente obscuridad que suscita el artificio, no entiende sino el que sabe. La soltura era a Alatorre, con la que pudo escribir del español y sus mil años, lo que la perspicuidad a Martha Elena, el instrumento de su persuasión. Clara, que no parca,

y menos llana, según la tienen algunos, denostaba, *asinus asinum fricat*, a quien entre sus pares había afamado su obscura inteligencia, de cuya amenaza, que ha ido agostando el espíritu de la academia, advertía a sus estudiantes de todos los ámbitos, sin prescindir de la ironía que comporta usar las mismas armas del oscuro colega palabrero:

Por lo tanto, es imprescindible en el corto mediano o largo plazo dimensionar (al nivel planetario, global o individual) la problemática y visualizar en el marco de qué esquema encontraremos la concertación para promocionar la fase del enfoque en el conglomerado valorativo **al interior** del parámetro hispánico (independientemente de que haya que considerar la **viabilidad** del proceso en el contexto del complejo de Gutenberg). Porque, de lo contrario, corremos el riesgo de que nos tome descuidados el impacto de la internalización, en **el sentido de que** el incremento conceptual **resulte en** el decremento de la creatividad (no creación) semánticamente hablando. O sea. ¶

Entre sus analectas de retórica, destacan las del arte del dictamen, a cuyo examen y relación de pormenores se entregó sin retaceos, de lo que se conserva testimonio en la edición que hace un decenio preparó de las cartas que Reyes y Alonso enderezaron entre sí, correspondencia que inició con la misión diplomática de aquél en Buenos Aires, “continuó escasos tres años después, desde Río, se prolongó en los años de La Casa de España y la fundación de El Colegio, la desaparición del Instituto de Filología, el traslado de Amado Alonso a Harvard, la *Revista de Filología Hispánica* a México y El Colegio”, apuntaba en su prólogo, síntesis apretada, nutrida de datos sin desperdicio, de cuanto pertenece a la historia de la literatura epistolar, en que diserta sobre las fuentes de la carta, más su configuración como arte; pasa revista a los numerosos cultivadores de esa tradición desde la misiva oral de los cantos homéricos, primera modalidad de la epístola, hasta quienes escribieron manuales acerca de cómo se debía escribir una carta, espigando en la retórica, como Alberic de Monte Cassino; hace un repaso de la Antigüedad, dando nombre a las figuras que contribuyeron a perpetuar el género y a transformarlo, como el Horacio de la epístola a los Pisones, Ovidio, Cicerón, Séneca, Erasmo, Luis Vives. La lectura de esta sumaria relación, que bien puede darse como ejemplo de lo que se intenta, sin lograrlo a veces, con las historias mínimas de ahora, que traídas y llevadas hoy por hoy pululan, podría instruir aún más de cuanto ya hace sola, si se la hiciera con las páginas a mano que Reyes consagró al asunto. Entre las que éste recibió de Alonso, destaca, qué duda, la del 29 de noviembre de 1940, sobre la que admirados inquiríamos a Martha Elena, que la tuvo entre sus manos, siempre que la ocasión lo permitía, porque ahí el orfebre de *Materia y forma* define el método que aún rutila en el horizonte del humanismo hispánico: “si la crítica tradicional desenreda y aclara qué es lo que su sociedad y su tiempo han dado

al escritor, la estilística, complementariamente, estudia con qué nueva potencia se lo devuelve y qué le añade. Pues si, en parte, la historia hace a nuestro autor, en parte también nuestro autor hace a la historia”. ¶

A poco de haber cumplido con los estudios doctorales, viajó a los Estados Unidos, suelo por entonces aún férax para los *studia humanitatis*, a cuyos cultores más insignes había acogido por las guerras que asolaron el Occidente trasatlántico. Radicó en Baltimore en el pasaje de los años sesenta a los de la década siguiente, donde se casó ante un juez de paz discretamente, comía langosta con frecuencia, recorría la urbe en minifalda; las usaba “escandalosas”, nos contó, no poco ufana, a propósito de una fotografía que conservaba de su *acmé*. Hasta que la Moira, que engulle lo humano, los hubo apartado, conservó de su estancia americana la amistad que ahí trabó con Elias L. Rivers, a cuyo lado trabajó en la Universidad de Johns Hopkins, adonde la invitó, por intermedio de Alatorre, para instruir en literatura española a los *freshmen* que tuvo a su cuidado, a los que condujo más allá de los Campos de Montiel por las versiones inglesas que difundieron la caballería del Alcaíno durante el Setecientos. De uno de los muros del salón en que leyó el *Quijote*, más lo que dictaran las necesidades de la casa, pendía un retrato del romanista que Lida nos tradujo, quien aparece con frecuencia al lado del poeta de *La voz a ti debida* en más de una de las novelas que siluetean su figura, multiplicadas con los años. Decía, antes de comenzar cada una de sus clases, “Maestro, con permiso”, que fue la forma en que vertía el vino de sus libaciones sobre el ara de la disciplina que Spitzer arrebató al nazismo con su exilio. Se remonta también a aquel entonces la otra que sostuvo, hay carta que lo testimonia, con Georgina Sabat a lo largo de los años, de quien solía ser anfitrión durante sus estancias mexicanas, entre las que destacó aquella en que Paz había invitado a la cubana a que tratara con él sobre sor Juana ante las cámaras de la televisión nacional. Los pormenores del encuentro, por los matices peculiares del protagonista, que nos compartió, no importa evocar aquí, pero es fama que para entonces se había alejado de Alatorre, cuya persona, sin embargo, se aparece desde los primeros momentos de esa cita, según evidencia la grabación conservada por la red. ¶

Atraída por el cuidado a su familia, cuyo epicentro, que fue su hija, estaba en México, decidió volver al CELL, donde sin tasa se hizo cargo de la *Nueva Revista de Filología Hispánica* desde el segundo número de 1972 hasta, por lo menos, el segundo de 1981, bajo el título de “secretaria”, porque “se negó a llamarse «directora»”, según aclara Alatorre en el prólogo a la antología conmemorativa de los primeros cincuenta tomos de la Revista. Habría continuado a su cuidado al menos un decenio más, pero se la arrebataron de manera sobre cuyos pormenores, como aconsejaba su maestro en ese sitio, “más vale tender un manto de silencio”. De ese hachazo, que le asentaron para mutilar la encina de su voluntad, se hizo con estos versos de fray Luis, matizados de la pertinacia que ensanchó su pecho el día que los inquisidores lo separaron de la cátedra:

Exento a todo cuanto
presume la fortuna, sosegado
está y libre de espanto
ante el tirano airado,
de hierro, de crudeza y fuego armado. ¶

A más de sus monografías sobre Garcilaso, Aldana, Villamediana, Jáuregui, Calderón, las paremias de Correas, Orozco y de Mal Lara, los tratados de Valadés y de Mayáns, la didascalía alegórica de Brunetto Latini, la filosofía natural en Nueva España o las crónicas de la Conquista, sumadas a sus innúmeras reseñas, la *NRFH* fue su obra, de cuyos poco más de siete decenios de estampar el hispanismo, al menos uno le pertenece por derecho, pues era empresa para espíritus que estuvieran dispuestos a entregarse por entero al cuidado de la ciencia ajena, según recuerda en la relación que hizo de los orígenes de la Revista:

Quien recuerde la antigua clasificación de la bibliografía en la *RFH* primero y la *NRFH* después, recordará también que era barroca y meticulosa: nada de orden alfabético, sino temas de lingüística y de literatura, de lo general a lo particular, y que los autores en las secciones correspondientes (poesía, narrativa, teatro, géneros diversos...) aparecían por generación y también de lo mayor a lo ínfimo de su obra y lo mismo los estudios críticos sobre ella. Era, más que bibliografía, casi historia del humanismo hispánico articulada hasta el detalle mínimo. Para el que la hacía era un ejercicio duro e implacablemente didáctico: reconocer ignorancias, investigar, buscar hasta el último rincón. Y luego, con aquella cantidad de fichas impresas, revisadas a conciencia —no pocas veces con la ayuda de un cajista ducho en los matices de su tipografía particular— descubrir errores que ya no se podía alterar con sonrojos. No quiero olvidar los años en que Antonio Alatorre tecleó y corrigió sin descanso las fichas de todas las revistas, homenajes y libros que llegaban a El Colegio ni los que me tocaron; en ese menester medio puede irse la vida normal y consumirse la académica. ¶

Ni las de entonces, ni las labores que vendrían, impidieron que se entregara al magisterio. Luego de su paso por la América anglosajona, dio clases a los doctorandos desde la tercera generación del Centro. Con las vueltas que el tiempo dio a los husos, el curso que impartía sobre cómo investigar se hizo legendario, pues con ella unos aprendían, otros refinaban la notación, que en manos adecuadas se vuelve orfebrería. Las notas de pie, que son también lectura —razón por la que se han hecho relaciones, como la célebre de Grafton—, son los utensilios más sofisticados con que un

individuo devoto del conocimiento pueda participar del banquete de la publicación periódica, para dar cuenta del hallazgo, o sus pistas, sin tener que prescindir ni de ingenio, ni de gracia, aunque entre nosotros no escasean los que ignoran todavía los rudimentos del arte cisoria. Aun si se las diezmara, bastaría confrontar las notas de los que hasta ahora se han formado en el Centro, para saber, sin necesidad de especular, quién le debe los *fundamenta* de su arte y cuánto tras su estela la ha nutrido, o no. Si con frecuencia nos ejercitaba en las menudas cuestiones del filólogo por profesión, no descuidó que nos hiciéramos para nuestro acervo con las más granadas estimaciones sobre lo hecho con palabras, cuyo conjunto, hoy por hoy, no se tiene por crítica de la literatura, aunque valía como tal hasta antes de que las universidades decimonónicas formaran “profesionistas con más autoridad que el desocupado lector, pero con menos tolerancia para la opinión no especializada”, según dijo en alguna reunión de la Asociación Internacional de Hispanistas sobre el asunto, no sin haber agregado:

Según dictados de la nueva ortodoxia, no hay crítica sin teoría, de modo que cuando no es autóctona se la importa, sin que medien para impedirlo las diferencias de lengua o espacio ni las circunstancias que las originaron. Así, las nuevas generaciones leen trabajos sobre poesía o narrativa —descritas o analizadas, desarticuladas y reconstruidas— según las perspectivas de la filosofía rusa de preguerra, el psicoanálisis de cuño alemán o francés o la semiótica, vagamente ligada a cierto tipo de estudios retóricos... Es necesario sumar ahora los llamados “estudios culturales”, cuya función indefinida permite ubicarlos en cualquier disciplina —como el marxismo no hace mucho—, pero cuando se imponen a la literatura (a las nuestras por lo menos), se convierten en una especie de neocolonialismo que busca raíces en una “historia del pensamiento” no del todo asimilada y justifica incluir en ese rubro desde la gramática de Nebrija hasta las memorias de un premio Nobel de la paz, notables no porque sean las mejores del género, sino porque el autor pertenece a un país subdesarrollado. ¶

Para que nadie, si ésa era la intención, nos tomara el pelo, leíamos sin retaceos, sin dejar intocados sus rincones, a Platón, Aristóteles, Horacio, Longino, Averroes, Mateo de Vêndome, López Pinciano, Vico, ya que, por ejemplo, y sin andar muy lejos, es suficiente tener a mano el *De lo sublime*, por cuyo intermedio se conservó el testimonio de la más célebre entre las composiciones de la poetisa de Mitilene, para advertir, aun con poca inquisición, que cuanto ha valido alabanza para Bloom ya estaba contenido en el tratado. Con todo, admiró a Bajtin, quien, de robustecida voluntad por el confinamiento, forjó sus cigarrillos con las páginas de la única copia que tuvo a mano del ahora mítico volumen sobre el *bildungsroman*. Vedados del galeno tabaco

y licor, la última vez que conversamos, para entonces ya al teléfono, nos pidió, furtivas, una cajetilla de Marlboro y una botella de su whisky. ¶

RESEÑAS





*Approaches to the Theory of Freedom
in Sor Juana Inés de la Cruz*
Virginia Aspe Armella*

BARBARA ANN AILSTOCK

El Colegio de México

Basado en lo que puede ser considerado como una especie de secularización de la teología, el libro de Aspe examina la forma en que la poesía escrita por Sor Juana se inscribe dentro de una tendencia de lo filosófico. Como bien describe la investigadora, la época estaba marcada por la influencia y respuesta misma de la Iglesia a la Reforma Luterana y por las obras de gente como Luis de Molina. Fue en este contexto que la obra de Sor Juana nació y, como resultado, buscaba entrar en diálogo con las preguntas filosóficas del momento. ¶

El libro, traducido al inglés por Norvelle y Murguía, descrito como “reviewed by peers for to [*sic*] insure it meets academic standards of academic [*sic*] publications” (s. p.), presenta carencias y errores a pesar del cuidado que los traductores dicen haber tenido y no permite que se aprecie el trabajo de investigación de Aspe Armella a plenitud. El lamentable uso de la traducción vuelve difícil la comprensión de la obra en algunas secciones y hace que la lectura de ésta se vuelva errónea. Un claro ejemplo de lo anterior se encuentra en el prólogo en el que se describe a Sor Juana como atea del siglo XX: “Rather than canonizing Sor Juana, in opposition to those who think of her as a regular 20th century atheist, Aspe reshapes her philosophical and theological claims dealing with the autonomy of reason” (p. 9). Como se observa en el ejemplo, la traducción tal y como aparece presenta a una Sor Juana hereje y la ubica en un periodo muy posterior al que le corresponde sin indicar siquiera a quienes la consideran de esta manera. Este tipo de errores entorpece la lectura y hace que el lector dude de la calidad del escrito. ¶

* México, Aliosventos, 2018, 143 pp.

Al seguir los planteamientos de investigadores anteriores, Virginia Aspe centra su análisis en la que podría ser considerada como una de las obras más importantes de la monja, es decir, el *Primero sueño*. Es importante señalar este punto ya que examinar la obra de la Décima Musa —tomando en cuenta las huellas e influencias de las tradiciones jesuitas y las ideas aristotélicas— ya había sido hecho por figuras de la talla de Aureliano Tapia Méndez, María Dolores Bravo Arriaga y Dorothy Schons, entre varios otros. Sobre esta base de conocimiento y línea de estudio, Virginia Aspe profundiza y conduce al lector hacia una profunda comprensión de las ideas. ¶

En el primer capítulo, Aspe explora las fuentes directas que influyeron en la obra de Sor Juana, como son las teorías de Aristóteles. Una vez más ilustra su argumento con el poema filosófico *Primero sueño*, ya que en él la presencia de temas aristotélicos es inmensa. A través de los puntos señalados por Aspe, se puede observar que la poeta al momento de plasmar su obra muestra una gran familiaridad con nociones como la sustancia y el accidente, las categorías, el silogismo especulativo y la demostración científica, la distinción entre ser y esencia, inducción y deducción, así como hilomorfismo. ¶

Afirma la investigadora que Sor Juana buscaba pintar una “philosophical vision of the world of reason” (p. 30) por medio de una cosmovisión racionalizada de la fe, a diferencia de otros escritores místicos del mismo periodo. El estudio de Aspe nos proporciona una lectura profunda y precisa de la obra y la contrasta con las ideas filosóficas aztecas y los *huehuetlatoli*. Este aporte es de suma importancia ya que pone en evidencia la manera en que la escritora novohispana conjugó las diferentes ideologías para así crear una obra sincrética. ¶

En el segundo capítulo se examina el concepto de la libertad en las obras de Sor Juana. En este apartado se observa la manera en que las ideas teológicas jesuitas, a la par del arte barroco, la teología, ciencia y la misma retórica permitieron que la escritora pensara sobre los problemas clásicos desde ángulos distintos. El tercero se dedica a explorar la forma en que el pensamiento de la monja fue influido por jesuitas como Coimbra, Suárez y Molina. ¶

El libro concluye con una reflexión sobre la razón por la cual Sor Juana optó por usar el espacio de un sueño para el desarrollo de su poema. Claro está que el sueño se configuraba como un tema importante dentro de la literatura del Barroco, pues está presente en obras de autores notables como Quevedo, Calderón y muchos más; sin embargo, Aspe señala su importancia como una manera de librarse del juicio inquisitorial. ¶

En general, el planteamiento del libro de Virginia Aspe ofrece al lector una forma distinta de leer al texto y la obra de Sor Juana, tomando en cuenta los aspectos filosóficos del momento. Además, el análisis del *Primero sueño* que lleva a cabo la in-

investigadora aclara la presencia que hallamos en figuras tan esenciales para su comprensión como Aristóteles, Platón, Góngora, Gracián, Ovidio y muchos otros. Los lectores menos familiarizados con la filosofía encontrarán en este trabajo una herramienta de gran utilidad. Desgraciadamente, la traducción del texto original al inglés deja mucho que desear. ¶

RECURSOS



Los impresos antiguos y modernos de sor Juana de la Universidad del Claustro, inscritos como Memoria del Mundo de México



DANIEL DE LIRA LUNA
Universidad del Claustro de Sor Juana

El pasado 4 de marzo de 2019, en el marco de la Feria Internacional del Libro del Palacio de Minería, de la UNAM, los impresos antiguos y modernos de sor Juana Inés de la Cruz, que conserva el Centro de Documentación de la Biblioteca Sor Juana Inés de la Cruz, de la Universidad del Claustro de Sor Juana, quedaron inscritos como Memoria del Mundo de México, de la Unesco. ¶



El Programa Memoria del Mundo tiene tres objetivos principales: facilitar la preservación del patrimonio documental; facilitar el acceso universal al patrimonio documental; y crear una mayor conciencia en todo el mundo de la existencia y la importancia de este patrimonio. El Programa Memoria del Mundo de la UNESCO se estableció en 1992, a partir de tres vertientes, relacionadas respectivamente con el patrimonio documental nacional, el regional de América Latina y el Caribe, y el mundial. ¶

La propuesta de la Universidad del Claustro de Sor Juana para esta designación fue presentada al Comité Mexicano de Memoria del Mundo de la UNESCO en su convocatoria de 2018. Se trata de una colección de publicaciones que tiene su origen desde la fundación de la Universidad del Claustro y que fue fortalecida posteriormente con la creación de la Biblioteca y el Centro de Documentación Sor Juana. Desde 1998 y posteriormente en 2001 la colección se fue desarrollando a partir de un principio de selectividad y rescate de los impresos de sor Juana. ¶

Dada la cronología y el significado bibliográfico de los impresos, la propuesta entregada al Comité fue designada como: *Sor Juana Inés de la Cruz: patrimonio impreso, siglos XVII al XXI*, quedando integrada por tres impresos antiguos de sor Juana, junto a un selecto fondo bibliográfico moderno. ¶



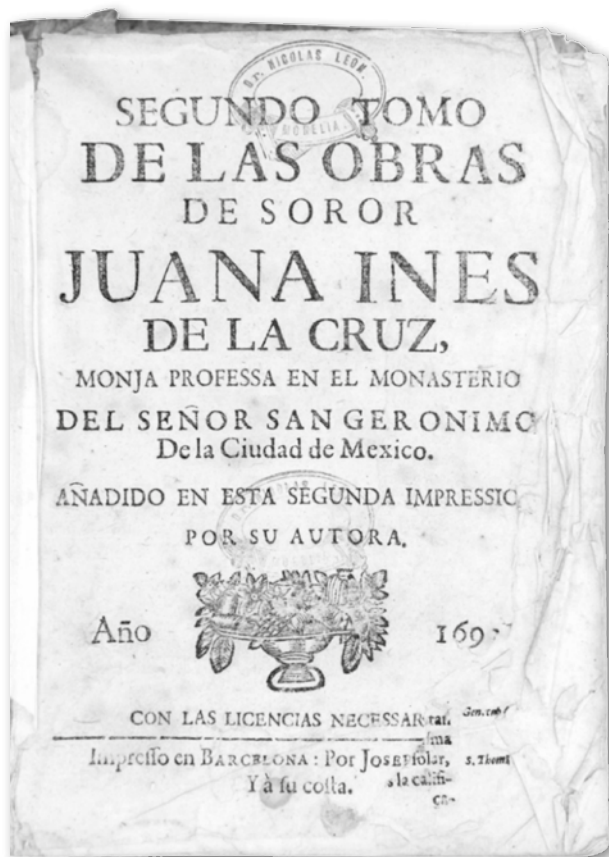
LAS OBRAS ANTIGUAS DE LA COLECCIÓN

Las obras antiguas adquiridas y restauradas recientemente por el Centro sor Juana corresponden a los ejemplares que se describen con detalle a continuación, en orden cronológico:

Nº 1

*Segundo tomo de las obras de soror Juana Inés de la Cruz,
monja professa en el Monasterio del señor San Geronimo de la Ciudad de Mexico.
Añadido en esta segunda impresión por su autora.*

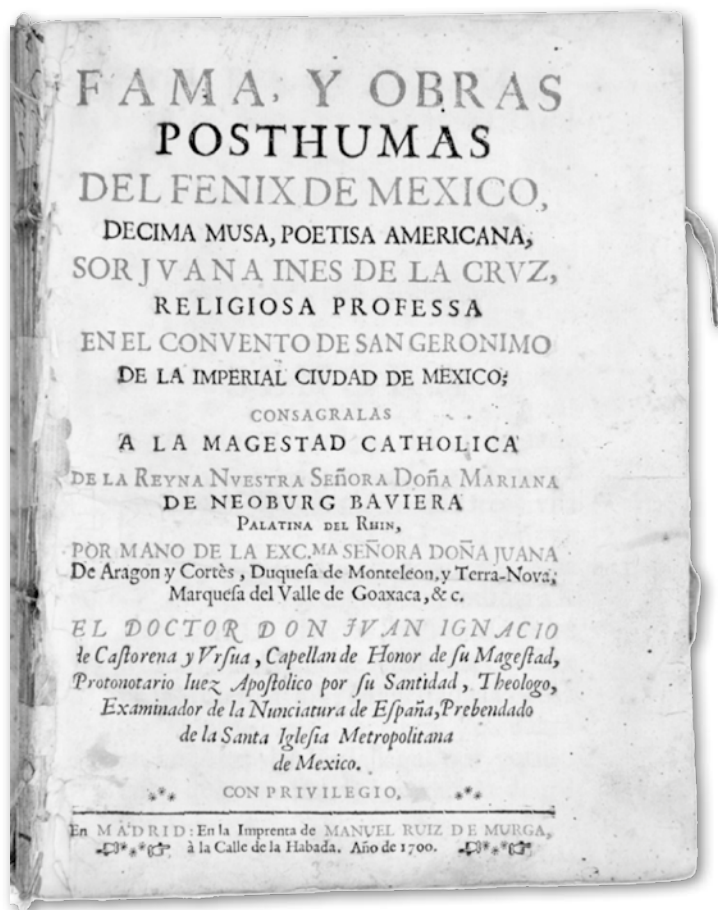
Barcelona: Joseph Llopis y a su costa, 1693. [8], 467, [3] p.; 21.6 x 15.8 cm. Algunas apostillas impresas. Ilustración: letras capitulares tipográficas; varias viñetas xilográficas y tipográficas a lo largo de la obra. Marca de propiedad: Dr. Nicolás León, sello en la portada y páginas interiores. Encuadernación original en pergamino. ¶



Nº 2

Fama y obras posthumas del fenix de México, decima musa, poetisa americana, sor Juana Ines de la Cruz religiosa professa en el Convento de San Geronimo de la Imperial Ciudad de Mexico; consagralas a la magestad catholica de la Reyna Nvestra Señora Doña Mariana de Neoburg Baviera Palatina del Rhin, por mano de la Excma. Señora Doña Juana de Aragon y Cortés, duquesa de Monteleon y Terra-Nova, marquesa del Valle de Goaxaca, &c. el doctor Don Juan Ignacio de Castorena y Vrsua, capellan de honor de su magestad.

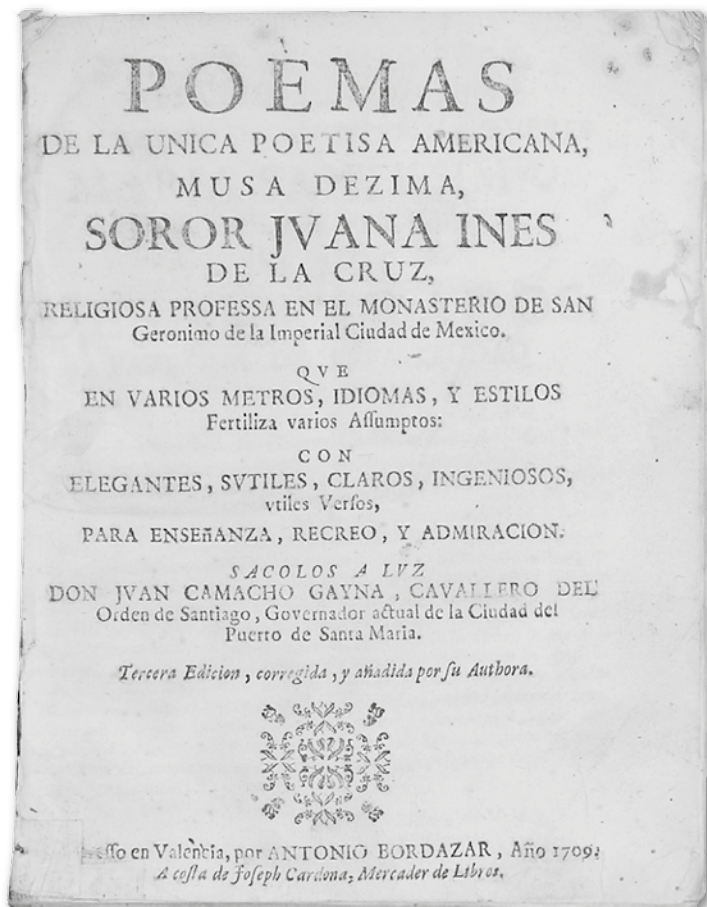
Madrid: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1700. [140], 210, [5] p.; 20.1 x 15.9 cm. Portada a dos tintas. Algunas apostillas impresas. Ilustración: letras capitulares xilográficas y tipográficas; viñetas xilográficas a lo largo de la obra. Encuadernación original en pergamino. ¶



Nº 3

Poemas de la unica poetisa americana, musa dezima, soror Juana Ines de la Cruz, religiosa, professa en el monasterio de San Geronimo en la Imperial ciudad de Mexico: que en varios metros, idiomas, y estilos, fertiliza varios assumptos, con elegantes, sutiles, claros, ingeniosos, utiles versos, para enseñanza, recreo, y admiración... sacolos a luz don Juan Camacho Gayna, cavallero del orden de Santiago...

3.^a edición, corregida, y añadida por su autora. Valencia: por Antonio Bordazar, a costa de Joseph Cardona, 1709. [14], 406, [9] p.; 21.2 x 15.6 cm. Algunas apostillas impresas. Ilustración: letras capitulares; varias viñetas xilográficas y tipográficas a lo largo de la obra. Encuadernación original en pergamino. ¶



Estos tres tomos de la obra de Sor Juana pertenecieron a María Alicia Gargollo Rivas, quien a su vez los heredó de su padre José Manuel Gargollo y Garay. Originalmente estos impresos fueron parte de la biblioteca de su tío político don Casimiro del Collado y Albo. Del Collado y Albo nació en Santander en 1821, estudió filosofía en España, llegó a México en 1838 y se dedicó a los negocios mercantiles. Después se casó con Emilia Gargollo y Parra, hija del financiero José Manuel Gargollo y Garay, y junto con él formó una sociedad comercial para trabajar la línea de Diligencias Generales. Gargollo aportó un predio que perteneció al Convento de San Francisco, donde se instalaron las caballerizas y llegaban las diligencias. Allí se abrió en lo que hoy es la calle de Gante del centro histórico de la ciudad de México. Además de sus actividades financieras, Del Collado fue un conocido bibliófilo y tuvo una participación importante en el ámbito cultural mexicano. En 1841, junto con José María Lafragua, editó *El Apuntador, revista semanal ilustrada* dedicada al teatro de costumbres y literatura. Figuró entre los miembros más constantes de la Academia de San Juan de Letrán. Ingresó al Ateneo Mexicano, fue secretario de redacción de la revista y publicó poesía. Colaboró en varias publicaciones importantes como *El Renacimiento*, al lado de su amigo Ignacio Manuel Altamirano. En 1855 escribió el extenso poema: *A México: oda*, dedicado a José María Roa y Bárcenas. Fue corresponsal en México de la Academia de la Lengua Española; presidente del Casino Español y de la Sociedad de la Beneficencia Española. Marcelino Menéndez Pelayo lo describe como: “acicalado hablista, maravilloso versificador, espléndido poeta descriptivo”. Del Collado murió en la ciudad de México en 1898 y parte de su biblioteca fue heredada por algunos de sus parientes. ¶

Por las marcas de propiedad estampadas en el libro, sabemos que uno de los ejemplares, una segunda edición del *Segundo tomo de las obras de soror Juana Inés de la Cruz, monja professa en el Monasterio del señor San Gerónimo de la Ciudad de México*, publicado en 1693 en la ciudad de Barcelona por Joseph Llopis, perteneció asimismo al doctor Nicolás León (1859-1929), médico, historiador y bibliógrafo, autor de la *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, además de miembro y presidente de la Academia Nacional de Medicina. ¶

LOS IMPRESOS MODERNOS Y LAS OBRAS COMPLETAS DE SOR JUANA

Para introducir los impresos modernos de la colección de los siglos XX y XXI, señalemos en primer lugar el objetivo principal del desarrollo de esta colección: documentar la influencia de la figura de sor Juana, desde las primeras ediciones de su obra hasta los estudios que con el tiempo fueron apareciendo sobre ella. Entre estos últi-

mos destaquemos el libro *Juana de Asbaje: contribución al centenario de la Independencia de México* (1920), de Amado Nervo, edición que Alfonso Reyes promovió en España junto con la obra completa del poeta modernista. De este histórico impreso el Centro Sor Juana cuenta además con la publicación editada en 1994 por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, con una introducción y edición literaria a cargo de Antonio Alatorre. Además, se conservan los impresos originales de Manuel Toussaint (*Poesías escogidas*. Cultura, 1916), Xavier Villaurrutia (*Sonetos. La Razón*, 1931) y Ermilo Abreu (*Sor Juana: lirás*. Botas, 1933), entre otros. ¶

La edición formal de las obras completas de sor Juana fue publicada 300 años después de su nacimiento, en 1951, por el Fondo de Cultura Económica, con Alfonso Méndez Plancarte a cargo de la edición, prólogos y notas. Hasta ese momento sólo se referían los libros de sor Juana como los volúmenes 1, 2, y 3. Con la edición de Méndez Plancarte se ordena la obra conforme a los tipos de composición literaria empleados por sor Juana; así, el primer volumen de sus obras completas corresponde a la lírica personal (romances, endechas, redondillas, décimas, glosas, sonetos, lirás, ovillejos, y silvas); el segundo, a villancicos y letras sacras (y villancicos atribuibles); el tercer volumen contiene los autos y loas; y el cuarto, con edición, introducción y notas de Alberto G. Salceda, presenta las comedias, los sainetes y la prosa. Este último volumen tiene fecha de publicación de 1957, quedando de esta forma completa la edición de las obras de sor Juana. Posteriormente, Antonio Alatorre publica en 2009 la segunda edición de las obras completas de sor Juana, y aunque sigue escrupulosamente la de Méndez Plancarte, añade nuevas composiciones y suprime alguna falsamente atribuida; asimismo, propone correcciones y mejoras valiosas propuestas por otros autores, y él mismo restaura críticamente gran número de errores debidos a vicios de impresión; de esta forma, completa una edición más fidedigna de los cuatro volúmenes, con textos que se acercan más a lo que realmente escribió sor Juana.¹ ¶

En la segunda mitad del siglo XX, Octavio Paz difundió la obra y pensamiento de la Décima Musa con su libro: *Sor Juana Inés de la Cruz o, Las trampas de la fe* (1982). De esta obra, el Centro de Documentación cuenta con cuatro versiones: los dos ejemplares de la primera edición, uno publicado en México y otro en Barcelona; la tercera edición (1983), en la que se publicó la carta de Monterrey que acrecentó el conocimiento de la biografía de sor Juana; la primera edición en inglés (Cambridge, Mass.: Belknap Pres, 1988) en traducción de Margaret Sayers Peden; y una primera edición en portugués de Brasil (Sao Paulo: Ubu Editora, 2017) con traducción de Wladir Dupont. ¶

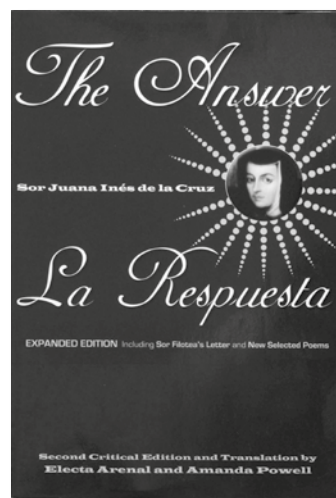
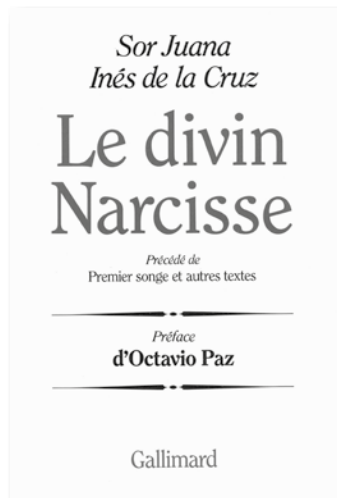
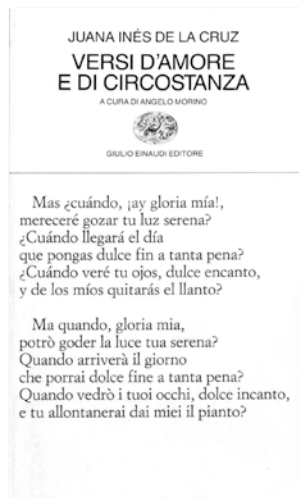
1 Cruz, Sor Juana Inés de la. *Obras completas*. Edición, introducción y notas de Antonio Alatorre. 2ª edición. México: FCE, 2009, p. VII.

DESARROLLO DE LA COLECCIÓN

Podemos distinguir tres ejes estratégicos en los que se ha desarrollado esta colección. El primero corresponde a los impresos antiguos, publicados en los siglos XVII y XVIII, que testimonian la singularidad e importancia de la producción bibliográfica inicial de sor Juana, la calidad de su obra literaria, la diversidad de géneros abordados y el interés con que fue recibida por el público lector de su tiempo. La relevancia que adquirieron sus impresos está claramente reflejada en las constantes ediciones con que fue difundida su obra. En un segundo eje, se encuentran las primeras ediciones y los impresos de estudiosos e investigadores que han contribuido al análisis y reflexión de la obra y personalidad de sor Juana. Y en un tercer eje, se sitúan los impresos procedentes de una perspectiva diversa, que son valiosos como ejemplo de la vigencia y actualidad de la décima Musa. ¶

Entre los impresos del siglo XIX tenemos tres obras destacadas: la primera es una obra de teatro en la que sor Juana pasa a ser un personaje de ficción en escena (Rosas Moreno. *Sor Juana Inés de la Cruz: drama en tres actos y en verso*, [1882?]); la segunda, un estudio crítico en el que se empieza a apreciar y revalorar su obra (Pimentel. *Historia crítica de la literatura y de las ciencias en México: Poetas*, 1883); y en tercer lugar, tenemos una antología que contiene un ejemplo de poesía de quince mujeres poetas, todas del siglo XIX, además de sor Juana, de quien se incluyen veinte páginas de poemas (*El parnaso mexicano: Sor Juana Inés de la Cruz, su retrato y biografía con el juicio crítico de sus obras...*, 1894). ¶

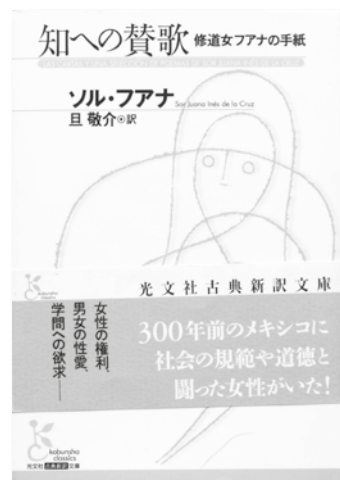
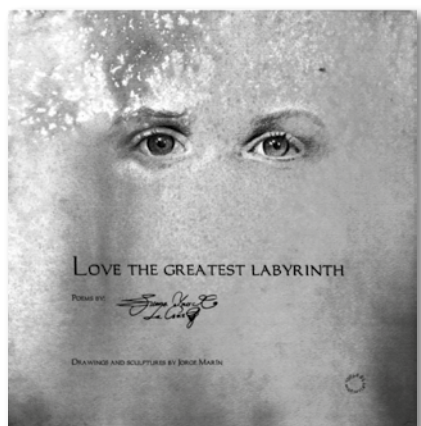
Uno de los objetivos del desarrollo de las colecciones del Centro de Documentación Sor Juana es recopilar los impresos clave que en el siglo XX han revalorado la obra

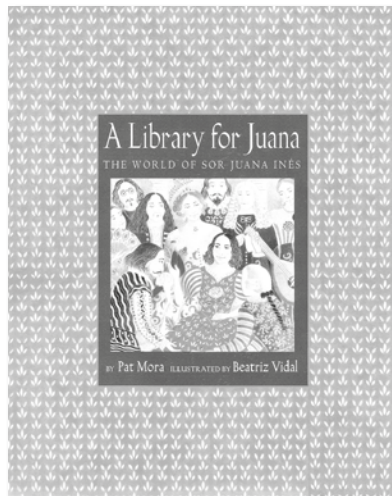
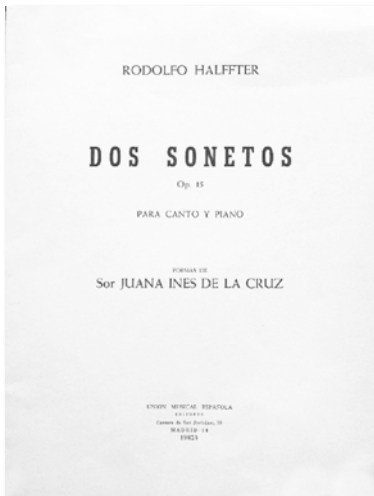
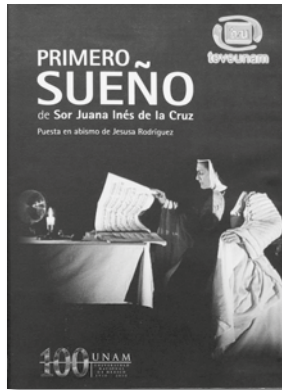
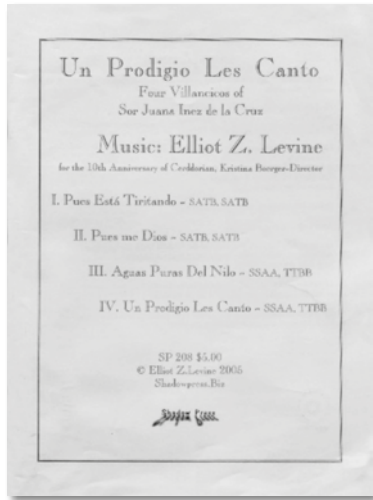


y el pensamiento de sor Juana. A ello ha contribuido la selección de obras nacionales y extranjeras; las primeras procedentes de diferentes ciudades de nuestro país, como México, Toluca, Saltillo, Chihuahua y Monterrey; y las segundas de países como Alemania, Argentina, Cuba, España, Estados Unidos, Francia, Italia, Panamá, Paraguay y Venezuela, entre otros. ¶

Otro objetivo de esta colección de impresos modernos dedicada a sor Juana es reflejar la diversidad e impacto de su obra desde perspectivas temáticas particulares, por ejemplo, sus obras traducidas en el extranjero: en italiano, francés, inglés, alemán y japonés; las producciones sonoras y audiovisuales; los impresos infantiles y juveniles de carácter recreativo como los cómics y los libros didácticos; la música impresa de los poemas y villancicos de sor Juana; estudios biográficos; libros de artista; obras de teatro sobre sor Juana; novelas y textos de ficción; antologías selectas en general, y en particular las procedentes de países americanos con estudios previos; los textos de difusión procedentes de escritores y críticos; y, desde luego, los estudios académicos producto de tesis, congresos y otros trabajos de investigación. ¶

Con este valioso patrimonio bibliográfico la Universidad del Claustro de Sor Juana contribuye a la difusión, permanencia y acceso al pensamiento y la obra de sor Juana, sin duda una riqueza cultural del patrimonio mexicano hoy reconocido como Memoria del Mundo de México, pieza central de la biblioteca de la décima musa en el que fuera su refugio y convento de San Jerónimo, dispuesta para todo el público interesado y especialmente para los especialistas dedicados a su estudio e investigación, a los que se abren nuevas perspectivas de análisis. ¶





*Prolija memoria.
Estudios de cultura virreinal*





Facultad de Filosofía y Letras



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA