

SEGUNDA ÉPOCA 6.1 ♦ MAYO 2022

PROLIJA MEMORIA

Estudios de Cultura Virreinal



Yadira Munguía ♦ Georgina Flores García ♦ María Elena Bribiesca Sumano ♦
Teresa de Jesús Corral González ♦ Aharon Arvizu Ramírez ♦ Robert H. Jackson
♦ Ermilo Abreu Gómez



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA

SEGUNDA ÉPOCA 6.1 ♦ MAYO 2022



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)

Subdirectoras

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 6.1, mayo 2022, es una publicación semestral editada y distribuida por la Universidad del Claustro de Sor Juana, A.C., calle San Jerónimo 47, colonia Centro, Alcaldía 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.

Licitud de Título y Contenido en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Estampa Artes Gráficas, Dr. Márquez No. 53, colonia Doctores, C.P. 06720, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir el 30 de mayo de 2022 con un tiraje de 20 ejemplares.

Responsable de la última actualización de este número, Dirección de Servicios Bibliotecarios Universidad del Claustro de Sor Juana, A.C., Anadelí Abundis Rosales, San Jerónimo 47, colonia Centro, Alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06080, Ciudad de México. Fecha de la última modificación, mayo de 2022.

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


Monjas, poetas y pares : sor Juana y sórora Feliciano de Milão, frente al padre Antonio Vicira
Yadira Munguía 9 

Mujeres descendientes de africanos en el centro de la Nueva España :
Siglo XVII 23 
Georgina Flores García, María Elena Bribiesca Sumano
y Teresa de Jesús Corral González

Poéticas transgresoras en el romance decasílabo
“Lámina sirva el cielo al retrato”, de Sor Juana Inés de la Cruz 39 
Aharon Arvizu Ramírez

Constructing Doctrinas in Sixteenth Century Mexico 59 
Robert H. Jackson

MEMORIA

“La época”, en *Semblanza de sor Juana*, 1938 87 
Ermilo Abreu Gómez

NOVEDADES BIBLIOGRÁFICAS 95 

ARTÍCULOS



Monjas, poetas y pares :
Sor Juana y S or Feliciana de Mil o
frente al Padre Antonio Vieira



YADIRA MUNGUÍA

Universidad Panamericana, Guadalajara

La segunda mitad del siglo XVII se convirti o en un espacio en el cual observamos la aparición de obra literaria femenina de una forma fecunda. Obra que no sólo se centra en poesía o prosa con temas religiosos o relacionados con el ámbito femenino, sino que nos muestra mujeres intelectuales con una amplia cultura y un dominio extraordinario de la pluma. Este fenómeno no se centra en Europa sino también en América, dándonos un abanico de escritoras, la mayoría de ellas monjas, que lograron influir con sus letras en la literatura universal. Este trabajo pretende mostrar a dos de estas grandes mujeres dedicadas a la literatura y el pensamiento, a saber: sor Juana Inés de la Cruz y s ror Feliciana de Mil o, quienes, aunque con poca relación entre ellas, logran establecer una conexión intelectual trasatlántica femenina. ¶

Cuando el 26 de enero de 1695 S ror Feliciana de Mil o firmaba su censura a los *Enigmas ofrecidos a la Soberana Asamblea de la Casa del Placer*, no imaginaba que unos meses después, el 17 de abril a las 3 de la madrugada, fallecer a sor Juana Inés de la Cruz, la destacada monja mexicana a la cual le acababa de dedicar unas sentidas palabras. Ambas intelectuales se conectaron por breve tiempo en vida, pero sin duda seguirán unidas por medio de la literatura por tiempo indefinido. El parecido entre ambas, no tanto en su biografía, sino en su pensamiento y dedicación a las letras, las sitúa como dos monjas intelectuales de primer nivel que coronan con su inteligencia el siglo XVII portugués y novohispano. ¶

S ror Feliciana era en ese momento monja del convento de Odivelas, de donde fue abadesa dos veces, y también donde desarroll o su carrera literaria. Su toma de hábitos fue tardía de acuerdo con la edad promedio en que lo hacían la mayoría de las jóvenes. Aproximadamente la edad de entrada a un convento estaba entre los 15 y 20 años, Feliciana contaba ya con 30 cuando ingres o a él, lo que nos da un margen de varios años en que se tienen apenas noticias de lo que sucedía en su vida. Según el examen previo de toma de votos, llevado a cabo el 29 de marzo de 1659 en el se-

ñalado convento de Odivelas, Feliciano María de Milão nació el 8 de octubre de 1629 en la feligresía de S. Paulo de Lisboa, aunque algunos de sus biógrafos, como Alberto Pimentel, anotan el año de 1632, o incluso el 1639.¹ Pocos son los datos biográficos seguros acerca de Feliciano, pero los que tenemos, de acuerdo con la documentación que quedó sobre ella,² nos da las armas suficientes para crearnos una idea cercana de quién fue esta ilustre monja portuguesa. Sabemos que vivió con una familia que no era la propia, de ahí que se desconozca por entero su origen verdadero,³ por lo tanto, carecía de dote; es un tercero quien paga la cuota de su entrada al convento, como sucede también con sor Juana. Tuvo fama de mujer inteligente, atrevida, ingeniosa y de amplios conocimientos, lo que le valió estar cercana a la corte. Respecto a esto tenemos el hecho más conocido de su vida, a saber, la relación amorosa que tuvo con el rey Alfonso VI; todos estos detalles hacen que Feliciano sea un personaje histórico digno de una novela y eso es lo que ha pasado con varios de sus biógrafos, mucha de la información carece de un sustento documental, ejemplo de esto es Alberto Pimentel. ¶

Así como de su origen, tampoco tenemos muchas noticias acerca de su vida en el convento, pero debemos creer que se desarrolló de manera favorable, pues llegó a tener puestos de autoridad y reconocimiento. Todos estos datos los tenemos gracias a documentos de archivo, correspondencia intercambiada entre ella y nobles portugueses, y finalmente, biografías hechas en el siglo XIX, cuya creatividad supera los datos comprobables. Sabemos que fue maestra antes de entrar al convento y que esto, junto con una inaudita y esmerada educación dada por sus padres adoptivos, le dieron las bases para convertirse en una mujer con sobresaliente inteligencia y erudición, características que sin duda la unen a sor Juana.⁴ ¶

Feliciano y Juana Inés nunca se conocieron personalmente, pero sin duda la portuguesa sí se había acercado a la mexicana por medio de su literatura, lo constatamos en la censura que Feliciano hace de los *Enigmas*⁵ y donde deja claro que conocía a la monja mexicana, sin embargo, es poco probable que sor Juana conociera a la por-

1 PEDRO ANTÓNIO FREIRE SANTOS DE SENA-LINO, *Estratégias por Correspondência. Uma leitura da obra de Feliciano de Milão*. (Doutoramento no Ramo de Estudos de Literatura e de Cultura. Estudos de Literatura e Cultura de Expressão Portuguesa). Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de Literaturas Românicas, 2012.

2 FREIRE SANTOS, *op. cit.*, pp. 18-20.

3 ALBERTO PIMENTEL, *Viagens a roda do código administrativo*. Lisboa: Empreza Litteraria de Lisboa, 1879. Disponible en: <http://www23.us.archive.org/details/viagensrodadoc00pime>, pp. 169-220.

4 FREIRE SANTOS, 2012, p. 26.

5 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Enigmas ofrecidos a la soberana asamblea de la Casa del Placer*, Edición crítica de Yadira Munguía. Pamplona, España: EUNSA, 2019, p. 281.

tuguesa. Sor Juana murió muy pronto, antes de poder establecer de manera real una relación epistolar con las monjas que participaron en los *Enigmas*. Sin duda, la relación entre ambas hubiese sido maravillosa; las dos, aunque diferentes en varios aspectos, tenían mucho en común, tanto que además de una amistad deliciosa, podrían haber surgido obras conjuntas. Considerando esta cercanía de diversos aspectos, anotaremos abajo aquellas características que unen a las dos monjas ilustres. ¶

Ambas fueron monjas, sor Juana de la orden jerónima y Feliciano del Císter, convento fundado por san Dinis o Dionicio en 1295, conocido más por su lugar de origen que por su fundador, pues se le llama genéricamente como convento de Odivelas,⁶ en Portugal. El Císter, que a su vez pertenece a la orden benedictina, es de cariz distinto al de las jerónimas; el Císter es de una intención más contemplativa y de trabajo que la jerónima. Al menos por lo que se refiere al convento de san Jerónimo de México, nos encontramos con un ambiente más bien relajado, donde convivían un número nutrido de mujeres de todas las clases sociales, desde las monjas adineradas hasta las esclavas de color, pasando por monjas legas, donadas, niñas en custodia para su educación y mujeres indias para el servicio de las religiosas. ¶

Podemos mencionar, además, diferencias en lo que se refiere a la vida cotidiana de los conventos que albergaron a nuestras poetas, y es que sin duda las portuguesas tenían una relación más libre y cercana con el exterior; sabemos, por ejemplo, que se llevaban actividades lúdicas y de espectáculo dentro de los conventos, que las monjas recibían numerosas visitas e incluso varias de ellas eran asediadas por *freiráticos* o enamorados; como ejemplo cercano tenemos la relación amorosa que hubo entre Sórora Feliciano y el rey Alfonso VI,⁷ unión que terminó en una separación abrupta y poco amistosa entre ambos y, claro está, las icónicas cartas de Mariana Alcanforado con un soldado francés. ¶

Nueva España, por su parte, era mucho más discreta en estos aspectos y las normas tendían a ser más estrictas y a cumplirse más dentro de los conventos. No hay una profusa información que nos indique que las relaciones afectivas existieran de manera regular en el mundo novohispano, aunque sí podemos encontrar unos pocos ejemplos documentados dentro de casos de solicitudión, es decir, monjas que mantenían una relación poco propia con sus confesores,⁸ o al menos, casos en los cuales los confesores intentaban establecer esta relación. ¶

6 El convento de Odivelas actualmente es un monumento nacional y alberga el Instituto de Odivelas. Para más información sobre la actualidad del convento, se puede visitar la siguiente página: <https://www.mosteirodeodivelas.org/>

7 FREIRE SANTOS, 2012, p. 84.

8 Para abundar en este punto, nos podemos remitir a los siguientes artículos: FRANCISCO JOSÉ GARCÍA PÉREZ, "Solicitudión y abusos en los monasterios femeninos de Indias a inicios del siglo XVII: una aproximación",

Otro punto de interés es la correspondencia entre convento y corte. Feliciano, no sólo participaba en ella, sino que sus oscuros orígenes la sitúan como hija no legítima de un noble portugués; aunque la información aún falta de ser corroborada documentalmente, ya que como dijimos más arriba, es poca la documentación con la que podemos contar respecto a la vida y obra de esta monja. En el caso de sor Juana, sabemos muy bien la cercana relación que tuvo con el exterior y con la corte virreinal en todas sus administraciones, entre los que destacan los Marqueses de Mancera y los Condes de la Laguna; sobre todo, debemos enfatizar su amistad con las virreinas. La primera ocasión en que Juana Inés tuvo cercanía con la corte fue en su adolescencia como muy querida de la virreina Leonor de Carreto, marquesa de Mancera, esposa de Antonio Sebastián de Toledo, II marqués de Mancera, grande de España, XXV virrey de Nueva España del 15 de octubre de 1664 al 20 de noviembre de 1673. Con doña Leonor tuvo sor Juana una cercana amistad que le abriría las puertas a la sociedad novohispana, brindándole la oportunidad de ser conocida como niña prodigio y temprana poeta. Más tarde, después de los marqueses de Mancera, el virreinato estaría a cargo de fray Payo de Rivera, virrey y arzobispo de forma simultánea, además de ser padrino de confirmación de nuestra monja. Pero, sin duda, la relación más cercana que tuvo sor Juana con la corte virreinal fue gracias a la profunda amistad establecida entre doña María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga, condesa de Paredes y marquesa de la Laguna, esposa del virrey Tomás Antonio de la Cerda. Durante los ocho años de presencia de los marqueses de la Laguna en México, sor Juana gozó de mayores libertades para estudiar y escribir, por lo cual tenemos una década que podríamos llamar “de oro” en la vida de la monja. ¶

Feliciano, por su parte, fue una monja tardía, por lo cual se abre un marco de tiempo en el cual debió desarrollar su intelectualidad y del cual no se sabe gran cosa, sólo que parece haber fungido como institutriz. Lo que sí conocemos de seguro es que Feliciano fue una gran intelectual. Se sabe de una considerable cantidad de obra de su autoría de la cual no conservamos prácticamente nada. A pesar de sus buenas relaciones con la corte y su fama pública, no corrió con la misma suerte que sor Juana, y su producción, al no ser publicada, se perdió para la posteridad. Esto fue porque, al parecer, fue mandada destruir por el rey Alfonso VI, consecuencia de la relación que hubo entre ambos mientras ella fungía como abadesa de San Denis. Hay una tremenda oscuridad acerca de su nacimiento, origen y juventud, ella misma declara no saber nada, según información obtenida del documento de admisión

en *Hipogrifo, Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 7.2 (2019), pp. 395-407, disponible en: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2019.07.02.31>, y JORGE RENÉ GONZÁLEZ, “Pecados virtuosos. El delito de solicitud en la Nueva España (Siglo XVIII)”, en *Historias* 11 (1985), pp. 73-83.

en el convento.⁹ Pero, fuera cual fuera su origen, lo que está claro es que no era humilde, pues se le dio una cuidada educación, a la cual no cualquier niña tenía acceso. ¶

Las dos mujeres, desde muy jóvenes, se dedicaron al cultivo de su inteligencia; educadas desde niñas, aunque con sus evidentes diferencias, se desarrollaron a tal magnitud que cuando entraron al convento, ambas por voluntad propia, ya llevaban una carrera hecha como intelectuales. El convento les sirvió a las dos como una plataforma en la cual seguir sus estudios y su producción literaria, pues, aunque sabemos que las condiciones conventuales en Portugal y en Nueva España no eran las mismas, sí es cierto que una mujer soltera, sola, con bienes y conocimientos, no era bien vista por la sociedad de su tiempo. Era más probable, pues, seguir en la carrera literaria dentro que fuera del convento; en ambas esta decisión, sin duda, fue de mucho peso. ¶

Tanto sor Juana como s or Feliciana escribieron poesía, no siempre de temas devotos y s  de una gran calidad literaria. No se conoce mucho de la obra de Feliciana de Mil o; sobreviven una serie de cartas, pequeños textos, como la censura que hace para los *Enigmas* de sor Juana, unas *Respuestas* con el tema del amor y textos poéticos atribuidos. Aunque poco, lo que nos queda es suficiente para reconocer en ella un gran talento literario, que le valió para ser solicitada como censora en el texto de la novohispana. ¶

Feliciana pertenece a un grupo de escritoras, poetas y dramaturgas que se hicieron presentes en la segunda mitad del siglo XVII en Portugal. Este espacio temporal parece privilegiado no sólo para las letras ibéricas, sino también para la literatura femenina conventual. Dentro de este periodo vemos desfilar importantes artistas e intelectuales femeninas que hicieron del claustro el sitio ideal para el desarrollo de una vida dedicada al pensamiento, el estudio y la literatura. Aunque la percepción de la mujer durante este siglo no la ubicaba en un lugar privilegiado, sobre todo en cuestiones intelectuales, el espacio claustral daba la opción a mujeres más cultas, que podían dedicar parte de su tiempo a este ejercicio, o al menos era más natural que una monja necesitara saber leer para el oficio divino, que una mujer dedicada a las labores del hogar. Sor Juana y Feliciana, junto con una larga lista de escritoras españolas, portuguesas y novohispanas figuran en un momento histórico extraordinario, en el que la voz femenina se dejó escuchar en la literatura. Es interesante mencionar que las mujeres que se dedicaron al pensamiento y a la pluma en esta segunda mitad del siglo XVII son casi en su totalidad monjas. Y es que el claustro se convierte en el lugar privilegiado e idóneo para el desarrollo intelectual por parte de la mujer, pues una mujer debía necesariamente tener un respaldo masculino a su

9 FREIRE SANTOS, 2012, p. 122.

lado, o bien, tener una familia bien posicionada como sustento; de lo contrario, la percepción de dicha mujer ante la sociedad podía verse afectada, por lo tanto, el lugar más seguro y próspero para una intelectual era el convento. Sin duda esta perspectiva pesó en la decisión religiosa tanto de Feliciano como de sor Juana. En el caso de la Décima Musa, esta decisión es muy evidente con el famoso fragmento de la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, donde habla de su determinación de entrar al convento:

Entreme de religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado cosas (de las accesorias hablo, no de las formales), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de mi seguridad que deseaba de mi salvación; a cuyo primer respeto (como al fin más importante) cedieron y sujetaron la cerviz todas las impertinencias de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros.¹⁰ ¶

Es evidente el peso que tuvo la dedicación al estudio por parte de sor Juana para tomar la decisión de entrar al convento. Carecemos de una declaratoria similar por parte de Feliciano, pero sus antecedentes antes de entrarse religiosa y su dedicación al estudio y la escritura después de su toma de hábitos nos muestran lo mismo.

Las dos monjas tuvieron que enfrentarse a complicadas relaciones y situaciones para cultivar y ejercer las letras y el estudio, y aun para conservar su obra a la posteridad. Mujeres fuertes e inteligentes, no dudaron en enfrentarse a críticas y problemáticas para defender su derecho al estudio y su independencia intelectual. En el caso de sor Juana son evidentes las críticas generadas alrededor de la *Carta Atenagórica*, y por el lado de Feliciano, se hace patente su difícil relación con la alta nobleza. Es probable que Feliciano de Milão tuviera un origen noble, aunque fuera del matrimonio, lo cual la ponía en una situación difícil, aunque le daba privilegios. Sin embargo, lo que complicó este trato con la corte no es su origen, sino una relación con el rey Alfonso VI. Esta relación duró aproximadamente cinco años, basándonos en los documentos sobrevivientes que tienen alguna noticia, aunque sea indirecta, de esta circunstancia.¹¹ ¶

10 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Obras completas. Tomo IV. Comedias, sainetes y prosa*, Edición, introducción y notas de Alberto G. Salceda. México: Instituto Mexiquense de Cultura y Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 446.

11 FREIRE SANTOS, 2012, p. 120.

El vínculo directo entre las dos se dio en 1695, cuando Feliciano fue encargada de hacer una censura de los *Enigmas*, versos para ser resueltos como una forma de adivinanza, que había mandado sor Juana Inés de la Cruz para Portugal. El cometido de la monja de Odivelas era dar fe del valor y viabilidad de aquellos versos novohispanos para su lectura y hacerlos llegar a la Casa del Placer, de la cual nunca dice formar parte. ¶

De acuerdo con lo que nos narra Feliciano en su lectura, ella ya tenía conocimiento de la existencia de sor Juana e incluso había leído algunas de sus obras. El primero o segundo volumen de las obras de la novohispana debió de llegar por manos particulares, pues sabemos por los listados de libros introducidos a Portugal que las obras sorjuaninas no llegaron sino hasta 1700.¹² Ambas debieron de tener relación con la Casa del Placer, por lo que puede ser el punto de contacto entre ellas y la forma en la cual la portuguesa sabía de la mexicana. ¶

Tanto sor Juana como Feliciano incursionaron a la literatura lúdica, la primera con sus versos satíricos y por supuesto con los *Enigmas*, y la segunda, hasta donde conocemos, con algunas de sus cartas personales y con sus *Respostas*, una obra en la que se nota una sorprendente cercanía con las preguntas sorjuaninas. Sin duda una feliz coincidencia, o quizá más que eso. ¶

Se ha intentado dar respuesta a los enigmas sorjuaninos en múltiples ocasiones sin tener respuestas fiables o definitivas. De hecho, creemos firmemente que no puede haber una respuesta definitiva mientras no se encuentre una que haya sido dada por la misma Juana Inés. Sin embargo, basándonos en la propuesta de Enrique Martínez López, quien encuentra este manuscrito en la Biblioteca Nacional de Portugal en 1968,¹³ y quien opina que la respuesta a todos ellos es el amor, mucho tienen que ver las *Respostas* de sœur Feliciano, por lo menos en lo que se refiere a la forma y el tema en general. ¶

Este parecido entre los escritos nos abre la posibilidad de una comunicación de la que no nos ha quedado evidencia, o por lo menos no la hemos encontrado. Juana y Feliciano estaban en la misma sintonía, ambas muy parecidas en temperamento, usaban la literatura no sólo como una forma de vuelo intelectual, sino también como una forma de comunicación con otras personas, comunicación que incluso podía ser en clave personal o cifrada, dada la complejidad de lo tratado. ¶

12 Con esto con referimos como ejemplo a los índices del destacado librero Antonio de Sancha, en los que aparecen volúmenes de sor Juana en Portugal hacia 1700. ANTONIO SANCHA, *Catálogo de los libros impresos por Don Antonio de Sancha*. Madrid: Biblioteca Nacional de España 1772 a 1800. Signatura U/10802.

13 ENRIQUE MARTÍNEZ LÓPEZ, "Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal: un desconocido homenaje y versos inéditos", en *Prolija Memoria*, 1-2, 2005, p. 139-175.

SOR JUANA, FELICIANA Y VIEIRA¹⁴

Además de los enigmas, la cercanía más grande entre sor Juana y sœur Feliciano son dos textos que las relacionan con el orador y jesuita portugués Antonio Vieira. Ambas, como mujeres ilustradas e inteligentes, fueron conexas con una crítica al afamado sacerdote. ¶

Por el lado de sor Juana, la crítica al jesuita está en la célebre *Carta Atenagórica*, nombre que le da el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, al publicarla por su cuenta en la ciudad de los Ángeles. Sor Juana, por su parte, la llama *Crisis sobre un sermón*, incluida en el *Segundo volumen de las obras de sœur Juana Inés de la Cruz, monja profesa en el monasterio del señor san Jerónimo de la ciudad de México, dedicado por su misma autora a D. Juan de Orbe y Arbieta caballero de la orden de Santiago*,¹⁵ publicado en la temprana fecha de 1692, todavía en vida de la monja jerónima. El texto comenta, con un dominio argumental extraordinario, el *Sermón del mandato*, del mencionado jesuita, en el cual se discute cuál sería la mayor fineza del amor de Jesús hacia los humanos. Sor Juana defiende las posturas y opiniones de tres Padres de la Iglesia, en contraposición con la idea que aporta Vieira en su escrito; los padres en cuestión son, a saber: Santo Tomás, San Agustín y San Juan Crisóstomo.

Lo más polémico de la carta no es la corrección que hace sor Juana a la argumentación de Vieira, que en realidad ya por sí misma es polémica siendo una monja novohispana, sino que la jerónima después de esta defensa de los santos y corrección al orador, plantea su propia visión acerca del tema, proponiendo que la mayor fineza son los beneficios negativos, es decir, todos aquellos favores que no son convenientes para una persona. La idea general que nos deja el texto de sor Juana es que ella apoya la libertad como uno de los mayores dones de Dios, declaración complicada viniendo de una monja de claustro. ¶

Las reacciones que causó la *Atenagórica*, tanto en Nueva España como en otras partes de América y en Europa, son bien conocidas; algunas posturas son en apoyo de la monja y otras en contra. Lo interesante para nosotros aquí es la rápida difusión del texto y su repercusión en las esferas intelectuales, lo que le dio a sor Juana un nivel deferente como intelectual, incluso en materia teológica; es decir, una monja era tomada en cuenta como una autoridad en el tema, tanto, como para apoyar o no sus comentarios, correcciones de Vieira y posturas propias. ¶

14 Para ver la opinión y postura de Vieira frente a las mujeres ver: ANTONIO SOARES MARQUES, "A mulher nos sermões do P.E António Vieira", en *MÁTHESIS* 2 (1993). Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, pp. 121-141.

15 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Segundo volumen de sus obras. Edición facsimilar*, Introducción de Margo Glantz, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

El caso de Feliciano de Milão es un tanto diferente, a ella es adjudicado un texto al que se ha dado en llamar *Carta suposta*, el cual critica duramente un sermón de Antonio Vieira dedicado al cumpleaños de la reina María Francisca Isabel de Saboia. En este sermón dictado el 22 de junio de 1668, el jesuita habla acerca del estado de gracia, de pedir la gracia a Dios. Esta idea de la gracia la encontramos dentro de la visión ignaciana, como era esperado de un jesuita.¹⁶ Dice Vieira al inicio del sermón:

Dar graças, e pedir graça, muito altos e muito poderosos Príncipes e Senhores nossos, dar graças e pedir graça, é o assunto grande deste dia. Dar graças pelo ano presente, pedir graça para os anos futuros. Por isso a solenidade e o Evangelho nos levam ao Autor de toda a graça, o Espírito Santo: Spiritus paraclitus ille vos docebit omnia.¹⁷ ¶

Esta referencia, según Pedro Antonio Freire Santos, tiene que ver también con la postura política de la reina Isabel de Saboia, quien junto con Pedro II destronaron a Alfonso VI:

A palavra “eleição”, na espiritualidade inaciana, e na semântica Vieiriana, nasce do “fazer eleição de vida” dos exercícios espirituais. Significa fazer uma escolha de acordo com o «discernimento» humano com o apoio divino; mas também, e decorrentemente, a melhor escolha. Este é o grande objectivo dos *Exercícios Espirituais*. Acrescente-se a este uso do termo neste momento fulcral do discurso, a referência direta a D. Afonso VI e á sua situação.¹⁸ ¶

Alfonso VI no sólo tuvo problemas debido a los escándalos en su faceta de *freirático*, sino también enemistades y desacuerdos a nivel político, problemáticas que derivaron en su destronamiento y divorcio. Una vez depuesto del trono, Isabel de Saboia y Pedro II celebraron nupcias y tomaron el lugar del anterior rey. El proceso en el cual se vio afectado Alfonso VI fue largo y estuvo aderezado por documentos tanto en apoyo como en contra. Dentro de esta serie de documentos encontramos los que tienen que ver con Feliciano de Milão. En el sermón dictado por Vieira que hemos comentado antes, demuestra su posición política en apoyo

16 FREIRE SANTOS, 2012, p. 162.

17 ANTÓNIO VIEIRA, *Sermão Histórico Panegírico nos Anos da Rainha D. Maria Francisca de Sabóia*. Brasil: Universidade da Amazônia-NEAD, Núcleo de Educação a Distância, s/a., disponible en: www.nead.unama.br.

18 FREIRE SANTOS, 2012, p. 163.

de los nuevos reyes y desapruueba la gestión de Alfonso VI. Cabe mencionar que el jesuita y Pedro II eran amigos cercanos. ¶

A raíz de del sermón de Vieira, apareció un documento que hacía énfasis en supuestos errores en el texto y en la posición política de éste. Ese texto o *Carta suposta* critica duramente al orador, pero no lo hace al modo de sor Juana, señalando con respeto los problemas argumentativos del sermón, sino utilizando palabras impropias y coloquiales. Esta carta fue adjudicada a Feliciano, por su apoyo a Alfonso VI, considerando su conocida historia de amor. Como resultado de esta falsa adjudicación, la monja escribe una carta en la cual niega la autoría de la otra. ¶

Es relevante hacer notar la adjudicación de tal documento a una monja, lo cual demuestra la fama de mujer inteligente y erudita que tenía, junto a su capacidad de escritura y una posición de apoyo al rey. Feliciano no era desconocida, sus textos poéticos y sus cartas circulaban en forma manuscrita entre los círculos nobles e intelectuales, así como tampoco era un secreto la relación que mantenía con don Alfonso, aun cuando ella era abadesa de Odivelas. Tomando en cuenta todas estas razones es lógico que el documento se le imputara a ella. ¶

En el documento de respuesta, la *Carta de Deposição*, niega rotundamente el texto de crítica a Vieira y se deslinda de toda la responsabilidad que eso conlleva. Feliciano es enfática, dicho texto de ninguna manera podría ser de ella:

Injuriioso obséquo faz ao meu juízo, quem presume obra sua, um insolente disparatao, que aqui anda, contra o sermão do padre António Vieira, quando na vulgaridade do estilo, na impropriedade dos termos e na dissonância das palavras, diz a gritos, que foi ignorante efeito do ódio, e não do discurso: e na interpretação dos textos mostra , que o fez algum Frade dos que lhe deu por inimigo aquele discretíssimo sermão da sementeira; por que em nenhum caso podia ser meu em linguagem, mana Mariquita, estimo marmanjo, alhos, e bugalhos, e outras vozes semelhantes, que este Autor dos disbarates, andou das piores bocas do Mundo, para os enfiar aqui, como colar de sacamolas.¹⁹ ¶

Feliciano se reconoce incapaz de escribir aquel discurso tan grosero, mal escrito y peor argumentado, además de que su posición como religiosa le impide entrar en controversias tanto religiosas como políticas. La monja, al contrario, destaca el valor del texto y se une a la aprobación que ha tenido el sermón en la esfera religioso-teológica, temas para los que ella se reconoce incapacitada, no por falta de conocimiento o inteligencia, sino por su lugar como religiosa; ella no tiene el poder de discutir tales

19 FREIRE SANTOS, 2012, *Anexo*, p. 118.

cosas y por tanto habla con la defensa natural de todo ser humano.²⁰ Feliciano no sólo niega la autoría de un papel tan engañoso y grosero, sino que ella misma afirma y reconoce la calidad y aporte del sermón del jesuita que está verificada con la admiración de los extranjeros. ¶

La monja está cansada de que se le adjudiquen papeles “indecentes” y hagan mal nombre de ella, y desea que, con este documento, se deje de creer que es capaz de hacer escritos tan poco dignos de una monja y en el futuro dejen de utilizar su nombre para este tipo de papeles. Feliciano asegura que nunca dirá nada que desmienta su nombre.²¹ ¶

Con todo lo dicho, es muy evidente el parecido de los casos entre sor Juana y Feliciano. Por un lado, estamos hablando de que las dos son monjas de claustro, que las dos tienen relación con la nobleza, con deferencia con sus hermanas, Feliciano como abadesa y sor Juana como contadora; por otro lado, las dos son mujeres intelectuales, bien posicionadas económicamente y con un extenso prestigio como escritoras. Estas características de ambas las hacen blanco de posibles conjuras en su contra. Su posición como religiosas prestigiadas por su intelecto, y no por su santidad, las hace estar en la mira de muchos, clérigos o no, que no están de acuerdo con la destinación que hacen de su tiempo en el estudio y la literatura. ¶

Tanto Feliciano como sor Juana se ven inmersas en una polémica que las relaciona con Antonio Vieira, pero no directamente; se desconoce si el jesuita alguna vez se enteró de los escritos de estas dos mujeres, menos aún alguna opinión acerca de ellas. En ambos casos hablamos de la crítica a un sermón, crítica en la que intervienen opiniones teológicas y políticas, temas bastante complicados para discutir y comentar, más considerando que hablamos de un par de religiosas. En las dos situaciones las monjas se ven envueltas en un torbellino de opiniones de apoyo y en contra, donde no quedan bien paradas. Por el lado de sor Juana, sabemos que esta polémica está muy cerca de su parcial alejamiento de las letras y que posiblemente haya influido en las decisiones de sus últimos años. Feliciano, por su parte, no logró separarse del todo de los comentarios y adjudicaciones a su autoría, y más por su relación *freirática* con el rey.

Lo que sí vemos de diferencia entre los documentos escritos por sor Juana y Feliciano es su posición ante la teología. Mientras que la mexicana hace un extraordinario documento de análisis y discusión teológica, Feliciano se niega a entrar a estos temas, por una razón simple, es mujer, es monja y no tiene derecho de discutir de tales cuestiones; la religiosidad de las monjas no es cercana a la teología, sino a la devoción basada sólo en la fe. ¶

20 *Idem.*

21 FREIRE SANTOS, *Anexo*, 2012, p. 120.

Mientras que Feliciano se retrae de comentarios críticos sobre Vieira o de los temas teológicos discutidos en el sermón, sor Juana señala de forma profusa los errores argumentativos del texto del jesuita, dejando en el lector la impresión de que no sólo hay errores teóricos y argumentales en el sermón, sino que la opinión de ella sobre el tema teológico a discutir es igual de valiosa que la de él. En el caso de ambas monjas se trata de hablar de documentos que tratan de ir en contra de Vieira, pero mientras una discute, la otra se libera de la responsabilidad. ¶

Las dos hacen de sí mismas una defensa, justifican su injerencia en los temas y sus argumentaciones. Feliciano se defiende de forma natural negando su autoría, pero sor Juana hace una justificación de su crítica en otra carta pública, *La respuesta a sor Filotea*, donde defiende su derecho a estudiar, escribir, e incluso criticar y hablar de materia religiosa. Por lo anterior podemos ver cómo la mexicana va más allá en su atrevimiento intelectual; no sólo se reconoce capaz de realizarlo, sino con el derecho de hacerlo. ¶

Los parecidos de las circunstancias, biografías y obras de las dos escritoras nos muestran cómo el siglo XVII, en concreto en su segunda mitad, encontramos una galería de mujeres letradas que intervienen en su entorno social, intelectual y artístico, dando cuenta de su erudición y su capacidad creadora. ¶

CONCLUSIÓN

Sor Juana Inés de la Cruz y Feliciano de Milão, dos monjas contemporáneas unidas por los *Enigmas*, nos muestran que este confluir en los versos enigmáticos no es lo único que las relaciona, pues las dos tienen vidas similares y obras de una calidad literaria parecida. La jerónima no fue una excepción en su siglo y la existencia de Feliciano lo demuestra. ¶

Las dos monjas, intelectuales y poetisas; las dos mujeres, fuertes, luchando por su independencia, aunque fuera dentro de un claustro, y las dos también enigmatisas; las dos, gustosas por la oscuridad de la letra, del concepto inteligente, del retruécano idiomático, de la idea confusa, del juego de palabras, en particular, de la sacra ludicidad de la literatura. Las dos monjas, buenas y cumplidas religiosas, pero también monjas por la conveniencia de ejercer su intelectualidad, su arte y su ciencia. Mujeres adelantadas, pero también mujeres sujetas al contexto de su siglo XVII. ¶

** BIBLIOGRAFÍA **

- CRUZ, SOR JUANA INÉS DE LA, *Obras completas. Tomo IV. Comedias, sainetes y prosa*, Edición, introducción y notas de Alberto G. Salceda. México: Instituto Mexiquense de Cultura y Fondo de Cultura Económica, 1994.
- CRUZ, SOR JUANA INÉS DE LA, *Enigmas ofrecidos a la soberana asamblea de la Casa del Placer*, Edición crítica de Yadira Munguía. Pamplona, España: EUNSA, 2019.
- FREIRE SANTOS DE SENA-LINO, PEDRO ANTÓNIO, En Cruz, sor Juana Inés de la, *Obras completas. Tomo IV. Comedias, sainetes y prosa*, Edición, introducción y notas de Alberto G. Salceda. México: Instituto Mexiquense de Cultura y Fondo de Cultura Económica, 1994.
- FREIRE SANTOS DE SENA-LINO, PEDRO ANTÓNIO, *Estratégias por Correspondência. Uma leitura da obra de Feliciano de Milão*. (Doutoramento no Ramo de Estudos de Literatura e de Cultura. Estudos de Literatura e Cultura de Expressão Portuguesa). Portugal: Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de Literaturas Românicas, 2012.
- GARCÍA PÉREZ, FRANCISCO JOSÉ, “Solicitudión y abusos en los monasterios femeninos de indias a inicios del siglo XVII: una aproximación”, en *Hipogrifo, Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 7.2, (2019), pp. 395-407. Disponible en <http://dx.doi.org/10.13035/H.2019.07.02.31>.
- GONZÁLEZ, JORGE RENÉ, “Pecados virtuosos. El delito de solicitudión en la Nueva España (Siglo XVIII)”, en *Historias* 11 (1985), pp. 73-83.
- PIMENTEL, ALBERTO, *Viagens a roda do código administrativo*. Lisboa: Empreza Litteraria de Lisboa, 1879. Disponible en: <http://www23.us.archive.org/details/viagensrodadoc00pime> pp. 169-220.
- SANCHA, ANTONIO, *Catálogo de los libros impresos por Don Antonio de Sancha*. Madrid: Biblioteca Nacional de España 1772 a 1800. Signatura U/10802.
- SOARES MARQUES, ANTONIO, “A mulher nos sermões do P.E António Vieira”, en *MÁTHESIS* 2 (1993). Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, pp. 121-141.
- VIEIRA, ANTÓNIO, *Sermão Histórico Panegírico nos Anos da Rainha D. Maria Francisca de Sabóia*. Brasil: Universidade da Amazônia-NEAD, Núcleo de Educação a Distância, s/a. Disponible en www.nead.unama.br.

Mujeres descendientes de africanos
en el centro de la Nueva España.
Siglo XVII



GEORGINA FLORES GARCÍA
MARÍA ELENA BRIBIESCA SUMANO
TERESA DE JESÚS CORRAL GONZÁLEZ
Universidad Autónoma del Estado de México

El hijo que la esclava ha concebido,
dice el derecho que le pertenece,
al legítimo dueño que obedece
la esclava madre de quien es nacido.
Sor Juana Inés de la Cruz (JIMÉNEZ, 1952)

En el sistema patriarcal la mujer ha sido considerada como el sexo débil, la que vive a la sombra de un hombre, la que nutre, la que educa, la cuidadora de quienes procreó. La historiografía que aborda el periodo novohispano la hace visible bajo la protección y la sombra de un hombre, llámese éste padre, esposo, hermano, primogénito, sacerdote o apoderado (Gonzalbo, 1987). ¶

Lo anterior se contradice con la identificación de casos que permiten generar explicaciones sobre peculiares formas de convivencia (Martínez, 2006).¹ El actuar económico, político y sociocultural de algunas mujeres propició la adaptación conforme a las condiciones imperantes durante el virreinato. La influencia de la realidad local nos permite inferir que “la sumisión” por parte de las mujeres no fue una generalidad. Es así como en las entrañas documentales de los archivos, encontramos mujeres fuertes, independientes, con palabras que valen en los tribunales, así españolas como indias o descendientes de africanas. ¶

1 Los estudios de caso permiten efectuar un análisis inductivo de datos cualitativos, su mayor fortaleza radica en que a través de ellos se mide y registra la conducta de las personas involucradas en un fenómeno estudiado. La metodología que emplea estudios de caso, evidencia que los datos pueden ser obtenidos desde una variedad de fuentes, tanto cualitativas como cuantitativas.

El objetivo de este texto es describir particularidades respecto al actuar de mujeres esclavas que aparecen en la documentación, solas o al lado de otras, ya sea para testificar en defensa o para desprestigiar a quien habla de ellas. En este artículo le daremos voz y protagonismo a quienes han estado por mucho tiempo amordazadas en la historia: las mujeres descendientes de africanas, niñas, adolescentes adultas o ancianas.² ¶

El Archivo General de Notarías del Estado de México, en su sección Histórica de la Notaría Número 1 de Toluca, es el principal abastecedor de documentos de los que hemos extraído los datos que presentamos en este escrito, seguido del Archivo del Poder Judicial del Estado de México y del Archivo General de la Nación, en el ramo Inquisición. La vasta historiografía alusiva a la historia de las mujeres es aliada de nuestra investigación, sobre todo las publicaciones correspondientes a los siglos XX y XXI, en las que se interpreta de formas diversas el papel de estas mujeres que vivieron en el anonimato.³ ¶

El fraile dominico Thomas Gage, en *Viajes en la Nueva España*, afirmaba que “Hasta las negras y las esclavas atezadas tienen sus joyas, y no hay una que salga sin su collar y brazaletes o pulseras de perlas, y sus pendientes con alguna piedra preciosa” (1980:64). No dudamos de que una u otra mujer africana o descendiente de ellas haya portado esas joyas, por ser dama de compañía de alguna duquesa, marquesa o virreina; sin embargo, la mayoría debió vestir de forma más sencilla que cualquiera. ¶

Hoy traemos a mujeres completamente desconocidas para todos los que lean este artículo, mujeres de piel color ébano o canela, con el objetivo de reflexionar respecto a los trabajos que pudieron desempeñar estas mujeres, así como su papel en la economía y los factores socioculturales que las impulsaron a tomar decisiones contundentes. ¶

EL PAPEL DE LAS MUJERES EN LA ECONOMÍA

El centro de la Nueva España fue el espacio geográfico en el que se concentró la riqueza económica, el brillo social y la fuerza política durante los 300 años de do-

2 Los vocablos *adolescentes* y *ancianas* son anacronismos sin los que el texto no se comprendería el día de hoy. Términos no aplicables como tal para el siglo XVII.

3 Los estudios recientes motivan al análisis de procesos microhistóricos y estudios de caso, con el objetivo de tener una descripción y explicación más concreta de la participación en la dinámica social de quienes en la historia aún no hace referencia; ejemplos de ello son Gonzalbo y Alberro (2013), Gallaga (2014), Mosquera (2017), Velázquez y González (2016).

minio español. De los referentes geográficos entresacaremos el valle de Toluca, Ixtlahuaca, México, Puebla y Querétaro, ejemplificando con casos la presencia de las mujeres tanto en la economía como en la lucha cotidiana. ¶

El estudio se realizó documentalmente a partir del Archivo General de la Nación (véase en adelante AGN) y el de Notarías del Estado de México (véase en adelante AGNEM), repositorios que han permitido ver la actividad económica de la producción de cereales, principalmente el maíz, y de los cárnicos, en especial el ganado porcino que dio paso a la industria del chorizo y los jamones, tareas en las que por lo general se involucraba la mano de obra masculina. ¶

Los casos que se analizan se fundamentan en expedientes resguardados todos ellos en archivos históricos, empezando por los localizados en el AGNEM, los cuales refieren a 1618, 1643 y 1704. Posteriormente, se revisa un inventario de 1774 de la Hacienda de Xalmolonga, perteneciente al Fondo Jesuitas y un expediente del Ramo Temporalidades, ambos resguardados en el AGN. Asimismo, consideramos otros dos documentos, el primero inicia en 1653 y concluye en 1671, mientras que el segundo abarca de 1671 a 1685, ambos resguardados en el Archivo del Poder Judicial del Estado de México (véase en adelante APJEM). Y finalmente, se analiza un proceso de 1677 resguardado en el archivo Histórico de Notarías de Querétaro. ¶

El valle de Toluca está ocupado por una vasta extensión de territorio. A decir de Rosaura Hernández, los valles de México y Toluca

están separados por el Sistema Orográfico Central, que comprende la Sierra de las Cruces, el Monte Alto, el Monte Bajo, el cerro de Xocotitlán, la Sierra de San Andrés, etc., que sirven de frontera a los ríos Pánuco hacia el este (Golfo de México) y Lerma hacia el oeste; este último nace en Almoloya del Río, en la comarca toluqueña, y desemboca en el Océano Pacífico. (Hernández; 2009:21) ¶

Las tierras del valle de Toluca comprenden climas fríos, que se encuentran en las faldas del Xinantécatl, y cálidos, como el de Malinalco. ¶

Diferentes climas conforman similarmente a Puebla; sin embargo, el frío es el que la caracteriza, por lo tanto, es el primer argumento para pensar que las personas de origen africano no podían vivir en estas altitudes; empero, vivieron, trabajaron, amaron, tuvieron familia y murieron. Los últimos estudios alusivos a la economía novohispana permiten inferir que las múltiples y diferentes actividades a las que se dedicaban las mujeres esclavas estaban vinculadas a la dinámica económica que desempeñaban sus dueños, aunque en el caso de las mujeres afrodescendientes libres, era el área geográfica en la que se encontraban o el espacio sociocultural el que de-

terminaba la ocupación. Por ejemplo, en las cartas de compraventa, de dote, de traspaso y en testamentos se dice el nombre de quienes realizan las transacciones, sus lugares de origen, actividad económica y residencia y con estos datos podemos ver en qué trabajos pudieron desempeñarse estas mujeres, así como su papel en la economía de los valles mencionados con antelación. ¶

Las mujeres vendidas o compradas para las haciendas de la familia Sámano de Zinacantepec constituyen el primer caso de análisis. A partir de los registros nos preguntamos cuál o cuáles eran las principales actividades de la familia, para responder que la agricultura y la ganadería. En la primera de estas actividades la mujer siempre jugó un papel significativo, en labores como siembra, limpieza de hierba de los cultivos y cosecha, además de que era la que preparaba los alimentos que toda la familia ingeriría.⁴ ¶

En los inventarios de ingenios azucareros también aparecen mujeres, y el número de ellas no es mínimo como para considerar que todas fueron destinadas al servicio doméstico. Por ejemplo, en la hacienda de Xalmolonga en 1772, la documentación revela que existían en total 350 esclavos, 152 varones y 198 mujeres, de lo que se observa la superioridad numérica de las últimas. Además, eran 34 muchachos varones pequeños desde pecho hasta cinco años y 53 muchachas pequeñas desde las de pecho hasta las de edad de diez años, por lo que una vez más, el número que sobresale es el de las mujeres. Al realizarse ese inventario se le cuestionó al administrador el motivo por el cual no salían a trabajar las mujeres, sugiriendo que fuera por algún accidente de trabajo, a lo que respondió que no, que unas por viejas y otras por enfermas habituales, casi incurables de sus dolencias.⁵ ¶

Ahora pasemos a la ganadería en la Nueva España, actividad que hubiera sido difícil de lograr sin la presencia de las personas de origen africano por dos razones fundamentales: la primera, porque los españoles no iban a ponerse a arrear

4 El caso registrado en la Notaría N.º 1 de Toluca del 7 de agosto de 1702 hace referencia a Doña Leonor María de Sámano Salamanca, dueña de la hacienda, quien vendió a don Manuel de Mendoza, vecino y mercader de la ciudad de Toluca, una esclava nombrada María de la Cruz, de 20 años de edad, con una hija nombrada María Antonia, de cuatro meses y medio de edad, en precio de 400 pesos horros de alcala. AGNEM, C. 51 L.12 Fs. 76-77. También el caso de la transacción efectuada por Pedro Trigo de Baamonde, síndico del convento de San José de Toluca (curtidor, con curtiduría propia), quien nuevamente le compra a Doña Leonor María de Sámano Salamanca, una mulata criolla, soltera, nombrada Jerónima de Uriarte y de la Cruz de 42 años de edad. AGNEM, C. 52, L. 15, Fs. 112-113. Una amplia gama de casos los encontramos en los registros notariales sobre la familia mencionada.

5 AGN. Ramo Jesuitas. Vol. 1-14. Exp. 149.33 Fs. Se debe considerar que las dolencias habituales podían ser luxaciones de diferentes articulaciones, lo que sugiere que trabajaban en el cañaveral, porque son lesiones propias del lugar.

vacas o a pastorear cabras, ovejas y a criar cerdos, ya que eso era trabajo que no representaba prestancia; y segundo, los indios no sabían desempeñar esas actividades por carencia de este tipo de animales, introducidos en tiempo posterior a la conquista. ¶

Nada fácil debió ser la reproducción de cabezas de ganado. A decir de Chevalier, para la década de los treinta del siglo XVI, “el valle de Toluca había comenzado a poblarse de ganado hacia 1535, y en menos de 20 años después contaban allí más de 60 estancias con unos 150 mil animales —reses o caballos— [...] hay quien tiene 10 u 11 mil vacas [*sic*]” (Chevalier; 1999:126-127). Querétaro también se destacó en esas labores, y nos volvemos a preguntar: ¿Quiénes se encargaron de las actividades propias de la ganadería? Tomando en cuenta los dos elementos que anteriormente citamos y que dejan fuera a españoles e indios, la respuesta es que solamente los africanos, que conocían ese tipo de faenas, y sus descendientes, a quienes les fue enseñada la actividad. ¶

En la ganadería, por factores alusivos a la fuerza corporal que implica dicho trabajo, no se había concebido la participación de las mujeres; sin embargo, tenemos un ejemplo en Ixtlahuaca:

Juan Fernández de la Roela, a nombre de don Diego de los Ríos, alcalde ordinario de Nuestra Señora de los Zacatecas, entabla pleito contra una mulata de nombre Matiana y otras personas por el robo de doscientas vacas hembras. Dichas vacas fueron robadas, muertas y vendidas por Matiana y sus cómplices, en el valle de Ixtlahuaca.⁶ ¶

Los mejores vaqueros fueron los africanos y éstos debieron enseñar a sus hijos e hijas; por ello, no es difícil encontrar a Matiana, una mulata, como *la jefa* o cabeza de una banda que robaba vacas y las destazaba, lo que también implica un conocimiento, ya que matar y cortar una res no es fácil y además se necesita saber cuál es el mercado que compraría la carne de 200 vacas. ¶

¿Matiana fue la única vaquera? Es probable que no, hasta ahora el tenor documental sólo nos da cuenta de su participación en la dinámica novohispana, pero por el papel que desempeñaron los esclavos no podemos negar que otras negras o mulatas hayan participado en estas actividades, como en otros casos del sur del continente (Gallaga, 2014). ¶

María Elisa Velázquez (2006, 2016) también afirma que las mujeres africanas o sus descendientes fueron dedicadas, entre otras actividades, al servicio doméstico:

6 AGNEM C. 4. L. 38. Fo. 2. (4 de diciembre de 1618, abigeato).

como sirvientas, cocineras, lavanderas o como amas de leche, nodrizas denominadas comúnmente *chichiguas* (Santamaría, 2000). A partir de dicho argumento, recuperamos documentos notariales como este:

Doña Leonor Gutiérrez Velázquez, viuda de Juan Fernández Maldonado y Almazán, vecina de la villa de Toluca, hace codicilo a su testamento en el que declara que [...] Pide se recen quince misas por el alma de María de los Ángeles, mulata libre, que le sirvió de chichigua, para criar una niña.⁷ ¶

¿Cuántas personas se alimentaron con la leche de las mujeres africanas o descendientes de africanos? Quizá, como dice Basil Davidson (1966), “África es la madre de América”, porque con su leche dio vida a muchos seres humanos que poblaron el territorio. ¶

Un ejemplo más que hace referencia a la dinámica económica y que sin lugar a dudas determinó la *forma de vida* de las mujeres esclavas, lo encontramos en San Bartolomé Oztolotepec, donde el Beneficiado Pedro de Anguiano Lazcano compraba y vendía esclavos y esclavas de diferentes edades. ¿Para qué los quería? La respuesta la otorgan los documentos notariales que dan cuenta de que era dueño de un obraje, y tanto mujeres, como hombres, niños, viejos y jóvenes se podían emplear en diferentes tareas. Juana Hernández muestra que en el obraje de San Felipe⁸ se registraban esclavos cuyas edades fluctuaban entre los tres y poco más de 60 años. Ahora bien, hacemos referencia a ellos porque destaca una mulata llamada María de Anguiano, de 26 años, hermana de Miguel de Anguiano, quien sirvió en la casa de Oztolotepec como trabajadora doméstica, muy a pesar del vínculo sanguíneo existente con el dueño (Hernández, 2021). ¶

Si bien es cierto que en apariencia las mujeres de origen africano no se desempeñaban en los obrajes (Velázquez; 2006:225), también es cierto que el número que arrojan los documentos de la Notaría N.º 1 de Toluca con relación a la compra-venta de mujeres de diferentes edades, por parte del beneficiado Anguiano Lazcano, genera la suposición de que no se destinaban todas para el servicio doméstico, sino más bien para trabajos dentro de su obraje, donde la convivencia se determinaba por la dinámica a la que se sometía ese sector poblacional. ¶

Sostenemos que no todas las mujeres fueron destinadas para el servicio doméstico porque el caso de la hacienda de San Onofre, en el valle de Ixtlahuaca, también nos da los elementos para fundamentar nuestra afirmación. En dicho lugar se tenían

7 AGNEM. C. 16. L. 6. Fs. 104 bis-106. (4 de julio de 1643, Codicilo).

8 Hoy San Felipe del Progreso, Estado de México.

registrados tres esclavos, dos hombres y una mujer. La última tuvo siete hijos y dos nietas, todos mulatos, igual que en el caso de María de Anguiano cuyos descendientes eran mulatos (Castañeda;1993:257-258), pero no se especifica si blancos o prietos, por lo que no podemos asegurar que hayan sido hijos de padre español o indio, motivo que las más de las veces hizo que se perdiera el fenotipo africano, por lo que hoy se ignora la presencia de estas personas en las diferentes regiones que ocupan este escrito. ¶

Asimismo, podemos constatar, a través de la documentación notarial, cómo en una tenería de Cacalomacán existía una cantidad considerable de mano de obra esclava, incluyendo mujeres, que de la misma forma que en los obrajes e ingenios, debieron dedicarse a labores propias del descarnado y curtido de pieles. Lo que llama la atención en esta tenería es que la dueña es una mujer que logra administrar muy bien la empresa, al igual que en otras tenerías del valle de Toluca, por ejemplo en Zinacantepec, o en Puebla en Amozoc, en cuyos dos primeros casos fueron españolas criollas las administradoras y en el último una mestiza, hija de español e india.⁹ ¶

Como en los casos anteriores, podemos constatar a través de la documentación de archivo que las mujeres descendientes de africanos y africanas se dedicaron a tareas que permitieron la consolidación de la economía en la Nueva España, y así como ellas otras más de diferentes calidades lo hicieron. ¶

MUJERES EN PIE DE LUCHA

La aparición de los estudios sobre la mujer en la historiografía mexicana es relativamente joven, amén de que se toma en cuenta a quienes *brillaron* en política por ser parejas de algún prominente hombre, como lo fueron Malintzin o María Crescencia Josefa Ortiz Téllez Girón, mejor conocida como Josefa Ortiz de Domínguez. Y así podríamos terminar una cuartilla con los nombres de las mujeres a quienes se les da la voz, en la historia, por los hombres que las acompañan; pocas, como Leona Vicario, son reconocidas por sus valiosos pensamientos o luchas. ¶

Las mujeres españolas peninsulares o españolas criollas figuran en las páginas de la historia, pero rara vez aparece una india o mestiza, excepto el caso de Malintzin, por ser la intérprete, pero no así las mujeres africanas que llegaron y dieron aportes a la cultura novohispana, hoy mexicana, o mujeres descendientes de africanos.

9 Cf. Couturier Edith, "Micaela Ángela Carrillo: viuda y pulquera en la (Nueva España, siglo XVIII)", en Sweet David G., *Lucha por la supervivencia en la América colonial*. México: FCE, 1987.

En este artículo les damos voz a las mujeres que hablaron, que gritaron y que encontramos olvidadas en los documentos de archivos, mujeres, que como lo dijimos al principio, no estuvieron solas, aparecen acompañadas por otras mujeres y por hombres. ¶

Retomando el caso de la hacienda jesuita de Xalmolonga, nos preguntamos: ¿por qué no hay textos que hablen de quien encabezó una sublevación de mujeres en Xalmolonga en 1777? ¿Quién hasta ahora conoce a Cornelia Galindo, la cual con su actuar trasformó la forma de vida en la región sur del actual Estado de México? En el año de 1772, en la hacienda cañera de la que fueron propietarios integrantes de la compañía de Jesús, se suscitó una sublevación por parte de los esclavos, quienes exigían que se les dieran “los tratos buenos” que habían recibido de los hermanos de la orden de Ignacio de Loyola; sobre todo exigían que se les concediera la libertad, para que no se separaran las familias, y accedían a pagar los mismos tributos que pagaban los indios. ¶

La sublevación se reprimió y se apresó a los cabecillas. Las mujeres no se quedaron a llorar la pérdida de hermanos, maridos, padres o hijos, sino que tomaron la decisión de caminar hasta la ciudad de México para exigir la liberación de sus hombres. La respuesta, por supuesto, fue el ejercicio despótico de quienes tenían el poder; la lección que se les dio fue venderlas para impedir que regresaran a la hacienda con sus familias. ¿Fue en vano su lucha? No, es claro que la respuesta no fue inmediata y cuando la propiedad fue adquirida por Gabriel de Yermo, los esclavos lograron su libertad y con ello honraron la participación de las mujeres en dicho movimiento. ¶

A continuación, mostramos la lista de las mujeres que partieron a la ciudad de México a luchar por la libertad de sus hombres. Queremos hacer notar que el encabezado anuncia a hombres, no a mujeres, pero en la lista no aparece ninguna persona del sexo masculino. ¶

Nómina de los esclavos que voluntariamente se presentaron ante el Comisionado pidiendo se pongan en libertad a los trece reos. 4 julio 1777

Gevasia Castañeda pide por su marido
 Bernardina López *Idem*
 María Dolores *Idem*
 María Dolores de Soto *Idem*
 Daría de Herrera *Idem*
 Zizilia María *Idem*
 María Hernández pide por su hermano
 Juliana de Alcántara *Idem*

Francisca de la Cruz *Idem*
 Dominga Tomasa pide por su hijo
 María Úrsula pide por su hermano.¹⁰ ¶

La historia oficial no ha dado voz a la mujer afrodescendiente novohispana, probablemente porque en documentos como el referido con anterioridad se generaliza bajo el término masculino *esclavos*, dejando pensar al lector que las mujeres no eran tomadas en cuenta en dicha sociedad. A ello agreguemos su fenotipo de negras y esclavas, lo que afianzaba el triple factor de discriminación que perduró hasta siglos posteriores. ¶

Hemos abordado la participación de las mujeres en los obrajes desde la dinámica económica, además, la convivencia dentro de estos lugares fue difícil por las condiciones que se vivían. En una parte de éstos pernoctaban las parejas casadas; así fue como sabemos que el día 10 de junio de 1653, a las ocho de la noche, ocurrió un asesinato en el interior de un obraje de Tlalnepantla: el administrador y el mayor-domo del lugar dieron muerte a un mestizo, Jhoan, cargador e imprimidor (*sic*), marido de la negra esclava María de la O, hilandera. La mujer demandó a ambos asesinos, pero si pensamos en el discurso histórico tradicional, aseguraremos que María llevaba todas las de perder, pues como referimos en el caso de las mujeres de Xalmolonga, era mujer, negra y esclava; sin embargo, pese a todo lo que limitaba a la mujer, pidió en el juicio la destitución del trabajo de ambos hombres y para ello presentó como testigos a otros esclavos: negros, chinos, hombres y mujeres libres, de diferentes calidades.¹¹ Desgraciadamente, no podemos afirmar cuál fue la sentencia de la causa criminal, porque el documento no está completo, sin embargo, traemos a colación el expediente porque se da cuenta de la dinámica sociocultural y la posibilidad de voz por parte de las mujeres en el ámbito criminal. ¶

Otro caso que nos da cuenta de dicha dinámica es el de Catalina, una mulata esclava que declaró contra Manuel Canseco, esclavo casado con la india María Concepción, por haber dado muerte a su esposa, lo que habla de la solidaridad entre mujeres. Asimismo, encontramos a una mujer exigiendo el cumplimiento de su esposo, como lo ejemplifica el proceso siguiente:

En la ciudad de Toluca, 12 de marzo de 1676. Francisca de Nava, morisca, entabla querrela contra Pedro Villegas, mulato, su marido, porque en doce años

10 AGN, Temporalidades. Vol. 167, Exp.7.

11 APJEM, Cuadernillo sin clasificar, contiene 20 fojas años 1653-1671. Juicio que entabla María de la O, negra esclava.

de casados, no ha hecho vida de matrimonio, ausentándose de la casa por uno o dos años y dejando sin sustento a ella y a sus dos hijos, a quienes mantiene en la pobreza, valiéndose de las pobres migajas que le da su madre y su abuela, pero además, cuando Pedro regresa de sus ausencias, es solamente para darle malos tratos, cuando sale por la mañana no vuelve, hasta la noche a pedirle de cenar, y sin haber dado para ello, y todo el tiempo que está con ella es así, levantándole falsos testimonios sobre su reputación. También ha sufrido amenazas con distintas cosas, entre ellas un cuchillo, y tiene miedo de que la mate a ella y a su madre.¹² ¶

En respuesta, se pidió al agresor no acercarse a la casa de la denunciante. Si lo cumplió o no, no tenemos la respuesta, solamente sabemos que la sentencia fue dictada y que es claro que la mujer levantó la voz ante la forma de vida a la que era sometida. ¶

Mencionaremos un caso más de mujeres que presentaron denuncia en una sociedad, aparentemente, de tan rígida separación social. Decimos que en apariencia, porque a pesar de las prohibiciones para que negros y mulatos entraran en los pueblos de indios, los documentos parroquiales dan fe de la mezcla incalculable entre las diferentes calidades, tanto en registros de matrimonios como en bautizos, en donde figura el nombre de los contrayentes y de los padres del niño llevado a bautizar, donde también encontramos la calidad que recalca la estratificación social novohispana. ¶

Las mujeres descendientes de africanos no nacieron en su totalidad bajo el signo de la esclavitud, la mezcla de las diferentes calidades, en primer término, permitió que fueran libres, al ser paridas por mujeres con esa misma condición. Es el caso de las hijas de negros con indias, ellas por libertad de vientre no nacieron con condición de esclavas, por ello es por lo que encontramos mulatas libres, coyotas, zambas y otras calidades descendientes de africanos, en condición de libres. Lo anterior no fue la única forma de ser libre, ya que por testamento se otorgaba la libertad, por compra también se podía adquirir, por lo que la documentación puede arrojarnos datos de mujeres negras libres. ¶

En su condición de libres, las mujeres tenían los mismos derechos que cualquier otra persona, inclusive el de testar, un ejemplo claro nos lo demuestra el caso en el que Juana de Ocio,¹³ mulata libre soltera, dicta su testamento en Santiago de Que-

12 APJEM. Juzgado 1 de lo Penal. 1671-1685. Fs. 1-5.

13 La mulata había sido esclava de la madre de Juan Caballero y Ocio hombre de gran poder en Querétaro. Cf. GABRIEL RINCÓN FRÍAS, *et al.*, *Don Juan Caballero y Ocio. La generosidad y el poder. Los anhelos barrocos del benefactor Queretano*. México: H. Ayuntamiento de Santiago de Querétaro, 2013. No conocemos las

rétaro, el 7 de diciembre de 1677, en el que manifiesta ser vecina de esa ciudad y natural de ella; estando en cama enferma, declara que varias personas le deben dinero. Entre los más significativo hemos entresacado las siguientes cláusulas:

Yten. Declaro que doña Gerónima de Cárdenas, vecina de esta ciudad me es deudora de veinte pesos de oro común para lo cual me tiene empeñada y está en mi poder una pulsera de perlas y extremos de oro y cuentas de luces, mando que pagando dichos veinte pesos se le vuelva.

Yten. Declaro que Luis Álvarez, vecino de esta ciudad me es deudor de ochocientos pesos de oro común más los corridos de un año, a razón de cinco por ciento, como constara de escritura que es de seiscientos pesos y luego le di doscientos de lo cual no me tiene hecho recaudo y a cuenta de los réditos me tiene dados doce pesos, declárolos por mis bienes.

Yten. Declaro que los bienes de Nicolás Ruiz de Cárdenas, vecino de esta dicha ciudad que ya es difunto me son deudores de doscientos y sesenta y cinco pesos de oro común como constara de escritura, los cuales no se me han pagados hasta hoy. Y estaba hecho cargo el dicho Luis Álvarez a cobrarlos para ajustar la cantidad de arrobas a un mil que mando se cobren de los bienes de susodicho y los declaro por míos.

Yten. Declaro que Juana Hernández, hija de Matheo Hernández, mi sobrina, me es deudora de unas pulseras de perlas de rostrillo entero que no sé las onzas que pesaban que cada una de ellas me daba catorce vueltas y hasta hoy no me las ha pagado o vuelto, mando se cobren o su valor.

Yten. Declaro que el doctor Nicolás Jiménez del Guante, médico vecino de esta ciudad, como hijo y heredero de María Durán, su madre, me es deudor de un mil pesos de oro común por escritura de que él me paga cincuenta pesos de oro en cada un año, declárollo por mis bienes y que hasta hoy no se me deben corridos porque me los tiene pagados.

condiciones en las que le fue otorgada la libertad, tampoco sabemos si le dieron algún dinero o bienes con lo que pudiera hacer la fortuna que hizo y sobre todo la forma tan eficiente para ejercer la usura. Un mayor análisis del proceso se puede localizar en el texto de MARCO ANTONIO PERALTA P., “La salvación del alma en Querétaro durante el siglo XVII a través de la práctica testamentaria”, 2015.

Yten. [Tachado: Declaro] Quiero y es mi voluntad que los dichos un mil pesos que me es deudor el dicho doctor Nicolás Jiménez del Guante los haya y goce Gaspar de Ocio, que es criado desde que nació como a hijo; al igual le hago gracia y donación de ellos para que los goce como suyos propios luego que yo fallezca, y disponga de ellos a su voluntad y como de cosa suya.

Y asimismo la dicha casa de mi vivienda y morada con todo lo cual le pertenece y en ella se hallare.

Yten. Mando que una gargantilla de perlas gordas netas que tengo se dé luego a la virgen santísima del Rosario que está en la Iglesia del convento del señor san Francisco, y asimismo unos sarcillos de oro y perlas grandes, y se le entreguen luego que yo fallezca al mayordomo de dicha cofradía para que se haga cargo de ello.

Yten. Mando que las dichas pulseras de perlas que me es deudora la dicha Juana Hernández, luego que se cobren o su valor, se dé en mi nombre a la virgen santísima de nuestra señora del Tránsito, cofradía que está fundada en la iglesia del convento de monjas de esta ciudad.

Y cumplido y pagado este mi testamento y las mandas y legados de él, dejo y nombro e instituyo por mi universal heredera en el remanente que quedare de todos mis bienes a mi alma, atento a que no tengo ningún heredero forzoso ascendiente ni descendiente, distribuyéndolo en misas y sufragios por mi alma.¹⁴ ¶

Es evidente que la gente respetaba por su condición y calidad a esta mujer, inclusive, el imaginario de sumisión y dependencia de un hombre quedó anulado en su caso. Es cierto que un ejemplo no basta para hacer este tipo de afirmaciones, pero ello es un aliciente para explorar los documentos de archivo en donde quizá haya muchas mujeres que como ésta nos permitan cambiar los supuestos de la historia que hasta hoy se ha manejado. ¶

¿Cuáles fueron las condiciones por las que la esclava logró su libertad? No lo sabemos, es necesario una mayor investigación en diferentes archivos del estado de Querétaro, los que con seguridad nos arrojarán datos del número de personas esclavizadas que la familia Caballero tenía para atender sus haciendas ganaderas en

14 AHQ, Notarías, Vol.1, L.3, Fs. 236v-238.

Querétaro y en San Luis Potosí, ganado que requería de mano de obra conocedora, tarea para la que los africanos y sus descendientes eran los mejores en la Nueva España; ahora sabemos que no solamente era un trabajo de hombres, sino también de mujeres. ¶

El caso que nos ocupa es el de una persona que debió ganarse el afecto de la madre del clérigo. En caso de que la libertad se haya concedido por la vía del testamento, o por la compra de su libertad, es claro que la mujer tenía bienes, al grado de heredar la casa donde vivía un criado, Gaspar de Ocio, del que no se especifica condición ni calidad, pero inferimos que es libre y posiblemente mulato, porque el apellido nos está indicando que, al igual que ella, lleva el apellido de la madre de Don Juan Caballero y Ocio. ¶

Queremos concluir este artículo presentado lo que nos parece un claro ejemplo de lo que aún hoy en día ocurre, el acoso sexual del que la mujer ha sido presa durante siglos, porque aun cuando no era conceptualizado de esa forma, la esencia de la práctica es la misma. ¶

El 2 de enero de 1699, Agustina Torres, mulata esclava de Nicolás Rodríguez, español, vecino del pueblo de Tenango del Valle, quien la recibió en dote al casarse con Ángela de las Eras, se presentó ante el corregidor de la ciudad de San Joseph de Toluca para declarar que durante los últimos seis años poco más o menos su amo, con pretexto de darle su libertad, la *recuestó*¹⁵ de amores y le quitó su honra; sin embargo, no ha cumplido y ha tratado de venderla, faltando a su palabra. El juicio fue amplio y en el proceso se presentaron diferentes testigos, entre los que aparece la esposa del inculcado, quien declara que ella le dio poder a su marido para vender a la esclava por su mal vivir y andar en malos pasos, que ni con amenazas ni con razones pudo obligarla a no ofender a su marido. Por tal motivo, el corregidor mandó que la mulata se depositara en casa del capitán don Joseph Aguado Chacón, vecino de la misma villa. Esta determinación no fue a favor de la esclava, la que seguramente continuó siendo hostigada por el amo y castigada por su ama, sino que Don García Navarrete, ante la información presentada, mandó se recogiera de la casa de don Joseph Aguado Chacón a la mulata y se le entregara a Nicolás Rodríguez y a doña Ángela de las Eras, como su esclava.¹⁶ ¶

Dejamos en el tintero lo referente a la conciencia de estas mujeres que muestran la religiosidad y la “carga de arrepentimiento y perdón” a través de diferentes documentos que abordaremos en otra oportunidad. ¶

15 Hablar dulcemente a un amante (Santamaría, 2020).

16 AHNEM, C. 50. L. 6. Fs. 1-13.

COLOFÓN

Hoy la fuerza de nuestra historia tiene que reconocer a las mujeres descendientes de africanos y hacer llegar hasta el último rincón de nuestro país, y del mundo si es necesario, el ejemplo de la tenacidad de las mujeres sin nombre, de las que no hemos escuchado en la historia, pero que en su momento hicieron posible que hoy México tenga una presencia negra, la de las mujeres de ébano. Ellas aún están presentes en la cocina, en la música, en las danzas, pero sobre todo en la fuerza, porque una mujer que en el siglo XVII, a pesar de tener las cadenas de la esclavitud, se atrevió a demandar el hostigamiento sexual a cambio de su libertad, demandando nada menos que a un español, hoy quizá sea la fuerza que nos impulsa a levantar la voz para exigir los derechos de las mujeres y dejar de ser vistas como objetos sexuales. ¶

El análisis de los casos de las mujeres mencionadas en las líneas anteriores demuestra que dicho sector tuvo una fuerte presencia y participación en los ámbitos económicos y socioculturales. La mujer que con la fuerza física y el conocimiento de la vaquería y carnicería robó y mató vacas para venderlas y sobrevivir, no solamente por su bien, sino también en solidaridad con quienes dependían de ella, ¿mujeres y hombres? Es probable, lo que podemos afirmar es que sola no lo hizo y que el hecho de destazar 200 vacas y venderlas fue temerario, fuerte y contrario a lo que señalan los textos de historia oficial: la mujer sexo débil subordinada a un hombre.

Reconocemos a quienes, como Juana de Ocio, con un apellido ilustre, se convirtió en una usurera, después de haber vivido bajo el signo de la esclavitud. ¿De dónde obtuvo el dinero para sus negocios? ¿Se lo dio su ama? ¿El caritativo presbítero Don Juan Caballero y Ocio se lo regaló? Aún no sabemos, lo que afirmamos es que no pidió trabajo remunerado; trabajó y llegó a tener una riqueza que ni algunos españoles peninsulares soñaron con tener. ¶

Los ejemplos que presentamos en este artículo son una muestra de que la mujer novohispana es parte esencial de la raíz de las mujeres que somos hoy. Nos falta mucho por investigar, pero si ellas pacientemente han esperado en los documentos de archivo a que las encontráramos y les diéramos el poder de recobrar su voz, otras más esperarán para que investigadores las descubran y les den el poder de la palabra que la historia oficial les quitó. ¶

Lo único esencialmente igual eran las prácticas religiosas y los principios morales, puesto que compartían la sumisión (en teoría) a la jerarquía y la creencia, pero frecuentemente transgredidos en la práctica. Sobre todo, aquellas mujeres pobres, quienes siendo campesinas, mozas o sirvientas disponían de libertad de movimiento y hasta relativa independencia. ¶

** FUENTES DOCUMENTALES **

- ARCHIVO GENERAL DE NOTARÍAS DEL ESTADO DE MÉXICO. (AGNEM) Sección Histórica. Notaría N.º 1 de Toluca. Cajas: 7, 10, 15, 19, 25, 51 y 52.
- ARCHIVO DEL PODER JUDICIAL DEL ESTADO DE MÉXICO. (APJEM)
Juzgado 1 de lo Penal 1601. Toluca.
- Juzgado 1 de lo civil 1648. Toluca.
Cuadernillo sin clasificar, Toluca.
Archivo General de la Nación (AGN). Inquisición, Indios, Tierras, Temporalidades.
- ARCHIVO HISTÓRICO DE QUERÉTARO (AHQ).
Sección Notarías.

** BIBLIOGRAFÍA **

- CASTAÑEDA GONZÁLEZ, MARÍA DEL ROCÍO, *Economía y estructura agraria en el centro de la Nueva España. Propietarios y arrendatarios en el valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco 1630-1700*. (Tesis de Licenciatura). México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1993.
- CHEVALIER, FRANÇOIS, *La formación de los latifundios en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- COUTURIER, EDITH, “Micaela Ángela Carrillo: viuda y pulquera en la (Nueva España, siglo XVIII)”, en Sweet David G., *Lucha por la supervivencia en la América colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- DAVIDSON, BASIL, *Madre negra, África*. Barcelona: Luis de Caralt, 1966.
- GAGE, THOMAS, *Viajes en la Nueva España*. La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 1980. Nuestros países.
- GALLAGA, EMILIO (coord.), ¿Negro?... no, moreno... Afrodescendientes y el imaginario colectivo en México y Centroamérica. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2014.
- GONZALBO AIZPURU, PILAR, *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana*. México: El Colegio de México, 1987.
- GONZALBO AIZPURU, PILAR y SOLANGE ALBERRO, *La sociedad novohispana estereotipos y realidades*. México, Distrito Federal: El Colegio de México, 2013.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, JUANA, *San Felipe: Origen de un pueblo novohispano y su tradición textil en los siglos XVI-XVII*. (Tesis de Licenciatura). México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2012.
- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, ROSAURA, *El valle de Toluca. Época prehispánica y siglo XVI*. México: El Colegio Mexiquense, 2009.
- JIMÉNEZ RUEDA, JULIO, *Sor Juana Inés de la Cruz. (Antología)*. México: Secretaría de Educación Pública, 1952. Biblioteca Enciclopédica Popular, N.º 223, Cuarta época.
- MARTÍNEZ CARRAZCO, PIEDAD CRISTINA, “El método de estudio de caso: estrategia metodológica de la investigación científica”, en *Pensamiento & Gestión*, núm. 20, julio, pp. 165-193. Colombia: Universidad del Norte, 2006.
- MOSQUERA, SERGIO ANTONIO, *La trata negrera y la esclavización: Una perspectiva histórico-psicológica*. Bogotá, Colombia: Apidama Ediciones, 2017.
- PERALTA PERALTA, MARCO ANTONIO, *La salvación del alma en Querétaro durante el siglo XVII a través de la práctica testamentaria*. (Tesis de maestría). Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 2015.
- RINCÓN FRÍAS, GABRIEL, et al., *Don Juan Caballero y Ocio. La generosidad y el poder Los anhelos barrocos del benefactor Queretano*. México: H. Ayuntamiento de Santiago de Querétaro, 2013.

SANTAMARÍA, FRANCISCO J., *Diccionario de mejicanismos*. México: Porrúa, 2000.

VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, MARÍA ELISA, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.

VELÁZQUEZ, MARÍA ELISA y CAROLINA GONZÁLEZ UNDURRANGA (coord.), *Mujeres africanas y afrodescendientes: Experiencias de esclavitud y libertad en América Latina y África. Siglos XVI al XIX*. México, Distrito Federal: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.

Poéticas transgresoras en el romance decasílabo
“Lámina sirva el cielo al retrato”,
de Sor Juana Inés de la Cruz



AHARON ARVIZU RAMÍREZ

University of California, Santa Barbara

Pensé yo que huía de mí misma, pero ¡miserable de mí! Trájeme a mí conmigo y traje mi mayor enemigo en ésta inclinación [por el saber], que no sé determinar si por prenda o castigo me dio el Cielo, pues de apagarse o embarazarse con tanto ejercicio que la religión tiene, reventaba como pólvora, y se verificaba en mí el privatio est causa appetitus [“la privación es causa de apetito”].

RESPUESTA A SOR FILOTEA DE LA CRUZ

ATISBOS Y ESCARCEOS SORJUANINOS

En este artículo propongo que el romance decasílabo “Lámina sirva el cielo al retrato...” devela una poética de la transgresión, a partir de los tópicos literarios de la *descriptio puellae* y el erotismo. Lo anterior lo llevo a cabo a través de un análisis estilístico que explora las diversas funciones y estrategias discursivas que la voz poética despliega en el romance objeto del estudio.

Analizo el romance decasílabo, afianzándome en las múltiples lecturas que exploran las estrategias de subversión de las jerarquías de poder y dominación, radicalizadas en la obra sorjuanina. Sigo la línea genealógica de los romances de amiga que sugiere Poot-Herrera en *Romances de amigas: finezas poéticas de Sor Juana*, toda vez que en ellos

circulan *venas ocultas* que comunican entre sí a estas figuras femeninas. Los “romances de amiga”—los que Sor Juana escribió y los que otras mujeres le escribieron— dan las pautas para seguir huellas en este doble género, el del romance literario y el de la figura femenina¹ ¶

1 SARA POOT-HERRERA, “Romances de amiga, finezas poéticas de Sor Juana”, en *Calíope: Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry*, 4.1(1998), p. 191.

¿Cuáles son estas venas ocultas? ¿Desde qué posición enuncian y contra quién enuncian? ¿Qué voz de autoridad las reprime o las liberta? ¿De qué manera aquello que no puede ser nombrado es dicho en el romance sorjuanino y cómo el silencio persuade al lector contemporáneo? Estas son algunas preguntas que abordo. ¶

Vinculo el romance con las estrategias que el sujeto poético echa a andar para posicionarse como un sujeto marginal que conculca los muros materiales del poder, en su tentaculosidad política, eclesiástica y patriarcal. ¶

Aunque el objeto de mi estudio está abocado al romance decasílabo, comienzo un breve recorrido por algunas de las rutilantes constelaciones de la obra sorjuanina sobre el tópico del sujeto marginal. En este sentido inserto mi trabajo en la línea de pensamiento que analiza las diversas formas de inversión de las jerarquías de poder y subordinación en la obra de Sor Juana. ¶

DE ASCENSOS Y DESCENSOS EN PARACAÍDAS Y PARASUBIDAS: VERTICALIDADES HUIDOBRIANAS

Los ejemplos que a continuación menciono ilustran perfectamente la hipótesis de la verticalidad que esgrime Margo Glantz en *Sor Juana: poesía lírica a lo divino*. El juego de subidas y bajadas, de ascensos y descensos² que enmascaran el discurso y dan voz a aquello que no era posible decir de forma concreta en el contexto en que se gesta la obra de Sor Juana. De este modo, lo sagrado se vuelve profano, lo profano se vuelve sagrado y los sujetos se travisten: “procedimiento natural en la época, expresar lo terrestre con imaginería divina, como se expresa lo celestial con imaginería de la tierra”.³ ¶

Un ejemplo de doble juego de inversión aparece en el “Villancico de la Asunción de 1690”,⁴ cuando el yo lírico advierte que:

2 Estos ejemplos ascendentes y descendentes de los que habla Margo Glantz están férreamente justificados toda vez que abundan en nuestra tradición literaria hispanoamericana. Los más célebres se encuentran en *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* cuando asistimos al descenso de nuestro héroe a la Cueva de Montesinos. En la tradición literaria mexicana es imposible soslayar el descenso a la mina de Susana San Juan, en *Pedro Páramo*. Finalmente, en el ámbito latinoamericano, a propósito de paracaídas o parasubidas, no se puede dejar de lado el gran poema metafísico del vanguardismo creacionista huidobriano: *Altazor o el viaje en paracaídas* (1919).

3 MARGO GLANTZ, “Sor Juana: poesía lírica a lo divino”, en *Revista de la Universidad de México*. Agosto (1992), p. 24.

4 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*. Ed. Alfonso Méndez Plancarte. México: FCE, 2018. Tomo I editado y prologado por Antonio Alatorre, p. 307.

Como es siempre su Humildad
su individua compañera,
 hasta en el mismo subir,
 el querer bajar ostenta.

No fué, su Asunción, subir
 por apetecer grandeza,
 sino que se pasó al Cielo
 por entrañarse en la tierra.⁵ ¶

En un primer momento, la inversión del término *individuo* por *individua* se revela al lector como un aparente juego inocuo. María elevándose en su divinidad pretende quedarse en el mundo terrestre encarnándose. No obstante, el ascender descendiendo no implica sólo una inversión alquímica que abreve del hermetismo de Trismegisto (“Como es arriba es abajo, como es adentro es afuera”) cuyas enseñanzas remontan a la deidad egipcia Thoth,⁶ sino que presenta una intención subvertidora que desestabiliza e invierte las categorías de lo sagrado y lo profano, los binarismos hombre/mujer y la posición del enunciador, en este caso, la poetisa que sin empacho ni arredramiento taladra los márgenes del discurso permitido. ¶

Glantz afirma en el artículo antes citado que la jerónima había sido “muy benignamente tratada”. Acto seguido cuestiona, no sin razón: ¿había asimilado el barroco con tal perfección la violenta metaforización de la sexualidad que esos “cúmulos de primores” o “ese bósforo de estrechez” de que habla Sor Juana —al hacer el retrato de la Condesa Paredes— se aceptaban como naturales?⁷ Me atrevo a decir que la benignidad del trato hacia la monja no obedece al barroquismo conceptista que esgrime la poetisa, sino a algo más simple: la admiración de su genio y portento. Si bien es cierto que el barroquismo en el romance decasílabo puede servir de disfraz, a través del tópico literario de la descripción de la amada poniendo énfasis en el cuerpo de la condesa; también es verdad que la descripción erótica en el poema

5 *Ibid.* Vol. II, p. 155. Para mi lectura, uso las obras completas del FCE editadas, anotadas y prologadas por Méndez Plancarte (2018). Para el cuarto volumen, uso la edición digital de ALBERTO G. SALCEDA *Obras completas, IV. Comedias, sainetes y prosa*. E-book, México: FCE, 2017.

6 Sobre el posible origen de la afinidad de la monja hacia el neoplatonismo, muy criticado por Antonio Alatorre, leo a OCTAVIO PAZ, “Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe”, en *Obras Completas*. México: FCE, 1998, particularmente los capítulos “Reino de Signos” y la lectura que el bardo lleva a cabo de “Primero Sueño”.

7 GLANTZ, *op. cit.*, p. 25.

no deviene sino hasta el verso 50. En ese punto del romance, la poetisa es consciente de que ningún lector cederá a la censura por más convencionalismos que el sujeto poético haya transgredido. Es muy arriesgada la apuesta, pero Sor Juan podría argumentar, dado el supuesto, que sólo ha pintado el retrato de una amiga, para deleite del marqués, su otro amigo y, de este modo, disfrazar el tópico erótico en el poema.

Las ristas de amistades que se desprenden de la relación con los marqueses son las que protegen la voz de una mujer que en un primer momento es relegada a los márgenes del poder político y eclesiástico, pero que en un segundo momento logra la absoluta reivindicación de su subjetividad. De esta manera, el yo poético en el romance adopta una estrategia de apropiación del poder que detentan sus protectores. En el apartado correspondiente al romance y siguiendo la misma vena comunicante, analizo la estrategia que el sujeto poético esgrime para feminizar al dios Efebo (*Lámparas, tus dos ojos, febeas*). ¶

Otro ejemplo que sigue la suerte del arriba descrito es la noción de conciencia criolla⁸ como una nueva epistemología de enunciación marginal. En el villancico número II de “Navidad, 1689” se lee, cuando canta al niño Dios que llora:

1.—¡Déjen-lé,
que a *lo Criollito* yo le cantaré!
2.—¡Le, le,
que le, le, le!⁹ ¶

Sin embargo, la noción de conciencia criolla se presenta en un estado más radical en la loa y en el auto sacramental *El Divino Narciso*. La loa al Divino Narciso da cuenta del conato y el encuentro violento entre dos ontologías opuestas que, con el devenir del tiempo, se convertirán en complementarias. Los elementos incorporados en la misma loa, tales como el teocualo, el tocotín, los atavíos elegantes de Occidente, el Indio galán y América, vestida de India bizarra, con mantas y cupiles, son apenas una muestra de la gestación de una nueva concepción del mundo: la criolla. ¶

8 Al respecto, véase Georgina Sabat de Rivers, *En busca de Sor Juana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998; Mabel Moraña, “Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14.28 (1988), pp. 229–251; y YOLANDA MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, “Engendrando el sujeto femenino del saber o las estrategias para la construcción de una conciencia epistemológica colonial en Sor Juana”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 20. 40 (1994), pp. 259–280.

9 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *op. cit.*, Tomo II, p. 113.

En términos epistemológicos, se contraponen duramente a la palabra escrita y la iconografía argumentativa de la conquista que justifica el ataque y sujeción del indígena por considerarlo un natural salvaje que cubre sus vergüenzas como un indio. ¶

Por este motivo, para Benassy-Berling y Méndez Plancarte, la loa pone en evidencia la doble conquista temporal y espiritual de América, al tiempo que representa una suerte de recuperación teológica e histórica de las culturas indígenas.¹⁰ Se pueden expandir los márgenes de lo anterior haciendo hincapié en que la desnudez, la idolatría y el supuesto estado primigenio de los habitantes originarios es trastocado en su verticalidad, invirtiendo las jerarquías del poder (o en el peor de los casos igualándolas), lo que a la postre conlleva un hecho reivindicatorio del marginalizado. En términos discursivos, el acto puede observarse como un acto parresiástico. Es decir, entendido en sentido foucaultiano como un actuar y un

hablar franco (...) es exactamente la anti-adulación. Es la anti-adulación en el sentido de que la parresía es, en efecto, alguien que habla y habla a otro, pero habla al otro de tal manera que este otro pueda, a diferencia de lo que ocurre con la adulación, constituir una relación consigo mismo que sea autónoma, independiente, plena y satisfactoria.¹¹ ¶

La parresía da al otro la oportunidad discursivamente de afirmarse como un ente con agencia: el sujeto que habla con la verdad es lo que se denomina el *parresiastés*. En este sentido, el discurso esgrimido por Sor Juana se encuadra en un hablar franco, colocándolo evidentemente dentro de la genealogía que se ha marcado como enunciadora de una verdad transgresora y subversiva. Dicha dinámica se desenvuelve a partir de una deconstrucción de lo femenino que es tradicionalmente visto como un receptáculo pasivo carente de agencialidad y, en consecuencia, percibido como algo irracional. Ante esto, la loa presenta y representa la voz, primero, de América (lo indígena) y, después, de la mujer como tal.¹² Sería conveniente recordar

10 Véase CARMELA ZANELLI, “La loa de El Divino Narciso de Sor Juana Inés de la Cruz y la doble recuperación de la cultura indígena mexicana”, en *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, 1994, pp. 183-200. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc9g5z4>

11 MICHEL FOUCAULT, *La historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003. p. 362.

12 Véase PAOLA LIZANA, “La poética o retórica subalterna en la Loa El Divino Narciso de Sor Juana Inés de la Cruz”, en *Alpha* 48 (2019), pp. 43-50.

que antes de ser pasada por las armas y ser vencida por Celo, Religión interviene movida por la piedad a fin de lograr la conversión deseada:

... que me inclina la piedad a llegar
(antes que tu furor los embiستا)
a convidarlos, de paz,
a que mi culto reciban.¹³ ¶

Sin embargo, lejos de recibir pasivamente la reprimenda o las razones de Religión, se lleva a cabo un desdoblamiento de estrategias discursivas de subversión que comienzan a dilapidar los muros simbólicos del poder colonial.

¿Qué naciones nunca vistas
quieren oponerse al fuero
de mi potestad antigua?¹⁴ ¶

Y más adelante la pregunta retórica que no es otra cosa que una contumaz afirmación, cuestiona:

¿Qué Dios, qué error, qué torpeza,
o qué castigos me intimas?
Que no entiendo tus razones
ni aún por remotas noticias,
ni quien ere tú, que osado
a tanto empeño te animas
como impedir que mi gente
en debidos cultos diga :

MÚSICA
¡Y en pompa festiva,
Celebrad al gran Dios de las Semillas!¹⁵ ¶

Lo anterior no sólo conlleva la idea de una lucha entre iguales, sino que exhibe los instrumentos a través de los cuales se libra el combate: es decir, el uso de

13 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *op. cit.* Tomo III, p. 6.

14 *Ibid.* p. 7.

15 *Ibid.* p. 9.

la razón, el planteamiento de silogismos que revisten a América de autoridad, la agencialidad, la legitimación fundada en su potestad antigua (historia) y la razón (lógica). El argumento fundado en la historia y la lógica permean el *dictum* que Sor Juana empuñará unos años más adelante en *La respuesta a sor Filotea*: “Como ente de razón”. ¶

Para Sabat de Rivers, Sor Juana va siempre más allá de lo que el límite de los géneros le impone:

Vemos, pues, que Sor Juana incluso dentro de un género alejado de controversias políticas como es el auto sacramental, se aprovecha de su condición de religiosa que escribe una pieza teatral que trata cuestiones de fe para hacer valer la visión americana de gentes [sic] de los mares de ‘non plus ultra’ sacudiendo, en boca de sus indios, la legalidad de la autoridad divina y estatal.¹⁶ ¶

La expresión clave en esta cita es “En boca de sus indios”, cuya idea conlleva la exigencia de que la marginalidad hable por ella misma. Es una de las grandes funciones reivindicadoras de la obra sorjuanina aplicadas a nuestra contemporaneidad: dar voz al subalterno. Spivak en su célebre ensayo advertía sobre el peligro de que el intelectual moderno de forma consciente o inconsciente se apropiara de la voz del representado. En el supuesto anterior no ocurre así. El caso más radicalizado y transgresor de la obra de la monja jerónima se encuentra en los villancicos escritos en náhuatl: “La Asunción” (1676). Pero hagamos un comentario final sobre la loa al Divino Narciso. ¶

En relación con el endecasílabo, en la loa, quisiera hacer un comentario de estilo de pocas veces notado. Desde el verso 14, el lector asiste al combate entre lo sacro y lo profano que irrumpe con fuerza y expresividad estética: “¡Celebrad al gran Dios de las Semillas!”. El endecasílabo no es gratuito (como tampoco nada está puesto al azar en la obra de Sor Juana) toda vez que contrasta con los versos de arte menor que le anteceden. El yo lírico intenta resaltar el contenido (el sincretismo indígena) a partir de una intensificación del continente (el endecasílabo). Por tanto, la forma (la métrica) no sólo es forma, sino que deviene en contenido a través de un trastocamiento isomórfico. ¶

De esta manera, el contraste del verso queda evidenciado en la loa que servirá como especie de vuelta y figura de repetición cuya intencionalidad es afirmar y anticipar el sincretismo de dos ontologías: la indígena y la católico-cristiana. Así, se

16 GEORGINA SABAT DE RIVERS, “Sor Juana Inés de la Cruz: Barroco de Indias, feminismo y lenguaje transgresor”, en *Sallina Revista de Lletres*, No. 6 (1991), p. 43.

perfecciona el contenido en la forma y la forma en el contenido. Un recurso similar abrirá la escena I del Cuadro Primero de *El divino Narciso*: “¡Alabad al Señor todos los hombres!”. Misma intensidad formal se evidencia durante la tentación que sufre Narciso por Eco, en el cuadro segundo. El punto más álgido de estos mecanismos de creación internos en el auto, estéticamente hablando, está dado a partir del soneto en el que el yo lírico expresa la muerte de Narciso, la figura crística por antonomasia. Hasta aquí mi comentario. ¶

Finalmente, conviene mencionar la noción de centralidad y periferia en *Primero sueño* cuando ya desde el epígrafe se menciona que “así intituló y compuso [este poema] la madre Juana Inés de la Cruz, *imitando* a Góngora”.¹⁷ A quién se imita, desde qué posición y por qué se imita parecen ser las pesquisas por seguir. ¶

La sucinta lectura del sujeto marginal en las obras arriba citadas indica que tienen un objetivo introductorio al romance estudiado. Lo anterior puede sintetizarse en lo que Sabat de Rivers afirma en *Sor Juana Inés de la Cruz: Barroco de Indias, feminismo y lenguaje transgresor*: “La lucha de Sor Juana por ensalzar a la mujer, por conseguir el reconocimiento del derecho de ésta a la intelectualidad y por equipararla al hombre en muchos planos, es una de las fuerzas principales que mueven su obra”.¹⁸ Esto es en villancicos, loas, autos y lírica personal cuyas correspondencias se encuentran con la hipótesis de la verticalidad expuesta por Glantz, la noción de conciencia criolla y el trocamiento de términos masculinos por femeninos. ¶

VÉRTIGOS DEL ROMANCE DECASÍLABO: RAPTOS DEL SENTIDO Y VUELOS POÉTICOS (*alétheia*)

Tomás Navarro Tomás en *Métrica española* señala que para finales del siglo XVI la métrica del romance había comenzado a ganar terreno entre las formas de época, casi al nivel que tenía la redondilla, poniendo énfasis que en aquel entonces los poetas de más renombre habían adoptado la nueva forma métrica. Acto seguido menciona algunos rasgos que provocan que el romance adquiriera el estatus que ahora se le concede. ¶

Fundamentalmente el autor señala que el romance abandona la pareja de versos para afianzarse en el uso de la cuarteta (versos de arte menor, normalmente octosílabos). Asimismo, el romance adopta la asonancia como rima normal, abandonando en definitiva la consonancia que había señoreado en el pasado. Finalmente, mencio-

17 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *op. cit.* Tomo I, p. 486.

18 SABAT DE RIVERS, *op. cit.*, p. 45.

na que la rima aguda sigue evitándose.¹⁹ Sin embargo, lo que debe interesar a los propósitos de este artículo es que el romance en el tiempo en que sor Juana perfecciona sus poemas ha alcanzado, ya, uno de sus puntos más elevados en cuanto a su ejecución y, por tanto, como afirma Alatorre en *Avatares barrocos del romance*, en Sor Juana se encuentra “su culminación más visible” dada su “barroquización”.²⁰ En más de cien páginas, el maestro Alatorre explica en qué consiste aquello que él denomina barroquización. ¶

En otro escueto y sobrio artículo denominado *Los versos de Sor Juana*, Tomás Navarro Tomás destaca la proclividad de la monja jerónima “a ensayar formas originales o poco conocidas en la versificación de su tiempo”,²¹ tal es el caso del romance en alabanza a la condesa Paredes. Además de comentar la función del esdrújulo inicial en términos de ritmo, añade muy poco. Alatorre en el citado artículo, a través de un periplo pormenorizado, le enmienda la página a casi todo el mundo y se aventura al viaje de la interpretación dejando constancia sobre la carga erótica del poema. Sentencia contundente: “Es un retrato hecho con amor. Es, en verdad, un poema erótico”.²² Luego, se embarca en una pesquisa (que no se reproducirá aquí) para dar con el verdadero artífice de la fórmula poética. ¶

Queda claro a estas alturas que la poetisa no es la creadora de la forma decasílabo de comienzos esdrújulos. Al menos, tal es el consenso. Todo indica que el hallazgo corresponde a Agustín de Salazar y Torres (como afirman, por ejemplo, Tenorio, Sabat de Rivers y Paz), aunque la impronta de la genialidad y el pulimento estético se lo lleva la madre Juana. Se antoja injusto poner *tête-à-tête* el poema de Salazar y Torres con el de Sor Juana toda vez que el primero parece desfallecer de inanición frente a la riqueza expresiva, luminosidad sensorial y engarce rítmico del decasílabo sorjuanino. Propongo dirimir las controversias triviales con las palabras de Martha Lilia Tenorio cuando advierte que “se puede decir que el arte de Sor Juana es superior, quizás más maduro, reposado, como fruta llevada a la sazón, pero honor a quien honor merece: el hallazgo métrico es de Salazar”.²³ Habría que señalar también que si la misma Sor Juana leía y admiraba las composiciones de Salazar y Torres, ¿por qué no habría el lector contemporáneo de prestarse a tal goce estético? ¶

19 TOMÁS NAVARRO TOMÁS, *Métrica española. Reseña histórica y descriptiva*. Madrid: Guadarrama, 1966. p. 289.

20 ANTONIO ALATORRE, “Avatares barrocos del romance (de Góngora a Sor Juana Inés de la Cruz)”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 26.2 (1977): 341–459. p. 342.

21 TOMÁS NAVARRO TOMÁS, “Los versos de Sor Juana.” *Romance Philology* 7.1 (1953): 44–50. p. 46.

22 ALATORRE, *op. cit.*, p. 410.

23 MARTHA LILIA TENORIO, “Agustín de Salazar y Torres: discípulo de Góngora, maestro de sor Juana”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica* 58.1 (2010), p. 185.

Además de considerar el poema como un romance de amiga,²⁴ en cuanto al mundo femenino que devela y la red de complicidades que deja al descubierto, sigo la clasificación que propone Georgina Sabat de Rivers en *Sor Juana y sus retratos poéticos*.²⁵ De los cuatro grupos que propone, me enfoco en el primero de ellos por tener como hilo conductor la descripción física de la mujer. De este modo, he leído las siguientes composiciones poéticas: 41, 61, 71, 72, 80, 87, 132 y 214, de las cuales sólo la 41 y la 61 (que nos ocupa) son romances. El resto se reparten en forma de letras para ser cantadas, seguidillas, redondillas, décimas y hasta un ovillejo no ecoico. Sólo en la letra (72) y en la seguidilla (80) no se menciona el talle, la cintura o los glúteos de la mujer. Sin embargo, ninguna de las formas poéticas antes mencionadas alcanza la fuerza expresiva y el detalle minucioso que se verá a continuación en el romance decasílabo con inicio esdrújulo (61). ¶

Para aclarar el sentido erótico del poema me baso en la lectura que lleva a cabo Rocío Olivares Zorrilla en el lúcido artículo “El romance decasílabo de Sor Juana y las zonas perdidas del sentido en la crítica de la poesía novohispana”,²⁶ toda vez que dirime la controversia en cuanto a un posible homoerotismo en la *descriptio puellae*, pero sobre todo aclara perspicazmente la función semiótica del cingulo (cinto de Venus) en la tradición occidental. Sería conveniente, pues, dar seguimiento a la voz que habla en “Lámina sirva el cielo al retrato”. ¶

IMPULSOS Y ALETEOS DEL POEMA HACIA LA VERDAD (ALETHEIA)

¿Cuál es el asunto del romance? ¿Qué pasa en él? A lo largo de 60 versos el yo lírico lleva a cabo un despliegue pormenorizado que exalta los atributos de la mujer y la idealizan a través del tópico literario de la *descriptio puellae*. María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga (Lísida) sirve como objeto del deseo donde se decanta la belleza como expresión ulterior del poema. Con este pretexto el yo lírico implementa una serie de estrategias discursivas que le permiten subvertir diversos órdenes del poder. ¶

24 Véase SARA POOT-HERRERA, “Romances de amiga, finezas poéticas de Sor Juana”, en *Caliope: Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry* 4.1 (1998), pp. 189-207.

25 GEORGINA SABAT DE RIVERS, “Sor Juana y sus retratos poéticos”, en *Revista Chilena de Literatura* 23 (1984), pp. 39-52.

26 ROCÍO OLIVARES ZORRILLA, “El romance decasílabo de Sor Juana y las zonas perdidas del sentido de la crítica de la poesía novohispana”, en *Especulo: Revista de Estudios Literarios* 14.44 (2010). <http://www.ucm.es/info/especulo/numero44/decasila.html>

En la primera estrofa del romance, el sujeto lírico logra irrumpir con belleza inusitada, al mismo tiempo que sirve para contextualizar el asunto del poema. Es apenas el comienzo del romance y el sujeto poético advierte que a continuación llevará a cabo un retrato de la Condesa de Paredes, a través de las proporciones más sutiles que admite el lenguaje, la palabra y “los elegantes esdrújulos”. La musicalidad y la sublimación de esta primera estrofa no tienen parangón en la tradición literaria novohispana. ¶

El poder expresivo y la sonoridad vibrátil de la aliteración del fonema [l] que a lo largo de cuatros versos aletea (permítaseme el juego: del griego ἀλήθεια que se traduce por desocultamiento o lo que muestra lo verdadero) en nuestros oídos y sucumbe en nuestro paladar:

Lámina sirva el cielo al retrato,
Lísida, de tu angélica forma;
cálamos forme el sol de sus luces;
sílabas las estrellas compongan.²⁷ ¶

Los golpes de sentido son cruzados y multiplican el efecto: de color, de forma y a nivel sensorial. Los colores y la luz sirven para dibujar los atributos de la mujer idealizada. El cálamo, es decir, el pincel de la poetisa, columbra el retrato de su querida amiga en un poema lleno de plasticidad, por su claridad, tonalidad y coloratura. Los esdrújulos constituyen la materialidad pictórica con la cual se colorea el retrato. El cielo, así, deviene en la *palette* de la pintora que a pinceladas pinta las proporciones de Lísida mientras las estrellas hacen su sigiloso trabajo silábico.²⁸ “Cielo”, “angélica forma”, “sol”, “luz” y “estrellas” constituyen el campo semántico donde se vierten las acuarelas del tópico literario del retrato. A partir de este momento el sujeto poético describe de forma gradual y en dirección cefalocaudal los atributos físicos y amorosos de la mujer.²⁹ Se leen apenas los primeros cuatro versos y comienza a percibirse inexorablemente el agobio de la embriaguez dionisiaca. ¶

27 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *op. cit.*, Tomo I, p. 242.

28 No quiero dejar de mencionar que es tal la belleza aliterativa de esta primera estrofa que Octavio Paz, en una suerte de sortilegio dialógico, de poetisa a poeta, de poeta a poetisa, decide incorporar el verso “sílabas las estrellas compongan” como subtítulo a uno de los capítulos donde se exploran la curiosidad intelectual y el poder transgresor del conocimiento en la vida y obra sorjuanina.

29 El objeto del deseo sexual no debe vincularse a la autora del romance, es decir, a Sor Juana, sino al cónyuge de María Luisa, como ha dejado muy claro la escueta, pero inteligente lectura que lleva a cabo ROCÍO OLIVARES ZORRILLA en su artículo “El romance decasílabo de Sor Juana y las zonas perdidas del sentido en la crítica de la poesía novohispana”, en *Especulo: Revista de Estudios Literarios* 14.44 (2010). <http://www.ucm.es/info/especulo/numero44/decasila.html>

Del verso 5 al 64, son 15 los núcleos estructurales que sirven como cronotopo y palestra donde, al mismo tiempo, el sujeto lírico, el ser y el signo lingüístico libran un combate cuerpo a cuerpo (cabellos, frente, arcos cigomáticos, ojos, nariz, mejillas, dientes/boca, barbilla/hoyuelo, pechos, brazos, dedos, cintura/glúteos, talle, pies y estatura). Apenas el soneto gongorino “xxxI Mientras por competir con tu cabello” puede equipararse con el romance de Sor Juana. Compite, sí, a nivel de dicción y expresión porque es un soneto trabajado en su forma clásica. Sin embargo, no compite, en profundidad, fina prolijidad, agudeza y barroquización. En este viaje lírico el romance *alethea* (del gr. ἀλήθεια:alétheia) con el objetivo de descubrir acompañada y gradualmente su verdad ulterior (versos 5 al 64). ¶

En la última estrofa (versos 65-69) se deja constancia de la impotencia del yo poético por transmitir a cabalidad la hermosura del objeto del deseo idealizado. La poetisa se disculpa por tan cortas líneas inexpresivas. El tópico de la falsa modestia tan aludido en la Edad Media permite al sujeto poético confirmar que es dueño de la materia y argamasa poemática que demanda la belleza de Lísida, en la última aliteración del romance:

Índices de tu rara hermosura
rústicas estas líneas son cortas ;
cítara solamente de Apolo
méritos cante tuyos, sonora.³⁰ ¶

El lector puede advertir que el romance comienza y termina con aliteraciones líquidas, vibrátiles y lateralizadas. Así, los fonemas [l] y [r] transmiten la sensación de haber transitado por los aires de un vuelo poético de los sentidos, en el sosegado silencio del poema sorjuanino. Romance de altos vuelos, que en un vaivén heterodoxo y bamboleante mecen las pasiones febriles del lector, como en un sueño donde el cuerpo y el erotismo funcionan a través de una estrategia de subversión de las sensaciones; primero, en términos formales; luego, en términos de contenido toda vez que la voz del sujeto poético va cobrando color y posicionándose en su afán transgresor. ¶

El trastocamiento de términos masculinos por femeninos, al describir los ojos de Lísida: “Lámparas, tus dos ojos, *febeas*...”³¹ es un claro ejemplo de lo antes dicho. Alatorre advierte sin ambages que el neologismo *febeas* connota la comparación “como de Febo (el sol)”, pero nada dice el maestro sobre la intención trastocado-

30 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *op. cit.*, Tomo I, p. 245.

31 *Ibid.* p. 243.

ra que subyace al adjetivar los ojos de la mujer como lámparas de Febo, el dios sol. Alatorre deja de lado la referencia sin esculpir el sentido del verso. ¶

Desde mi perspectiva, es clara la intención transgresora tanto del verso como de la estrofa. Es la estrofa 5 y el sujeto lírico ha descrito cabellos, frente y arcos cigomáticos o cejas. Siguiendo la finura del detalle, es turno de los ojos. Es en este punto donde el yo lírico se posiciona de un modo distinto y logra mirar directamente a la alteridad: en este caso a la mujer. El dios-sol Efebo feminizado nos recuerda a la Humildad, “la individua compañera” de María, en el villancico de la Asunción (1690). Paz dice en el prólogo a su estudio sobre Sor Juana que “La poesía, cualquiera que sea el contenido manifiesto del poema, es *siempre* una transgresión de la racionalidad y la moralidad de la sociedad burguesa”.³² El autor subraya el adverbio *siempre*, dejando clara la impronta de que la voluntad transgresora constituye la nota esencial del lenguaje poético. ¶

También queda claro que esa racionalidad y moralidad de la que habla Paz se ven debilitadas por la pólvora del ingenio que dilapida las categorías estables de lo masculino. El *Diccionario de autoridades* (1737) da una pormenorizada definición de la pólvora como aquel “Compuesto bien conocido que se hace de azufre, salitre y carbón, de que se forman unos granillos negros menúdos [sic], fácilmente *inflamables*, y de *gran violencia* por lo mucho que se extiende”.³³ Es curioso que el yo lírico escogiera este elemento para metaforizar el efecto de la mirada de Lísida. Se lee en el romance:

Lámparas, tus dos ojos, *febeas*
 súbitos resplandores arrojan:
pólvora que, a las almas que llega,
tórridas, abrasadas transforma.³⁴ ¶

Los versos ponen en juego la relación cortesana en el romance, que viene precedida de una estrofa anterior donde las “áspides” como flechas son disparadas y llevan el dulce veneno del amor. El tópico del amor cortés se va minando toda vez que el retrato de Lísida que se pinta en esta estrofa transgrede la visión petrarquista del amor que tradicionalmente tenían los poetas del Siglo de Oro sobre la mujer.³⁵

32 OCTAVIO PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe. Obras Completas*. México: FCE, 1998. p. 21.

33 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “Pólvora”, en *Diccionario de autoridades*. Madrid: RAE, 2022. <https://apps2.rae.es/Da.Html>

34 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *op. cit.*, Tomo I, p. 243.

35 ÍÑIGO SÁNCHEZ LLAMA, “La lente deformante: la visión de la mujer en la Literatura de los Siglos de

El razonamiento representado en el retrato es el siguiente: sus ojos son dos lámparas de un dios que se feminiza. Luego, estas miradas proyectan súbitos resplandores a las almas que las miran. Estas almas que miran terminan siendo abrasadas y minadas como consecuencia de contemplar tal belleza. ¶

Por tanto, se puede concluir que la mirada de Lísida no es la mirada del desdén cuyo objetivo es incentivar la porfía en el amante. Es decir, no muestra un desprecio para ser perseguida, sino que muestra arrojo, valentía y cierto grado de violencia. “Y de gran violencia por lo mucho que se extiende” dice el *Diccionario de autoridades*. La pólvora del mirar en Lísida no es sólo producto de una conflagración sino que causa daño a quien la contempla, lo mismo que las flechas envenenadas por su amor o los “tósigos de beldad [que] inficionan”, puestas en las estrofas finales. ¶

Dicho de otra manera, el retrato que el yo lírico lleva a cabo no presenta una mirada de desprecio que traducido al amor cortesano es una invitación al amante en la consecución de su empeño. La posición del enunciador que elige construir el campo semántico de un campo minado: “lámparas febeas”, “súbitos resplandores”, “pólvora” y “tórridas” deja claramente un posicionamiento cada vez más alejado del tópico de época. En este sentido, el poema inscribe una visión que logra conculcar palmo a palmo la idea de un amor caballeresco y noble. ¶

En la descripción erótica y en el posicionamiento del yo lírico se pueden evidenciar algunas de las estrategias de subversión que el sujeto poético blande para vulnerar las nociones propias del amor cortesano, su condición de mujer, de religiosa y de criolla. Uno de los pasajes más comentados en cuanto al erotismo que destila el romance es el siguiente:

Bósforo de estrechez tu cintura
cíngulo ciñe breve por zona;
rígida, si de seda, clausura,
músculos nos oculta ambiciosa.³⁶ ¶

¿Es posible que el retrato petrarquista patentice algún tipo de construcción del sujeto poético en esta estrofa? Es decir, ¿qué elementos de subversión, explícita o implícitamente, se pueden encontrar para afirmar su poderío dilapidador? Para desentrañar este punto se debe entender lo que ha ocurrido en el romance. Si se lee nuevamente la composición poética desde el inicio se advierte que hay una franca

Oro”, en *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. Vol. 2, (1993), p. 943.

36 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *op. cit.*, Tomo I, p. 244.

oposición y contraste entre la idea y la materia, el espíritu y el cuerpo, lo que constituye el eterno combate entre el Idealismo y el Materialismo, en la historia del pensamiento occidental (Platón y Aristóteles, Kant, Hegel y Marx vienen a la mente). El yo poético en el romance libra el mismo combate que se ha librado desde la Grecia antigua y que continúa hasta nuestros días con exponentes como Merleau-Ponty y sus elucubraciones sobre lo “cárnico”, el cuerpo y el espacio. ¶

En esta misma línea de razonamiento, la primera estrofa lleva a cabo la descripción de Lísida desde un punto que no contraviene los dictados del retrato petrarquista. Lo anterior se fundamenta en una descripción estrictamente idealizada. Se pinta a la mujer con angélica forma y se usa el cielo como lámina para colorearla. Se hizo mención en líneas anteriores al campo semántico que se despliega para representar a la Señora Condesa de Paredes en la primera estrofa. Sin embargo, conforme el yo lírico avanza en dirección cefalocaudal, en vertical, la Idea comienza a perder fuerza, como si comenzara a difuminarse hasta la concreción más absoluta: el cuerpo que encuentra su radicalización en lo cárnico. El énfasis puesto sobre el cuerpo en su extremismo erótico es lo que permite establecer el alejamiento de una simple, inocente e idealizada descripción física. Así, el sujeto lírico representa la superioridad del cuerpo sobre la idea. ¶

La belleza de Lísida deja de ser abstracta para materializarse en la carne. De este modo, la verticalidad que menciona Glantz es absolutamente plausible. Si en el multicitado villancico de la Asunción de 1690 (307),³⁷ María asciende al cielo y se diviniza para encarnarse en la tierra, en el romance decasílabo el movimiento es inverso, rebelde y muy claro. La idealización del retrato poético desciende en paracaídas, se corporiza, hasta encarnarse en “los jardines de Venus” (los pechos duros: “órgano es de marfil”), la cintura (“cíngulo ciñe breve por zona”), los glúteos (“músculos nos oculta ambiciosa”) y el talle³⁸ (“cúmulo de primores tu talle”) de Lísida. Por tanto, el poder desacralizador que conlleva la inversión de un tópico de época como la *descriptio puellae* ilustra el poder transgresor del romance que horada los principios canónicos y tradicionales de la forma. En este sentido, Sor Juana se convierte una vez más en una figura iconoclasta a partir de su propia *ars poética* y el acto escritural. ¶

Alatorre en la nota al pie confirma el dicho anterior toda vez que “Sor Juana llega más lejos que Góngora, que en el retrato de Tisbe, al llegar a ese punto, dice sólo: ‘el etcétera es de mármol’”. Lo que entre líneas advierte Alatorre es que “ese llegar más lejos que Góngora” tiene una implicación doble: de continuidad y de

37 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *op. cit.*, Tomo II, p. 154.

38 El *Diccionario de autoridades* (1739) consigna que el talle se refiere a “La disposición [sic], ò proporción [sic] del cuerpo humano. Lat. *Corporis forma, figura, habitus*”. Es decir, que se distingue entre la cintura, la hondonada y la forma o silueta del cuerpo humano.

ruptura.³⁹ En primer término de continuidad, porque el yo poético se afianza y muestra su dominio en la tradición del retrato petrarquista. En segundo lugar, de ruptura, porque señoreando en los alcázares que la tradición le impone, Sor Juana rehace el tópico de época, introduce imágenes eróticas antes no dichas y reconfigura la forma llevándola a límites extenuantes en comparación con los ejercicios de Salazar y Torres. ¶

Se posiciona asimismo como *una sujeta* contestataria en virtud de que desafía el poder eclesiástico, netamente masculino, y el poder eurocéntrico. Primero, por su condición de monja y de mujer que tiene prohibido escribir cosas profanas. Segundo, por apropiarse de los versos gongorinos y superarlos dialécticamente. Si bien es cierto que la poetisa imita en la forma, supera a Góngora en contenido al decir aquello que el otro (hombre y europeo) no se atreve a decir y deja en pura reticencia (“el etcétera es de mármol”). ¿Qué etcétera? La monja responde con rebeldía y sin ambages: “los músculos [que] nos oculta ambiciosa”. ¶

El sujeto lírico es finalmente desafiante por su condición de criolla. Expresa su yoidad a través del tratamiento de lo erótico y del mecanismo interno de creación del poema. Si leemos el poema desde el inicio, haciendo caso omiso al epígrafe, nos daremos cuenta de que el yo lírico se dibuja a sí mismo como un ente de razón por su capacidad creadora. Asimismo, la última estrofa del romance consigna, bajo el tópico de la falsa modestia, el mismo aserto. Nuevamente, la primera y última estrofa entran en un juego de convergencias que complementan la idea de que Sor Juana eleva su figura poética:

Índices de tu rara hermosura
rústicas estas líneas son cortas;
cítara solamente de Apolo
 méritos cante tuyos, sonora.⁴⁰ ¶

Alatorre en la nota explicativa ayuda a aclarar el sentido de la estrofa. Dice que “cítara de Apolo” se llamaba el libro que póstumamente recogía las obras de Salazar y Torres, el inventor del metro en que está escrito el presente romance y a quien la Condesa Paredes admiraba. En consecuencia, se puede argumentar que el yo lírico exalta su propia figura literaria mediante el uso del tópico de la falsa modestia, no sólo como mujer, sino como mujer artista y criolla que habita dos mundos: el eu-

39 OCTAVIO PAZ también advierte en su lectura de *Primero Sueño* esta doble dualidad del poema: de ruptura y continuidad. *Op. cit.*, p. 456.

40 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *op. cit.*, Tomo I, p. 245.

ropeo y el americano. El verso “rústicas estas líneas son cortas” debe entenderse de forma irónica. Es decir, lo que el sujeto lírico advierte es todo lo contrario. Se propone la siguiente interpretación: los versos que escribo tienen profundidad cognitiva y expresividad estética, de ningún modo son cortos y mucho menos rústicos. El mismo *Diccionario de autoridades* citado confiere a lo rústico la cualidad de sencillo y simple, cosa que en la especie no acontece. El romance decasílabo de comienzo esdrújulo puede definirse de múltiples formas, pero en ningún caso es simple y sencillo en su hechura escritural. Es puro artificio, pulimento estético, pesaje y medición quirúrgica de la palabra y el ritmo. ¶

Lo que en resumidas cuentas Sor Juana advierte a través del yo lírico en esta estrofa es que ella domina la compleja forma propuesta por Salazar y Torres y que, por tanto, dada la complejidad de la belleza de Lísida, no encuentra otra forma mejor para pintar su “rara hermosura”. La poetisa razona del siguiente modo: para una rareza, otra igual. En el siglo XIX, Rubén Darío escogería el adjetivo *raro* para hablar de sus maestros e influencias literarias (*Los Raros*). En esa obra, “la rareza” es sinónimo de genialidad. El silogismo se infiere solo. Sor Juana, mujer, monja y criolla, desde México, es capaz de pintar la hermosura de su amiga, con el pincel y la rareza del genio que posee. Por tanto, desde la posición que el yo lírico guarda en el romance, Sor Juana expresa una cuádruple condición marginal: de mujer, de monja, de artista y de criolla. En este sentido, Kathryn Mayers señala:

En retratos verbales como los que acabamos de ver, Sor Juana conecta su capacidad de ver [sic] de manera distinta con una perspectiva alternativa que radica en su otredad sexual, religiosa, y racial, y se sirve de esta perspectiva alternativa para representar objetos cuya propia ambigüedad transmite la compleja heterogeneidad de la sociedad colonial.⁴¹ ¶

La perspectiva sorjuanina en el retrato comentado deja constancia de la heterogeneidad colonial en la que vivía. Por tal motivo, Yolanda Martínez San Miguel explora las dinámicas a través de las cuales el sujeto sorjuanino se autoriza para llevar a cabo su enunciación.⁴² De Martínez San Miguel se retoma la idea de un sujeto

41 KATRIN MAYERS, “El retrato verbal como mecanismo de autoconstrucción: Sor Juana y la subjetividad multiposicional”, en *Poéticas de lo criollo: la transformación del concepto criollo en las letras hispanoamericanas (Siglo XVI al XIX)*, editado por Vitulli, Juan M., y David M. Solodkow, Buenos Aires: Corregidor (2009), p. 158.

42 YOLANDA MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, “Engendrando el sujeto femenino del saber o las estrategias para la construcción de una conciencia epistemológica colonial en Sor Juana”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 20. 40 (1994), p. 260.

multiposicional que asume el yo “para legitimar su autoridad y su derecho a adquirir un saber, sin transgredir abiertamente toda una red institucional de control con la cual Sor Juana intenta negociar su espacio personal”.⁴³ A partir del perspectivismo que el sujeto sorjuanino guarda se pueden crear, asimismo, un cúmulo de lecturas múltiples como las que aquí propongo, tal y como ha ocurrido por el reguero de pólvora que dejaron a su paso las candentes discusiones sobre *La Carta Atenagórica* y *La Respuesta a Sor Filotea*. Dejemos, pues, apenas, el cabo de la mecha encendida. ¶

* * BIBLIOGRAFÍA * *

- ALATORRE, ANTONIO, “Avatares barrocos del romance (de Góngora a Sor Juana Inés de la Cruz)”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 26.2 (1977), pp. 341–459.
- DE LA CRUZ, SOR JUANA INÉS, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*. Ed. Alfonso Méndez Plancarte. México: FCE, 2018. Tomo I Editado y prologado por Antonio Alatorre.
- FOUCAULT, MICHEL, *La historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- GLANTZ, MARGO, “Sor Juana: poesía lírica a lo divino”, en *Revista de la Universidad de México*. Agosto (1992), pp. 23–26. <https://www.revistadeluniversidad.mx/download/cd0c2c57-f500-4a16-8ea6-53e96cb9cb27?filename=sor-juana-poesia-lirica-a-lo-divino> Consultado el 22 de marzo de 2022.
- LIZANA, PAOLA, “La poética o retórica subalterna en la Loa El Divino Narciso de Sor Juana Inés de la Cruz”, en *Alpha* 48 (2019), pp. 37–53.
- MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, YOLANDA, “Engendrando el sujeto femenino del saber o las estrategias para la construcción de una conciencia epistemológica colonial en Sor Juana”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 20. 40 (1994), pp. 259–280.
- MAYERS, KATRYN, “El retrato verbal como mecanismo de autoconstrucción: Sor Juana y la subjetividad multiposicional”, en *Poéticas de lo criollo: la transformación del concepto criollo en las letras hispanoamericanas (Siglo XVI al XIX)*, editado por Vitulli, Juan M., y David M. Solodkow, Buenos Aires: Corregidor (2009), pp. 147–165.
- MORAÑA, MABEL, “Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14.28 (1988), pp. 229–251. *Jstor*, www.jstor.org/stable/4530399. Consultado el 11 junio de 2021.
- NAVARRO TOMÁS, TOMÁS, “Los versos de Sor Juana”, en *Romance Philology* 7.1 (1953), pp. 44–50. *Jstor*, www.jstor.org/stable/44938286 Consultado el 11 de junio de 2021.
- , *Métrica española. Reseña histórica y descriptiva*. Madrid: Guadarrama, 1966.
- OLIVARES ZORRILLA, ROCÍO, “El romance decasílabo de Sor Juana y las zonas perdidas del sentido de la crítica de la poesía novohispana”, en *Especulo: Revista de Estudios Literarios* 14.44 (2010). <http://www.ucm.es/info/especulo/numero44/decasila.html> Consultado el 22 marzo de 2022.
- PAZ, OCTAVIO, “Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe”, en *Obras Completas*. México: FCE, 1998.

43 MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, *op. cit.*, p. 262.

- POOT-HERRERA, SARA, “Romances de amiga, finezas poéticas de Sor Juana”, en *Calíope: Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry* 4.1 (1998), pp. 189-207. *Project Muse* muse.jhu.edu/article/672081
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “Pólvora”, en *Diccionario de autoridades*. Madrid: RAE, 2022. <https://apps2.rae.es/Da.Html> Consultado el 22 de marzo de 2022.
- , “Talle”, en *Diccionario de autoridades*. Madrid: RAE, 2022. <https://apps2.rae.es/Da.Html> Consultado el 22 de marzo de 2022.
- SABAT DE RIVERS, Georgina, *En busca de Sor Juana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- , “Sor Juana Inés de la Cruz: Barroco de Indias, feminismo y lenguaje transgresor”, en *Sallina Revista de Lletres*, No. 6 (1991), pp. 41-45.
- , “Sor Juana y sus retratos poéticos”, en *Revista Chilena de Literatura* 23 (1984), pp. 39-52. *Jstor*, www.jstor.org/stable/40356381 Consultado el 11 de junio de 2021.
- SALCEDA, ALBERTO.G., *Obras completas, IV. Comedias, sainetes y prosa*. (E-book). México: FCE, 2017.
- SÁNCHEZ LLAMA, ÍÑIGO, “La lente deformante: la visión de la mujer en la Literatura de los Siglos de Oro”, en *Estado Actual de los Estudios sobre el Siglo de Oro: Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. Vol. 2, (1993), pp. 941-948.
- TENORIO, MARTHA LILIA, “Agustín de Salazar y Torres: discípulo de Góngora, maestro de sor Juana”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica* 58.1 (2010), pp. 159-189. *Jstor*, www.jstor.org/stable/41220681. Consultado el 11 de junio de 2021.
- ZANELLI VELÁSQUEZ, CARMELA, “El Divino Narciso de Sor Juana Inés de la Cruz y la doble recuperación de la cultura indígena mexicana”, en *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, (1994), pp. 183-200. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc9g5z4>. Consultado el 11 de junio de 2021.

Constructing doctrinas in sixteenth century Mexico



ROBERT H. JACKSON

Independent scholar

In 1591, the residents of the *visita* communities of the Augustinian *doctrina* (mission) San Guillermo Totolapan (Morelos) wrote to royal officials petitioning to be freed from the obligation to provide labor for the construction of the church and cloister of the main *doctrina* complex and the *casas reales* in Totolapan. The petition cited a series of reasons for request. One was the effect of depopulation caused by epidemics, and flight from the communities by heads of household to avoid excessive labor demands. A second was the obligation to provide labor to work the lands of the *encomenderos* and Augustinian missionaries, as well as their own lands. The Augustinian missionaries at Totolapan demanded 70 workers from the communities to work on the construction projects.¹ The petition, however, also added one other reason for the request, which was that the requirement to send workers to Totolapan delayed the construction of chapels in the *visita* communities.² ¶

With the exception of the final complaint, the elements the petition listed were consistent with the analysis of abuses associated with the construction of Franciscan, Dominican, and Augustinian *doctrina* complexes in the sixteenth century in a recent article published by Ryan D. Crewe.³ However, in addressing the question of why the indigenous peoples of central Mexico collaborated in the construction of expensive and time-consuming *doctrina* building projects, Crewe offers a one-dimensional interpretation that dismisses other scholarly views on the question, and ignores many of the nuances of the history of the development of the complexes. Crewe argues that a surge in building projects in the 1550s followed a devastating epidemic in the

1 LAURA LEDESMA GALLEGOS, *Génesis de la arquitectura mendicante del siglo xvi en el Plan de las Amilpas y las Cañadas de Morelos*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012, pp. 161-162.

2 *Ibid.*, 162.

3 RYAN D. CREWE, "Building in the Shadow of Death: Monastery Construction and the Politics of Community Reconstitution in Sixteenth-Century Mexico", en *The Americas*, 75:3(2018), 489-523.

mid-1540s, and that doctrina construction was a way for indigenous communities to reconstruct themselves in the wake of a demographic disaster. ¶

Crewe rejects the possibility of demographic rebound or recovery following the mid-1540s epidemic, and implies that indigenous populations continued to decline despite the fact that detailed information does not exist for sixteenth century central Mexico. However, insights can be gained from comparisons with the effects of other epidemics on indigenous peoples. For example, a series of epidemics exacerbated by famine conditions in the years 1733–1740 killed more than 90,000 Guaraní congregated on the Jesuit missions in South America, and mortality reached catastrophic levels on some missions in excess of 30, 40, or even 50 percent of the population of a given mission. This series of mortality crises paralleled conditions that Crewe described for central Mexico in the mid-1540s. However, despite catastrophic mortality, the mission populations rebounded following the crises. There was an increase in the formation of new families and robust birth rates and population growth.⁴ A similar scenario of demographic recovery that Crewe dismisses out of hand is plausible for mid-sixteenth century central Mexico. ¶

There are two other factors that the author seems to ignore. Crewe's analysis presents an evangelization campaign and the establishment of doctrinas that appears to be static. It was not. The Franciscan, Dominican, and Augustinian leaders periodically recruited new missionary personnel in Spain, and in a number of instances elevated visitas to the status of independent doctrinas that resulted in new construction projects. One factor was the onset of the so-called Chichimeca war about 1550, and the expansion of the Augustinian evangelization program along the porous frontier between sedentary and non-sedentary indigenous peoples. Beginning in 1550, Augustinians established new doctrinas in the Mezquital Valley of Hidalgo and the Estado de México and in northern Michoacán, and initiated building projects. Moreover, the Augustinians elevated several visitas of the doctrina at Metztlán (Hidalgo) to the status of independent doctrinas. One was Xilitlán (San Luis Potosí), and in the 1550s the Augustinians initiated the construction of a new complex there.⁵ ¶

The second factor is a more nuanced understanding of the different architectural elements in the doctrina jurisdictions the missionaries administered, and the stages in the development of the main doctrina complexes themselves. In addition to the

4 ROBERT H. JACKSON, *Regional Conflict and Demographic Patterns on the Jesuit Missions among the Guaraní in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2019, pp. 17–32.

5 ROBERT H. JACKSON, *Conflict and Conversion in Sixteenth Century Central Mexico: The Augustinian War on and Beyond the Chichimeca Frontier*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2013, pp. 17–51; ROBERT H. JACKSON AND FERNANDO ESPARRAGOZA AMADOR, *A Visual Catalog of Sixteenth Century Central Mexican Doctrinas*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016, pp. 635–739.

main complex, and head mission community frequently had *capillas de barrio* that roughly corresponded to the pre-Hispanic social-political jurisdiction the *calpulli*, as well as the visita chapels in communities that did not have resident missionaries. The Augustinian administered community of Tlayacapan (Morelos) was typical. At the time of the Spanish conquest Tlayacapan had four calpulli or barrios located on an east-west and south-north axis, each of which had its own temple. The Augustinians had the main doctrina complex built on the site of the most important temple in the community, and barrio chapels on the site of the four calpulli temples. The chapel of La Exaltación marks the southern end of the south-north axis, and that of Santa Ana the north. The chapel of Santiago marks the eastern end of the east-west axis, and that of El Rosario the west. During the colonial period 26 barrio chapels were built in Tlayacapan, and 16 exist today. Each chapel is dedicated to the cult of a different saint, and a saint different from that of John the Baptist of the church of the main doctrina complex.⁶ Although built on a smaller scale, the construction of barrio and visita chapels were local projects that required labor that in some cases was shifted to the main doctrina complex as in the case of the 1591 petition discussed above.

A decade-by-decade quantification of doctrina building projects misses a nuance of the stages of development of the complexes, and the challenges of creating venues to support the early evangelization of the 1520s, 1530s, and 1540s. A number of studies document the construction of representative complexes, and the primitive mission architecture in the early decades of the missions.⁷ One quick and dirty adaptation to the challenge of trying to preach to large numbers of people and to quickly erect barrio and visita chapels was a structure known today as an “open chapel” and referred to as a *capilla de indios* in many sixteenth century sources. The “open chapel” was generally built on a modest scale, and could be erected quickly at doctrinas, and as barrio and visita chapels.⁸ The *capilla de indios* at the Franciscan doctrina La Purísima Concepción de Otumba (Edo. de México) is an example of a *capilla*

6 ROBERT H. JACKSON, *The Public Rituals of Life, Death, and Resurrection in Tlayacapan, Morelos (Mexico)*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2020, pp. 9-26, 29-30, 201-221.

7 See, for example, LAURA LEDESMA GALLEGOS, *La vicaria de Oxolotán, Tabasco*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992; MARIO CÓRDOVA TELLO, *El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992; LEDESMA GALLEGOS, *Génesis de la arquitectura mendicante del siglo XVI*; LEONARDO MERAZ QUINTANA, *Urbanismo indígena y español en el siglo XVI: el caso de Calpan*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2012; LEONARDO MERAZ QUINTANA, *Fundaciones monásticas en la Sierra Nevada: historia y medio ambiente*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2017.

8 See, for example, JOHN McANDREW, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico: Atrios, Posas, Open Chapels, and Other Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1965; Juan B. Artigas, *Capillas abiertas aisladas de México*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

de indios that remained relatively unchanged (see Figure 1). An example of one that was modified is the *capilla* real de indios in Cholula (Puebla), that was enclosed (see Figure 2). The Franciscans at a number of doctrinas in the Yucatán, on the other hand, did not have monumental churches built until the middle or late seventeenth century, and continued to use the *capillas* de indios. Conkal is an example, and construction of the monumental church may not have been completed until 1674.⁹ ¶



Figure 1: The capilla de indios at Otumba.

Photograph in the collection of the author.



Figure 2: The Capilla Real de Indios at Cholula that had nine arches that were later enclosed.

Photograph in the collection of the author.

9 MANUEL ROMÁN KALISCH, “La edificación de conventos franciscanos en el siglo xvi en Yucatán. *Palapa. Revista de Investigación Científica en Arquitectura*, 4:11(2009), 5-19.

Antonio de Ciudad Real, O.F.M., who accompanied the Franciscan Commissary General Alonso Ponce, O.F.M. on an inspection of the Franciscan doctrinas in Nueva España and wrote descriptions of the Franciscan doctrinas, described the *capilla* de indios and complex at Conkal:

El convento es uno de los primeros que se hicieron en aquella provincia; está acabado, con su claustro alto y bajo, dormitorios y celdas; todo es de piedra y barro con poca cal, aunque encalado por de fuera. Pegado al convento está un buen patio encalado, con muchos naranjos puestos por orden, y en él está la capilla y ramada de los indios y la escuela donde se enseñan a leer, escribir y contar, con mucho cuidado y gran curiosidad, lo cual no solamente se hace en todas las cabeceras donde hay convento sino también en los pueblos de visita por pequeños que sean, porque en todos hay escuela y maestro de escuela y cantores para officiar las misas, los cuales rezan de comunidad el oficio y aprenden a leer y escribir y cantar canto llano y canto de órgano, y a tañer flautas, chirimías, sacabuches y trompetas, en todo lo cual hacen ventaja a los de todas las otras provincias de la Nueva España. No lejos del patio hay un hospital hecho de cal y canto y de azoteas, el cual, aunque se hizo para curar indios enfermos, no sirve de esto porque ellos quieren más curarse en sus casas; de la misma manera es otro que se hizo en Izamal. El convento tiene una huerta y moran en él tres frailes.¹⁰ ¶

The *capillas* de indios in the Yucatán doctrinas generally had a large ramada added to a stone structure. The Franciscans had the *capilla* de indios at Conkal incorporated into the new monumental church. The *capilla de indios* at the doctrina of Maní, on the other hand, still exists adjoining the cloister (see Figure 3).¹¹ ¶

A case study of the development of the Augustinian doctrina Los Reyes Metztitlán documents the complex process of the development of sixteenth century complexes, and the organization of evangelization. The doctrina established at Metztitlán around 1539 played an important role in the evangelization of the *Sierra Alta* of what today is Hidalgo, as well as of the groups collectively known as the Chichimecas living beyond the frontier of sedentary settlement. The Augustinians staffed the mission at Metztitlán with four or five missionaries who also visited numerous

10 ARTURO VERGARA HERNÁNDEZ AND JACKSON, ROBERT H., *Las doctrinas franciscanas de México a fines del siglo XVI en las descripciones de Antonio de Ciudad Real (O.F.M.) y su situación actual*. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2018, pp. 194-195.

11 *Ibid.*, pp. 207-208.

visitas across a large territory that extended as far north as what today is southern San Luis Potosí. At the end of the sixteenth century the Augustinians stationed there administered 120 visitas.¹² As more missionary personnel became available the Augustinians elevated selected visitas to the status of independent missions with resident missionaries including Chichicaxtla (Hidalgo), Chapulhuacán (Hidalgo), and Xilitlán (San Luis Potosí). These three establishments were important in the first efforts to evangelize the Chichimecas in the region of the Sierra Gorda, but in the later sixteenth century the missionaries stationed on Chapulhuacán and Xilitlán administered communities populated by Náhuas and Hñahñu/Otomí that had colonized the region (see Table 1). ¶



Figure 3: The doctrina church, cloister, and capilla de indios at Maní. Photograph in the collection of the author.

12 JACKSON, *Conflict and Conversion in Sixteenth Century Central Mexico*, Table 5, 43.

Table 1: Visitas and Number of Tributaries of San Agustín Xilitlán in 1571

COMMUNITY	ETHNIC GROUP	TRIBUTARIES	RESERVADOS
Xilitlán	Hñahñu/Otomí	103	4
Tazioloxilitlán	Náhuas	59	4
Tlazozontal	Hñahñu/Otomí	144	7
Quetentlán	Hñahñu/Otomí	41	1
Tlaletlán	Náhuas	72	4
Taxopen	Náhuas	44	5
Tamancho	Hñahñu/Otomí	48	3
Tlacho	Náhuas	32	2
Tancuco	Náhuas	24	2
Ziplatlán	Náhuas	15	0
Tilaco	Hñahñu/Otomí	20	3

Source: ROBERT H. JACKSON, "The Chichimeca Frontier and the Evangelization of the Sierra Gorda, 1550-1770", en *Boletín: Journal of the California Missions Studies Association*, 28:1-2(2011-2012), p. 120.

The Augustinians administered other doctrinas along the Chichimeca frontier in the area known as the Sierra Alta of Hidalgo, but most focused on populations of Náhuas, Otomí, or Huastecos. Towards the end of the sixteenth century the Augustinians stationed on the doctrina at Metztlán reportedly spoke either Náhuatl or Otomí, and none spoke a Chichimeca language. The reorganization of the missions in the region with the elevation of the status of former visitas to independent doctrinas shifted responsibility for the evangelization of Chichimecas primarily to the missionaries stationed on Chichicaxtla.¹³ The Augustinians at Molango and Huejutla also spoke languages of sedentary native peoples, Náhuas and Huastecos.¹⁴ At Tlachinoltipac, the missionaries reportedly spoke Náhuatl, *Serrano* which was a generic term for natives that lived in mountainous areas and Ocuilleco which is an Otopame language also known as Tlahuica or Matlazinca.¹⁵ With the exception of

13 *Ibid.*, p. 144.

14 *Ibid.*, pp. 133, 141.

15 *Ibid.*, p. 136.

Chichicaxtla, the missionaries stationed on the Augustinian doctrinas in this frontier zone did not attempt to evangelize groups identified as Chichimecas. ¶

Two sixteenth century documents provide additional detail regarding the organization of the evangelization campaign the Augustinians administered from Metztlán. The first is the *Suma de Visitas*, which was a summary of a series of reports on the tribute paid by the indigenous populations drafted around 1550. The report for Metztlán documents the type and amount of tribute paid, as well as the number of *visitas*.¹⁶ As it was concerned with tribute collection, the report enumerated the number of houses and families, which were categories useful for estimating the number of tributaries. There was a total of 1,342 houses and 6,308 married men. The Augustinians administered 41 *visitas* identified by the term *estancia*: 18 were located in the “valley” and 23 in the “sierra” (see Table 2). The *visitas* located in the valley included Xiuco and Ayotuiapa (Atzolcintla). ¶

Table 2: Visitas of the Doctrina of Metztlán listed in the *Suma de Visitas*

In the Barranca de Metztlán	In the Sierra
Aguacatitlán	Xococoquipan
Huiznauaca	Nonoalco
Tepeacapan	Yzmolintla
Cotlatepexic	Yztacoyotla
Nacxitlan	Elosuchitlan
Tenango	Çaqualtipan
Yztatetitlan	Almolone
Quatequizqui	Cahueztipan
Tonatlan	Teucuytlahuacan
Miaguatlan	Coatlilan
Chimalpupucatlan	Xilotlan
Atecuxco	Chapula
Xiuco	Tentlan

16 RENÉ GARCÍA CASTRO (coordinador y editor), *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades, 2013, p. 213.

Tiangueztempa	Xuchimilco
Ayotuiapa	Tepehuizco
Huiztecula	Tlacolula
	Tezcuilaco
	Macuilachco
	Pahuatitlan
	Ocotlan
	Maçahuacan
	Macuilsuchitl
	Çietlan

Source: René García Castro (coordinador y editor), *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades, 2013, p. 213.

Two individuals held the jurisdiction of Metztitlán in *encomienda*. They were Andrés de Barrios and Alonso de Mérida. The indigenous population paid tribute in agricultural products, but also quantities of textiles. The report summarized the tribute paid in the following terms:

Tributan cada sesenta días: sesenta cargas de ropa muy buena; 650 y seis cargas de ropa menuda; y veinte naguas; y veinte camisas; y veinte mantillas; y veinte másteles; y sesenta piernas de cama damascadas; y veinte piernas de sábanas delgadas; y seis piernas de manteles; y diez y seis pares de alpargates; 651 y ochenta pares de cutaras; y diez cántaros de miel; y diez cántaros de azúcar de la tierra. Y [dan] cada año noventa y cuatro cestos de ají y frijoles y pepitas, que al parecer será cada uno de dos fanegas (folio 107 frente). Y dan cada día: diez gallinas; y veinte indios de servicio en México y en el pueblo; todo el servicio necesario al calpixque y caballos.¹⁷ ¶

The second document is the report titled “Descripción del Arzobispado de México” drafted in 1571.¹⁸ It provides more detailed information on Metztitlán

¹⁷ *Ibid.*, p. 213.

¹⁸ FRANCISCO DEL PASO Y TRONCOSO, *Papeles de Nueva España. Segunda serie. Geografía y Estadística. Tomo III. Descripción del Arzobispado de México. Manuscrito del Archivo de Indias en Sevilla. Año 1571*. Madrid: Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”, 1905, pp. 102-110.

and its *visitas*. Francisco de Mérida and Doña Isabel de Barrios, the widow of Diego de Guevara, held the jurisdiction in encomienda. Metztitlán administered another 74 communities, and the report noted a total of 6,980 households. Metztitlán and its barrios had a total of 1,738 households. Jihuico, listed in the report as Maxuico, counted 126 married men and 280 people confessing.¹⁹ It was an important visita, and has a tall façade, but only a short nave. The Jihuico chapel is a larger example of other visita chapels found in the barranca de Metztitlán and the larger territory administered by the Augustinians in the Sierra Alta, and shows similarities to the design of other chapels although there were differences in size (see Figure 4). Juan B. Artigas analyzed the architectural evolution of the chapel, and identified it as an example of an “open chapel” later rebuilt with an expansion of the nave and the addition of a tall façade characteristic of the Augustinian architectural style in the region.²⁰ Other visita chapels of Metztitlán had a similar history, such as Atzolcintla that Artigas also analyzed (see Figure 5).²¹ ¶



Figure 4: The visita chapel in Jihuico. Photograph in the collection of the author.

¹⁹ *Ibid.*, p. 103.

²⁰ ARTIGAS, *Capillas abiertas aisladas de México*, pp. 52-64.

²¹ *Ibid.*, pp. 39-51.



Figure 5: The visita chapel
Atzolcintla.
Photograph in the collection
of the author.

The Augustinians selected Metztitlán as the site of the doctrina because of its geographic advantages over the important pre-Hispanic city Tepatetipa within the Señorío of Metztitlán, which is located at the top of a hill not far from the site chosen for the doctrina complex. The complex known as “la Comunidad” was the first early doctrina complex they had built. Artigas analyzed the three-principal colonial-era structures in the community, that is la Comunidad, la Tercena or the *tecpán* or seat of government of the indigenous government, and the los Reyes convent complex located higher up the hill. Artigas found several architectural elements missing from the structure identified as the church of the “La Comunidad” complex. They include the triumphal arch, a choir loft, and exterior decorations on the façade. There is another peculiarity in the structure. Christian churches traditionally have a west-east orientation, whereas the nave of the la Comunidad church structure runs north-south which is the Mesoamerican orientation.²² ¶

The structure faced the main square of the community, and the Tercena was at the other side of the square. Artigas reported that there were two openings that faced the square, and the true west-east orientation was also towards the square.²³ The *Catalogo de Construcciones Religiosas del Estado de Hidalgo* published in 1940 showed that small structures had been built up against the wall of la Comunidad, but they

22 JUAN B. ARTIGAS, “Metztitlán, Hidalgo. Los edificios de la Villa: El convento de la comunidad, el cabildo indígena de Metztitlán, arquitectura civil, el convento de los Santos Reyes”, en *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, 7, marzo de 1989, pp. 9-55.

23 *Ibid.*, pp. 9-10.

have since been demolished.²⁴ A visual examination of the la Comunidad ruins provides evidence to support a different interpretation of the early form of the structure as an “open chapel” with three arches in the front facing the main square with the west-east orientation. ¶

The “open chapel” and convent complex was built in the form of a rectangle on the edge of a hill with a broad *barranca* to its back (see Figure 10). The original roof line is clearly visible in the ruins, and there is evidence of later construction that raised the roof line (see Figures 6-10). The structure most likely had a flat roof of beams. The espadaña or bell wall was at the back of the structure, and the new construction that raised the roof line is visible on both sides of it (see Figure 7). In his article Artigas mentioned several windows on the façade that faced the main square. However, an examination of the interior wall of the structure shows that the third arch was filled in when the “open chapel” was reconstructed as a conventional church, the walls were raised, and a window was added (see Figure 8). ¶



Figure 6: The nave of the church of La Comunidad, one entrance to the main square of the community, and the tower added in the mid-seventeenth century. It also shows the original roof line of the structure, and the later reconstruction that raised the roof line. Photograph in the collection of the author.

24 LUIS AZCUÉ Y MANCERA, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo*, 2 vols. México, D. F.: Talleres Gráficos de la Nación, 1940, vol. 1, p. 315.



Figure 7: Detail of the church and espadaña showing the original roof line and new construction that raised the roof line when the church was reconstructed. Photograph in the collection of the author.



Figure 8: Detail showing the third arch that was later filled in when the “open chapel” was reconstructed and a window was added. Photograph in the collection of the author.



Figure 9: The cloister of the la Comunidad complex. Photograph in the collection of the author.

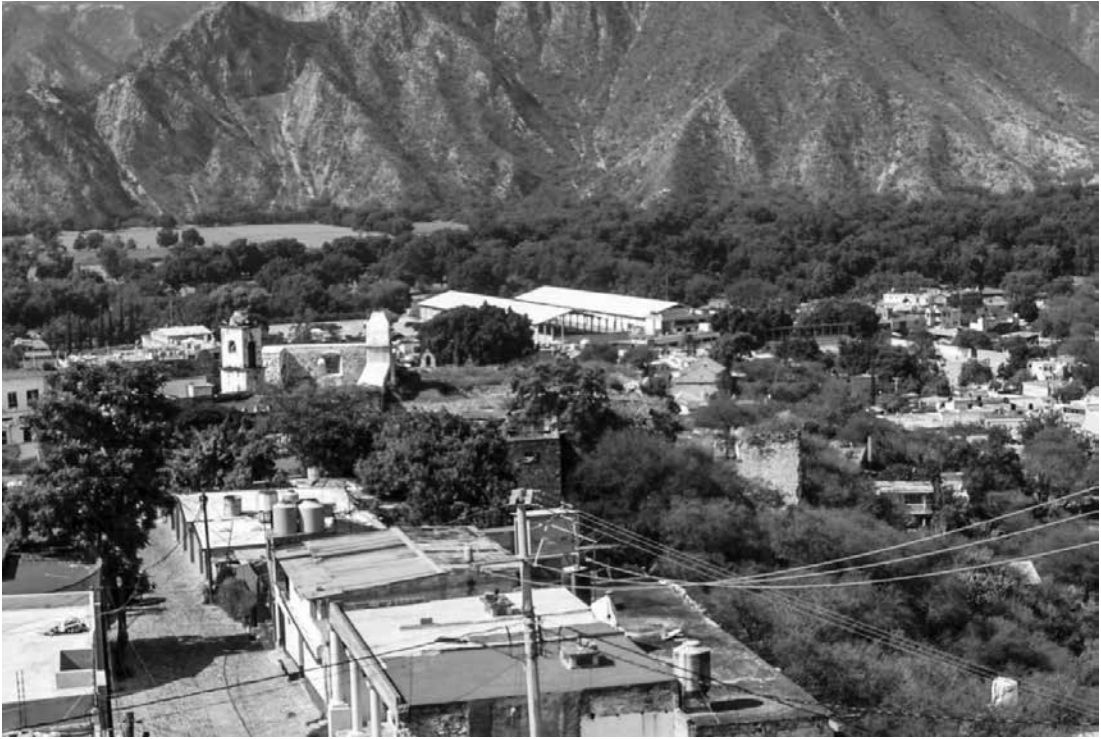


Figure 10: The “la Comunidad” complex and the barranca located behind the cloister. Photograph in the collection of the author.

A small atrium exists on the south side of the structure, which has been interpreted as being the main entrance. However, given that the atrium fronts the slope that leads to the valley floor below the complex, it was not particularly practical as a main entrance. The entrances to the main square most likely were generally used by people entering the church. The fact that there are no exterior designs on either the east or south façade lends credence to the hypothesis that it was an “open chapel.” The surviving *capillas de indios* generally do not have exterior designs as do later church structures. The small cloister was built behind the “open chapel” (see Figure 9). In this sense the *la Comunidad* complex was similar to other complexes that consisted of a *capilla de indios* and cloister, as in the case of the Franciscan *visita* complex at Temimilcingo located in Morelos.²⁵ ¶

The Augustinians later relocated the *doctrina* to a site higher up the hill, where they had a larger complex built (see Figure 11). The question remains as to why? It most likely was because of the limited space on which to have a larger complex. As

²⁵ ARTIGAS, *Capillas abiertas aisladas*, pp. 93-105.

already noted, there is a gorge behind the “la Comunidad” site, and a descending slope to one side of the “open chapel”/church. Building a church and complex the size of what was eventually erected at the new site would have been difficult if not impossible. The second question remains is if the “la Comunidad” complex was abandoned after the Augustinians relocated the doctrina to the new site? The hypothesis presented here is that the complex was not abandoned, but rather the church was rebuilt. The reconstruction of the church entailed the raising of the walls. Moreover, a tower was added at the rear of the nave of the reconstructed church, and reportedly dates to the mid-seventeenth century. The church most likely was used for the growing Spanish population that resided in Metztlán. ¶



Figure 11: The church and convent built at the second doctrina site. Photograph in the collection of the author.

The case of the Dominican doctrina at Yucundáa (Oaxaca) provides a second example of the early doctrina development and the organization of evangelization. The pre-Hispanic city was located on the top of a hill, as was the case of many settlements at the time of the conquest. Missionaries arrived around 1538, and had a small primitive church and cloister built. Extensive archaeological excavations of the site uncovered the primitive doctrina complex, but also a mass grave dated to the time of the mid-1540s epidemic. In the early 1550s, the indigenous leaders and Dominican missionaries relocated much of the population from the hilltop site to a new community located in the valley at the base of the hill designated Teposcólula. Construction projects at the site included a new doctrina complex, a hospital for the indigenous population, and an *aniñe* or palace complex for the ruling lineage known today as the “*casa de la cacica*”.²⁶ ¶

26 A detailed two volume study documents the excavations and history of evangelization. See RONALD

Was the relocation of Yucundáa motivated by a need to reorganize following the mid-1540s epidemic, or were there other factors? Firstly, it is important to stress that the indigenous leaders of Yucundáa made the decision to relocate the settlement to the valley floor, as evidenced by the construction of a new residential complex. The handful of qualitative descriptions of the epidemic provide a sense of its severity, but there is ample evidence of differential mortality levels in the history of well-documented outbreaks.²⁷ In the absence of detailed records to document mortality, assumptions about the effects of the mid-1540s epidemic are unsustainable. A second factor may have been the greater ease of administering a community located in a valley as versus one located at the top of a hill. There are other examples of the relocation of hilltop communities to valley locations. One is Teotenango located north of modern Toluca (Estado de México). Ruins still exist at site of the pre-Hispanic hilltop city, but the community was later relocated to the valley below. A 1582 map shows the hilltop site, as well as the new community built on the grid-plan which was the norm of urban planning introduced by the Spanish.²⁸ ¶

The sequence of construction of the main doctrina complexes also demonstrates the utility of the first structures built designed to facilitate the process of gathering indigenous peoples for religious indoctrination and the hearing of mass. In many instances, as already discussed, the capilla de indios was one of the first structures erected to provide a venue for the task of indoctrination, and the cloister with the residence for the missionaries had a high priority as well. The construction of the monumental church often followed that of the capilla de indios and cloister. The Franciscan doctrina San Gabriel Cholula (Puebla) is an example of this sequence of construction. The Franciscans directed the construction of the capilla de indios in 1540, and laid the first stone for the monumental church in 1549. Construction of the monumental church took three years, and was concluded in 1562.²⁹ The Franciscan doctrina at Cuauhtinchán (Puebla) is a second example. Ciudad Real reported that at the time of his visit in the mid-1580s, construction of the capilla de indios and cloister had been concluded, but that the church was

SPORES, and NELLY M. ROBLES GARCÍA (eds.), *Yucundáa: La ciudad mixteca y su transformación prehispánica y colonial*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2017.

27 For example, in the case of the 1738-1740 smallpox outbreak discussed above. See JACKSON, *Regional Conflict and Demographic Patterns*.

28 Pueblo de Teotenango, en el valle de Matalcingo, en Nueva España, Archivo General de Indias. Sevilla, Spain. ES.41091.AGI//MP-MEXICO,33.

29 VERGARA HERNÁNDEZ, and JACKSON, *Las doctrinas franciscanas*, p. 148.

as yet unfinished. Construction of the church concluded in about 1590.³⁰ ¶

CHRISTIAN CHURCHES OR PAGAN TEMPLES?

Which brings us back to the central question of why did indigenous leaders and communities participate in and support the construction of doctrina complexes, barrio chapels, and visita chapels. It is methodologically questionable to attribute a single cause and effect relationship to the decisions made by indigenous leaders and individual commoners to support missionary building projects, or for that matter the decision to accept or reject baptism as Catholics. There were numerous individual and collective decisions made during the course of the sixteenth century, and certainly politics was an important factor in these decisions. In the absence of available written sources left by indigenous-folk from central Mexico, we are left to propose what surely must be multiple hypotheses to explain their support for the construction projects. One alternative hypothesis has a foundation in a point made in the 1591 petition regarding the dedication of labor to the construction of local churches or chapels as versus the one in Totolapan. One question is how did the indigenous-folk conceptualize the new sacred structures? Were they Christian churches or something akin to pre-Hispanic pagan temples? ¶

In a 2010 study, Eleonor Wake presented evidence of the incorporation of pre-Hispanic iconography and elements that linked the ostensibly Christian sacred complexes into the sacred geography that governed the Mesoamerican world view.³¹ The subtitle to her book, “The Indian Churches of early Colonial Mexico”, makes a point that Crewe dismissed out of hand, namely the importance of understanding the religiosity of indigenous-folk, and the ways they may have incorporated the new faith into their own belief system. There is ample evidence of the incorporation of pre-Hispanic iconography into what ostensibly were Christian sacred structures, and particularly a continuation of the decoration of religious and public buildings with religiously important symbols. One example is the decoration of structures with *chalchihuitl*, the symbol of water associated with the important pre-Hispanic deity Tláloc. One example is the depiction of the tecpán of Mexico-Tenochtitlan decorated with *chalchihuitl* in the 1565 codex known as the “Pin-

30 *Ibid.*, p. 146.

31 ELEANOR WAKE, *Framing the sacred: The Indian churches of early colonial Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 2010.

tura del gobernador, alcaldes y regidores de México” (see Figure 13).³² The casa de cacica in Teposcolula is also decorated with chalchihuitl along its upper façade (see Figure 12). ¶



Figure 12: The “casa de la cacica”, Teposcolula. Photograph in the collection of the author.

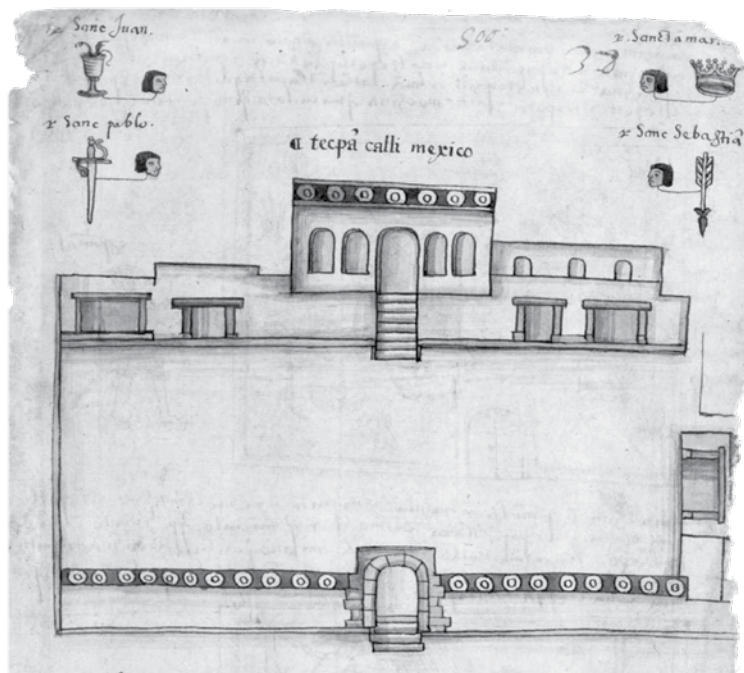


Figure 13: The tecpán of Mexico-Tenochtitlan decorated with chalchihuitl. Codex Osuna, Biblioteca Nacional de España.

³² Biblioteca Nacional de España.

There are examples of pre-Hispanic iconography in ostensibly Christian structures that date to the sixteenth century. One example is in the convent church of San Miguel Ixmiquilpan (Hidalgo, Mexico), where sections of the mural program depict eagles and jaguars which are representations of the pre-Hispanic deity Tezcatlipoca.³³ The jaguar hunts by night, and was linked iconographically to the deity associated with the night. The Tepeyóllotl was a representation of Tezcatlipoca as a jaguar, and it is this iconographic form that appears in two places in the Ixmiquilpan church murals. A second is an eagle as a representation of *Tezcatlipoca-Yaotl*.

The best-preserved example is found in the south nave narthex wall murals (see Figure 14). Two jaguars depicted as Tepeyóllotl flank an eagle depicted with open wings, and the Ixmiquilpan glyph. Speech glyphs indicate that the Tepeyóllotl are calling out to the eagle. The eagle and jaguars are placed in an environment with xerophytic vegetation common to the more arid regions of Hidalgo. On the opposite wall is a mural that is in a poorer state of conservation, but it also depicts the same theme. An eagle with wings fully spread is flanked by two jaguars depicted as Tepeyóllotl. They are also placed in an environment with large cactus of the type found in the region. Another representation of an eagle located in the transept ceiling vault above the altar represents Tezcatlipoca-Yaotl. ¶

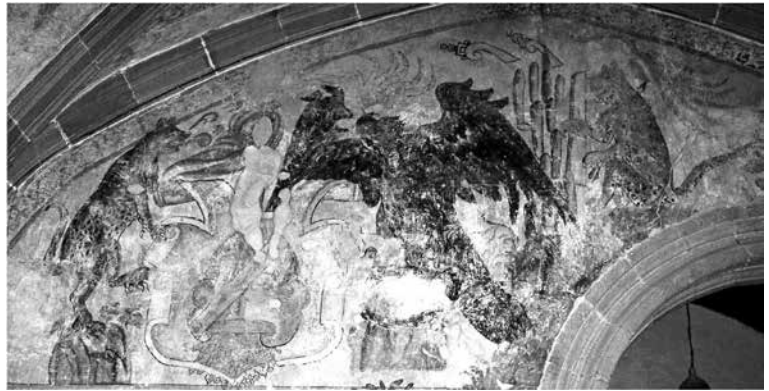


Figure 14: A section of the Ixmiquilpan church murals depicting two jaguars Tepeyóllotl and an eagle. Photograph in the collection of the author.

There are other examples of representations of jaguars in murals found in sixteenth century doctrinas. One is in the portería or entrance to the cloister of the Franciscan doctrina San Gabriel Cholula (see Figure 15). The second is in the cloister of the Franciscan doctrina at Cuauhtinchán (Figure 16). A depiction of the Assump-

33 ALICIA ALBORNOZ BUENO, *La memoria del olvido. Glifos y murales de la iglesia de San Miguel Arcángel Ixmiquilpan Hidalgo: Teopan dedicado a Tezcatlipoca*. Pachuca: Universidad Autónoma Estado de Hidalgo, 1994, identified iconography associated with Tezcatlipoca.

tion is flanked by the representation of a jaguar and eagle. Although stylistically different from the Ixmiquilpan murals, the jaguar is a representation of a Tepéyollotl and the eagle a Tezcatlipoca-Yaotl. ¶



Figure 15: Depiction of a jaguar in the portería of San Gabriel Cholula. Photograph in the collection of the author.



Figure 16: A depiction of a jaguar and eagle in the cloister of Cuauhtinchan. Photograph in the collection of the author.

A second example is found in the barrio chapel of San Juan Bautista Tlalenti (Xochimilco, Mexico City) that incorporates embedded pre-Hispanic stones in different parts of the structure. In her 2010 study Eleanor Wake analyzed embedded pre-Hispanic stones as markers on sight-lines that defined the Mesoamerican sacred geography.³⁴ The incorporation of embedded stones was also a manifestation of the flexibility in Mesoamerican religious beliefs. Ritually significant worked stones decorated pre-Hispanic temples, and indigenous peoples in central Mexico did the same with the new sacred buildings. Moreover, although there are examples of the placing of stones with Christian iconography, the majority of examples are of embedded engraved stones with pre-Hispanic religious significance. ¶

The stones embedded in Tlalenti chapel include chalchihuitl and flowers associated with the fertility of the soil and the deity Xipe Tótec. The location of the stones was important. The stones placed at the top and on the four sides of the bell tower marked the four cardinal directions as well as sight lines in the sacred

34 Wake, *Framing the sacred*. Also see Robert H. Jackson, *Visualizing the Miraculous, Visualizing the Sacred: Evangelization and the "Cultural War" in Sixteenth Century Mexico*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014.

geography. The date of the construction of the bell tower is also important. Two date stones at its base indicate that its construction began in April of 1730, some two centuries following the beginning of the so-called “spiritual conquest” of the indigenous populations of central Mexico. The chapel itself most likely was an earlier construction. The Franciscan doctrina church in Xochimilco San Bernardino de Siena has embedded flower and skull stones in the nave that were most likely taken from the pre-Hispanic temple that Franciscans chose as the site of the new sacred complex, and embedded chalchihuitl stones along the upper façade of the church and in the bell tower (see Figure 17). Two centuries of a Franciscan missionary presence in Xochimilco had failed to completely suppress pre-Hispanic religious beliefs and practices. ¶



Figure 17: Embedded chalchihuitl stones on the upper façade of the Franciscan doctrina church in Xochimilco. Photograph in the collection of the author.

A tale of evangelization from what today is the state of Morelos provides an example of an alternative religious reality. A 1761 case in Yautepec was an example of a late colonial cult that challenged Catholic orthodoxy, and was similar in some ways to the Cristo Viejo of Xichú. Yautepec was the site of a Dominican doctrina established in the mid-sixteenth century. An indigenous leader named Antonio Pérez identified himself as God (“Dios”), and headed a cult that worshipped the Virgin of the Volcano (“Virgen del Volcán”) that allegedly appeared to Antonio in

a cave on Popocatepetl volcano around 1759. The volcano was a sacred site in pre-Hispanic religious beliefs. The cult following not only included natives, but also mestizos and Spaniards. Yautepec and surrounding communities had experienced crisis related to the secularization of the doctrinas, that is the removal of the missionaries and their replacement by parish priests who imposed new monetary and labor demands on the population. The parish priest assigned to Yautepec in 1759, Domingo Joseph de la Mota, attempted to suppress clandestine alcohol production, the practice of concubinage, and *fandangos* (music and dance). He was also aggressive in his financial and labor demands.³⁵ ¶

The cult came to light on March 1, 1761. A group of some 160 followers of the “Virgin of the Volcano” assembled on the banks of the Yautepec River. Antonio Pérez led the group in prayers before an altar with flowers and candles. The parish priest brought a group of local Spaniards to break-up the meeting, and there was a violent confrontation that left one Spaniard dead and 40 cult followers arrested. Further investigation revealed that the cult had a following of some 500 people in Yautepec and neighboring communities, including Tepotzlán. They were mostly humble and poor folk, including some classified as Spaniards in the colonial caste system. ¶

The inquisition judged Antonio Pérez for idolatry, heresy, and as a dogmatizer, and ordered corporal punishment and his exile from Mexico. A royal decree of May 13, 1765 found that the cause for the rise of the cult was the inattention of the secular clergy, avarice of the justices, and the drunkenness of the natives. Mota’s description of the statue of the “Virgin of the Volcano” indicates that it contained iconographic elements of pre-Hispanic beliefs in the fertility of the soil and abundance. Antonio Pérez most likely created the statue based on a pre-Hispanic one. He had placed the heart of a dove in it. He also preached that Jesus had a heart of corn, and that a corn stalk grew from his heart after he was buried.³⁶ ¶

There were other manifestations of the persistence of pre-Hispanic religious beliefs, and particularly of the rain and fertility deities that provided for an agrarian society. There are a number of examples of the embedding of religiously significant engrave stones in sixteenth century structures in communities in Morelos close to Yautepec. One is the tecpán in Tlayacapan built in the mid-sixteenth century. There are embedded stones on the upper façade including chalchihuitl stones flowers associated with the fertility of the soil and the deity Xipe Tótec (see Figure 18).

35 ANA KAREN LUNA FIERROS, “Indios idolatras o cristianos supersticiosos? Un análisis de la religiosidad en Yautepec, siglo XVIII”, in Gerardo Lara Cisneros, coordinator, *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*. México City: UNAM, 2016, pp. 169-208.

36 36 *Ibid.*, pp. 200-201.

There are also chalchihuitl stones in the upper *espanaña* (bell wall) and lateral walls of the barrio chapel of la Exaltación, which was built on the site of one of the pre-Hispanic *calpulli* temples in Tlayacapan. Other examples include embedded stones in the atrial wall and one of the towers of the Augustinian doctrina in Totolapan (see Figure 19) and painted on the façade of the sixteenth century visita chapel Sr. Santiago Nepopualco, which was a visita of Totolapan (see Figure 20). The residents of Nepopualco signed the 1591 petition discussed above. ¶



Figure 18: Embedded pre-Hispanic engraved stones in the upper façade of the Tlayacapan *tecpán*.
Photograph in the collection of the author.



Figure 19: Two chalchihuitl stones on the façade of a tower of San Guillermo Totolapan.
Photograph in the collection of the author.



Figure 20: Painted chalchihuitl on the façade of the sixteenth century visita chapel of Sr. Santiago Nepopualco (Totolapan, Morelos).
Photograph in the collection of the author.

Indigenous-folk integrated Catholicism into their belief system in ways consistent with their own flexible religious tradition. Similarly, the indigenous artists that decorated the new sacred structures incorporated pre-Hispanic iconography into what ostensibly was Christian iconography, and decorated the churches with religiously significant engraved pre-Hispanic stones such as chalchihuitl as they had done with pre-Hispanic temples. This was a manifestation of their religiosity, and even in the colonial context and the context of efforts by the missionaries to suppress pre-Hispanic religious practices. They built and decorated a new European architectural style temple where they worshipped in their own way. ¶

The evidence of the persistence of pre-Hispanic beliefs raises the question of how indigenous-folk interpreted the acts of integration into the new faith such as the administration of the sacraments and particularly baptism. The missionaries themselves measured the pace of conversion by the number of sacraments administered, and particularly baptism. One recent interpretation argued that the rite of baptism was a political act of integration of indigenous polities into the new colonial order in the face of the violence of the “spiritual conquest” initiated by the missionaries and the exploitation of the new colonial order.³⁷ There is no evidence that the holders of encomienda grants treated baptized natives any differently when making tribute and labor demands, and the several high profile cases involving the judgment of indigenous leaders in the first several decades following the conquest does not provide evidence of an effective oversight by missionaries of the indigenous population and particularly their religious beliefs. In the 1520s and 1530s, there was only a small number of Franciscan, Dominican, and Augustinian missionaries in central Mexico, and most indigenous-folk only rarely saw a missionary, if at all. ¶

CONCLUSIONS

History is never simple, and assigning a single explanation for complex social and political processes is analytically and methodologically unsound. Such is the case with the decisions made by indigenous-folk whether or not to receive Christian baptism, and why indigenous leaders and their subjects chose to dedicate labor and resources to the construction of monumental churches and doctrina complexes, barrio chapels, and visita chapels. In his interpretation, Ryan Crewe places considerable importance on the demographic, social, and economic consequences of the

37 RYAN D. CREWE, “Bautizando el colonialismo: Las políticas de conversión en México después de la conquista”, en *Historia mexicana*, 68:3(2019), pp. 943-1000.

epidemic of the mid-1540s in trying to explain the increase in construction projects in the 1550s. The evidence for the demographic consequences of the epidemic is incomplete, and the available sources provide a qualitative account of heavy mortality but not of what happened following the epidemic. Was there a rebound or recovery? Crewe also ignores an important factor, which was the expansion in the number of doctrinas as more missionary personnel arrived in Mexico. ¶

One of many possible hypotheses to explain the support of building projects focuses on the religiosity of indigenous-folk, and the ways that they incorporated the new faith into their belief system. There is ample evidence of the forms in which indigenous-folk decorated ostensibly Christian temples with pre-Hispanic iconography and religiously significant embedded engrave stones, as they had done prior to the conquest. It is plausible to think that many viewed the churches and chapels as a new form of sacred structure in conformity with their own beliefs, and particularly in line with the ways that they chose to incorporate Catholicism into their own flexible belief system. The construction of the doctrina complexes very well may have been seen as being no different from constructing. ¶

** BIBLIOGRAFÍA **

- ALBORNOZ BUENO, ALICIA, *La memoria del olvido. Glifos y murales de la iglesia de San Miguel Arcángel Ixmiquilpan Hidalgo: Teopan dedicado a Tezcatlipoca*. Pachuca: Universidad Autónoma Estado de Hidalgo, 1994.
- ARTIGAS, JUAN B., “Metztitlán, Hidalgo. Los edificios de la Villa: El convento de la Comunidad, El Cabildo Indígena de Metztitlán, arquitectura civil, El convento de los Santos Reyes”, en *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, 7(marzo de 1989), pp. 9-55.
- , *Capillas abiertas aisladas de México*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- AZCUÉ Y MANCERA, LUIS, *Catálogo de construcciones religiosas del Estado de Hidalgo*, 2 vols. México, D. F.: Talleres Gráficos de la Nación, 1940.
- CÓRDOVA TELLO, MARIO, *El Convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.
- CREWE, RYAN D., “Building in the Shadow of Death: Monastery Construction and the Politics of Community Reconstitution in Sixteenth-Century Mexico”, *The Americas*, 75:3(2018), pp. 489-523.
- , “Bautizando el colonialismo: Las políticas de conversión en México después de la conquista”, en *Historia mexicana*, 68:3(2019), pp. 943-1000.
- GARCÍA CASTRO, RENÉ (coord. y ed.), *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades, 2013.
- JACKSON, ROBERT H., *Conflict and Conversion in Sixteenth Century Central Mexico: The Augustinian War on and Beyond the Chichimeca Frontier*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2013.

- , *Visualizing the Miraculous, Visualizing the Sacred: Evangelization and the "Cultural War" in Sixteenth Century Mexico*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- , *Regional Conflict and Demographic Patterns on the Jesuit Missions among the Guaraní in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2019.
- , *The Public Rituals of Life, Death, and Resurrection in Tlayacapan, Morelos (Mexico)*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2020.
- , and Fernando Esparragoza Amador, *A Visual Catalog of Sixteenth Century Central Mexican Doctrinas*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- Ledesma Gallegos, Laura, *La Vicaria de Oxolotan, Tabasco*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.
- , *Génesis de la arquitectura mendicante del siglo xvi en el Plan de las Amilpas y las Cañadas de Morelos*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012.
- LUNA FIERROS, ANA KAREN, "¿Indios idólatras o cristianos supersticiosos? Un análisis de la religiosidad en Yautepec, siglo xviii", en Gerardo Lara Cisneros (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*. México City: UNAM, 2016, pp. 169-208.
- MCANDREW, JOHN, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico: Atrios, Posas, Open Chapels, and Other Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- MERAZ QUINTANA, LEONARDO, *Urbanismo indígena y español en el siglo xvi: el caso de Calpan*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.
- , *Fundaciones monásticas en la Sierra Nevada: historia y medio ambiente*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2017.
- PASO Y TRONCOSO, FRANCISCO DEL, *Papeles de la Nueva España. Segunda Serie. Geografía y Estadística. Tomo III. Descripción del Arzobispado de México. Manuscrito del Archivo de Indias en Sevilla. Año 1571*. Madrid: Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1905.
- ROMÁN KALISCH, MANUEL, "La edificación de conventos franciscanos en el siglo xvi en Yucatán", en *Palapa. Revista de Investigación Científica en Arquitectura* 4:11(2009), pp. 5-19.
- SPORES, RONALD, and NELLY M. ROBLES GARCÍA (Eds.), *Yucundáa: La ciudad mixteca y su transformación prehispánica y colonial*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2017.
- VERGARA HERNÁNDEZ, ARTURO, and Jackson, Robert H., *Las doctrinas franciscanas de México a fines del siglo xvi en las descripciones de Antonio de Ciudad Real (O.F.M.) y su situación actual*. Pachuca: Universidad Autónoma Estado de Hidalgo.
- WAKE, ELEONOR, *Framing the sacred: The Indian churches of early colonial Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 2010.

MEMORIA





ERMILO ABREU GÓMEZ

Para estudiar a un ser es preciso reconstruir su paisaje, ordenar los elementos que le rodean. Por esto es necesario que veamos a Sor Juana en función de su tiempo, vinculada a sus términos o alejada de sus exigencias. Hay que situar su personalidad en el marco que le pertenece y sobre el fondo de su época.¹¹ La Colonia no era entonces sino el reflejo de la vida y del pensamiento de España. Sin embargo, las normas de la Corte —ceñidas a las doctrinas contrarreformistas de la época— no siempre encontraron cabal resonancia en el medio de México. (Aunque el período de la Contrarreforma abarca de 1550 a 1650, sus impulsos, en un medio lento, aislado, como el de la Nueva España, perduraron durante no escasos años; por lo menos hasta la terminación del siglo xvii). Tales doctrinas, o perdían en el viaje su sentido —por ser producto de una contienda de intereses políticos y religiosos, cuya solución competía, especialmente, al medio occidental— o al llegar modificaban sus propósitos frente a las condiciones originales de la cultura y de la economía latentes en el medio americano. En su concepción social y artística y en el empleo de sus recursos materiales, la vida española no coexistía con la que se realizaba en México. La población del virreinato —apenas distante del caos producido por la Conquista— se mostraba incierta en la orientación de sus apetitos y en el empleo de sus doctrinas. Mientras en España alcanzaban relieve algunos núcleos —el aristocrático y el popular— y aún lograban expresión en la literatura (novelas de caballeros y de pícaros), en México apenas si delineaban su carácter, sin alcanzar específica manifestación en las letras, la porción viajera peninsular —españoles, portugueses y judíos— y la familia criolla en gestación.¹² No obstante, ni unos ni otros

* Publicado originalmente en *Semblanza de sor Juana*, México: Ediciones Letras de México, 1938, pp. 19-30.

11 Consúltense: José Ortega y Gasset, *Obras*, pp. 830-831; G. Von Uxküll, *Ideas para la concepción biológica del mundo*; y Américo Castro, *Santa Teresa y otros ensayos*.

12 En la Nueva España no existió ninguna casta de nobles. Las clases las determinaba el dinero. Al concluir el siglo xviii había españoles, criollos, mestizos, indios y negros. Sólo los criollos tenían algún respaldo económico. Los mestizos apenas si disponían de las carreras eclesiásticas y liberales. Los negros [p. 62] y los indios vivían como esclavos. Los españoles trataban de conservar los privilegios de la Metrópoli, sin advertir que el factor económico que habían heredado, amenguando ahora, destruía su poder político.

llegaron a representar el diez por ciento de la población, al lado del mestizo que pugnaba por alcanzar el ejercicio de sus derechos y del indio que se debatía en la sombra.¹³ Y es que si España era parte viva de la cultura europea o unidad abstracta de la civilización occidental, sus colonias de América apenas si lograban presencia física dentro de la familia humana. Con todo su valimiento, las culturas aborígenes habían quedado, por de pronto, paralizadas frente a la osadía del nuevo hombre. Se hizo evidente la incompreensión de aquellas dos culturas confrontadas. Estas diferencias radicaban, principalmente, en el idioma y en la concepción social. En efecto, mientras las lenguas indias eran de índole visual, la española respondía al tipo auditivo. La noción patriarcal del indio, ajena al concepto de la propiedad se oponía a la norma del derecho romano que traía el español. Lejos de ser armónicas, eran cada vez más tirantes las relaciones que existían entre estos núcleos sociales. Choques francos o disimulados ponían de relieve el antagonismo que se engendraba, bajo la cortesía mexicana, en el acervo de las conciencias beligerantes. Contribuía a este desasosiego étnico el desequilibrio económico en que se desenvolvía la Colonia. La mal distribuida riqueza agrícola, la depresión de la moneda y la inmoderada extracción de los metales preciosos deprimían el comercio virreinal. Contingencias de la vida sumábanse a este malestar. Las inundaciones provocaban, con la pérdida de las cosechas y la falta de vías de comunicación, el encarecimiento de los productos primordiales para la vida de las masas. ¶

Las depredaciones de los piratas en el Golfo y en las Antillas, y las del bandillaje en los caminos abiertos al tránsito campesino, influían en el carácter hermético de las poblaciones primitivas. Ante la amenaza de los corsarios y de los bandidos, las playas aisladas y las aldeas humildes eran abandonadas y sus habitantes venían a engrosar el índice de las ciudades. Esto agravó así el problema urbícola de la Nueva España, del cual habrían de derivarse, con el tiempo, no sólo fenómenos económicos, sino también políticos. En los mapas del siglo XVII, de la ciudad de México, se mira la demarcación señalada para la vida de la clase blanca. En 1692 se dispuso que los indios salieran del centro de la ciudad y sólo habitaran en los barrios (Robles, *Diario*, III, 79, 103). Agotados los recursos de vida y puesta en tensión la resistencia de unos y otros, el pueblo solía amotinarse, como en ensayo de insurgencia,

13 La situación de los indios fue la primitiva preocupación de las autoridades políticas y eclesiásticas —a veces no traducida con energía bastante en la práctica. Vino después el deseo de educar a los mestizos y, por último, se pensó en la necesidad escolar del criollo. En las postrimerías del siglo XVI, cuando los Colegios de San Francisco y las fundaciones de Vasco de Quiroga, habían desaparecido, y yacían en decadencia los establecimientos docentes de Nuestra Señora de la Caridad, de Santiago Tlaltelolco, San Gregorio y San Juan de Letrán, la Universidad Pontificia y los Colegios de Jesuitas se desarrollaban e imponían socialmente. Su preponderancia alcanza hasta el siglo XVIII.

para reclamar derechos reales, mas no definidos en el espíritu colectivo de la nación. La actitud de las clases ofendidas subía de punto ante la falta de mesura de las autoridades —civiles y religiosas— que disputaban en público, invadíanse en sus funciones y aun se atropellaban por melindres de amor propio y de protocolo. Esta interferencia de poderes apareció desde los tiempos del obispo Zumárraga. Enconadas y escandalosas fueron las disputas del obispo con los miembros de la primera Audiencia. (J. García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*.¹⁴ Las rebeldías del pueblo llegaron a alterar no sólo la tranquilidad de la capital, sino también el orden de las provincias o intendencias.¹⁵ Los tumultos acaecidos en 1692 tuvieron resonancia en España y consecuencias en el ordenamiento de la vida virreinal.¹⁶ Sucede esto cuando él —mestizo en cuya naturaleza se perfilan los valores permanentes del nuevo hombre y en cuyo carácter influyen las contingencias de la vida— trata de determinar, a veces sin darse cuenta, el sentido de la cultura que se inicia en la Nueva España.¹⁷ La extensión de esta cultura no es fácil de medir, pero sí puede advertirse su energía y la trayectoria de su desenvolvimiento. La madurez de su mundo está incluida en el embrión de su origen. En su puericia se adivinan ya los rasgos de su edad adulta. Vive retraído, desconfiado de sí y temeroso de los demás; pero en cuanto puede hacerse presente con buen éxito, lo hace. Y no tolera humillaciones ni desdenes de origen español. Así, cuando Bouerne recuerda que en México ningún español servía a otro, además de advertir una verdad, indicaba de manera indirecta el estado social que prevalecía en la Nueva España. Si el español no se resignaba a servir a otro, existiendo a su lado la familia baldía del indio, el mestizo, que ya se sentía lastimado en su

14 En 1636 fueron célebres los atropellos cometidos por el gobernador de la Nueva México, Félix Martínez de Baeza y sus secuaces, en las personas de los indios y de los frailes franciscanos. En 1667, el Cabildo de Santa Fe, de la Nueva México, denunciaba que se atrevieron los frailes de aquel lugar contra el gobernador y capitán general, D. Pedro de Peralta, a quien aprehendieron, simulando hacerlo en nombre del Santo Oficio. Consultar las obras sobre las misiones franciscanas en México, escritas por el Dr. D. Fernando Ocaranza.

15 Cerrados los caminos para obtener sus justas reparaciones, los indios se hacían justicia de manera violenta. La evangelización religiosa, en ocasiones, no era perfecta o era falsamente anunciada. En 1621 y 1631, los frailes franciscanos —establecidos en el norte del país— pidieron que se les erigiese un obispado, en virtud de que tenían convertidos 500,000 indios y habían bautizado 86,000. Sin embargo, en 1664, estos indios conversos se sublevaron y mataron al gobernador. Otra sublevación tuvo lugar en 1680, en la época de Fray Payo Enriquez de Rivera. En 1684, en la misma región, se sublevaron los indios llamados tanos. En los estudios sobre las misiones franciscanas —antes citados del Dr. D. Fernando Ocaranza, pueden leerse los documentos probatorios de estas aseveraciones.

16 Consúltese: I. A. Leonard, *Relación del tumulto del 18 de junio de 1692, por Carlos de Sigüenza, con notas del autor*. México, 1932.

17 Consúltese: Genaro García, *Caracteres de la Conquista*, México.

decoro, menos consentía en servirle. Para suplir la falta de brazos, hubo necesidad de importar negros y mulatos, de África y Cuba,¹⁸ los cuales fueron repartidos en las tierras en que, especialmente, se cultivaba la caña de azúcar. El mestizo pasa entonces de la negación de lo español a la afirmación de lo propio. Ya en la segunda mitad del siglo XVII no sólo *es*, sino que, con orgullo de sí, quiere *ser*.¹⁹ Se yergue frente a la acción del español. Advierte que puede disponer de suficientes elementos para constituir su personalidad en el campo histórico que le pertenece. Como se siente vinculado al mundo cultural que habita, la timidez de sus actos se torna en agresión. Pasa de la postura a la actitud; de lo individual a lo social.²⁰ El ser *mestizo* es ya para él *ser mestizo*.²¹ Su resentimiento crece en razón directa, no del afinamiento de su conciencia, sino del retardo de la intervención de su poder en el campo que se le opondrá. Frente al indio y al español tiene dos actitudes que se oponen y explican: se aleja *del* indio, pero se acerca a *lo* indio; repudia *lo* español pero se aviene *al* español. Se refugia en la historia del primero tanto como en la actualidad del segundo. Al indio lo contempla en forma colectiva, al español en forma individual. Exalta la figura de Cuauhtémoc en la misma desproporción con que deprime la de Cortés. Para él las lecciones del Renacimiento no fueron sólo un renacer de las formas del pasado clásico —que conoció por el camino ortodoxo— sino más

18 En 1690, como en otras varias veces, llegó a Veracruz un cargamento de negros, destinados al comercio y a la agricultura de la Nueva España. En 1695, la Real Compañía Portuguesa, de Ginebra, adquirió el contrato para conducir negros a América. El negocio duró hasta principios del siglo XVIII.

19 En el siglo XVI el criollo muestra sus valores negando los del español. Esta negación denuncia no tanto el concepto que le merece el conquistador, como el rebajamiento propio. Ya en un soneto anónimo se recuerda: *que viene de España un hombre tosco, sin ningún auxilio, de salud falto y de dinero pobre*. En *Peregrino Indiano* —Canto XV— del criollo Antonio Saavedra Guzmán, se oye la voz del que reclama justicia: *Hay, como yo, muchos olvidados hijos y nietos, todos descendientes de los conquistadores desdichados*.

20 Sobre las ruinas del palacio virreinal, incendiado en 1692, apareció un letrero que decía: *Este corral se alquila para gallos de la tierra y gallinas de Castilla*.

21 En 1664 hubo un tumulto entre agustinos y mercedarios por la justicia que se iba a hacer en un *criollo*. Robles, *Diario*, II, 370. En 1683 le dieron garrote en la cárcel a un criollo porque temieron que los de su clase le libertaran. Guijo, *Diario*, p. 151. En el Cabildo del 12 de enero de 1689, se habla de las fiestas del *criollo* mártir San Felipe de Jesús. El hijo del Virrey Marqués de Leiva, al ofender a los criados *criollos* del Conde de Santiago provocó un lance en el que tuvo más importancia la condición de los ofendidos que la calidad aristocrática del reclamante. El maestro de Retórica de la Universidad, el P. Pedro de Avendaño, tenía especial prurito en defender desde el púlpito a los criollos. Un sermón del Arcediano Diego de Coscojales, recién llegado de España, le brindó ocasión para acrecer sus ímpetus, diciéndole:

bien una incitación hacia el conocimiento del tiempo aborigen. Por esto prefirió el pasado absoluto del indio al pasado relativo del criollo.²² ¶

Si en España es hasta el siglo XVI y encontrando sus raíces informativas en la literatura nórdica —Renania y los Países Bajos— cuando, junto con las disposiciones del Concilio de Trento, aparecen los valores místicos de Santa Teresa, San Juan de la Cruz o el Beato Juan de Ávila, en México no se advierte expresión alguna de semejante índole ni aun entrado el siglo XVII. Las circunstancias de la vida influyeron en la creación de los valores religiosos de la Nueva España. La ausencia de la pasión por el movimiento de la Reforma aminora o transforma el impulso de la Contrarreforma. Ésta aparece en la tierra americana no con actitud de lucha contra algo, sino como manifestación natural de una de las formas evangélicas de la Iglesia: su doctrina de universalidad, frente a las aportaciones nacionalistas de la Reforma. Tal actitud produce en el medio americano, antes que exaltaciones místicas, normas rituales pedagógicas, empeños en la catequización del medio. Podría asentarse que en la Nueva España existieron, simultáneamente, la acción individual de la Reforma, que se manifestó en la actitud subversiva de religiosos y profanos, y la acción colectiva, de atmósfera, que vivía tanto en el predio de la aristocracia, como en el ejército clerical, y que se apoyaba en la doctrina de la Contrarreforma. ¶

Casi no se ha señalado la transformación de las escuelas literarias al pasar de España a la Nueva España. La crítica se ha limitado a indicar las calcas y repeticiones realizadas por nuestros escritores, las cuales no tienen sino un valor relativo respecto de la génesis de la literatura propia de la Colonia. Desde su origen, la literatura de México muestra una actitud de rebeldías aisladas, que tanto denuncia las limitaciones que imponían las autoridades civiles y religiosas, que revela el espíritu hostil en que se incubaba.²³ Nuestras letras, perfectas o imperfectas, mostraban

*¿y a queste era el que lección
nos había de dar? Allá
en su Alcalá si podrá
que acá, narices a pares
tenemos sin ser de Henares
para darles a Alcalá.*

22 Carlos de Sigüenza y Góngora, en su *Teatro de Virtudes Heroicas*, evoca las virtudes cívicas de los próceres de la historia antigua india.

23 En 1513, Carlos V mandó que no fueran consentidos en Indias los libros profanos ni fabulosos. En 1556, Felipe II prohibió la impresión, sin licencia, de los libros que trataban de Indias. En 1584 dictó igual prohibición acerca de los vocabularios de los idiomas primitivos. Para refrendar el cumplimiento de estos acuerdos, Felipe IV, en 1647, y Carlos II, en 1668, dispusieron que de cada libro impreso en las Indias se mandaran veinte ejemplares al Consejo. *Vid.* Irving A. Leonard, *Romances of Chivalry*. California, 1933; Karl Vossler, *Introducción al estudio de la literatura del siglo de oro*. Madrid, 1934.

cómo el hombre de entonces trataba de aprehender la vida y de reaccionar, al mismo tiempo, frente a la lección que le dictaba el Occidente. Fue híbrida la literatura colonial del siglo XVII. Provocaban esta circunstancia: la incertidumbre que existía entre la concurrencia de las formas *cultas* recibidas de España y las *naturales* que producía el medio mexicano. La escuela gongorina fenecía sobre las letras mexicanas, arrastrando la cauda de su esplendor, sin dejar huellas perceptibles de belleza. Sus normas sólo eran advertidas como ejemplos realizados, carentes de sentido evolutivo. Movíanse en el predio de los seminarios. No ejercían influencia espiritual. Se aceptaban por capricho, por disciplina, no por seducción estética. Con más empeño que otros, los colegios de jesuitas cultivaron estos ejercicios. La labor culterana se tradujo en gimnasias intelectuales, en ensayos mnemotécnicos. Este retraso no sólo fue observado en la Nueva España, sino también en el resto de América, donde, aun entrado el siglo XVIII, los poetas se distraían en juegos bizantinos de cultismo.²⁴ La crítica —en la que figuraban Sigüenza y Góngora y la propia Sor Juana— hizo esfuerzos para aclarar —con razones, ejemplos y burlas— que no debían de confundirse los estados poéticos que alcanzó el genio lírico de Góngora, con los tránsitos retóricos que, en la decadencia, produjo su escuela. ¶

Convivían con las producciones eruditas, las populares. Las primeras las cultivaban los devotos de la Universidad y de los colegios jesuitas; las segundas, las ensayaban, alejados de la exigencia ortodoxa, los poetas de capacidad original, de raíz vertical y de sentido colectivo. Entre los primeros se encontraban los copistas de *El Triunfo Parténico*, que seguían, medio siglo después del apogeo cultista, los modelos de Góngora, Sigüenza y Góngora (aunque con manifiesta repugnancia crítica), y Matías de Bocanegra (que equilibra las formas cultas y tradicionales en su *Canción a un Desengaño*). Eran todos como émulos de la *Academia Imitatoria*, fundada en Madrid, en tiempos de Lupercio. Los certámenes que le celebraban en México, Puebla y Guadalajara no eran sino extensión de los que se estilaban en la Península. Basta recordar aquel que tuvo lugar cuando Paulo V, en 1615, para las fiestas de la beatificación de Santa Teresa, que equivale al de México, de 1683, en honra de la Inmaculada Concepción. Entre los segundos se advertía un retorno al orden clásico que se había perdido o, al menos, enturbiado en la práctica externa. Tal fue el caso que ofrece la propia Sor Juana, que recogió, en sus *Villancicos y Letras*, elementos folklóricos, modos del hablar indio, formas primigenias del negro y del mestizo (En este punto sigue también el ejemplo de lo cómico incrustado en la expresión religiosa y devotista de entonces y atiende la lección del Góngora de las *letrillas*, tan cercano a la doctrina popular española). ¶

24 Ventura Laso de la Vega, en *La Escuela Sevillana*, resume el aspecto de la contienda de estos valores líricos que tanto influyeron en 1.^a doctrina poética del periodo barroco español.

Por otra parte, la decadencia del barroco literario, se explica más por su falta de convivencia en la Nueva España, que por amenguamiento de sus méritos estéticos. Las causas que impulsan el movimiento barroco español, o no fueron percibidas en México, o no pudieron fijarse con inteligencia clara ni sus elementos históricos ni sus órdenes artísticos. Tampoco respondieron a la evolución de los estilos literarios cultivados en la misma Nueva España. Ni las normas de los dantescos (*sic*) ni la contienda de las doctrinas de las escuelas líricas españolas adquirirían relieve en la mente del escritor mexicano. Las percibían como noticia, no como factor determinante de la acción poética. A veces carecían de sentido y de posible transformación. En ocasiones impulsaban —precisamente porque no se advertía su sentido estético— a realizar sólo modificaciones externas. La pobreza del idioma que maneja el mexicano; lo parco de su vocabulario; la influencia del ritmo de los idiomas aborígenes, que determinaron, por ejemplo, en el castellano del sur, bajo la presión del maya, modificaciones de la sintaxis, fueron factores que dificultaban el florecimiento y la madurez de las formas arrancadas de aquella cepa literaria.²⁵ También intervinieron en la transformación del régimen literario las autoridades que, desde el siglo XVI, venían creando trabas para el conocimiento de la literatura en romance. Para eludir las limitaciones que imponían, sobre tal literatura, los escritores de la Nueva España se inclinaban, como en busca de refugio y de alivio, hacia el conocimiento de la producción latina, que servía de puente para conocer la griega y las orientales. En ella nutrieron sus doctrinas y encontraron vías para expresar su emoción y su saber filosófico. Esta técnica los indujo a un desarraigo del medio en que vivían.²⁶ Con ella alcanzaron una unidad de tipo ideal, si se quiere de pretensiones universales, pero, en principio, enturbiaron la visión de la entraña del hombre real, del posible, del que iba a corresponder a la historia y al orden cultural de la Nueva España, que se sujetaba ya a un arsenal de dolores, alegrías y sueño. ¶

25 Los idiomas indios, a su vez, sufrieron la influencia del castellano.

26 Ya Sor Juana, sobre manifestar su despreocupación acerca de las reglas fonéticas en sus versos, se burló de la pronunciación castiza de los españoles. En *El Sainete de Palacio* decía que éste no podía representarse en España porque adolecía de defectos de pronunciación.

NOVEDADES
BIBLIOGRÁFICAS





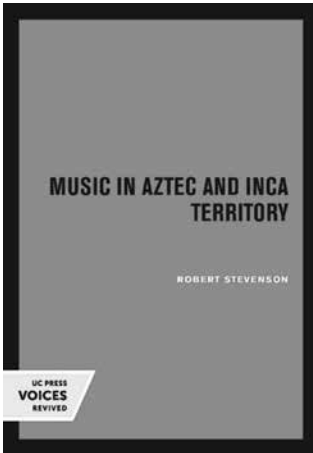
TERRAZAS, FRANCISCO DE, *Fragmentos de “Nuevo mundo y conquista”*, edición crítica, introducción y notas de Antonio Río Torres-Murciano. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2022.



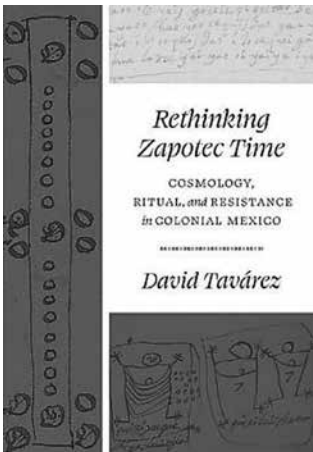
OLMOS, ANDRÉS DE, *Arte de la lengua mexicana*, estudio preliminar, edición y notas de Heréndira Téllez Nieto. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2022.



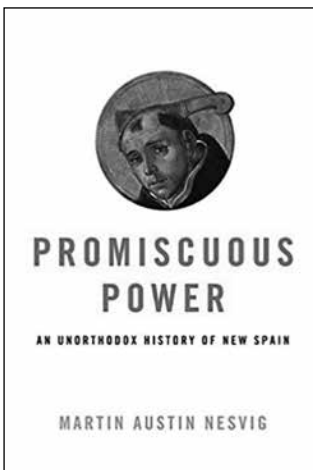
PÉREZ GONZÁLEZ, ANDREA M., *Leer el libro desde sus paratextos: censura, crítica y legitimación en la literatura novohispana (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2022.



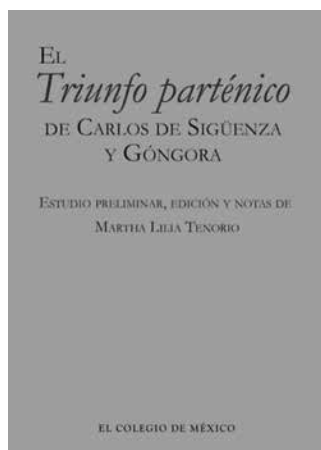
Stevenson, Robert M., *Music in Aztec and Inca territory*. Oakland: University of California Press, 2022.



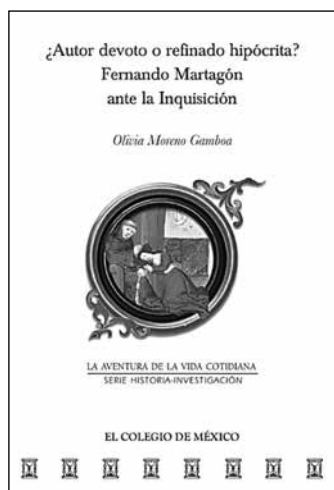
TAVÁREZ, DAVID, *Rethinking Zapotec time: Cosmology, ritual, and resistance in colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press, 2022.



NESVIG, MARTIN AUSTIN, *Promiscuous power: An unorthodox history of New Spain*. Austin: University of Texas Press, 2022.



SIGÜENZA Y GÓNGORA, CARLOS DE, *El triunfo parténico*, estudio preliminar, edición y notas de Martha Lilia Tenorio. México: El Colegio de México, 2021.



MORENO GAMBOA, OLIVIA, *¿Autor devoto o refinado hipócrita? Fernando Martagón ante la Inquisición*. México: El Colegio de México, 2021.



GONZÁLEZ DÁVILA, MARÍA ANGÉLICA y RÍOS ESPINOSA MARÍA CRISTINA (coords.), *De somno et insomniis. La vida monástica a través del lecho y los procesos del sueño en sor Juana Inés de la Cruz*. México: Bonilla Artigas Editores, 2021.

*Prolija memoria.
Estudios de cultura virreinal*





Facultad de Filosofía y Letras



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA