



# Flor de Volcanes

*Sor Juana Inés de la Cruz:  
vida y obra en la región donde nació*

*Margarita Loera Chávez y Peniche*

INAH-ENAH-DEH



PROYECTO DE INVESTIGACIÓN  
ESTUDIO, CONSERVACIÓN Y RESTAURACIÓN  
CULTURAL Y ECOLÓGICO DE LOS VOLCANES



Escuela Nacional  
de Antropología  
e Historia



Instituto Nacional  
de Antropología  
e Historia



Consejo Nacional  
para la  
Cultura y las Artes



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Alfonso de María y Campos Castelló

Dirección General

Miguel Ángel Echeagaray Zúñiga

Secretaría Técnica

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Alejandro Villalobos Pérez

Dirección

Ma. Cristina Rybertt Thennet

Secretaría Académica

Berna Leticia Valle Canales

Subdirección de Investigación

Margarita Warnholtz Loch

Subdirección de Extensión Académica

Gabriel Soto Cortés

Departamento de Publicaciones

Octavio Hernández Rodríguez

Corrección de estilo

Luis Tovar Carrillo

Formación de interiores

Susan Cervantes

Diseño de portada

Óscar Arturo Cruz Félix

Francisco Carlos Rodríguez Hernández

Gilberto Mancilla Martínez

Diseño de colección

Imagen de portada: Jorge Obregón, Iztaccíhuatl y Sacromonte, tinta japonesa/papel, 114 x 74 cm.

FLOR DE VOLCANES

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: VIDA Y OBRA EN LA REGIÓN DONDE NACIÓ

Margarita Loera Chávez y Peniche

Primera edición: 2011

ISBN: 978-607-484-271-5

Proyecto realizado con financiamiento del Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, adscrito a la Escuela Nacional de Antropología e Historia y a la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.

Esta publicación no podrá ser reproducida total o parcialmente, incluyendo el diseño de portada; tampoco podrá ser transmitida ni utilizada de manera alguna por algún medio, ya sea electrónico, mecánico, electrográfico o de otro tipo sin autorización por escrito del editor.

D.R. © 2011 Instituto Nacional de Antropología e Historia

Córdoba 45, colonia Roma, 06700, México, D.F.

sub\_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, Tlalpan, D.F., C.P. 14030

Impreso y hecho en México

Con profundo cariño, a  
Carlos Arriaga Alarid



# ÍNDICE

NOTA INTRODUCTORIA

7

¿POR QUÉ UNA FLOR DE VOLCANES?

13

UNA INTELIGENCIA MULTIFACÉTICA

23

ACERCAMIENTO AL SIGLO XVII

31

EL CRIOLLISMO DE SOR JUANA

39

VIDA Y OBRA DE SOR JUANA EN LA REGIÓN DE LOS VOLCANES

53

OBSERVANDO LOS VOLCANES DESDE AMECAMECA

61

LA LOA Y "EL AUTO SACRAMENTAL" PARA UNA REPRESENTACIÓN EN LA FIESTA DE CORPUS, QUE SE PIENSA PUDIERON HABER SIDO, CONJUNTAMENTE, EL PRIMER ESCRITO DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

77

EL CUERPO DOCUMENTAL DEL QUE FORMAN PARTE LA LOA Y EL "AUTO SACRAMENTAL" ATRIBUIBLES A SOR JUANA

89

ANÁLISIS DE LA PRIMERA PARTE: LA LOA (DOCUMENTO 19)  
"LOA SATÍRICA EN UNA COMEDIA EN LA FESTIVIDAD DEL CORPUS"

101

ANÁLISIS DE LA SEGUNDA PARTE: PEQUEÑA OBRITA TEATRAL O "AUTO SACRAMENTAL" (DOCUMENTO 20): "APLAUDESE LA FINEZA QUE EL SEÑOR HIZO AL QUEDARSE SACRAMENTADO CON LOS HOMBRES"

131

LA LITERATURA TAMBIÉN ES UN DOCUMENTO HISTÓRICO

145

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

181

BIBLIOGRAFÍA

183

APÉNDICES DOCUMENTALES

APÉNDICE 1

191

APÉNDICE 2

207

## NOTA INTRODUCTORIA

Al borde de los bosques y al borde de las nieves.  
En el llamado lugar de la bruma, en el terraplén de la flor,  
En el terraplén de la niebla.  
En donde vive la codorniz blanca.  
En donde se despereza la serpiente.  
En donde viven los jaguares.  
Chimalpahin.

Allí al pie de los volcanes,  
En el Popocatepetl, en el Iztaccíhuatl,  
Allí, nació Juana Inés,  
La más universal escritora de la Nueva España.

Este estudio es resultado de la ejecución del Proyecto Eje Investigación, Estudio, Conservación y Restauración del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, registrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, cuya coordinación general está a mi cargo, con el apoyo de la Dirección

de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Como parte de su programa interdisciplinario global, desde 2007 el área de Historia se ha empeñado en estudiar aspectos sobre el pasado de las regiones aledañas a los volcanes mexicanos mediante fuentes documentales inéditas que ayuden a desenterrar el devenir de estos paisajes, y en especial la forma en que pervivieron en ellos, en cada etapa, los milenarios rituales dedicados a la montaña y a los volcanes, en épocas en las cuales los códices y las crónicas prehispánicas y virreinales, así como los estudios de arqueología y etnografía, no logran explicar. Se alude en especial a los años que van desde mediados del siglo xvii hasta la última etapa del xix. El interés en tal periodo se basa en presentar, como punto central de estas páginas, el análisis de la copia o traslado de dos piezas literarias de la segunda mitad del siglo xvii, y de cuyo hallazgo también se hablará, que tal vez correspondan conjuntamente a la “Loa al Santísimo Sacramento” de la que habla el primer biógrafo de sor Juana Inés de la Cruz, el padre Diego Calleja —quien supone que la realizó cuando Juana Inés de Asbaje vivía en la hacienda de Panoaya, entonces parte de la república de indios de Amecameca, al pie del Iztaccíhuatl y el Popocatepetl—, y cuyo original aún se encuentra perdido [Calleja, 1995:14-15].<sup>1</sup>

No llegaba a ocho años la madre Juana Inés, cuando, porque le ofrecieron por premio un libro, riqueza de que tuvo siempre sedienta codicia, compuso para una fiesta del Santísimo Sacramento una Loa con las calidades que requiere un cabal poema: testigo es el muy reverendo padre maestro fray Francisco Muñiz, dominico, vicario de Mecameca, que está a cuatro leguas de la casería en que nació la madre Juana Inés [ibid.].

La copia o el traslado de las piezas literarias lo localizó al inicio del siglo xxi el historiador Augusto Vallejo Villa. Sin embargo, para analizar las obras

1. Se trata de dos piezas literarias que siguen un mismo argumento: el elogio al Santísimo Sacramento. La primera es claramente una loa en la que en forma satírica se describe la fiesta. La segunda es una especie de obrata teatral, cuyo argumento se presenta en un diálogo entre un indio y un español, y va acompañado de música. Podría suponerse que se trata de dos loas con un mismo argumento, una satírica y otra seria; sin embargo, se prefiere suponer que al escribirlas hubo una cierta intencionalidad de imitar una herencia del siglo xvi, es decir, presentar una loa con su auto sacramental adjunto. Sin embargo, como desde el punto de vista literario, sobre todo la segunda parte, es muy sencillo el contenido, en lo sucesivo se entrecomillarán los términos “obra teatral” o “auto sacramental” cuando se aluda a esta parte del documento dual.

fue preciso contextualizarlas en un conjunto documental del que forman: la loa y su adjunta “obrita teatral” o “auto sacramental”, últimos elementos del acervo. En total se trata de un conjunto de 20 piezas escritas en náhuatl y algunas que combinan este español. Los primeros 18 textos parecen haber sido autoría de caciques e indios principales, y el objetivo era ensayarlos para luego recitarlos en festividades católicas en los atrios de las iglesias locales, con la finalidad de mostrarles a los macehuales o indios del común cómo se realizaban entonces los rituales en honor de la montaña, los volcanes y las deidades o fuerzas sobrenaturales que creían que habitaban en ellos. Sin discusión, era un acto de resistencia y un medio de guardar su memoria ancestral.

La idea de separar los dos últimos escritos atribuibles a sor Juana también la propuso el copista del siglo xvii, pues aunque informan de la historia local y aluden a los rituales mencionados, esbozan en el manejo de la lengua y la temática, como veremos, que son obra de una autora ajena a la comunidad indígena, por lo que tal como el copista, determinamos separarlos para el análisis. En consecuencia, este volumen es el primero de dos tomos de la obra Flor de volcanes. En el presente tomo, la flor es la entonces joven Juana Inés, mientras que en el segundo, la flor remitirá a parte de las ofrendas que mencionan los indios en los documentos analizados. Cuando Vallejo encontró los dos textos atribuibles a la escritora criolla, los tradujo con el apoyo del erudito en lengua náhuatl, ahora fallecido, Salvador Díaz Cíntora. La inquietud por abundar más en su análisis para tener más elementos con que probar la pretendida autoría de la criolla, condujo, por sugerencia del propio Vallejo, a la determinación de que era necesario traducir todo el conjunto documental (las 20 piezas literarias), incluyendo de nuevo las dos últimas, que ya los autores citados habían traducido. Este esfuerzo que llevó un largo tiempo, pues se trata de náhuatl periférico y del siglo xvii, se realizó con la asistencia de la maestra María Elena Maruri Carrillo. Gracias a su formación etnohistórica y a que es oriunda de sitios donde todavía hay algunos hablantes de esta lengua —en la región del volcán Nevado de Toluca— ayudó a tomar en cuenta aspectos de la mentalidad y la cultura india virreinal respecto a la “montaña sagrada”, que obviamente no le interesaron a Díaz Cíntora, quien buscaba como prioridad de su esfuerzo sustentar la pretendida autoría. Como el apoyo a este último supuesto también es central en esta obra, se realizará el trabajo hermenéutico de la fuente con la primera traducción, pero siempre

considerando las variantes que Maruri acentúa cuando se trate de explicar la temática relacionada con el culto a la montaña. El análisis profundo de los contenidos de las dos últimas piezas hubiera sido imposible si no se consideraba el análisis global del conjunto documental en el que ya se llevaba trabajando un tiempo considerable.<sup>2</sup> Empero, estas páginas no son un estudio comparativo con los textos indígenas. El propósito concreto es estudiar la vida y obra de la Décima Musa cuando habitaba en la región de los volcanes y por ende ofrecer más elementos para comprobar que los textos empleados como sustento de esta obra sí son producto de su esfuerzo. En consecuencia, es importante ubicar cómo el contacto con los habitantes indios y negros de esta zona y con sus expresiones culturales fue una influencia determinante en lo que más se distinguió de sus escritos en los años subsecuentes: lo que se denomina su criollismo. Es decir, ese sentir tan propio de la literatura barroca novohispana en la que se evocaba la ancestral cultura de estas tierras a las que ya se les denominaba patria.

Nadie interesado en conocer la cultura y la historia de la región aledaña al Iztaccíhuatl y el Popocatepetl puede soslayar a sus personajes destacados, menos aún si se trata de alguien de la talla de sor Juana Inés de la Cruz.

Debo confesar, no obstante, que en ningún momento me considero parte de ese grupo de especialistas que se han venido denominando sorjuanistas. Tampoco soy una investigadora especializada en la obra de la Décima Musa. Mi acercamiento al personaje se debe a un entrañable amigo, el ingeniero Carlos Arriaga —quien dirigía hace apenas unos años el Centro Cultural Nerpantla, dependiente del Instituto Mexiquense de Cultura—, quien durante más de diez años me invitó a participar como ponente en los actos conmemorativos del natalicio y la muerte de sor Juana que él organizaba. Mi intención en esas participaciones fue sólo perfilarme como historiadora especialista en el Virreinato con miras a la contextualización histórica de la escritora.

2. Se considera que el conjunto de las piezas permite dibujar el calendario agrícola y por ende, los ciclos del agua, que son eje fundamental del culto a la montaña. En los textos se capta también la forma en que esta realidad operaba al lado de la práctica religiosa católica. Además se dibujan interesantes aspectos que sustentaban el ritual, como música, ofrendas, nombres de deidades de la montaña, concepciones en torno a los volcanes y la visión de los templos católicos a la manera del concepto *altépetl* (cerro de agua) de origen mesoamericano. Son documentos que para los especialistas en el tema de montaña son una verdadera joya por su unicidad. El trabajo está ya registrado en nuestros calendarios académicos para salir a luz el próximo año, como continuidad de este primer tomo de la obra.

En 2005, a iniciativa y propuesta de don Carlos Arriaga recibí en Nepantla —durante los festejos del natalicio de la Musa— el reconocimiento del Gobierno del Estado de México a mi labor y los resultados de la investigación. En el curso de esta actividad tuve la oportunidad de conocer al historiador Augusto Vallejo Villa, quien me ha llevado mediante su acucioso trabajo a conocer muchos aspectos históricos relacionados con la escritora novohispana, de manera especial, el hallazgo de los textos que estudio en estas páginas. Por tanto, estas líneas también son una dedicatoria y un reconocimiento al continuo esfuerzo que mostraron los entrañables amigos don Carlitos Arriaga, como yo le llamo, y Augusto Vallejo.

Agradezco a todas las personas que me han ayudado en la realización de esta tarea. Primero, al doctor Alejandro Villalobos Pérez, director de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; a la doctora Inés Herrera Canales, titular de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia; al Sistema Nacional de Investigadores, del que formo parte desde hace ya más de veinte años. Una parte fundamental del trabajo, el complemento gráfico del texto —integrado en un elevado porcentaje por fotografías históricas— se realizó con la colaboración personal de la licenciada Georgina Rodríguez, encargada entonces de la fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y con su equipo de trabajo: Martha R. Miranda (catalogadora y conservadora), Alejandro A. Martínez (imagen digital), Alfonso Medina y Ramón Fernández (fotógrafos impresores), María Luisa López (archivista) y María Elena Sánchez (bibliotecaria). Vale la pena destacar que esta fototeca —que resguarda más de medio millón de fotografías— resulta invaluable debido a su antigüedad, alcances nacionales y porque muchas de las imágenes las obtuvieron investigadores especializados en la conservación y difusión del patrimonio arquitectónico mexicano. En la actualidad este acervo tiene como vocación fundamental apoyar el trabajo de investigación, no con miras a servir sólo como fuente de ilustración, sino de transformar la fotografía en un documento histórico que refleje hechos concretos en momentos determinados. En este sentido, la selección fotográfica implicó un arduo trabajo de investigación con el objetivo de complementar el texto escrito y no sólo ilustrarlo. En este mismo sentido conté con el invaluable y desinteresado apoyo de la maestra Lina Güemes Herrera, quien me

proporcionó todo el material relacionado con el ritual realizado en cuevas, que como veremos también son, en un cierto sentido, “templos cristianos”. Estas fotografías son parte del Archivo Fotográfico Alfonso Muñoz Jiménez, propiedad de la familia Muñoz Güemes. La serie forma parte de la colección “Enfloramiento de cruces de Tepetlixpa, Estado de México” (hoy cabecera municipal de Nepantla, donde nació sor Juana Inés de la Cruz); las imágenes se tomaron durante la investigación que realizaron en 1964 Guillermo Bonfil Batalla, Alfonso Muñoz y Arturo Warman en la región aledaña a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl con grupos de graniceros. Otro producto de esta investigación fue la película premiada *Él es Dios* y el artículo de Guillermo Bonfil titulado “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada”. Entre este grupo obviamente se consideran los tiemperos de Amecameca, donde se ubica la hacienda de Panoaya donde Juana Inés pasó su infancia.

Extiendo mi reconocimiento y gratitud también a Jorge Obregón, pintor de volcanes que ha recorrido el mundo entero conquistando cimas para realizar su tan exquisita y a la vez imponente colección artística. A él debo la ilustración de la portada y la posibilidad de abreviar en el paisaje que vivió sor Juana desde la mirada de un artista contemporáneo como Jorge; a Osvaldo Murillo por su amistad y apoyo como asistente de investigación para la revisión de contenidos y conformación editorial de este libro, y por último, pero siempre primeros en mi corazón, a Ximena y Santiago Esteinou Loera Chávez, mis hijos, por su maravillosa existencia y a la memoria de mis amados padres Fernando Loera y Chávez e Irma Peniche de Loera y Chávez.

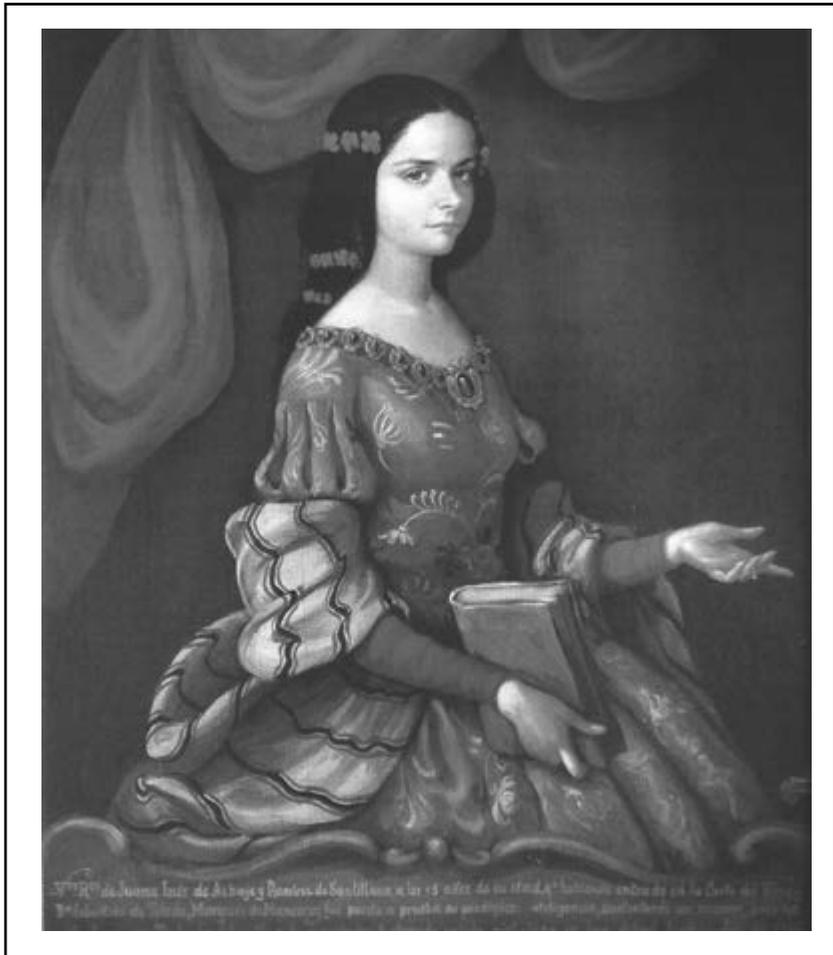
## ¿POR QUÉ UNA FLOR DE VOLCANES?

Es imposible no imaginar una flor decorando los pies de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl al recordar en el inconsciente a la joven y delicada Inés escribiendo, hacia mediados de la centuria XVII, su primera loa en la hacienda de Panoaya, muy cerca del cerro Amaqueme, en la antigüedad llamado Chalchihmomozco porque allí se veneraba el agua y las turquesas y jades eran parte primordial en los rituales. En años posteriores, aquel retoño humano, ya en los claustros del convento de San Jerónimo, fue conocido como sor Juana Inés de la Cruz. No podemos, sin embargo, evocarla en Panoaya recluida en una celda estudiando horas enteras. Si bien ya desde entonces le encantaba leer, también es factible mirarla con la belleza, travesura e inteligencia que le caracterizaron recorriendo los pasajes arbolados de la hacienda, acompañando a su abuelo y observando con detenimiento a los seres con quienes alternaba. De un flanco se ubicaba la oligarquía regional, compuesta de rancheros y hacendados; de religiosos hispanos

que desde sus conventos ejercían una fuerte hegemonía regional en todos los órdenes; de comerciantes y empresarios, algunos de ellos también miembros de las esferas políticas y la nobleza virreinal, que llegaban a aquella zona, la cual era punto de paso que conectaba a los dos océanos con la urbe capital del virreinato; de caciques indios enriquecidos, que si bien ya para entonces estaban compenetrados perfectamente con el mundo español, también representaban a los indios de los pueblos cuyas repúblicas gobernaban y que eran impulsores de su cultura regional ancestral, como adelante probaremos; es decir, aquella pequeña niña conectaba, desde el paisaje que cobijaban los simbólicos colosos nevados, con todos los sectores que representaban la estructura dominante de la Nueva España. En el otro flanco, también tenía acceso, desde las propias haciendas que su abuelo arrendaba, con las etnias y castas que integraban las partes bajas y mayoritarias de aquella sociedad: mestizos, negros y mulatos, y en particular alternaba con los indios, tratando de dominar su lengua y de entender formas culturales ajenas a la de su educación como criolla. La región de los volcanes era un microespacio donde la entonces Inecilla tuvo acceso a todo lo importante de la época en que vivió. En consecuencia, puede afirmarse que los escritos realizados en su vida fueron arte barroco, pero a la par, las páginas informaban de la globalidad de los tiempos en que vivió. Acaso por ello sea factible declarar que su obra literaria es también un documento histórico.

Puede pensarse que el rigor exigido a la ciencia histórica y a su inseparable compañera la hermenéutica no ofrece una apertura total al ritmo y la musicalización de la palabra del poeta. Sin embargo, es imposible negar que la poesía y en general la obra literaria también son historia, en tanto registran sucesos y corrientes de pensamiento de los distintos momentos en que fueron escritas. En este sentido, asienta bien Octavio Paz en su famosa obra *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la fe*, lo siguiente:

No pretendo explicar la literatura por la historia. El valor de las interpretaciones sociológicas e históricas de las obras de arte es indudablemente limitado. Al mismo tiempo, sería absurdo cerrar los ojos ante esta verdad elemental: la poesía es un producto social e histórico... Estamos ante realidades complementarias: la vida y la obra se despliegan en una sociedad dada y así, sólo son inteligibles dentro de la historia de esa sociedad; a su vez, esa historia no sería la historia que es sin la vida y obra de sor Juana. No basta con decir que la obra de sor Juana es un



Sor Juana Inés de la Cruz a los 15 años de edad (detalle). Óleo de Jorge Sánchez. Colección de Bodegas del Molino, Puebla. Tomada de *Carta de Serafina Cristo*, introducción y traducción paleográfica de Elías Trabulse, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1996, p. 14 [edición facsimilar de 1691].

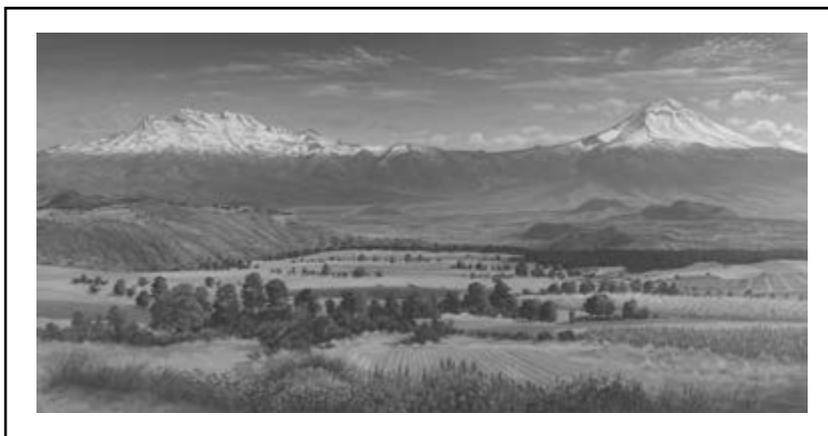
producto de la historia; hay que añadir que la historia también es un producto de esa obra [Paz, 1983:15].

Por tanto, sor Juana Inés de la Cruz, la escritora del siglo XVII novohispano a quien dedicamos estas páginas, es testimonio y, en consecuencia, fuente

histórica de la época en que vivió. Dicho de otra manera, la forma como se contextualiza y estudia la vida y obra de un ser humano que se distingue por su legado o sus acciones en una sociedad determinada puede arrojar una gran cantidad de datos para avanzar en la reconstrucción de un periodo histórico. También podría afirmarse que sor Juana constituye parte del patrimonio cultural mexicano; tangible por su legado literario, e intangible debido a la manera subconsciente de captar su entorno existencial. Además, desde estas dos instancias, considerando la importancia y amplitud de su obra, podemos encontrar en ésta desde aspectos ligados con el devenir del virreinato de la Nueva España hasta los relacionados con el plano de la cultura universal, fundamentalmente la de orden occidental, en particular, desde la mirada hispana.

Una de las características que más han llamado la atención a los estudiosos de la poetisa es justamente su capacidad intelectual, la cual le ha permitido alcanzar el reconocimiento internacional, no sólo en su época, sino también en la contemporánea. Esto en verdad es una virtud, pues ella jamás salió de dos espacios geográficos: el que se denomina la región aledaña a los volcanes —o sea, su natal Nepantla y el cercano poblado de Amecameca, sitio de arraigo de la hacienda de Panoaya, donde vivió su infancia—y la Ciudad de México, donde transcurrieron los otros dos momentos importantes de su vida: la corte virreinal y el convento donde pasó el mayor tiempo de su existencia. Entre esta dualidad espacial se resaltarán de manera más concreta la referencia que desde su obra y su pensamiento conduce a la zona aledaña a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Es un hecho comprobado en el campo de la psicología que los primeros años de vida de un ser humano determinan en muchos aspectos el resto de su existencia. Además, como se planteará después, todo parece indicar que de los 46 años que vivió, cerca de 16 los pasó en aquellos lugares, los cuales incluso en un visitante suelen dejar huella profunda. Es decir, en este trabajo se plantea que casi pasó el doble de tiempo en aquella zona respecto al que se había pensado, o sea, ocho años a partir de los datos que aporta el padre Calleja, su primer biógrafo [Calleja, *op. cit.*].

Desde finales del siglo XIX, cuando fue prácticamente rescatada de los polvos del olvido, después de que a las corrientes estilísticas barrocas, como la de sor Juana, las desdeñó el pensamiento neoclásico, miles de plumas se



Jorge Obregón, *Volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl desde Juchitepec*, 2011 [óleo/lino, 120 × 240 cm].

han dedicado a abordar su vida y obra desde las más diversas facetas. Entre ellas nos interesa destacar la que algunos escritores han llamado “su mexicanidad” [v. Sánchez Arteche, en Castálida, *Revista del Instituto Mexiquense de Cultura*, 1995], que no es sino su pertenencia a ese sector criollo ilustrado que prácticamente desde el siglo *xvi* empezó a sentir el suelo que hoy conforma la territorialidad de la nación mexicana como propio. De esos criollos descendieron los hombres que después fueron líderes de grandes movimientos sociales —entre ellos, el independentista de España— y dieron sustento a una concepción cultural particular, resultante de sus síntesis sobre los distintos grupos raciales y estamentos sociales que surgieron a raíz de la Conquista, así como de la aprehensión de las enormes contradicciones estructurales inherentes al mundo virreinal de la Nueva España. En sus actividades, en su pensamiento, en los símbolos de identidad que forjaron —como la virgen de Guadalupe y el águila y la serpiente— se instalaron los soportes que abrieron los derroteros para recorrer los duros tiempos en que se consolidó la nación mexicana durante el siglo *xix* y la primera mitad del *xx*, y en los que desde luego tuvieron cabida determinante el resto de los sectores sociales.

No es fortuito, por otra parte, que en una región rural aledaña a la Ciudad de México surgiera un fenómeno histórico como sor Juana y, sin embargo, es muy poca la atención que se ha puesto en el asunto al referirse a ella.

¿Por qué una escritora de su talla y de su tiempo fue oriunda de la región de los volcanes y qué influencia tuvo esta realidad en su producción literaria? “Nací”, dice en un romance, “donde los rayos solares me mirasen de hito en hito, / y no bizcos como en otras partes” [citada en Paz, 1983:96].

La región de los volcanes tiene peculiaridades derivadas de la presencia imponente del Popocatepetl y del Iztaccíhuatl. Sin embargo, esta situación no se reduce a la belleza fría de un entorno geográfico, que ha hecho de su imagen un símbolo de identidad nacional y se ha plasmado en muchas plumas de viajeros y grandes escritores, así como estampado en la estética de los lienzos de los más grandes pintores, muralistas y fotógrafos. Tan trascendente es la imagen de los volcanes, que no es arriesgado afirmar que son un símbolo de identidad mexicana que recorre los ámbitos nacionales e internacionales, acaso tan fuerte como el escudo que señorea nuestra bandera patria. Empero, repito, no es éste sólo el punto donde es necesario enfocar la atención. Los volcanes representan otra cantidad de elementos, quizá más importantes que los señalados. Son fuente de producción de agua y oxígeno para el centro de México, la zona más poblada desde tiempos remotos de nuestra historia; área de impactante biodiversidad, sitio donde se cruzan los aires calientes y fríos del Valle de México y las regiones de Cuernavaca, Cuautla y Puebla. Barrera natural cuyas caídas de agua provenientes de sus alturas recorren amplios espacios hasta llegar a los dos océanos, el Atlántico y el Pacífico, repartiendo en el trayecto sus bondades naturales. Sitio de paso desde donde se accede por el lado de Puebla hacia el histórico puerto de Veracruz, hacia Oaxaca y el sur, y desde Morelos hasta el no menos histórico puerto de Acapulco. Esta realidad geográfica hizo de la región un área de asentamientos humanos muy antiguos y de continuas migraciones, donde se fueron sumando profundas raíces culturales que ya arraigadas se ligaron, por un lado, a la explotación y al culto de las montañas y el agua, y por otro, a la condición de zona de paso y de abastecimiento entre la Ciudad de México y de todos los puntos geográficos señalados.

Tales características generaron una dualidad interesante en la etapa vi-reinal: aunque asiento de comunidades indígenas con herencias culturales muy remotas, fue junto con el resto del Valle de México la zona donde las estructuras hispanas se impusieron más tempranamente sobre las formas económicas precortesianas, como ya se ha demostrado en otros estudios,

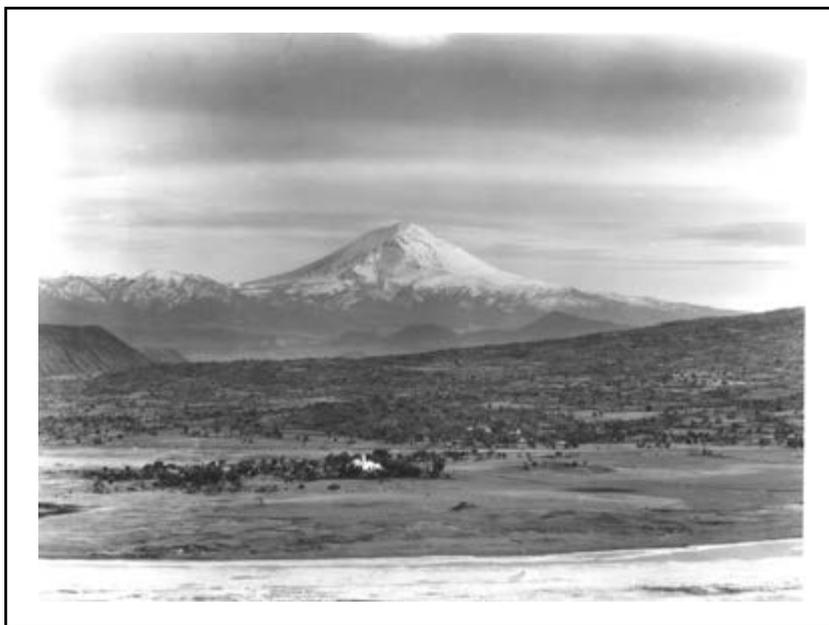


Jorge Obregón, *Iztaccíhuatl, Popocatepetl, Malinche y Citlaltépetl sobrevolando el Tepozteco*, 2004 [óleo/lino, 150 x 360 cm].

como también lo han afirmado autores de la jerarquía de Gibson, Chevalier, Tutino, Lockart y Lewis, entre otros muchos [Loera, 1994; Gibson, 1967; Lockart, 1992; Lewis, 1978; Tutino, en Miño, 1991; Tortolero, 1993]. Nada de extraño tiene, en consecuencia, que hacia el siglo xvii, época en la que vivió Juana Inés, se tratara de una región donde la sociedad y la economía de tipo español, que encabezaban e impulsaban sectores criollos, estuvieran muy desarrolladas y tuvieran una simbiótica y desigual relación hacia el interior del espacio productivo con las comunidades indígenas lugareñas y con otros grupos sociales —como mestizos y negros—, y hacia el exterior, con las cúpulas de españoles y criollos urbanos que detentaban el poder político y económico de la Nueva España. Se trataba, en otras palabras, de una zona rural de abasto y de tráfico comercial de productos que entraban por vía acuática y terrestre a la gran urbe capital del virreinato, y por lo tanto, de un espacio donde las fuerzas productivas y las contradicciones sociales estaban en franco desarrollo y efervescencia.

Tomás Jalpa Flores, incansable y destacado estudioso de la región, describe de la siguiente manera aquella geografía:

El territorio que comprende la región de Chalco se encuentra al oriente de la cuenca de México. Forma una especie de abanico cuya parte angosta está en la extinta zona lacustre y se extiende al poniente, norte y sur por las laderas de la sierra



Anónimo, *Volcán Popocatepetl, tomado desde la Ciudad de México*. Obsérvese el antiguo lago en la parte inferior, ca. 1920. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de negativo original (5 × 7”), febrero de 2003, Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CNMH-INAH)].

Nevada y del Ajusco. Lo circunda una cadena montañosa con elevaciones que van de 2 240 msnm hasta 5 540 msnm en su parte más alta, que es el Popocatepetl [v. Jalpa, 1998:1-55, para una descripción amplia de la región]. En su interior tiene diferentes pisos ecológicos, entre los que destacan la extinta zona lacustre, el corredor interno —que comprende los corredores de Tlalmanalco y Amecameca—, la zona de pie de monte y las nieves perpetuas.

El territorio fue un eslabón fundamental para conectar los valles de Puebla-Tlaxcala y de Cuernavaca-Cuautla con la Ciudad de México. Su posición estratégica en la geografía de la cuenca le confirió importancia en la historia de ésta, porque era un paso necesario para el comercio con la trasmonaña y una ruta natural de muchos grupos que migraron a ella.

Esto fortaleció muchas redes de caminos que se consolidaron en los periodos prehispánico y colonial. Las antiguas rutas prehispánicas siguieron

siendo usadas por los mercaderes indígenas y los arrieros. Y se ampliaron los circuitos al construirse el camino carretero de Río Frío, principal eje del comercio con la ciudad de Puebla y el puerto de Veracruz. Para los siglos xvi y xvii, la demarcación de la provincia

[...] comprendía los pueblos de la zona lacustre, con Cuitláhuac y Mixquic como cabeceras; los pueblos de la sierra del Ajusco, con Milpa Alta; las cuatro cabeceras tradicionales: Chimalhuacán, Amecameca, Tlalmanalco y Tenango; además Coatepec e Iztapaluca, que pertenecían a Texcoco. Por la parte sur se integraron a la administración de Chalco las cabeceras de Tlayacapan y Totolapan. De estas sólo Totolapan siguió en la jurisdicción de Chalco en el siglo xvii. Hacia el sudeste Ocuituco, Tetela del Volcán, Hueyapan, Zacualpan y Tlacotepec se integraron a la provincia a principios de la Colonia, pero a fines del siglo xvi se desincorporaron. Del lado de la trasmonaña administró temporalmente Ocopetlayuca, la actual Tochimilco... [Jalpa, 2009: 17, 18, 32].

En el territorio reseñado, las relaciones y negocios del abuelo de sor Juana y su familia se desarrollaron en el corredor que va desde Tlalmanalco hasta Yecapixtla (donde nació la madre de la escritora), en el actual estado de Morelos. Este espacio también comprende Tlayacapan, por lo que en sus límites se ubican los sitios donde se representaron las 20 piezas literarias que componen los documentos que se estudian. Al territorio lo decoran los volcanes, razón por la que se considera al personaje como una flor de volcanes.



## UNA INTELIGENCIA MULTIFACÉTICA

Mucho se ha hablado acerca de la inteligencia de sor Juana Inés de la Cruz y sobre su formación en los libros y en la observación directa de distintas ciencias exactas. Ella misma habla en muchos momentos sobre su interés personal en el estudio.

De manera particular, lo hace en su famosa Respuesta a Sor Filotea de la Cruz [Salazar, 1978, 1990; Paz, 1983:511-565], donde cuenta:

...no había cumplido los tres años de edad, cuando enviando mi madre a una hermana mía mayor que yo, a que se enseñase a leer en una de las que llaman "Amigas", me llevó tras ella el cariño y la travesura, y viendo que le daban lección, me encendí de manera en el deseo de saber, que engañando a mi parecer, a la Maestra, le dije que mi madre ordenaba que me diese la lección. Ella no lo creyó, porque no era creíble, pero por complacer al donaire me la dio...

Después de relatar sus encierros para estudiar los libros de su abuelo, sus esfuerzos y deseos de asistir a la universidad y su llegada a la Ciudad de México, habla en el mismo texto de sus afanes por el saber [ibid.]:

Empecé a aprender gramática, en que creo no llegaron a veinte las lecciones que tomé; y era tan intenso mi cuidado, que siendo así que en las mujeres es tan apreciable el adorno natural del cabello, yo me cortaba de él cuatro o seis dedos, midiendo hasta donde llegaba antes, e imponiéndome ley de que si cuando volviese a crecer hasta allí no sabía tal o cual cosa que me había propuesto de prender en tanto crecía, me lo había de volver a cortar en pena de la rudeza.

También menciona las materias a las que se dedicaba, aludiendo entre otras a la historia, el derecho y la astrología, aunque naturalmente siempre puso a la teología como madre del conocimiento, como respuesta a su época y a su condición de religiosa cuando escribió a sor Filotea [ibid.]:

Con esto proseguí siempre, dirigiéndome como he dicho, los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología, pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas; porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aún no sabe el de las ancilas? ¿Cómo sin Lógica sabría yo los métodos generales y particulares con que está escrita la Sagrada Escritura? ¿Cómo sin Retórica entendería sus figuras, tropos y locuciones? ¿Cómo sin Física, tantas cuestiones naturales de las naturalezas de los animales, de los sacrificios, donde se simbolizan tantas cosas ya declaradas y otras que hay? ¿Cómo si el sanar Saúl al sonido del arpa de David fue virtud y fuerza natural de la música, o sobrenatural que Dios quiso poner en David? ¿Cómo sin Aritmética se podrán entender tantos cómputos de años, de días, de horas, de hebdómadas tan misteriosas como las de Daniel, y otras para cuya inteligencia es necesario saber las naturalezas, concordancias y propiedades de los números? ¿Cómo sin Geometría se podrán medir el Arca Santa del Testamento y la Ciudad Santa de Jerusalén, cuyas misteriosas mensuras hacen un cubo con todas sus dimensiones, y aquel repartimiento proporcional de todas sus partes tan maravilloso? ¿Cómo sin Arquitectura el Gran Templo de Salomón, donde fue el mismo Dios el artífice que dio la disposición y la traza, y el Sabio Rey sólo fue sobrestante que la ejecutó?"

Muestra luego una absoluta sabiduría en relación con el aprendizaje de esa diversidad de materias, la falta de maestros y condiscípulos fue una enorme limitante: “teniendo sólo por maestro un libro mudo, por condiscípulo un tintero insensible, y en vez de explicación y ejercicio, muchos estorbos” [ibid.].

De lo que poca conciencia parece tener ella y escasamente hablan sus biógrafos y los analistas de su obra literaria es de la otra fuente de conocimiento en la que sor Juana abrevó con la misma inteligencia y profundidad: el conocimiento empírico. Es decir, lo que comprendió gracias a la enorme capacidad de entender el mundo que la rodeó durante las tres etapas de su vida: la región de los volcanes, la corte virreinal y el convento. De ello da cuenta la clara percepción de la complejidad de la realidad social del momento histórico que vivió y que se aprecia en su obra en general.



José Olvera, *Entrada a la Hacienda de Panoaya (ya remodelada)*, ca. 1986. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de reprografía de impresiones originales (35 mm), septiembre de 2004, Fototeca de la CNMH-INAH.]

En la investigación base de este trabajo se propone como punto de partida que desde la primera etapa de su vida en Panoaya, Amecameca y su natal Nepantla ella tuvo oportunidad de establecer un contacto con la complejidad de la ya muy consolidada para entonces estructura virreinal de corte

hegemónico hispano. Los textos que Díaz Cíntora [2001:72-78; 67-70] y Vallejo Villa [2001:80, 81, 119] han publicado dan cuenta de ello. Se considera que en el documento que cita Díaz Cíntora, donde se alternan náhuatl y español, y en la investigación llevada a cabo para su minuciosa interpretación posterior se señala que la pequeña escritora refleja ya para entonces, además de un conocimiento apreciable sobre cultura universal, el haber aprehendido situaciones sociales, económicas e ideológicas importantes ocurridas en su entorno natal y, sobre todo, aspectos sincréticos de la religiosidad local que reflejan una percepción que hoy se reconoce como una “ancestral cultura de volcanes”, cuya característica prioritaria es el culto a las montañas y de manera especial, al agua. Para abundar en ello es necesario primero reparar en el siglo xvii, luego detenerse en la influencia de su origen criollo, después considerar los datos referentes a su estancia en Panoaya y atender algunos elementos clave para entender la región de los volcanes en la etapa histórica que estamos estudiando. La parte medular del estudio lo constituye el análisis detallado, con una perspectiva etnohistórica, del documento que se propone que escribió sor Juana en Amecameca, y que es el último pero más importante apartado de este trabajo. Todo ello conducirá a considerar algunas formas usadas para preservar la memoria ancestral y adaptarla a su presente histórico, así como la capta y reorienta el discurso criollo, en este caso, el de Juana Inés. El estudio concluye con dos apéndices; primero, la traducción que se realizó gracias a María Elena Maruri, con el objeto de que el lector pueda establecer comparaciones respecto a la de Díaz Cíntora, y segundo, la síntesis de un documento inédito localizado en el Archivo General de la Nación, en el cual se observa cómo desde la etapa del convento sor Juana continuaba manteniendo relaciones importantes en la región de los volcanes, que va desde Tlalmanalco hasta el área del actual estado de Morelos, justo la zona donde el abuelo y varios familiares se desarrollaron. Todo ello ha permitido enriquecer la postura respecto a que se está frente a una copia o traslado del primer escrito de sor Juana y que éste es parte de un cuerpo documental, escrito por indios en lengua náhuatl, que da cuenta de la continuidad y adaptación al siglo xvii del culto al agua y a la montaña en la región, y que tan acertadamente captó sor Juana en algunas partes de su obra, en especial, en dicha loa al Santísimo Sacramento. Por cierto, se ha observado que algunos informantes de la zona la mencionan como la “Loa

al Señor del Sacromonte”<sup>3</sup> tal vez por la relación que aún pervive entre este cerro y el Cristo negro que en él se venera, además del culto a los volcanes que también se percibe en su obra de adulta, especialmente en su famosa “Loa al Divino Narciso”.



Anónimo, *Subida al Sacromonte, Amecameca, Estado de México*, ca. 1905. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de reprografía de impresiones originales (35 mm), septiembre de 2004, Fototeca de la CNMH-INAH.]

Dicho en otros términos, otra de las hipótesis de este trabajo se centra en el siguiente aspecto: que la diferencia entre el barroco criollo novohispano

3. Antes de que el Instituto Mexiquense de Cultura se hiciera cargo, a mediados de los años ochenta, de los festejos del natalicio y muerte de sor Juana en la región (Nepantla y Amecameca) se hacían unos homenajes regionales de corte popular en ambos poblados. Se notó, entre quienes participaban en ellos, que cuando hablaban de la loa perdida que ella escribiera en esa zona, se le mencionaba como dedicada al Sacromonte. Especialmente lo narraron a la autora los entonces cronistas de Amecameca y Chalco, ya difuntos, Francisco Jalpa y Alejandro López. Don Carlos Arriaga Alarid contó también que platicando con la gente de Nepantla le narraban que les habían contado sus ancestros que el abuelo de sor Juana solía llevarla a las fiestas agrícolas que los campesinos de aquella época hacían en la región de los volcanes.

y el barroco europeo, especialmente el español, es que incluye el amor del sector criollo por las tierras novohispanas, a las que llama patria y considera superiores respecto a Europa por la bonanza de sus riquezas naturales, por la expresión de ese sentimiento negativo hacia la excesiva explotación que hace España de esos recursos, y por la atención puesta en la conformación pluriétnica de la sociedad que habitaba en los territorios de la Nueva España, de manera particular, el sector indio. Se trata, como diría Georgina Sabat de Rivers [1992:42], de una literatura de contraconquista, obviamente marca fundamental en la obra de sor Juana, y que se intentará demostrar que su fuente prioritaria de conocimiento la obtuvo durante sus vivencias en la región de los volcanes. También se considera que la inclusión de la cultura india, no sólo la histórica, es decir, prehispánica, sino la del indio vivo en la etapa en la que los criollos escribieron —y de manera concreta, la Fénix de América—, es parte de esos hilos que con el tiempo lograron dar elementos de cohesión a la historia mexicana, tan fracturada desde la conquista española y sobre todo, a partir de la reducción o congregación de los indios en pueblos trazados conforme a los modelos urbanos de Castilla. Es decir, que tras haberse roto los aparatos de reconstrucción del pasado de carácter hegemónico del mundo prehispánico, la memoria india recobrada por el propio sector se redujo fundamentalmente al interior de los pueblos o a pequeños espacios regionales, como en este caso, y por lo tanto quedó dispersa y reconocida sólo en su interior. Ante ello, captarla y difundirla resulta fundamental en el proceso de construcción del devenir mexicano, y creo que este asunto tuvo una raíz fundamental en la actividad intelectual de los criollos desde tiempos del barroco. Acaso por ello puede proponerse, al final de este trabajo, que aunque las corrientes neoclásicas se olvidaron del barroco de sor Juana durante cerca de doscientos años, en la región donde nació su recuerdo, tal vez por su interés en la historia regional, parece haber estado vivo siempre.

Con el fin de probar las tesis propuestas se recurrió al trabajo etnográfico en la región de los volcanes, a la consulta de una abundante información documental y de códices en los archivos parroquiales y regionales de Amecameca y Chimalhuacán y Chalco, en el Archivo General de la Nación, en el Registro Nacional Agrario, en documentos de la zona existentes en el Archivo General de Indias y en los archivos de la Biblioteca Nacional de

Antropología e Historia. En ésta se revisaron los papeles de Francisco del Paso y Troncoso, para conocer el contenido de los documentos en náhuatl que acompañan al escrito hallado por Augusto Vallejo, con la finalidad de localizar toda la información histórica posible para fundamentar los propósitos de este trabajo.



## ACERCAMIENTO AL SIGLO XVII

Hasta hace apenas unas décadas, el XVII era una época que los estudiosos de la historia bautizaron como una etapa sin brillo, donde poco o nada pasó; como un periodo de oscurantismo producto de una depresión económica cuyo origen eran las bajas demográficas indígenas de finales del siglo XVI y sus efectos en el sector minero y agrícola, y como una etapa que debido a sus características carecía de las suficientes fuentes históricas para investigarla. De los tres siglos del Virreinato a éste se le dedicó el menor número de estudios, y aunque hoy se sabe que fue todo lo contrario, esta misma realidad lo pone en desventaja porque actualmente su conocimiento aún enfrenta lagunas e interrogantes.

Como bien han demostrado Enrique Florescano e Isabel Gil [1976],<sup>4</sup> un trabajo que influyó notablemente en la idea de

4. Una actualización de este documento la hizo el doctor Florescano con Margarita Menegus como coautora, para la edición del 2000. Ello en virtud de que Isabel Gil ya había fallecido.

que el siglo xvii fue una etapa de depresión económica fue el de Woodrow Borah [1951], titulado *New Spain's century of depression*. Ahí el autor asegura que el derrumbe de la población indígena ocurrido en el siglo xvi produjo una importante ausencia de mano de obra en el xvii y que esto afectó todos los rubros de la economía, especialmente la agricultura y la minería. Esta posición de alguna manera la reforzaron otros autores. Por ejemplo, Francois [1960] encontró pruebas de esta depresión en algunas haciendas y latifundios norteños cuya producción fue a la baja entre 1600 y 1650 y presentaban una tendencia al aislamiento y la autosuficiencia como resultado de la falta de demanda en los mercados. Chevalier consideraba que la situación se debía a la depresión del sector minero.

Por su parte, Earl Hamilton [1934] observó la caída violenta de las remesas de oro y plata a España desde 1640. Nueva España, respecto a América, aportó, según él, de 1616 a 1620, 36% de los metales enviados a Sevilla, es decir, 11 millones de pesos. Esta cantidad se redujo, entre 1626 y 1630, a 5 205 000 pesos, y a 3 740 000, entre 1631 y 1635, y luego fue descendiendo en los años siguientes. Sin embargo, Pierre y Huguette Chaunu [1955-1960] comprobaron que los años de 1596 a 1620 fueron los de máxima actividad en el tráfico trasatlántico, y que en ese tiempo Nueva España ocupó el principal lugar como exportador de metales y como importador de artículos europeos. A partir de 1620 se inició un verdadero declive en ambos rubros, debido a que entre 1600 y 1630 el citado virreinato dejó de ser el único exportador de metales preciosos, como lo había sido en el siglo xvi. Entre otros motivos, se debió a que la Corona española estipuló destinar parte de la producción minera a la protección y administración de otras posesiones, como Filipinas, Cuba y otros sitios en el Caribe, pero sobre todo, a que determinó enviar más mercurio al Perú, elemento sin el cual era imposible el desarrollo de la explotación minera. No obstante, esto no implicó que la minería en Nueva España dejara de producir por completo el metal. Así lo confirmó Bakewell [1971], quien comprobó que Zacatecas, principal productor de la época, siguió en gran actividad hasta 1670. A partir de esta demostración se pudo deducir que la crisis demográfica del siglo xvi no tuvo relación alguna con la baja de la minería, y algo tal vez de mayor trascendencia fue el hecho de que si la metrópoli decidió reducir el envío de mercurio a Nueva España, los particulares peninsulares y criollos, pero sobre todo éstos, determinaron reducir sus envíos de metal a España e invertirlos en la Nueva España [Florescano y Gil, 1976].

Confirmando lo anterior, John Lynch [1965-1969] explica la baja de las importaciones europeas a la Nueva España de la siguiente manera: al desaparecer 80% de la población indígena, las principales actividades económicas pasaron a manos de los sectores criollos y españoles, lo que incrementó la producción destinada a abastecer las demandas de los colonos y ya no hubo necesidad de importar. Esto significa que si hubo crisis en el siglo xvii fue para la metrópoli española y no para la Nueva España, que por el contrario en el siglo xvii lograba un verdadero desarrollo de su economía interna, en la cual la imposición de las formas productivas de tipo hispano sobre las indígenas era ya toda una realidad [Florescano y Gil, 1976]. Desde luego, esto sin menoscabo de la fundamental importancia que las comunidades campesinas de indios, congregadas en pueblos trazados a la manera española y organizados en la llamadas “repúblicas de indios”, desempeñaban como parte activa y funcional de la economía novohispana.

Esta información permite hoy ver al siglo xvii no como una época de oscurantismo o depresión económica, sino como un tiempo de incubación fundamental. Al entrar en crisis el comercio con España, en ese siglo se consolidó el monopolio comercial en Nueva España. También nacieron la hacienda y el peonaje; se naturalizó la compra de cargos públicos y se difundió su concepción patrimonialista; se estableció la potencia económica de las corporaciones: Iglesia, comerciantes y hacendados; se arraigó el dominio de una minoría blanca y europea sobre la gran masa de indios y castas. En una palabra, la economía y la sociedad definieron en ese momento sus rasgos más sobresalientes y obviamente todo ello repercutió en la cultura del momento [Florescano y Gil, 1976].

Sobre esto último, hay que acentuar que desde la Conquista y los primeros tiempos del Virreinato y la evangelización se pulverizaron las bases culturales de los grandes centros políticos rectores del periodo prehispánico, y que con la congregación de los pueblos de indios en el siglo xvi la cultura e historia indias quedaron fragmentadas al interior de cada uno de ellos, o si acaso, se redujo a expresiones regionales donde las similitudes de pertenencia a entornos geográficos con características similares o la herencia de orígenes étnicos comunes propiciaron manifestaciones hasta cierto punto de vista igualitarias. Pero las características en las expresiones culturales de la época y las formas de recoger la memoria de este sector de la población,



Anónimo, *Mercado de plaza antiguo en Amecameca*, ca. 1880. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de reprografía de impresiones originales (5 × 7"), septiembre de 2004. Fototeca de la CNMH-INAH.]

el más numeroso a pesar de las crisis demográficas, fueron la fragmentación y la diversidad; lo mismo ocurrió con la cultura de los mestizos, los negros y las castas. Frente a esto, los criollos fueron el único sector social del momento que intentó generar expresiones hasta cierto punto homogéneas, sin desconocer por eso los sellos de carácter regional. Bajo la influencia de las corrientes barrocas europeas, los criollos iniciaron, desde finales del siglo XVI y más marcadamente en el XVII, un discurso mediante el cual pretendieron, en cierta forma, otorgar una memoria común a las tierras novohispanas, reconociendo y haciendo propias las memorias y las demandas de los otros grupos o sectores sociales, de manera especial, la de los indios. Podría decirse que estos criollos al amparo de los lineamientos barrocos fueron encontrando en el pasado prehispánico y en la diversidad de la exuberante naturaleza de estas tierras elementos de identidad que los separaban de los españoles y los afirmaba como oriundos de dichas tierras. También en este periodo empezó a incrementarse el culto guadalupano, el cual hacia inicios del siglo XVIII

se extendía a todas las capas de la sociedad, apuntando en algo que podría operar como un “signo patriótico generalizado” y que también impulsaron en forma decidida los criollos, independientemente de la participación de todos los demás grupos.

Sobre esta corriente de pensamiento hace hincapié Edmundo O’Gorman, hablando concretamente del criollismo de la etapa histórica que se está tratando:

Estamos en la segunda mitad del siglo XVII, en que los escritores, ya en plena madurez criolla, parecen imantarse por la interna e incontenible necesidad de ponderar, en extremos de lo inverosímil, todo cuanto pertenece a la naturaleza y a la cultura de la que, dotada de un pasado clásico propio, ya llaman patria [Acosta, 1978:26].

Sor Juana Inés de la Cruz fue parte de ese sector del criollismo novohispano que descendía de un fenómeno surgido en el siglo XVI. Apenas habían pasado unos años de la Conquista, cuando el orgullo de ser descendiente de español se fue perdiendo entre sus hijos, los primeros criollos. Este sentimiento de orgullo criollo lo puso en crisis la Corona española cuando atacó la institución de la encomienda, lo que buscaba evitar la formación de una especie de feudos entre los conquistadores y sus descendientes. Esto ocurrió hacia 1542, época en que se decretaron las Leyes Nuevas y cuando la sociedad que se dibujaba en Nueva España ya presentaba el conflicto pluriétnico, derivado de cómo fueron impuestas las estructuras españolas sobre las indígenas y sobre los nuevos grupos que se iban adhiriendo. En otras palabras, la característica predominante de la estructura virreinal fue la confluencia de grupos con los más encontrados intereses.

Puede decirse que cuando la Corona española, con el apoyo de los españoles recién llegados al Nuevo Mundo y la Iglesia, se lanzó en contra de los encomenderos se suscitó la primera gran crisis de la sociedad virreinal. Esto ocurrió antes de que con las congregaciones de pueblos de indios y la masiva política de mercedación de tierras a los hombres blancos se redistribuyera el espacio productivo y el agro se jerarquizara en forma definitiva, otorgando un beneficio no igualitario entre los distintos sectores, lo que incluía la desigualdad entre los criollos. Es decir, los criollos hijos de los inmigrantes posteriores a los conquistadores llegaron con menores ventajas

que los anteriores, hecho que inició también una diferenciación social entre este sector de la población. Naturalmente, esta situación ocasionó pugnas de todo tipo, pero surgió una rivalidad muy marcada entre los criollos más beneficiados y los españoles peninsulares, los cuales venían a ocupar los puestos más altos de poder, posiciones vedadas a los hijos de españoles nacidos en estas tierras. Este divisionismo se palpó, por ejemplo, en la burla de los españoles hacia la aristocracia criolla porque ésta imitaba las conductas de alcurnia de los nobles en la Península Ibérica. Pero el mayor menosprecio se dio hacia los criollos de menor rango, que por lo general se enfrentaban al duro trabajo de las labores del campo. Esta situación fue muy aguda hacia mediados del siglo XVI, cuando expresiones divergentes cobraban tonos de verdadera agresión. Por ejemplo, en un libro escrito en 1570 el autor López de Velasco [1894:37] declaró: “que los hispanoamericanos tenían la piel más oscura que los europeos, y que con el tiempo iban a ser exactamente iguales que los indios, aunque evitaran mezclar su sangre con la de ellos”.

También creían que en las condiciones climáticas del nuevo mundo se degenerarían la mente y el cerebro de los europeos, por lo que los criollos serían cada vez más estúpidos. Estas actitudes se aprecian también entre varios peninsulares y los religiosos, especialmente entre los franciscanos como Motolinía o Mendieta y entre jesuitas, como el famoso padre Gómez, que hicieron gala de esta mentalidad despreciativa hacia el criollismo en sus discursos y sermones [Israel, 1980:91, 95].

Una respuesta muy clara a esta situación la ejemplifica el motín que encabezó el marqués del Valle, don Martín Cortés, descendiente del conquistador. Hacia principios del siglo XVII muchos aspectos de la economía de tipo hispano los manejaban los criollos, por lo que la confrontación se volvió más sutil y se manifestó abiertamente un deseo de conciliación de los diversos intereses. Así, es claro que un producto del afán de reconciliación de los españoles y la corona hacia los criollos fue la gran cantidad de títulos nobiliarios que se les otorgaron a éstos durante aquellos años. Pero no todos los criollos lograron ser aristócratas ni poseedores de grandes propiedades. Para 1604, según Dorantes Carranza, de los 1326 conquistadores reconocidos en México había únicamente 109 hijos, 65 yernos, 47 nietos y 85 bisnietos, es decir, 934 en total [Israel, 1980:81]. Este grupo representaba una especie de aris-

toocracia con un poder militar muy limitado, pero con influencia económica e intelectual. Después de ellos había criollos pertenecientes a distintos estratos socioeconómicos, entre los cuales se encontraban los que con ayuda de los comerciantes de la Ciudad de México ocupaban cargos de control regional en los distintos espacios novohispanos, hombres letrados que habían asistido a la universidad; los que se responsabilizaban de administrar las haciendas de otros criollos o de la Iglesia, como fue el caso de la familia nuclear de sor Juana, e incluso aquellos que enfrentaban situaciones realmente limitadas en las zonas rurales.



## EL CRIOLLISMO DE SOR JUANA

En la región aledaña a los volcanes —hoy perteneciente a los estados de México y Morelos— se desempeñó la familia de sor Juana Inés de la Cruz; era un sitio donde la ocupación hispana y el desarrollo de sus estructuras estaban altamente desarrolladas y convivían e interactuaban con las comunidades indígenas regionales. Entre la familia de la poetisa había algunos más favorecidos y con mejores contactos de poder que otros, pero quienes vivían en la región no pertenecían a la nobleza criolla, eso era un hecho real. El abuelo, por ejemplo, era administrador de las haciendas de otros, primero en la región del Marquesado del Valle, hacia lo que hoy es Morelos, y luego en las posesiones de los religiosos dominicos que controlaban las regiones pertenecientes a Nepantla y Amecameca. La madre no sabía leer ni escribir y vivió el rechazo hacia las mujeres que tuvieron hijos sin estar casadas. Es decir, que si bien la niña Juana Inés se relacionaba con las cúpulas regionales de poder y gozaba en una sociedad tan estratificada de la condición de criolla, también padecía

todas las diferencias que sobre personas de su condición establecían los españoles y la aristocracia criolla. No obstante, algunas relaciones la llevaron más tarde a la corte y al contacto con los más altos grupos de la sociedad novohispana. Gracias a que Guillermo Ramírez España [1947] publicó una serie de documentos, hoy tenemos una idea mucho más precisa de esta familia y podemos apreciarla en forma sintética en la siguiente cita de Octavio Paz [1983:101-102]:

La familia materna de Juana Inés<sup>5</sup> era criolla por los cuatro costados y criollos fueron su padrastro, los maridos de sus hermanas y la mujer de su medio hermano. Pedro Ramírez de Santillana y Beatriz Rendón, los abuelos maternos, eran de origen andaluz y venían de Sanlúcar de Barrameda. Hacendado de mediano pasar —pero no pobre como se ha dicho con ligereza— Pedro Ramírez era arrendatario de dos haciendas, ambas propiedad de la Iglesia: la de Nepantla, donde nació Juana Inés, y la de Panoayán, donde creció. Las tierras son fértiles en esa región: las dos haciendas, particularmente la de Panoayán, que todavía existe, eran productivas y dejaban buenas ganancias. Pedro Ramírez arrendó la hacienda de Panoayán por “tres vidas”, es decir, durante toda su vida y, a su muerte, sucesivamente durante las de su hija Isabel (madre de Juana Inés) y su nieta María. Más tarde, la hacienda pasó otra vez por “tres vidas”, a Diego Ruiz Lozano, el mozo, medio hermano de Sor Juana, y a sus descendientes. Así Panoayán estuvo en manos de los Ramírez por seis generaciones.

En la familia, como era en general en esa época y en ese medio social, abundaban los militares y los clérigos. Diego Ruiz Lozano fue capitán de Lanceros y su hijo, el mozo, también siguió la carrera de las armas y fue capitán del mismo cuerpo. Uno de los hermanos de Isabel Ramírez fue tatarabuelo del sabio José Antonio de Alzate y Ramírez. Una de sus hermanas María, se casó con el acaudalado Juan Mata, hombre que gozaba de influencia y crédito en el palacio virreinal. Una media hermana de la poetisa, doña Inés Ruiz Lozano, fue esposa de José Miguel de Torres, secretario de la Universidad y poeta de cierto renombre. Uno

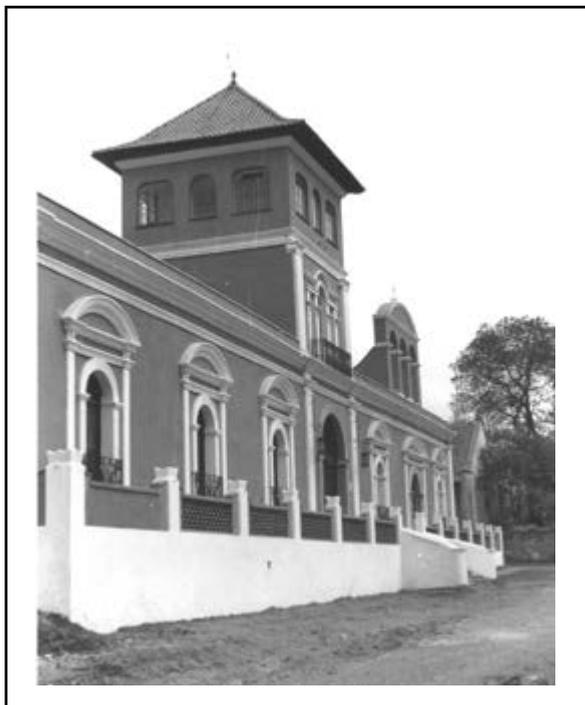
5. Sobre su padre, Pedro Manuel de Asbaje y Vargas Mechuca, quien parece haber sido de origen canario, prácticamente es casi nada lo que se sabe de él. Sor Juana debió haberlo conocido muy poco y la única referencia que hace respecto al hecho de haber sido “hija natural o de la Iglesia” fue el siguiente: “El no ser de Padre honrado, fuera defecto a mi ver, si como recibí el ser de él se lo hubiera yo dado. Más piadosa fue tu madre, que hizo que a muchos sucedas: para que entre tantos puedas tomar el que más te cuadre”.

de los hijos de ese matrimonio, José Diego de Torres, fue igualmente secretario de la Universidad y poeta como su padre y su tía. Otro de los Torres —el mercedario fray Miguel de Torres— fue familiar y biógrafo del obispo de Puebla, el amigo y protector de sor Juana, Manuel Fernández de Santa Cruz. Rasgo notable de esa familia: todas las mujeres mostraron entereza y energía. Isabel Ramírez manejó la hacienda de Panoayán, desde la muerte de su padre en 1655 hasta la suya, en 1688, es decir, más de treinta años. La sucedió su hija María que también la administró hasta su muerte. Josefa, su otra hija,[...] abandonada por el marido, compró con la ayuda de sor Juana, que consiguió un préstamo sobre sus alhajas, una hacienda en la región de Chalco[...]. Manejar una hacienda no era, ni es, cosa fácil (menos siendo analfabeta, como en el caso de Isabel); aparte de exigir considerable vigor físico y resistencia de cuerpo y ánimo, requiere habilidad, tenacidad y don de mando. El hacendado no es únicamente dueño de la tierra, los animales y los instrumentos de labranza: es el jefe de una comunidad. En esa familia de varonas, Juana Inés no fue una excepción.

Aunadas a las relaciones del contexto familiar que podrían considerarse características de ciertos grupos de criollos establecidos en las regiones aledañas a la Ciudad de México, Juana Inés estableció otros contactos en la zona de su niñez que también le permitieron conocer la realidad plural del momento que le tocó vivir. Entre ellas es importante resaltar algunas: el contacto permanente con los caciques de Panoaya, de apellido Páez de Mendoza. Incluso su abuelo en su testamento declara deberle a uno de ellos, Felipe Páez, la cantidad de cuarenta y seis pesos “del resto del arrendamiento del Rancho en que estoy del año pasado de cincuenta y cuatro” [Ramírez, 1947:5].

Años más tarde, la relación parecía afirmarse. En el testamento de don Diego Ruiz Lozano, el mozo, medio hermano de sor Juana, se observa una mayor afinidad de intereses con la familia del cacique Felipe Páez de Mendoza:

Así mismo declaro me es deudor Felipe Páez de Mendoza, cacique y principal de dicho pueblo de Mecameca, de un mil y más pesos que le suplí en diferentes ocasiones, como consta de sus papeles que paran en mi poder: así como para un pleito que hubo sobre el derecho de un rancho nombrado Panoaya, que hoy gozo



José Olvera, *Portada interior de la Hacienda de Panoaya (ya remodelada)*, ca. 1986. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de reprografía de impresiones originales (35 mm), septiembre de 2004, Fototeca de la CNMH-INAH.]

y adelante expresaré, como por otras razones respecto de la cual y habiéndose declarado pertenecerle el dicho rancho, al dicho Don Felipe, me celebró escritura por tres vidas sucesivas [Ramírez, 1947:29-32].

Incluso en el mismo documento dice estar casado con doña María Páez y anota que un Felipe también de apellido Páez es su cuñado, lo que hace suponer que además de los negocios, la familia emparentó con los caciques.

Lo cierto es que según estos datos, los Ramírez eran no sólo arrendatarios de la hacienda de Panoaya que los dominicos del convento de Amecameca les habían arrendado, sino también del rancho del mismo nombre. Ambas propiedades fueron otorgadas al cacicazgo de Panoaya desde 1534, según consta en los títulos del virrey Enríquez el 11 de julio de 1578. Entonces

los caciques eran don Pedro Páez Isitlalpopala y Tomás Silva Eshaultule, caciques y principales de Amecameca.<sup>6</sup> Los caciques donaron la hacienda a los dominicos y conservaron el rancho. Hacia el siglo XVII había fuertes conflictos entre dominicos, caciques y arrendatarios de ambas propiedades, es decir, la familia de Juana Inés, y los habitantes del pueblo de Panoaya. Los fuertes conflictos con los indios de Panoaya se resolvieron cuando éstos aceptaron que las tierras quedaran en manos de los caciques, dominicos y Ramírez, a cambio de que los gastos que les correspondían por las fiestas religiosas anuales en honor del Señor del Sacromonte corrieran a cargo de los beneficiarios del rancho y la hacienda.<sup>7</sup>

Al respecto es importante señalar la influencia de los caciques en la fiesta del Sacromonte y el apellido Silva como parte de los depositarios del cacicazgo en el siglo XVI, pues en el XVII, como se verá, había una estrecha relación entre el copista de las piezas literarias objeto del presente estudio, José Antonio Pérez de la Fuente, y la familia Silva. Esto permite suponer cierta liga con la hacienda de Panoaya, lo que facilitaría que los textos de Juana Inés hubieran podido llegar a manos del copista y que ella estuviera al tanto de la organización de las festividades del cerro del Sacromonte.

La importancia de los caciques de Panoaya era de una importancia fundamental en la red de relaciones sociales y de poder que se establecían en la región y hacia fuera. Con el apoyo de Hernán Cortés, de los religiosos locales y del virrey Luis de Mendoza [Aguirre, 2005:87-163], desde los primeros miembros del linaje de origen prehispánico estos caciques lograron imponerse sobre los otros cuatro caciques de Amecameca y adquirieron una fuerza económica insólita que no sólo perduró, sino que se acrecentó hasta finales del Virreinato. Tenían absoluto control sobre los recursos locales, incluyendo los agrícolas y ganaderos, la madera y el carbón. Poseían una tienda local donde se vendían productos regionales y los propios de los sectores dominantes, entre los que se encontraban algunos de los llegados en la Nao de China, y por si fuera poco, eran dueños de grandes extensiones montuosas de bosque, de indios terrazgueros (hasta muy avanzado el Virreinato) y del monopolio

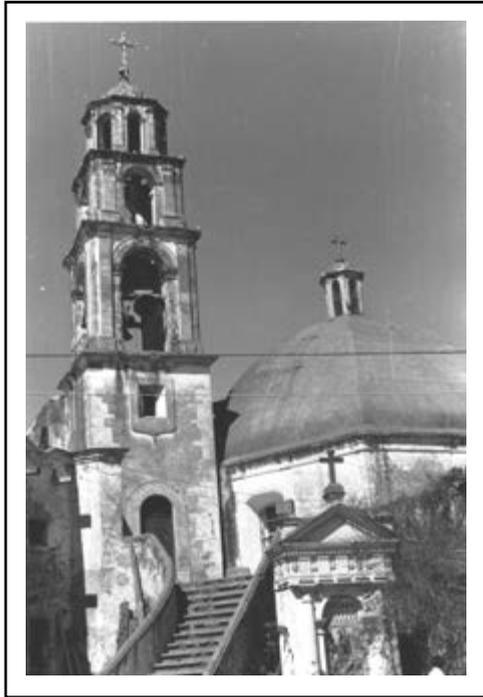
6. Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Tierras, 994, fs 117-123v.

7. Datos tomados del expediente paleografiado por el Archivo Nacional Agrario. Expediente de tierras de Amecameca.



José Olvera, *Establos de la Hacienda de Panoaya*, ca. 1986. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de reprografía de impresiones originales (1.3 × 1.8"), septiembre de 2004, Fototeca de la CNMH-INAH.]

de la venta de la nieve que se llevaba desde las cuevas de los volcanes hasta la capital del Virreinato por vía acuática [ibid.]. Tuvieron, paralelamente, injerencia en la ocupación de los puestos de poder de la república indígena de Amecameca y estaban emparentados con familiares de caciques de muchos otros lugares que integraban la región. Además de ello y de sus relaciones con las altas jerarquías detentadoras del poder económico, político y religioso del Virreinato, tenían un papel determinante en la reproducción de las comunidades indias y en sus formas de culto religioso. Por ejemplo, costeaban una gran cantidad de ceremonias y actividades religiosas, de manera fundamental, como se anotó, las relacionadas con el culto del Señor del Sacromonte y de su templo, en cuya edificación participaron, y que tanto llamaron la atención de la niña Juana Inés, como se verá. En otras palabras, Panoaya tenía una importancia trascendental en la región y parte de ello lo explica la fuerza del cacicazgo. En uno de los tantos procesos librados por el cacique de Panoaya para acrecentar y conservar sus propiedades presentó una carta de recomendación del alcalde mayor de Chalco, en la cual se dice lo siguiente sobre él:



José Olvera, *Portada de la Capilla del siglo XVII de la Hacienda de Panoaya*, ca. 1986. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de reprografía de impresiones originales (35 mm), septiembre de 2004, Fototeca de la CNMH –INAH.]

es uno de los más principales de aquel pueblo (Amecameca) y aún de toda esta provincia y por tal es habido y tenido y reputado y es cabeza del barrio que llaman Panoaya, del dicho pueblo, y él, por su persona es indio de mucha razón y de quien los religiosos y vecinos españoles, de su pueblo, tienen muy buen concepto y le acatan y le tienen en mucho. Merece que vuestra señoría le haga merced de mandar que se le guarden las excepciones y libertades... [ibid.].<sup>8</sup>

Era obvio que la futura poetisa tuviera contacto directo con los habitantes de las comunidades indias, por lo que se comprende su manejo de la len-

8. Esta información también se encuentra en AGN, Ramo Tierras, vol. 995.



Mariano Monterrosa Prado (atribuida), *Troje de la Hacienda de Panoaya*, ca. 1975. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de reprografía de impresión original (1.3 × 1.8"), septiembre de 2004, Fototeca de la CNMH-INAH.]

gua náhuatl desde muy pequeña, y también con otros grupos locales, como los negros esclavos y mulatos que vivían en la hacienda de Panoaya, como lo asienta en su testamento el abuelo. Este conocimiento tan claro y vivencial de la realidad novohispana regional se mezclaba ya para la etapa de su niñez con el saber universal. Realidad que, como se verá luego, se palpa en la lo que se analiza y que escribió todavía en Amecameca a muy temprana edad, de la cual también da cuenta el único libro del abuelo que se tiene constancia que le perteneció y que ella conservó y leyó muy pequeña. Acerca de ese volumen Paz dice lo siguiente: que el erudito Demetrio García descubrió el ejemplar de una antología de poetas latinos de Octavio de Mirándola, editada en Lyon, en 1590 (*Illustrium Poetarum Flores*). El ejemplar tiene algunas inscripciones, entre ellas la firma de la poetisa, que muestran su pertenencia a la tan citada biblioteca del abuelo. El contenido del libro, según el último autor anotado, contiene trozos de Virgilio, Ovidio, Horacio, Juvenal, Persio, Lucano, Séneca, Boecio, Plauto, Catulo, Marcial, Lucrecio, Propercio, Tibullo, etcétera. Según lo relata la misma sor Juana y lo confirma el escrito de su



José Olvera, *Puente de la Hacienda de Panoaya*, ca. 1986. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de reprografía de impresiones originales (1.3 × 1.8"), septiembre de 2004, Fototeca de la CNMH-INAH.]

niñez, todo parece indicar que esta obra junto con otras del abuelo las leyó la niña de Panoaya [Paz, 1983:116].

Si bien no es extraño que en los escritos de sor Juana se observe una marcada influencia de la cultura occidental, tampoco es extraño que otra de sus características sobresalientes fuera, además de hacer sentir suya la tierra novohispana, que incluyera a los distintos grupos sociales que la habitaban. En otros términos, en el contexto del mundo occidental solía incluir América mirándola como su patria. Incluso ya la llama México y hace vibrar en ella la voz de los otros, de los que en realidad no tenían voz propia y gracias a ella, entre otros escritores de su momento, su memoria quedó plasmada como parte de los conflictivos e interesantes tiempos del siglo xvii.

Sin embargo, esa actitud de incorporar la cultura de otros sectores sociales, acaso cierta rebeldía de la Décima Musa, en realidad fue parte de una corriente de pensamiento que empezó a gestarse desde el siglo xvi, que se fortaleció durante el siglo xvii y alcanzó su madurez en el xviii para ser la base del movimiento de independencia de 1810. En el siglo xvii particularmente la manifestaron Juan de Torquemada, Agustín de Vetancourt, Carlos

de Sigüenza y Góngora y, desde luego, por nuestra multicitada Juana Inés. Estos autores, en especial los primeros, reconstruyeron a partir del legado de la historiografía del siglo XVI la historia prehispánica y la elogiaron. Sin embargo, aquí se sostiene la tesis de que parece improbable que Juana Inés ya hubiera leído a Torquemada o a otros escritores del siglo XVI, a pesar de que en su infancia y adolescencia —muy probablemente, como veremos— había adquirido una cultura universal por medio de los libros, en particular en los del abuelo, así como el conocimiento sobre la realidad geográfica y social de estas tierras y acerca de los indios que habitaban en ellas, su historia, sus costumbres y rituales. Por tanto, se ratifica que lo susceptible de apreciarse de ese conocimiento en la primera etapa de su vida lo adquirió por medio de la experiencia empírica y de su admirable capacidad intelectual, y que ya desde entonces se perfila en ella esa dualidad cognoscitiva que selló el conjunto de su obra posterior; o sea, su cultura universal y la relacionada con la complejidad del mundo novohispano.

Aunque ya muchos escritores han hablado hasta el cansancio respecto a que en los textos de sor Juana se palpa su criollismo —es decir, su capacidad de entender de manera global la realidad de su sitio de origen, la Nueva España en general—, a continuación se citarán algunos de sus textos donde esto es evidente. Luego se ahondará en este aspecto fundamental de su obra en general, pero expresado ya desde la infancia en su primer escrito, que gracias a Augusto Vallejo hoy puede someterse al análisis histórico y que se refiere de manera concreta a la región de los volcanes.

Es imposible, por ejemplo, negar su sentido de patriotismo cuando exclama:

¡Levante América ufana  
la coronada cabeza  
y el águila mexicana  
el imperial vuelo tienda!

O cuando agrega:

De la común maldición  
libres parece que nacen

sus hijos según el pan  
no cuenta al sudor afanes.  
Europa mejor lo diga  
pues ha tanto que insaciable,  
de sus abundantes venas  
desangra los minerales [Tapia, 1995:40; Méndez, 1951].<sup>9</sup>

La honra del origen mexicano derivada del mundo prehispánico y de la riqueza del suelo americano puede advertirse en los siguientes textos:

Nobles mexicanos  
cuya estirpe antigua,  
de las claras luces  
del sol se originan [Tapia, 1995:41; Méndez, 1951].<sup>10</sup>

Y:

Que yo señora nací  
en la América abundante,  
compatriota del oro,  
paisana de los metales,  
a donde el común sustento  
se da casi tan de balde,  
que en ninguna parte más  
se ostenta la tierra Madre [Tapia, 1995:42; Méndez, 1951].<sup>11</sup>

Sobre la sabiduría ancestral de los indios y acerca de algunos rituales en que parece adivinarse la continuidad de ciertas prácticas sincréticas que tuvo oportunidad de vivir de cerca, y que algunas de ellas todavía son parte de la cultura del México actual, se tienen las siguientes citas:

9. Romance 37, versos 89-96, Lírica.

10. Romance 367, versos 1-4.

11. Romance 51, versos 35-56.



Jorge Obregón, *Popocatepetl y panteón de Xalitzintla*, 2003 [óleo/lino/madera, 60 ×120 cm].

Qué mágicas infusiones  
de los indios herbolarios  
de mi Patria, entre mis letras  
el hechizo se derrama [Tapia, 1995:47; Méndez, 1951].<sup>12</sup>

Púsolos en paz un Indio  
que, cayendo y levantando,  
tomaba con la cabeza  
la medida de los pasos;  
el cual con una guitarra  
con ecos desentonados  
cantó un tocotín mestizo  
de Español y Mexicano [Tapia, 1995:40; Méndez, 1951].<sup>13</sup>

Estas referencias aparecen también en su famosa “Loa al Divino Narciso” [Tapia, 1995:45; Méndez, 1951; Maldonado, 1993:93-94],<sup>14</sup> donde de manera rápida y precisa deja aflorar un dejo anticolonialista cuando una india

12. “Romance a la duquesa de Aveiro”, 37, versos 81-92.

13. Octavo villancico de los que se cantaron en la fiesta de Pedro Nolasco de 1677, 241, versos 65-72.

14. Verso 195.

bizarra identifica a los conquistadores españoles con monstruos; filtra una réplica antimonárquica en uno de los parlamentos de Occidente, y cuando con respetuosa elegancia, América y Occidente manifiestan sus creencias hacia el “Dios de las Semillas, el Dios comido” y miran el misterio de la Eucaristía como una coincidencia cultural entre la conciencia de lo sagrado en el mundo prehispánico y la religión católica. Aquí —a diferencia de otros escritores españoles, criollos y aun mestizos que hablan de la religión prehispánica como algo del demonio y de falta “del conocimiento verdadero de Dios”— hay ya una actitud de cierto reconocimiento a la diferenciación cultural. Muestra también una diferencia con otros escritores de su época que incorporan al conocimiento del momento la cultura del indio, pero no la del indio vivo, sino la del que consideran glorioso periodo prehispánico. En cambio, Juana Inés habla del indio vivo, aunque también en muchos momentos se refiere a su pasado:

¿Qué rayos el cielo vibra contra mí?  
¿qué fieros globos de plomo ardiente graniza?  
¿qué Centauros monstruosos  
contra mis gentes militan?

Yo ya dije que me obliga  
a rendirme a ti la fuerza;  
y en esto claro se explica  
que no hay fuerza ni violencia  
que a la voluntad impida  
sus libres operaciones;  
y así aunque cautivo gima  
¡no me podrás impedir  
que acá en mi corazón diga  
que venero al gran Dios de las Semillas!

Por lo que respecta a los negros, además de ennobleclos, los hace simpáticos y capta muy bien las regiones de donde provienen, lo que muestra su clara intuición etnográfica, hablando en términos contemporáneos, que no sólo se observa cuando se expresa del indio:

Alegres en competencia  
 en sus cánticos bozales entraron con su capilla  
 los músicos de azabache [Tapia, 1995:46; Méndez, 1951].<sup>15</sup>

Se coincide pues con el padre Aureliano Tapia en lo que expone en su tan citado artículo “Mestizaje literario en Sor Juana”, donde deja entrever el hecho de que es imposible considerar mestiza la obra de sor Juana, ya que en ella se encuentran expresiones de un proceso cultural múltiple y diferenciado. Más bien, lo que se encuentra en ella es una expresión, hasta cierto punto generalizada en ciertos sectores cultos del criollismo de su época, que se manifiesta no sólo en sus obras escritas, sino también en sus conductas. Aunque en el caso de las primeras podría definirse como un “barroco de profecía, en el que predominando la voz del poderío español, se perciben claramente las expresiones culturales más diferenciadas y el anhelo; siempre criollo, de trabajar por ellas” [Tapia, 1995:40].

La comprobación histórica del surgimiento de esa conciencia de identidad criolla en la segunda parte del siglo XVII —en la que se incorpora al conjunto social, de manera especial al pasado indio como parte de él—, es algo que han venido trabajando varios investigadores desde hace unas décadas, y una de las fuentes naturales para probarlo es la obra de sor Juana. Por tanto, este apartado concluye con una cita de María Dolores Bravo Arriaga, quien al respecto precisa:

Son los criollos los que tienen una conciencia del principio de identidad de esta patria que ya sienten espiritualmente suya. Criollos son sor Juana, Sigüenza y Góngora, Betancourt y el padre Florencia, por citar sólo algunas de las grandes personalidades intelectuales del siglo XVII; son ellos los protagonistas de la cultura novohispana de su tiempo, que es una introspección hacia los signos aparentes y profundos que conforman su Nueva España... Al lado de estos signos visibles, el criollo destaca una serie de signos de identidad cultural y espiritual que eleva a la categoría de mitos. Al pasado indígena se le dota de un valor cultural y afectivo especial; se le siente como una herencia plena de ejemplaridad, a manera de herencia histórica medieval. La historia prehispánica se inscribe en un contexto universal, al lado de las grandes culturas del mundo. En un ámbito en el que la religiosidad delinea todos los actos de la existencia, es lógico que el criollo busque en ella signos esenciales de identidad [Bravo, 1992:21].

15. Villancico de Navidad de 1680, v.6, versos 1-4.

## VIDA Y OBRA DE SOR JUANA EN LA REGIÓN DE LOS VOLCANES

La vida personal de sor Juana en general, y en particular, la etapa que vivió en la región de los volcanes se conoce poco debido a la falta de fuentes de información. En realidad, puede decirse que, además de las documentales que hablan sobre la zona en la época en que ella vivió y del documento que encontró Augusto Vallejo Villa —del que se hablará luego con detalle—, cuatro obras en particular la mencionan de manera específica y aluden a pasajes de su vida: la primera es de la propia escritora, la famosa Respuesta a Sor Filotea de la Cruz; la segunda es la del jesuita Diego Calleja, su primer biógrafo en el siglo XVIII [Calleja, 1996]; y las otras dos son del siglo XX y contienen importantes documentos. Unos recabados en el trabajo de Guillermo Ramírez España, ya citado, y el otro, el de Enrique A. Cervantes [Ramírez, 1980; Cervantes, 1949].

Sobre sus primeros años ya se ha abrevado algo en las páginas precedentes, aunque tal vez habría que añadir otros aspectos, como la autodefinición que hace en Respuesta a

Sor Filotea de la Cruz [De la Cruz, 1990] como una niña juguetona y a la par observadora:

Estaban en mi presencia dos niñas jugando con un trompo, apenas yo vi el movimiento y la figura, cuando empecé con esta mi locura, a considerar el fácil moto de la forma esférica, y cómo duraba el impulso ya impreso e independiente de su causa [...]

No sería inusual imaginarla, además de estudiosa y en momentos perdida en sí misma, como andariega, curiosa y tratando de captar lo ajeno a la educación que le impartían en su casa y en la escuela; escuchando la lengua de los indios que pronto aprendió, observando sus costumbres y rituales y oyendo la tradición oral de los ancianos. Sabemos también por Respuesta a Sor Filotea de la Cruz que no comía queso, pues pensaba que nublabla el entendimiento, y por las pinturas y su propia voz, que era físicamente agraciada y muy femenina:

Decirte que nací hermosa  
presumo que es excusado  
pues lo atestiguan tus ojos  
y lo prueban mis trabajos [Méndez, 1995].<sup>16</sup>

También de suma importancia es enunciar su tan discutida fecha de nacimiento, entre otras razones para los fines del presente trabajo, porque considero que su estadía en la región de los volcanes fue mucho más amplia de lo que se ha pensado, como se verá a continuación. El padre Calleja afirma que nació el 12 de noviembre de 1651 y que se trasladó a México cuando tenía ocho años de edad. O sea, según este autor debió haber salido de la hacienda de Panoaya en Amecameca en 1658 o 1659, después de que en 1656 murió su abuelo y entró en la vida de su madre el capitán Diego Ruiz Lozano, padre de sus medios hermanos. Estos motivos han justificado la aseveración de su salida en esos años hacia la Ciudad de México para ir a residir en casa de su tía materna, doña María Ramírez, esposa del acaudalado Juan Mata [Paz, 1983:126]. Sor Juana, sin embargo, al hablar de su vida en Respuesta a Sor Fi-

16. V. Los empeños de una casa.

lotea de la Cruz salta bruscamente de la etapa de su infancia a la del convento, al que ingresó en 1669; es decir, existen dudas para reconstruir con precisión su biografía y en especial los aspectos cronológicos. Asunto que se complicó todavía más cuando en el siglo xx Alberto Salceda y Guillermo Ramírez España encontraron una fe de bautizo en la parroquia de San Vicente de Ferrer, en Chimalhuacán Chalco, de la cual dependía la hacienda de Nepantla, lugar de su nacimiento, y que dice lo siguiente: “En dos de diciembre de (1)648 baptisé a Inés hija de la Iglesia, fueron sus padrinos Mig(u)el Ramírez y Beatriz Ramírez. Fray Pedro de Monasterio (firmó)”.<sup>17</sup>



F. González de Cosío, *Portada de la parroquia de Chimalhuacán Chalco, de la que dependía Nepantla*, ca. 1920. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de reprografía de impresiones originales (35 mm), septiembre de 2004, Fototeca de la CNMH-INAH.]

Todo parece indicar que ese registro corresponde al bautizo de sor Juana, ya que los padrinos eran sus tíos y ella era “hija de la iglesia” (nacida fuera de matrimonio), hecho que corrobora el propio testamento de su madre:

17. En la actualidad, gracias a Augusto Vallejo Villa y a la etnohistoriadora Reinalda López Mateos, se sabe que este documento se localiza en el archivo parroquial de San Vicente de Ferrer de Chimalhuacán Chalco en el folio 38 invertido del libro número 2 de bautizos (registros de naturales, españoles y castas del 27 de junio de 1640 al 22 de marzo de 1654), expediente 2, caja 1.

declaro que yo he sido mujer de estado soltera y he tenido por mis hijos naturales, a Doña Josefa María y a Doña María de Asbaje y a la Madre Juana de la Cruz, religiosa del Convento de San Jerónimo de la ciudad de México... [Ramírez, 1980:17].

De ser así, tendría 11 años cuando salió de Panoaya y no ocho, como anota Calleja. Todavía más, la investigación reciente arroja nuevos datos al respecto que indican que su estancia en la región de los volcanes fue aún más amplia.



Anónimo, *Pila de la parroquia de Chimalhuacán Chalco donde fue bautizada sor Juana Inés de la Cruz*, ca. 1905. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de reprografía de impresiones originales (35 mm), septiembre de 2004, Fototeca de la CNMH-INAH.]

En 1996, a raíz del rumor de que el acta de bautizo mencionada había desaparecido, el historiador Augusto Vallejo Villa se dio a la tarea de buscar-

la. Una vez que la localizó y se restauró, aprovechó el proceso de investigación, que duró hasta el año 2000, para localizar un nuevo cuerpo documental sobre sor Juana. Entre los muchos resultados de este esfuerzo encontró, como ya se anotó, lo que parece su primer escrito formal y del que Calleja, repito, menciona lo siguiente:

No llegaba a ocho años la Madre Juana Inés, cuando porque la ofrecieron por premio un libro, riqueza de que tuvo siempre sedienta codicia, compuso para una Fiesta del Santísimo Sacramento una loa, con las calidades que requiere un cabal Poema: Testigo es el muy reverendo padre Maestro fray Francisco de Muñiz, Dominicano, Vicario entonces del Pueblo de Mecemeca, que está a cuatro leguas de la Cacería en que nació la Madre Juana Inés [Vallejo, 2001:119; Alatorre, 1995].

Después, el mismo Vallejo Villa, a partir de sus investigaciones en los archivos dominicos, encuentra que el padre Muñiz estuvo en Amecameca desde 1661 hasta 1664 [Vallejo, 2001; Alatorre, 1995].<sup>18</sup> Para esta investigación se incursionó en el archivo parroquial de Amecameca y no se halló como vicario al padre Muñiz antes de 1661. En cambio, el acta de matrimonio de su hermana sí da prueba de su presencia en el lugar después de esta fecha y por lo menos hasta 1664, como lo indica dicho documento:

En primero de junio de mil seiscientos y sesenta y cuatro, se casaron en el pueblo de Amecameca, y habiendo hecho las diligencias según orden de Nuestra Santa Madre Iglesia, José Sánchez de Paredes y Josefa Ramírez. Fueron padrinos: Domingo de Paredes y Agustina León. Testigos: Melchor Aragón, Blas Ramírez y José González. Y por verdad lo firmé. Fray Francisco Muñiz, Maestro Vicario.<sup>19</sup>

Entre 1661 y 1664 Juana Inés tenía entre 13 y 16 años, si se toma como auténtica fecha de su nacimiento la de 1648. Por tanto, a esta edad era mucho

18. En documentos notariales del Archivo General de Notarías de Toluca y de las actas capitulares de la Orden de Santo Domingo, además de la información verbal del padre Santiago Rodríguez, O.P., historiador de la orden y fundador del Instituto Dominicano de Querétaro, quien ha llevado a cabo una amplia investigación al respecto que aún no se ha publicado.

19. Archivo Parroquial de Amecameca, en un paquete de papeles sin encuadernar está la lista de vicarios de la parroquia, y este registro está en el libro de matrimonios de españoles de esa época.

más factible que escribiera la loa y no a los ocho años, como se había creído. Si esto es así, su estancia en la región de los volcanes fue mucho mayor a lo pensado, ello sin soslayar la posibilidad de que ya estando en México, en casa de los Mata, pudiera haber ido y venido de la ciudad a la hacienda de Panoaya a visitar a su madre, y que durante alguna visita al lugar se hubiera realizado el concurso. Nada hay que confirme o desapruebe este supuesto. Lo que sí es un hecho es que cuando tenía 17 años de edad ya estaba en la corte virreinal. Así lo prueba el dato de aquel famoso examen al que la sometió el virrey don Antonio de Toledo, marqués de Mancera, cuando según cuenta Calleja, admirado por sus conocimientos:

juntó un día en su palacio cuantos hombres profesaban letras en la Universidad y la ciudad de México. El número de todos llegaría a cuarenta y en las profesiones eran varios, como teólogos, escriturarios filósofos, matemáticos, historiadores, poetas y humanistas y no pocos de los que por alusivo gracejo, llaman tertulios, que sin haber cursado por destino las facultades, con mucho ingenio y alguna explicación, suelen hacer, no en vano, buen juicio de todo: No desdeñaron la niñez (tenía entonces Juana Inés no más de diez y siete años), de la no combatiente, sino examinada, tan señalados hombres que eran discretos: ni aun esquivaron descortesías la científica lid por mujer, que eran españoles: Concurrieron, pues, el día señalado al certamen de tan curiosa admiración, y atestigua el señor marqués que no cabe en humano juicio creer lo que vio, pues dice que a la manera de un galeón real (traslado de las palabras de su excelencia) se defendería de pocas chalupas que la embistieran, así se desembarazaba Juana Inés de las preguntas, argumentos y réplicas, que cada uno en su clase la propusieron, ¿Qué estudio, qué entendimiento, qué discurso y que memoria sería menester para ello? [Calleja, 1996:16-17].

Si como se supone dejó la región de los volcanes alrededor de los 16 años, evidentemente no fue en la escuela de la Amiga, a la cual fue de pequeña, donde adquirió ese saber, ya que allí además de lectura sólo pudo haber aprendido algunas artes de su género, como la costura [Muriel, 2004]. Por tanto, no sería extraña la posibilidad de que algún dominico, como el padre Muñoz, amigo de la familia Ramírez, y la biblioteca del convento de Amecameca pudieran explicar aquella situación tan especial en su formación. En cualquier caso, si ese conocimiento lo adquirió en un ir y venir entre la



Manuel Ramos, *Convento de Amecameca*, ca. 1900. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de reprografía de impresiones originales (5 × 7"), septiembre de 2004, Fototeca de la CNMH-INAH.]

Ciudad de México y la región de los volcanes no resultaría raro que pudiera haber escrito la loa de la que luego se hablará en aquellos mismos años. Es decir, que cuando Juana Inés dejó la región chalca-amaqueme su formación en las diversas materias ya era algo bien consolidado. En consecuencia, la huella de aquellos lugares había quedado impregnada en ella en forma definitiva, lo que bien puede advertirse en su obra literaria posterior. Además, nunca perdió contacto con el lugar, pues siguió en estrecha relación familiar, como lo demuestra que su madre le donara, en 1669, una esclava de la hacienda de Panoaya para que la asistiera en el convento [Cervantes, 1949:18], o cuando apoyó a su hermana Josefa en 1883 para que adquiriera una hacienda en la zona de Chalco [Ramírez, 1980:70-71]. Todavía más, recientemente localicé un documento inédito en el Archivo General de la Nación donde se muestra que ya siendo contadora en el convento de San

Jerónimo, sor Juana mantenía tratos económicos con algunos grupos regionales, como se desprende del siguiente texto:

Ceso reservativo. Expediente referente a la rendición del dinero por tres mil pesos de los diez mil del censo redimible sobre fincas y molino de Tlalmanalco de la Provincia de la Compañía de Jesús, a favor de la madre Juana de Santa Inés monja del convento de San Gerónimo otorgado por Doña María Lores Navarrete, viuda de Don Francisco de Acevedo. Ciudad de México 1681.<sup>20</sup>

20. AGN, Criminal, v.6, exp. 25, fs. 99-115.

## OBSERVANDO LOS VOLCANES DESDE AMECAMECA

Algo que ya se mencionó y plantea múltiples interrogantes es que al asistir a las ceremonias de conmemoración del natalicio y muerte de sor Juana y platicar con algunos habitantes de la zona, al señalar su famosa loa escrita en Panoaya se la recordaba como la loa al Señor del Sacromonte.<sup>21</sup> Es imposible comprobar si esta aseveración se relaciona con el hecho de que en la loa se alude constantemente al culto a la montaña y al agua que desde tiempos milenarios sellan la cultura regional, y que así se hubiera recordado allí. Sin embargo, se menciona esta coincidencia, pues resulta difícil suponer que la pequeña Inés hubiera ascendido a los volcanes para asistir a algunas ceremonias de fuerte influencia mesoamericana que allí se realizaban en forma, digamos, clandestina.<sup>22</sup> En cambio, si es viable pensarla entendiendo

21. Notas de campo tomadas en festividades del natalicio y muerte de sor Juana que se han llevado a cabo en Nepantla y Amecameca año con año.

22. V. adelante citas de crónicas donde se comprueba esta afirmación.

el culto sincrético<sup>23</sup> que ya para su época se llevaba a cabo en el cerro del Sacromonte y que comprendiera el trasfondo desde el punto de vista de los indios que en aquellos tiempos habitaban la región. Por esta razón, creo necesario hacer un breve acercamiento a la historia del Sacromonte y por ende, a la de Amecameca, cuyo nombre proviene de que antes de la llegada de los españoles este cerro era reconocido como el Amaqueme.



Charles B. Waite, *Festividad del miércoles de Ceniza en el Sacromonte, Amecameca, ca.1947*. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de reprografía de impresión original (5 × 2.5"), septiembre de 2004, Fototeca de la CNMH-INAH.]

Si algo define esa pequeña montaña es que sus límites trascienden con mucho su geografía. Así lo demuestran los estudios de arqueoastronomía

23. Con referencia a este proceso, Félix Báez anota lo siguiente: "decapitada la inteligencia mesoamericana (prehispánica), desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la Corona Española, los cultos populares emergieron como alternativa a la catequesis cristiana o como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sintetizándose con las deidades católicas". A partir de estos conceptos puede delinearse el fenómeno del sincretismo. En la Colonia tiene lugar una reinterpretación simbólica y la configuración de nuevas tradiciones populares; a la vez se conservan elementos antiguos que se articulan con la nueva religión impuesta por los españoles. Por lo tanto, un aspecto fundamental son las propiedades retentivas de las ideologías religiosas. Citado en Johanna Broda, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual" [en Broda y Good, 2004:63-65].

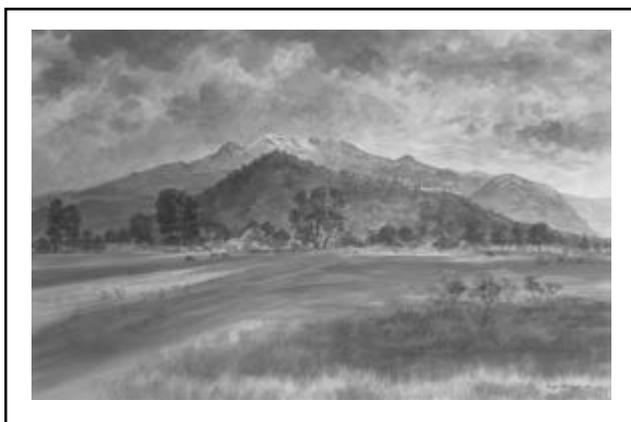
[Montero, 2011:59-83] y el hecho que desde ella se domina el paisaje, tanto desde el punto de vista profano (distribución del agua y tierras, sobre todo) como el sagrado (los sitios donde se hacían y se hacen los rituales de solicitud de lluvias en los volcanes), de allí la importancia histórica de Amecameca.

En 1262, cuando llegaron los chichimecas totolimpanecas a Amecameca, Chimalpahin cuenta la importancia que ya tenía el lugar con sus antiguos habitantes: “nadie osaba burlarse de esta ciudad de Amecameca Chalco; nadie se alzaba contra ella, no se le enfrentaba ninguno, de sus enemigos, sabedores de su fama y gloria” [Chimalpahin, 1998]. En relación con las primeras ocupaciones del cerro Chalchihmomoztli (hoy el Sacromonte) menciona profusamente su relación ritual ligada con el agua y, por ende, con la montaña [ibid., t. I:137-139]:

y mientras venían de camino se detuvieron junto a las montañas más altas que encontraron, pues tenían por sabido que el paraíso terrenal se encontraba situado sobre una alta montaña.

...cuando llegaron a la vista de las dos montañas grandes, el Iztactépetl y Popocatépetl, se asentaron sobre un cerrito que quedaba frente a las montañas grandes. En la cumbre del cerrito al que llegaron, vieron que brotaba una fuente, creada allí por Dios nuestro señor. Y en seguida los dichos olmecas xicalancas xochtecas quiyahuztecas cocolocas tomaron por diosa a aquella fuente, y así le construyeron un templo, en cuyo interior quedó el manantial: y tomaron por diosa a esta fuente quizá porque los antiguos al agua en su conjunto la llamaban Chalchihmatlálatl. Y porque así llamaban al agua, de allí tomaron el nombre de Chalchihmomoztli que dieron al cerrito; como si dijeran que el cerrito era el altar sobre el cual estaba el agua, es decir, Chalchihmatlálatl. Por esa razón dieron al cerrito el nombre de Chalchihmomoztli; y por eso (también) los dichos olmecas xicalancas xochtecas quiyahuztecas cocolocas allí hacían sus penitencias y sus devociones. Dieron asimismo al sitio en que se asentaron el otro nombre de Tamoanchan; como si dijeran: “aquí está nuestra casa verdadera, el paraíso terrenal”<sup>24</sup>

24. Esta cita muestra que tomaron esos espacios como lugares de culto y portales de acceso al Tlaloan, “el paraíso terrenal”, morada de las entidades sagradas de la lluvia, el agua, la cueva, el maíz, el viento y el rayo, entre otras [Sahagún, 1981:297].

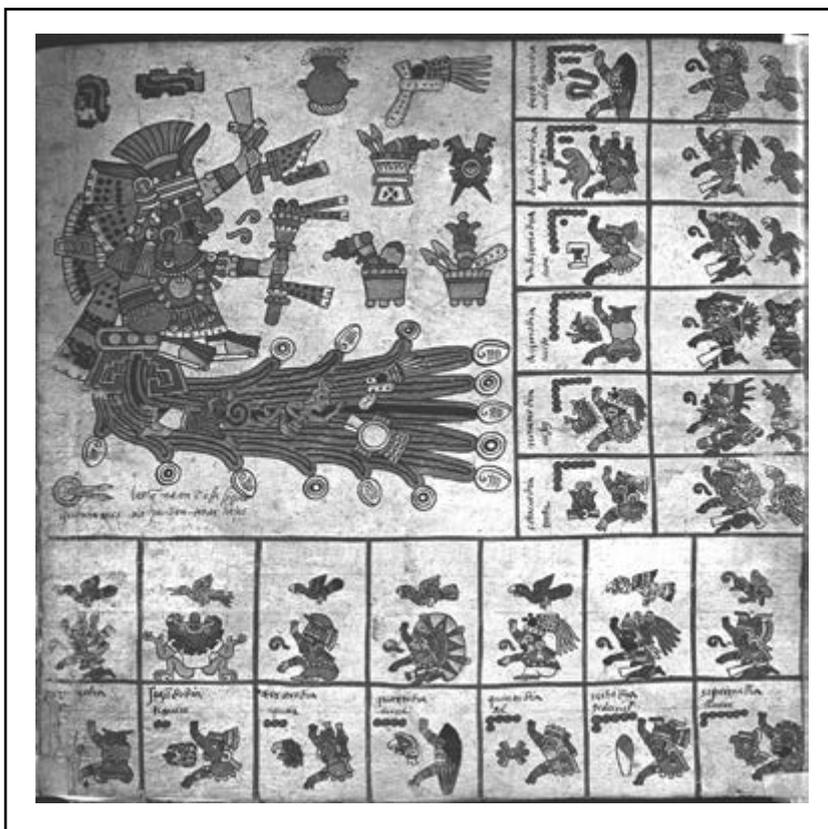


Jorge Obregón, *Iztaccíhuatl y Sacromonte*, 2009 [tinta japonesa/papel, 74 × 114 cm]

En otra traducción, el mismo Chimalpahin [1965:76-77] destaca ya desde entonces a la deidad del agua Chalchiuhtlicue (“la de la falda de jadeita”) y las actividades de la gente del lugar para manejar desde el ritual las lluvias y en general, los fenómenos de la naturaleza:

Allá en la misma región, en la cima del monte hoy llamado Amaqueme, existía el ara y adoratorio que llamaban Chalchimomozco (altar de la diosa Chalchiuhtlicue), porque allí era adorada y reverenciada el agua... Estas gentes muy perversas eran dadas a las artes de la brujería; eran magos que podían tomar a voluntad aspectos de fieras y bestias. También eran brujos llovedizos que podían tomar a voluntad la lluvia.

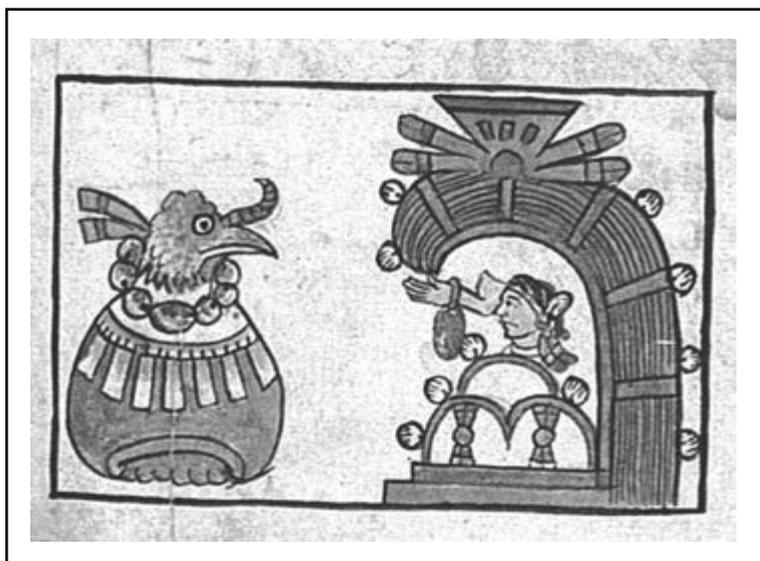
El sitio conservó ese carácter en forma nítida hasta la llegada de los chichimecas totolimpanecas (1262). Allí realizaron una serie de rituales a su dios titular Mixcóatl, el dios de la caza, incapaz de hacer llover, por lo que hubo una sequía hasta que un ave blanca les indicó las prácticas para lograr el control de la lluvia y los temporales. Así, se cuenta que se dedicaron a pintar envoltorios o tiras a manera de vestimenta (queme) con papeles (amatl) para hacer los ritos a las deidades y que entonces sí pudieron tomar el lugar, por lo que a partir de ese momento se nombró Amaqueme al cerrito, en lugar de Chalchiuhmomozco. El guajolote, no obstante, por contextos calendáricos se sintetiza en chalchiuhtotolin y aparece en la Historia Chichimeca



Chalchiuhtlicue y las ofrendas que solemnemente se le conferían, según se estipula en la treceña *ce acatl* ("1 caña") del *tonalamatl* conocido actualmente como *Códice Borbónico*.

con el espejo en la nuca evocando al dios Tezcatlipoca [Kirchhoff, Odena et al., 1976:178].

Para complementar esta interpretación es necesario remitirse a los antiguos *tonalamatl*, los libros sacros donde se asentaba el *tonalpohualli*, es decir, la cuenta del tiempo que indicaba los días y los sitios de culto de las deidades prehispánicas. En primer lugar, se sabe que la diosa Chalchiuhtlicue reinaba en el Tlalticpac los días *ce atl*, "1 agua", un periodo sagrado cuando sus devotos la invocaban y adoraban en sus templos [Serna, 1987: 317; Sahagún, 1981:356]. Asimismo, la deidad corregente de nuestro plano existencial durante *ce atl* era Chalchiuhtotolin, de quien se dice en el fol. 20v

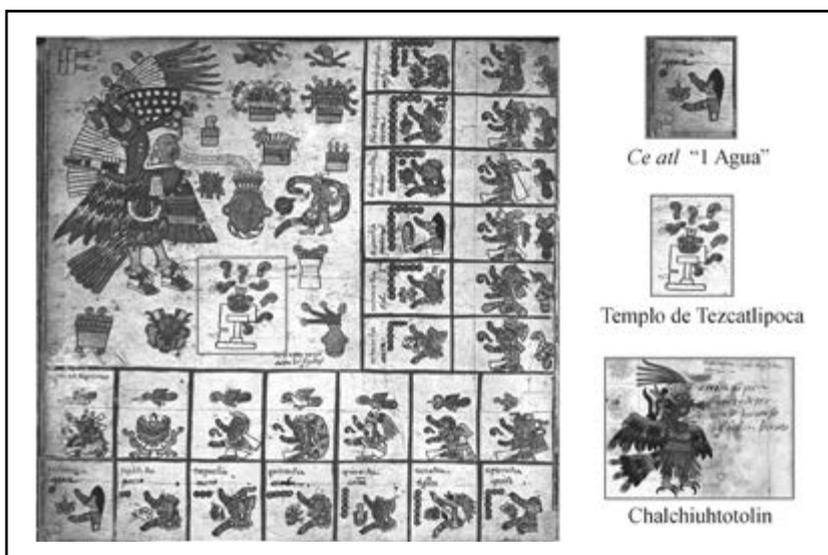


En el f. 25r de la *Historia Tolteca Chichimeca* se representó al señorío de Amecameca como “El Cerro de el Totolin o Iztaccuauhtli”, es decir, el ave nahual de Tezcatlipoca, deidad patrona de los chichimecas totolimpanecas.<sup>25</sup>

del Códice Telleriano Remensis: “Este Chalchiuhtotoli era Señor de estos XIII días. Este era la imagen de Tezcatlipoca, pintarlo así por que dicen que no veían al diablo sino que solamente los pies de gallo o gallina”. Por tal motivo, como Chalchiuhtotolin y Chalchiuhtlicue compartían este día de adoración es factible que los chichimecas totolimpanecas adorasen ambas deidades con piedras verdes y turquesas durante ce atl en sus santuarios del cerro Chalchihmomozco.

En consecuencia, se sustituyó al grupo dominante, pero la deidad sintetizó la cosmovisión mesoamericana en relación con los cerros, el equilibrio de las fuerzas ígneas y acuáticas y la representación en el contexto del ciclo ritual y de la naturaleza al que ayudaban distintas entidades sagradas desde el

25. Debemos resaltar que a Totolin se le evocó ataviado con un collar de piedras verdes, también conocidas como *chalchihuites*, ya fuese en la época prehispánica o durante el Virreinato. En los mitos de la Leyenda de los Soles (1975) a los tloaque se les consideraba los dueños de los chalchihuites, joyas que resguardaban celosamente en los cerros, las cuevas y cuerpos de agua. Este paradigma mítico e iconográfico denota el papel del Chalchihmomozco y sus templos como portales al Tlalocan.



Los santuarios consagrados a Chalchiuhtlicue y Chalchiuhtotolin situados en el Chalchiuhmomozco (hoy el Sacromonte) se ofrendaban los días *ce atl*, según puede inferirse a partir de la trecena 1 agua de los códices *Borbónico* y *Telleriano Remensis* [Osvaldo Murillo, 2011].

cerro Amaqueme, por ejemplo: Tláloc, Chalchiuhtlicue, Quetzalcóatl, Chicomecóatl, Cihuacóatl y Xipe Totec, entre otras. Estas deidades regulaban la región en todos los órdenes, por ejemplo: sabemos que Xipe Totec, también conocido como Tlatlahuqui Tezcatlipoca, brindaba la lluvia y los sustentos a los nonohualcas teotlixcas tlaochcalcas, también identificados como tlalmalnalcas chalcas [Chimalpahin, 2003, Séptima Relación, f. 145v-146r:10-13].

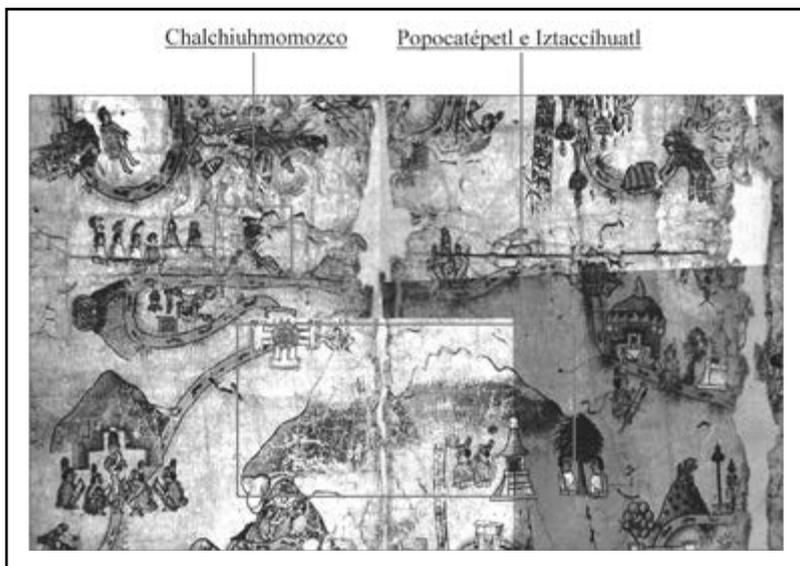
Desde el cerro incluso se seleccionaron los espacios de ubicación de los otros grupos étnicos, como fue el caso de los tlayotlaca, a cuyo señor Cuauhitzatzin desde el cerrillo le fue indicado, en penitencia, el lugar donde debía edificarse el recinto de su deidad Nauhyoteuhtli ("señor de los cuatro rumbos"): sobre un manantial, donde se fundó la población de Tzacualtitlan Tenanco Amacamecan [Chimalpahin, 1965:53]. O sea, el dominio ritual, político y de control del espacio se daba desde el cerro Amaqueme, por lo que el grupo que controlaba su cima tenía el dominio regional. Hacia 1462 se dice que los mexicas lograron dominar la zona después de quemar la "casa del brujo" que allí habitaba. Después de la conquista mexicana hubo fuertes movimientos de los linajes locales, pero no de los rituales ni de la deidad

imperante en el Amaqueme, es decir, Tezcatlipoca en su advocación nahual como Chalchihuitolin.

Conviene aquí resaltar dos aspectos fundamentales para el análisis posterior de la loa atribuible a sor Juana. En primer lugar, la práctica ancestral de los rituales dedicados al agua y la importancia en ellos de las ofrendas de los chalchihuitl, es decir, las piedras preciosas color verde, como jades, turquesas y esmeraldas: “Nadie tenía derecho a usar la turquesa, debía ser destinada siempre a los dioses” [Sahagún, en Simeón, 1997:492]. En realidad, el color verde era sagrado y representaba la piel de la tierra, Cipactli, costra terrestre, naturaleza del monte, color del agua. Por eso a Tlaloc se le llamaba también In Tlacatl Xoxouhqui, “el señor verde”, o simplemente Xoxouhqui, “el verde”; verde era el color de su morada o paraíso, el Tlalolcan, porque todo lo que florece es verde y lo representa el chalchihuitl, o piedra verde. Incluso uno de los ornamentos de Tlaloc es un collar de piedras verdes, y la deidad femenina que le acompaña, Chalchuhtlicue, es la de la falda de jade o de color turquesa. Así, cuando en los rituales se solicitaban las aguas para dar vida a los ciclos de la agricultura —y a la naturaleza en general— entre más piedras verdes se ofrendaran a las deidades, mayores serían los beneficios que podrían esperarse [contel, 2008]. También es posible remitirse a la época de la gran sequía de cuatro años, periodo sin lluvia porque Tezcatlipoca se fue de Chalco. En la obra de Chimalpahin [2003, Séptima Relación, f. 153v-154v, 154v-155r] se documenta que no fue sino hasta que el noble tecpantlaca tlaochcalca Temizteuctli “le ofrendó un disco de madera con chalchihuites [incrustados]. [que] Quedo muy complacido el Diablo [Tezcatlipoca], y [a cambio] le dio el taltocáyotl y el tocado señorial”, razón por la cual la deidad del espejo humeante regresó a Chalco y por ende, la lluvia y la prosperidad para su pueblo.

Ahora bien, a la llegada de los españoles Amecameca estaba dividida en cinco parcialidades y Chimalpahin lo describe de la siguiente manera:

Ya se dijo que esta única ciudad estaba dividida y constaba de cinco parcialidades o tlayacatl, los cuales eran cabeceras o sedes de gobierno; al frente el primer tlayacatl, que era como la cúspide la ciudad, la primera sede de gobierno se hallaba en el gran tecpan de Iztlacoauhcan Chalchihuhmomozco, al cual desde un principio llamaron [también] Totolimpan Amequemecan; el segundo tlayacatl, que era



El Chalchihmomozco Amaquemecan, el famoso y glorioso Totolimpan en la falda de los montes y las nieves según el *Mapa de Cuauhtinchan 2* (Yoneda, 1991. Apunte, Osvaldo Murillo, 2011).

como una segunda cúspide de la ciudad, la segunda sede de gobierno se hallaba en el otro gran tecpan de Tzacualtitlan de los toltecas Tenanco Chiconcohuac; el tercer tlayacatl la tercera sede de gobierno se hallaba en Tecuanipan; el cuarto tlayacatl la cuarta sede de gobierno se hallaba en Panohuayan; y el quinto tlayacatl, la quinta sede de gobierno se hallaba en Tlailotlacan. Las cinco parcialidades recién mencionadas están juntas, no se hallan muy apartadas unas de otras; los cinco tlayacatl o tlatocayotl en que esta divide la ciudad constituye una unidad; por eso las cinco parcialidades reunidas llevan un solo nombre, el de Chalchihmomozco Amaquemecan, el famoso y glorioso Totolimpan<sup>26</sup> en la falda de los montes y las nieves, en el nombrado Xalliquehuac en la explanada de flores y niebla en la mansión de la codorniz blanca donde se enrosca la serpiente en la mansión de los ocelotes, en Tamohuanchan Xochitlicacan [Chimalpahin, 1998, t. II:275].

26. En el Mapa de Cuauhtinchan se ilustró un cerro con el topónimo de un guajolote, este fue situado frente a la Iztaccihuatl, algunos investigadores han asociado la imagen con una representación de Chalchihmomozco.



Dibujo localizado en AGN, Colección de Tierras, caja 20, exp.5. Se observa como el primer cacique del siglo XVI de Amecameca, Tomás de San Martín, se ubica en la cima del Sacromonte tirando flechas en señal de dominio regional. Se presenta con las características de un granicero o *tlatlasqui* en la época virreinal, es decir, un trabajador del temporal. En el cerro se ven dos animales que puede tratarse de unos tlacuaches o unas tuzas. Éstos fueron y son usados en los rituales de montaña, según han mostrado estudios de arqueología, etnografía e historia regional.

La gran actividad ritual que había en la región, en especial en el Amaqueme, y los constantes conflictos entre los barrios llamaron seriamente la atención de los españoles. Además, debido a las características geográficas del lugar ya mencionadas, requerían, en especial manera, el control. Muy pronto, conquistadores, evangelizadores y autoridades políticas estuvieron allí con radical interés. En 1525 se dice que hubo una quema de templos en Amecameca, por lo que fray Martín de Valencia, dirigente de los primeros doce franciscanos que llegaron al continente americano, escogió el cerro Amaqueme como sitio preferido de sus oraciones y penitencias.

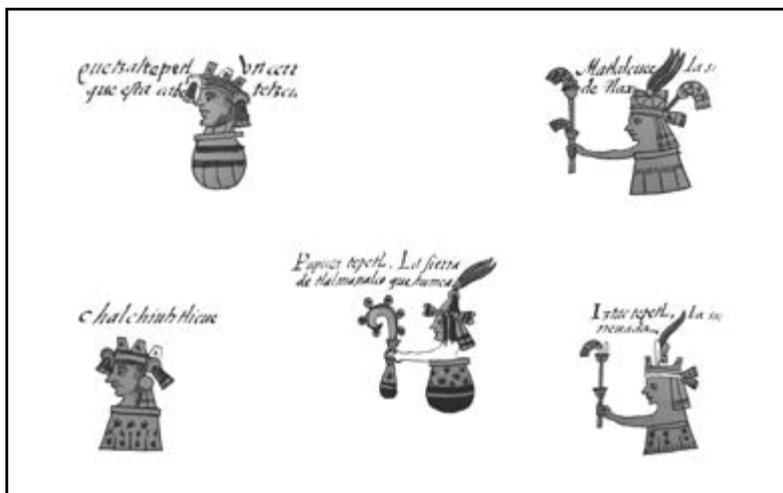
La toma de la cima del Amaqueme requirió establecer una alianza con los caciques locales. Éstos se estaban reinstalando después de la conquista mexicana de la zona cuando sobrevino la conquista hispana. Dos figuras resaltaron en este proceso: Quetzalmaza de Iztlacoahuacan, quien al recibir el bautismo tomó el nombre de Tomás de San Martín, y su hermano Tecuanxayaca (bautizado como Juan de Sandoval) de Tlailotlan-Teohuacan. Ambos asumieron durante la primera etapa del Virreinato el mando de los cinco barrios de Amecameca (los dos mencionados más Tzacualtitlan y Panohuayan, que en esos tiempos mostraban indefinición de sus linajes dirigentes, y Tecuanipan que estuvo a cargo de los dos hermanos por 21 años). Chimalpahin cuenta que Tomás y Juan vivieron siempre en rivalidad [Chimalpahin, 1988:250].

Fray Martín de Valencia tuvo profunda amistad con el cacique Tomás de San Martín, quien tenía su residencia palaciega y templo sobre la cima del cerro Amaqueme, allí logró evangelizarlo y edificó en su cumbre un templo a Santo Tomás, de ahí el nombre del personaje. Pierre Ragon anota lo siguiente sobre la construcción del templo:

poco después de su llegada, los cristianos se interesaron por el sitio. En primer lugar los franciscanos, que dedicaron allí una capilla a santo Tomás. Parece ser que la erección de ese santuario data de 1530 y que de hecho la efectuó fray Martín de Valencia. El padre de la misión franciscana lo habrá hecho construir sobre el emplazamiento mismo del antiguo altar de Chalchiuhtlicue, un promontorio pedregoso próximo a la cúspide conocida con el nombre de Texcalco o de Texcalyacac [Ragon, 1998:285; Chimalpahin, 1965: 251-287].

El hecho resulta interesante porque lejos de haber una sustitución o una erradicación religiosa, se estaba eligiendo una nueva advocación que determinó la naturaleza del culto anterior, tanto en el sentido calendárico de sus rituales como de algunas advocaciones análogas. Ragon [1998:287, apud Sahagún, 1982:91] afirma:

La fiesta de santo Tomás (de las Indias) tiene lugar el 21 de diciembre. Esta fecha del calendario juliano corresponde, probablemente, para el año 1531, al catorceavo día de Atemoztli, el decimosexto mes del calendario náhuatl en vigor en Amecameca. Ahora bien, sabemos por fray Bernardino de Sahagún que en el cur-



Figurillas ceremoniales que evocaban montes; las elaboraban sacerdotes con pasta vegetal, papel, hule y semillas. Ilustradas en el fol. 20 del capítulo XXI del libro I del *Códice Florentino*.

so del mes de Atemoztli varias series de ritos se consumaban a fin de preparar la ulterior llegada de la lluvia. Así en particular, “llegados a la fiesta, que celebraban el último día del mes, cortaban tiras de papel y atábanlas a unos varenales desde abajo hasta arriba, e hincábanlos en los patios de sus casas”.

En ese momento confeccionaban dos figuras que personalizaban las montañas asociadas con la lluvia. Modeladas a base de una pasta alimenticia a base de amaranto y de maíz, se les vestía con papeles pintados y se las colocaba delante de las perchas dispuestas en los patios.

Por otro lado, santo Tomás Apóstol (a quien se celebraba el 21 de diciembre) era un santo de reverdecimiento, perfecta identificación con la deidad Chalchiuhtlicue, y por si fuera poco, los estudios de arqueoastronomía contemporáneos en el sitio comprueban que el 21 de diciembre la cima del Amaqueme queda alineada con sitios importantes desde el punto de vista sagrado, como los volcanes [Montero, 2011:59-83; López y Mondragón, 1998]. Este asunto es de tal magnitud que aunque a los ojos del hombre occidental Amecameca ha conservado su traza arquitectónica urbana a la manera cas-

tellana “de tablero de ajedrez” hasta tiempos muy recientes, el hecho es que los indios la construyeron en el siglo XVI con una orientación astronómica relacionada con el solsticio de invierno (21 de diciembre).

Al morir fray Martín de Valencia se construyó y difundió la leyenda de que a partir de sus milagros logró sintetizar aspectos definitorios tanto de la cosmovisión católica, que se estaba imponiendo a partir de la evangelización, como de la mesoamericana, en particular la que definía las características de aquella región ligada al culto de los volcanes. Cuando esta síntesis la adoptaron españoles e indios, hacia 1583, se erigió en la cima del Amaqueme el santuario al Cristo o Señor del Sacromonte. Entonces el nombre del cerrillo cambió de nuevo para adoptar este último apelativo.

Según la tradición oral y muchos escritos históricos posteriores [Martínez, 2003], fray Martín de Valencia, además de sus severas penitencias en el cerro del Sacromonte, poseía una enorme habilidad para hacer llover, desde luego invocando la cruz cristiana, tal como lo hacen hoy los graniceros o trabajadores del tiempo regionales, quienes en el centro de cada uno de sus templos, en especial los de la montaña, tienen una cruz pintada de azul, que recuerda la ofrenda de las turquesas y jades en los ancestrales rituales [Broda, Iwaniszewski et al., 2001; Albores y Broda, 1997]. Sobre su muerte existe una interesante narración: se dice que su cuerpo permaneció incorrupto en Tlalmanalco y que después de tal milagro desapareció. A cambio de esta pérdida quedaron varias reliquias: una casulla de piel de conejo, un ixtle, o cuchillo de obsidiana (elementos que evocan a Mixcóatl, el dios de la caza, que trajeron al lugar los totolimpanecas), un misal y sus silicios. Los indios de Amecameca guardaron los objetos en un bulto que recordaba la manera como se guardaban las reliquias que simbolizaban el origen de un linaje en la etapa prehispánica. Los bultos con las reliquias solían cargarse durante las peregrinaciones y colocarse, después de elegirse el sitio donde habrían de residir, en los recintos sagrados donde se adoraba a su deidad específica [Escalante, 1997:215-235].

Se cuenta que en mayo de 1582, la capilla de Santo Tomás en el Sacromonte se cayó debido a un temblor, entonces se edificó un nuevo santuario y en el interior de la cueva donde brotaba el manantial se colocó la imagen recostada de un Cristo, y desde entonces su advocación fue el Santo Entierro. Ya para entonces el convento del lugar estaba en manos de los frailes domi-

nicos, a quienes los franciscanos heredaron la parroquia. Según se narra, entonces el vicario Juan Páez se enteró de que durante 50 años los indios habían escondido envueltas en un bulto las reliquias del prior de los franciscanos, fray Martín de Valencia. En aquel momento determinó colocarlas al pie de la caja donde ya estaba el Santo Entierro en la cueva del cerro Amaqueme. Se sabe que la construcción del nuevo templo la apoyaron varios caciques de la localidad; destacó entre ellos el de Panoaya, quien gracias a los apoyos y sus relaciones con los españoles empezó a imponer su autoridad sobre los otros indios principales.

Los sucesos del santo fray Martín de Valencia se difundieron de tal forma que el santuario del Señor del Sacromonte se fue transformando en uno de los cuatro más importantes del centro de México, junto con el de Chalma, Los Remedios y Guadalupe. Al igual que en estos tres últimos, la nutrida devoción la explica la síntesis de simbolismos culturales que nutren las cosmovisiones indígena y católica, de donde se desprende la explicación de las formas sincréticas tan llenas de colorido indígena, sin dejar el discurso de la liturgia católica. En Amecameca, en febrero de cada año, los miércoles de ceniza, las festividades y procesiones al Señor del Sacromonte esconden, en el ruidoso fluir de las multitudes asistentes, el inicio del ciclo agrícola y el principio de la cuaresma católica.

Si bien las ceremonias populares de solicitud de lluvias se llevan a cabo en las laderas de los volcanes, sobre todo a partir de la conquista hispana, desde allí jamás deja de evocarse el apoyo del Señor del Sacromonte. Tampoco los tiemperos o graniceros de la región aladaña al Iztaccíhuatl y al Popocatepetl dejan de subir a la cima del pequeño cerro a solicitar los favores de su advocación religiosa en pro de la bonanza de las aguas y por ende, de la vida del entorno [Hernández y Loera, 2008].

El colorido y la mezcla cultural de los rituales del Sacromonte en la época que vivió sor Juana en la región debieron ser mucho más vistosos y el trasfondo de las formas indígenas mucho más evidente. Esto puede constatararse en un documento de fines del Virreinato localizado en el Archivo General de la Nación,<sup>27</sup> en él se narra cómo durante las ceremonias al Santo Entierro de Amecameca los indios, además de sus bailes y acostumbrados rituales,

27. AGN, Criminal, vol. 71, exp.6, fs. 167-241.

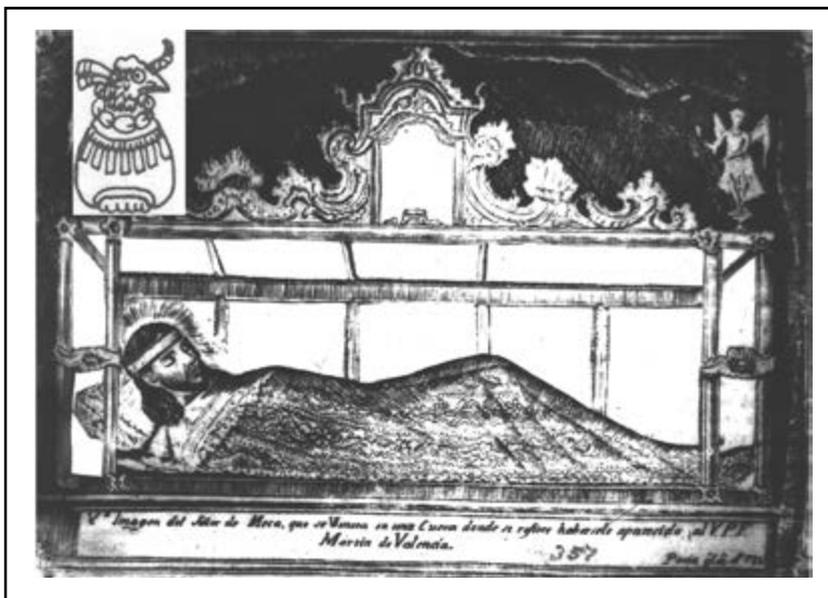


Imagen de 1760 localizada en AGN, Inquisición, vol.1360, f. 374. Se trata de un dibujo en tinta sin expediente adjunto. Se supone que fue recogido, porque como se observa, el cuerpo del Señor del Sacromonte es una montaña que evoca al Chalchiuhmomozco, y la cabeza presenta rasgos semejantes al guajolote o *totolin* ubicado arriba y que evoca las características de Tezcatlipoca, deidad venerada allí a partir del arribo de los totolimpanecas. (La imagen del guajolote procede de la *Historia Chichimeca*, y se agregó con fines comparativos.)

todavía hacían las tiras de papel y los montículos de masa de amaranto. Estas prácticas de alguna forma las apoyaban y subsidiaban los caciques de Panoaya, por lo que la pequeña Inés seguramente las presencié y debido a su inquietud natural no dejó de investigar sobre su significado y profundidad. Así lo prueban la loa y “el auto sacramental” que le son atribuibles, los cuales se presentarán después con detalle más adelante, y donde se palpa esa convivencia religiosa de la que se ha venido hablando: la de la herencia mesoamericana y la de la hegemonía católica.



LA LOA Y “EL AUTO SACRAMENTAL” PARA UNA  
REPRESENTACIÓN EN LA FIESTA DE CORPUS,  
QUE SE PIENSA PUDIERON HABER SIDO,  
CONJUNTAMENTE, EL PRIMER ESCRITO DE SOR  
JUANA INÉS DE LA CRUZ

La pista para la localización de esa loa y la pequeña “obra teatral” que le sucede la encontró Augusto Vallejo Villa en el mismo archivo donde se encuentra el acta de nacimiento de Juana Inés [Vallejo Villa, 2001:80, 81, 119]. O sea, en el archivo de la parroquia de San Vicente de Ferrer de Chimalhuacán Chalco, donde apareció una carta de don Lorenzo Boturini dirigida a un prior franciscano de Tlaxcala. En su crónica sobre el hallazgo, Vallejo cuenta que mientras estudiaba a fondo este último documento durante 1999, se interesó en conocer más a fondo las colecciones de Boturini, denominadas en conjunto Museo Indiano. Tomó tal decisión considerando que los escritos de las Relaciones de Chalco Amecameca de Chimalpahin, el otro gran escritor del siglo xvii de Amecameca, pertenecen al Museo Indiano. En este contexto llegó, por medio de la investigación de don Silvio Zavala [Vallejo, 2001, apud Zavala, 1980:41-42], a los textos que Del Paso y Troncoso recopiló en su misión a Europa, y observó que en la página 580 había un documento con el siguiente título: “Mer-

curio Encomiástico en la excelentísima lengua Mexicana, o Náhuatl hechas en diversos tiempos<sup>28</sup> desde el año de 1682 que en Tlayacapan me hizo hacer Don Juan Hipólito Cortéz Quetzalquauhtli y Tequantepehua este Encomio al Santísimo Sacramento". A continuación volvió a localizar la mención de este "Mercurio Encomiástico..." en un catálogo de manuscritos e impresos de lenguas indígenas [Vallejo, 2001, apud Sandoval, 1991]. Allí observó otro dato adicional al de 682 que cita Zavala y fue la fecha de "Amecemeca 27 de octubre de 1713". Agrega que en ninguno de los catálogos se mencionaba que los documentos pertenecieran al Museo Indiano, pero si se manifestaba que eran de la colección Goupil de manuscritos mexicanos, por lo que podía intuirse que tal vez pertenecieran a Lorenzo Boturini.

Luego logró obtener copia del microfilm de la fotografía de los documentos que Del Paso y Troncoso obtuvo en la Biblioteca Nacional de París a principios del siglo xx y que corresponden al manuscrito 303 de la colección Goupil, como ya se anotó. Encontró que Antonio Pérez de la Fuente y Quijada los transcribió por órdenes del cacique de Tlayacapan. Según José Mariano de Beristain [Vallejo, 2001, apud Beristain, 1980:531], el copista fue cura, vicario o natural y vecino de Amecameca, y lista varios títulos que supuestamente escribió a principios del siglo xviii y entre ellos se encuentra el "Mercurio encomiástico: o veinte loas en verso mejicano a diversos asuntos". En el documento 19 aparece la loa que se titula "Loa satírica de una comedia en la festividad de Corpus hecha y recitada en Tlayacapan desde el año de 1682", y en el último, documento 20, se encuentra, a manera de auto sacramental, una pequeña obra teatral que se titula "Aplauda la mayor fineza que el Señor hizo en quedar sacramentado con los hombres". Se puede suponer que estos dos últimos textos constituyen una unidad que obedece a una herencia del siglo xvi, cuando ya se acostumbraba que al presentar una obra teatral la antecedían el introito y el argumento, que explicaban al público el asunto y trama de la comedia, por boca de un rústico o un bobo que en forma satírica daba la introducción. Este introito luego se llamó loa, como lo asienta José Rojas Garcidueñas [1973:13].

Digo que Lope de Rueda,  
Gracioso representante

28. La autora resaltó en negritas el hecho de que la loa fue copiada en varias ocasiones.

Y en su tiempo gran poeta,  
Empezó a poner la farsa  
En buen uso y orden buena;  
Porque la repartió en actos  
Haciendo introito en ella que  
Ahora llamamos loa...  
Y todo aquesto iba en prosa  
Más graciosa que discreta

Los autos sacramentales eran, en cambio, piezas dramáticas que se desenvolvían en el marco de una alabanza al sacramento de la Eucaristía y se representaban en la festividad del Corpus Christi y durante su octava. Las representaciones se revestían de gran solemnidad y se efectuaban en presencia de las más altas autoridades del lugar. En el caso de Amecameca, seguramente esas autoridades eran los religiosos del convento, los caciques locales y las autoridades de la república de indios. Las dos piezas de que se hablan, las 19 y 20 del conjunto documental del "Mercurio Encomiástico...", presentan estas características, a diferencia de las primeras 18, como se verá en las siguientes páginas.

Volviendo a la historia de las 20 piezas escritas, Beristain alude a que "Hace mención de estos documentos el Caballero Boturini en su Museo...", y en efecto Boturini da noticia de ellos en el catálogo del Museo Histórico Indiano, que incluyó como anexo en su obra editada en Madrid en 1746 [Vallejo, 2001, apud Boturini, 1746:229-327].

Sobre el indio principal, Juan Hipólito Cortés que mandó copiar en Tlayacapan el "Mercurio Economástico..." hay información de su existencia en el Archivo General de la Nación en el expediente de 1656.<sup>29</sup> En los documentos se le acusa de no entregar unos autos, se le pide que avise de todos quienes sepan escribir en Tlayacapan y ante su negativa se le impone una pena de 100 pesos, servicio de dos meses en el desagüe e incluso se le amenaza con la posibilidad de destierro por 12 años, a pesar de que en el documento se reconoce su categoría de indio principal. El texto parece parte de un expediente más amplio, aparentemente relacionado con la reproducción o el

29. Archivo General de la Nación (AGN), Indios, vol. 20, exp.198, fs.148rv.

ocultamiento de documentos elaborados por otros indios. También se tienen datos de José Antonio Pérez de la Fuente, y todo parece indicar que no fue cura o vicario de Amecameca como pretendió Beristain, ya que el convento era dominico y él no lo era, ni siquiera era cura. En cambio, si era perito en la lengua náhuatl, como también lo anota Beristain. Al parecer nació en Pachuca y se avecindó en la región de los volcanes desde 1690. Específicamente vivió en Ayapango, entonces dependencia política y religiosa de Amecameca, y estaba asociado con los caciques e indios principales locales, de manera concreta y probada con los Silva, cuyo apellido, tal vez de algún ascendiente familiar, aparece, como ya se anotó, en la fundación del cacicazgo de Panoaya y tenían tierras en Ayapango, parcialidad entonces de la república de indios de Amecameca, ubicada a un costado del Sacromonte.<sup>30</sup> De la Fuente, según los testimonios del Archivo General de la Nación, se dedicaba a reivindicar derechos de los indios haciendo reproducciones de sus documentos originales de tierras, como fue común en otras regiones del centro de México por esos tiempos, donde títulos primordiales de tierras y códices Techialoyan los copiaban especialistas que algunos historiadores llaman tlacuilos o escribanos. A éstos los caracterizaba su estilo de escritura híbrido o mestizo, que combinaba la pictografía india con muchos elementos hispanos y el náhuatl se escribía con alfabeto latino.

Joseph Antonio Pérez de la Fuente era catalogado como mestizo a pesar de que era un excelente conocedor de la lengua náhuatl. De hecho, todo el corpus documental en que se encuentra el documento atribuido a sor Juana lo reprodujo este personaje, como se constató después de la paleografía y traducción de toda la serie documental. A este hombre, al igual que a otros reproductores de documentos de indios de otras zonas, se les acusaba de subversivos, ya que la asesoría en materia histórica, y en especial, de límites territoriales que les daba el conocimiento y el copiado de los documentos de las comunidades ayudaba a incrementar la gran cantidad de litigios que había entre las haciendas propiedad de los sectores dominantes (españoles, criollos e indios caciques y principales) y los pueblos indios. Evidentemente, las autoridades españolas en ciertos casos trataban de evitar esta proliferación de

30. AGN, Tierras 994, fs. 117-123v.

copias o traslados documentales, pues con ellos se evidenciaba más la anarquía que se causó tanto con el otorgamiento masivo de mercedes de tierras en el siglo XVI como con el arreglo de irregularidades mediante la política de "composiciones de tierras", que tanto dinero ingresó a las arcas virreinales. Por esta razón, Pérez de la Fuente junto con los otros indios principales de Amecameca, concretamente los Silva, al ocuparse de rescatar y copiar los textos relacionados con los orígenes de los pueblos fueron, hacia finales del siglo XVII, juzgados con severidad, como se desprende del siguiente texto:<sup>31</sup>

sea avecinado un mestizo achinado llamado Joseph Pérez de (la) Fuente quien le hace (a los Indios) escritos y les aconseja e industria junto con los dichos Silva (caciques)...y que ha oído decir que el dicho José Pérez quien les hace escritos es el motivo y causa principal de que anden alborotados y así mesmo ha oydo decir... que fueron a la casa de la viuda de Diego Méndez con pretexto de buscar unos papeles.<sup>32</sup>

Es decir, eran personas atentas a los escritos locales, por lo que no era raro su acceso a documentos diversos, bien fueran de carácter legal para tratar asuntos en los juzgados virreinales o de otro tipo, como el que se está tratando.

Ahora bien, que el "Mercurio..." que al final incluía la loa atribuible a sor Juana fue reproducido varias veces lo dice el propio título del documento encontrado por Del Paso y Troncoso, como ya se vio en páginas anteriores anteriormente ("Mercurio... hecho en diversos tiempos desde 1682"). Es decir, la primera copia data de cuando la loa fue representada en Tlayacapan. Así lo atestigua un encabezado que verifica la copia del microfilm y que dice: "Loa satírica en una comedia representada en Tlayacapan". Sin embargo, el contenido indica que inicialmente se redactó para representarse en Ame-

31. Actualmente se trabaja sobre la relación entre los caciques de Panoaya y de Amecameca en general y este personaje copista de la lengua náhuatl, quien al parecer también tenía relación con el abuelo de sor Juana. En el documento de Tierras 994, fs17-123v se asienta que tenía escuela entre los indios de la región y que recibía documentos de tierras por parte de los caciques. Por otros datos encontrados en el Archivo General de la Nación, puede suponerse que recibió también información de la hacienda de Panoaya, entre la cual no hubiera sido difícil que se encontrara la loa de la pequeña Inés que residía allí. Sin embargo, habrá que indagar más sobre este supuesto.

32. AGN, Criminal, vol. 227, exp. 9 fs. 182-192v.

cameca en años anteriores, y que coincide con la época en que sor Juana concursó escribiendo la "Loa al Santísimo Sacramento", de la que habla su primer biógrafo, el padre Calleja. Por otro lado, el que se haya reproducido para representarse en Tlayacapan, puede ser una prueba más de la autoría de la Décima Musa como bien asienta Vallejo, tomando en cuenta los nexos diversos que su familia, los Ramírez, tenían con aquel poblado y con la región aledaña en general. Esta serie de relaciones no sólo prueba la residencia de algunos de ellos en la región, sino la cantidad de negocios que sostenían con otros criollos, españoles e indios caciques, como puede observarse con claridad en el testamento del abuelo de sor Juana [Ramírez, 1980:4-8]. Asunto del todo lógico, considerando el tiempo en que él trabajó en la zona que hoy forma parte del Estado de Morelos, antes del Marquesado del Valle, donde incluso nació la madre de sor Juana.

Después de la copia de la loa de Tlayacapan de 1682, todo parece indicar que se hizo la de De la Fuente en 1713, unos años después de la muerte de sor Juana. A la postre, es posible que Lorenzo de Boturini, que para la década de 1740 la adquiriera, pudiera haberla mandado copiar de nuevo. El asunto es que quedó guardada una copia en la Biblioteca Nacional de París. Es muy probable que después de esta última acción no se le haya dado importancia al documento, ya que sor Juana Inés de la Cruz y las corrientes barrocas fueron olvidadas; por lo tanto, cuando los historiadores consultaron la colección Goupil le prestaron atención a lo que entonces tenían en mente: lo escrito por autores de manera concreta sobre el mundo precolombino, como fue en los casos de Chimalpahin o Tezozomoc. El texto de sor Juana era histórico más que etnográfico, aunque sí alude a los orígenes prehispánicos de los pueblos aledaños a los volcanes. En especial, al culto al agua, sobre todo en la segunda parte del documento. Ello explica el interés de los caciques y de Pérez de la Fuente en reproducirlo junto con los textos de los caciques indios que se han mencionado y que aluden a esta temática.

No obstante, el original de la primera loa de sor Juana continúa perdido y es necesario, por lo tanto, continuar estudiando la obra completa de Pérez de la Fuente y muchos documentos más de la época en que escribió el "Mercurio Encomiástico..." para verificar la autoría del original. Por supuesto, también es preciso efectuarle a la copia, como anota Vallejo, pruebas de parafina que precise de manera más concreta si se trata de la versión de Pérez

de la Fuente o es la de Boturini. Empero, demostrar que en efecto se trata de una copia de la primera loa escrita por sor Juana Inés de la Cruz, asunto importante en términos de la ciencia histórica, requiere adentrarse en el análisis minucioso de su contenido, y éste ofrece pruebas contundentes al respecto.

Se trata, como ya se ha anotado de la "Loa Satírica en una comedia en la festividad de Corpus" escrita en una mezcla de náhuatl y español y que contiene 330 versos divididos en dos partes [Díaz, 2001:67]; la primera es la marcadamente satírica, se entrelazan en ella en un mismo renglón el náhuatl y el español y consta de 160 versos; la segunda es más seria, sin asomo de sátira. En ella se hace una alabanza a la fineza que el Señor hizo al quedarse sacramentado con los hombres. Consta de 170 versos, en los que un indio y un español dialogan sobre el misterio eucarístico. Está escrita en bloques de versos, uno en náhuatl, otro en español, según sea el hablante en turno. Díaz Cíntora, quien realizó la primera traducción del texto, supone una especie de ficción en cuanto al hecho de que hay un mutuo entendimiento porque cada uno habla en su idioma [ibid.]. Aquí, sin embargo, se tiene otra hipótesis, sin negar la eventual existencia de esta especie de ficción: que la pequeña autora, que en casi todo el documento dibuja a la niña de Panoaya, lo escribió así con intencionalidad precisa. Es decir, procurando que tuviera tres lecturas: una leyendo el documento de corrido y obviamente traducido al español; otra, siguiendo el discurso en náhuatl, y la tercera, la secuencia en español. Nada hay de sorprendente en ello, ya que en aquellos tiempos era común que en las participaciones públicas de corte religioso, teatral o populares de otro tipo convivieran los distintos estamentos sociales. Tampoco se veía como un desacato a la cultura dominante que cada uno de ellos manifestara ciertas prácticas culturales propias. Claro que dentro de las debidas limitaciones del momento. En este sentido, si el indio expresaba ciertas prácticas relacionadas con sus particulares formas de vida y en su lengua no era mal visto. En cambio, sí lo era si las escuchaban en boca de un español.

En el siglo XVI fue práctica común de los evangelizadores emplear el medio teatral para la conversión del indio a la religión católica. Ello permitió que el nutrido calendario de festividades durante el que se realizaban las representaciones, y que tenía muchas reminiscencias culturales prehispánicas, se convirtiera, además de un medio didáctico de tipo religioso, en un elemento de congregación social de esparcimiento. Las celebraciones, siguiendo las



A. X. Peña, *Juana de Asbaje y Ramírez. La gloriosa poetisa Mexicana sor Juana Inés de la Cruz*, 1932. [Apoyo de Augusto Vallejo Villa.]

costumbres de antaño de los indios, se realizaban al aire libre, generalmente en los atrios de las iglesias. En los discursos de catequesis al numen titular precolombino lo sustituía el dios cristiano, pero la naturaleza, a la usanza india, estaba presente con la inclusión de flores y animales en el espectáculo multicolor de la pintura corporal y los atuendos de plumaje. Todo un im-

pacto para el hombre blanco, pero también toda una posibilidad de otorgar un contenido cultural diferente, sin ser del todo explícito, al que ofrecía la apariencia cristiana. La usanza ha continuado hasta la fecha y a los adornos, costumbres y formas de celebración se han ido agregando rasgos culturales inherentes a las diferentes épocas históricas, pero el origen, la raíz que hay detrás continúa presente, aunque no es fácil captar esa esencia ancestral para quien desconoce la historia y el pensamiento del indio.

A medida que se impusieron las estructuras hispanas sobre las indígenas y la sociedad novohispana se fue estratificando cada vez más en lo étnico y económico, se tornó más común ver en los espectáculos la mezcla de los diversos grupos, como lo muestra el siguiente relato de una ceremonia religiosa de la segunda mitad del siglo XVI:

La procesión fue numerosa y lucidísima: los indios llevaban en andas los santos de sus parroquias precedidos de cruces, pendones y plumería en sus insignias y estandartes ("que es una de las cosas mayores y más de ver en esta tierra") [ibid.:254, apud Rojas, 1973:83].

Otro rasgo común con el paso de los años fue que espectáculos de este tipo o similares pasaran del ámbito religioso al profano; tanto en el terreno privado —en los palacios virreinales y residencias de la alta sociedad novohispana— como en el público —en espectáculos como la fiesta brava o la entrada de un virrey a la urbe capital de Nueva España—. El registro de todo esto ha quedado plasmado no sólo por medio de las plumas de escritores de la época, sino en otro tipo de fuentes históricas, como el caso de la pintura. Un ejemplo es el biombo de autor anónimo que representa diversas vistas de los festejos realizados en el alcázar de Chapultepec, con motivo de la llegada del virrey don Francisco de la Cueva, duque de Alburquerque, en 1711.<sup>33</sup> En

33. Este biombo perteneció a los duques de Castro Terreño y hoy forma parte del patrimonio artístico del Banco Nacional de México. Cabe aclarar que el alcázar de Chapultepec que está plasmado en el biombo es el que se encontraba al pie del cerro sobre lo que antes fuera la residencia de Moctezuma en el lugar, ya que el actual castillo ubicado en la cima fue edificado hasta el año de 1785. V. la descripción detallada del biombo —donde se observan bailes, tocotines y otra clase de manifestaciones culturales de la época— en Coello y Alfonseca, 2001.

tal objeto se observan danzas, tocotines, la fiesta brava y otra gran cantidad de elementos que evidencian lo usual de la mezcla de los distintos grupos sociales, tanto en las festividades como en las representaciones teatrales.

En el siglo xvii, sobre todo en la segunda mitad, con el refinamiento de la cultura criolla, las expresiones de carácter teatral se fueron transformando en algo más delicado. El lenguaje y los contenidos se tornaron más barrocos y naturalmente trabajados, y en igual sentido cambiaron los ropajes. Empero, la presencia del indio continuó en muchas de las representaciones matizándose con un aire de colorido y musicalización particular, y estos eventos se hacían tanto en los atrios de las iglesias y las calles como en los palacios virreinales y las cortes europeas. En otras palabras, durante la vida de sor Juana las loas, las comedias, los autos sacramentales, los sonetos y otras piezas ya contenían las letras para cantar y bailar. Había una comunicación clara entre la literatura y la música, pero se insiste en que el indio continuaba dándole un colorido particular a los eventos y esto último se enfatizaba en particular en sitios como Amecameca, donde las raíces ancestrales llenaban el espacio de resabios prehispánicos.

Queda claro que mientras fueran los propios indios quienes se ocuparan de tales danzas y cantos (los relativos a sus formas culturales), no había problema alguno; es más, su integración a todo tipo de festejo virreinal resultaba imprescindible en cualquier celebración cortesana y religiosa [Partida, 1995:253].

Nada de extraño tuvo entonces el hecho de que Juana Inés, de manera inteligente y precoz, captara las reglas de la sociedad donde vivía y pusiera en boca del indio lo que ella como criolla quería decir sobre este sector particular. El discurso naturalmente encierra en paralelo una asombrosa capacidad para entender la cultura “de los otros”. Y todavía más si alguna pequeña molestia pudiera causar lo que escribía al hacerlo en náhuatl, muy pocos de los pertenecientes al orden dominante podían captarlo, sobre todo si se manejaba el lenguaje con un doble sentido, como de hecho sucedió. Por lo que respecta al discurso puesto en boca de los españoles, deja asomar con claridad el pensamiento hegemónico del momento, no sólo en el orden religioso, sino también en relación con el sentimiento de inferioridad que se manejaba sobre el indio, lo que al confrontarlo con lo dicho por este último

quedaba como una vivencia natural de aquel entonces. Por último, si se sigue la secuencia del discurso global traducido en un mismo idioma, por supuesto el español, resulta nulo en la práctica lo que pudiera parecer como un des-acato al orden establecido y, sin embargo, de alguna manera lo era. Así, lo que se desprende en primera instancia de este texto es, desde luego, la gran inteligencia y sagacidad de quien lo escribió.



## EL CUERPO DOCUMENTAL DEL QUE FORMAN PARTE LA LOA Y “EL AUTO SACRAMENTAL” ATRIBUIBLES A SOR JUANA

Por la importancia de las representaciones teatrales en España desde la Edad Media, y después, por añadidura en Nueva España, tanto entre las clases altas como las populares, así como debido al impacto y herencia del teatro de la evangelización, surgió en territorio novohispano toda una literatura que las sustentaba. Sobre las representaciones indígenas escritas en varias lenguas nos dan cuenta varios autores [Garibay, 1953; Ricard, 1947; Horcasitas, 1949].

Ahora bien, entre la obra literaria que se produjo en los años que van desde 1650 hasta 1720, aproximadamente, destacan los textos que suelen llamarse “relaciones de fiestas”. Estos documentos por lo general los encargaban o solicitaban algunas autoridades eclesiásticas o civiles, y los que se conocen los escribieron españoles o criollos, a diferencia de la mayoría de los que se hablará y que aparecen en el “Mercurio Encomiástico...al Santísimo sacramento”, objeto del presente estudio, que son de indios.

Por la abundancia de festividades religiosas y civiles que había en toda la Nueva España, este tipo de documentos se dio en gran magnitud. Hay autores que al referirse a ellos, como Fernán González de Eslava, afirman que en aquel entonces había en estas tierras “más poetas que estiércol” [Rodríguez, 1998:58]. Sin embargo, de estos escritos se sabe más debido a las crónicas y menciones, que por su existencia misma, ya que a diferencia de España, en América se perdieron. Ello se debe a que eran documentos elaborados para leerse en fiestas o dirigir obras teatrales, pero con excepciones; no se publicaron ante lo difícil y costoso que resultaba la impresión. Entonces se reproducían por escrito y pasaban de mano en mano en forma personal. Recorrían así caminos de falsas atribuciones de autoría, de equívocos en las transcripciones y otros problemas filológicos. De allí que el mote de “literatura perdida” caracterice a esta sección de escritura novohispana [ibid.].

Por otro lado, los que existen poco se han estudiado a fondo. Sobre todo porque la influencia del desdén del neoclásico hacia el barroco llevó a que los autores del siglo XIX y buena parte del XX, sometidos a la influencia contra las corrientes gongoristas, juzgaron la literatura del siglo XVII como de gusto pervertido. Hoy, en cambio, autores como Dalmacio Rodríguez advierten que en estos textos hay un inicio de nuestro nacionalismo y que marcan la inquietud de asomarse a ellos, no sólo desde la literatura, sino también desde la historia. Por ejemplo:

Las afinidades temáticas y formales —panegírico, historia, descripción, informe, etcétera— comunes a las relaciones de fiesta permiten establecer con toda confianza un género. Pero no es un género canonizado por las perspectivas literarias ni por la historiografía, pese a que comparten, en muchos casos, características de ambas disciplinas [ibid.:68].

Puede afirmarse, en consecuencia, que esos documentos con gran cantidad de información se tornan en una rareza que aún está por estudiarse.

Como se ha afirmado en páginas precedentes, las “relaciones de fiesta” que luego se analizarán, resultan una puerta de conocimiento para la etnohistoria, debido a que su contenido lo elaboraron indios, y los dos últimos, muy posiblemente sor Juana, relatan historias locales y regionales y develan

una particular cosmovisión [Broda, 1999:462-491]<sup>34</sup> en las festividades donde se presentaban los textos. Hasta donde se sabe, la costumbre de elaborar las “relaciones de fiesta” era algo natural que se solicitara a escritores criollos y españoles, pero no se conocen casos que fueran pedidos a indios. En cuanto a los documentos que se estudian aquí, los textos pudieron haberlos requerido autoridades religiosas locales a indios nobles que estudiaban en las escuelas conventuales, pero pidieron su reproducción caciques indios, cuya intención era efectuar las representaciones en diferentes poblados. Todo parecería indicar que los indios estaban copiando la costumbre de la sociedad dominante al solicitar reescribirlos. No sabemos, sin embargo, de otros lugares donde haya ocurrido algo similar. Incluso en esta misma región, tal costumbre, según se ha detectado en otros documentos,<sup>35</sup> la persiguió el Tribunal de la Santa Inquisición. Esto independientemente de que los delitos indios no los juzgaba esta instancia, lo que resalta la idea de que se trata de una rareza documental. En un documento inquisitorial de la segunda mitad del siglo XVIII [ibid.] se habla de que en la zona se solía hacer estos textos en las escuelas sin la debida autorización de la autoridad española. Se dice que los indios escondían las copias y los originales de esas “relaciones de fiesta”, y se afirma que su contenido lo ensayaban antes de las fiestas religiosas los miembros de la comunidad, indios del común que lo hacían en forma clandestina a altas horas de la noche para que no los descubrieran las autoridades religiosas. Por lo que se infiere de este documento, parece que no eran textos escritos por españoles, sino por indios caciques y principales [ibid.].

El 12 de abril (1768) se remitió al Santo Oficio un paquete con los documentos de sus pesquisas; en nota adjunta afirma que en el pueblo de Ozumba se colectaron dos cuadernos, y diez y seis papeles sueltos. En el pueblo de, Mecameca tres cuadernos y un papel suelto, en que está escrita la sentencia de Poncio Pilatos, de los cuales de conservan en el Archivo General de la Nación sólo cuatro cua-

34. Johanna Broda define para la época prehispánica el concepto de cosmovisión de la siguiente manera: “es la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían (...) el fundamento de la cosmovisión en el medio ambiente y su interacción constante con él, también le daba legitimidad a la religión prehispánica, ya que situaba la vida del hombre en el cosmos y la vinculaba con los fenómenos de la naturaleza de los cuales la sociedad era altamente dependiente”.

35. Archivo General de la Nación, Inquisición, vol.1072, exp.10, f. 194.

ernos, pero no todos en relación directa con ellas. En cuanto a su obligación de avisar acerca de otras representaciones, el comisario dijo que éstas se efectuaban en Cuautla de Amilpas y Yautepec, en castellano, y en Xochimilco y el curato de Yecapixtla, en lengua mexicana [Leyva, 2001:15-16].<sup>36</sup>

Como puede notarse, se trata del corredor de Tlalmanalco hacia Morelos, incluyendo Cuautla que era parte de la región que comprendía o estaba en estrecha relación con la zona Chalca Amaqueme, de donde proceden los documentos del siglo xvii materia de este análisis. Sin embargo, algo que llama la atención en este texto del siglo xviii es que uno de los interrogados por la Inquisición aseguró que el origen de todos estos papeles estaba en Amecameca. Esto significa que allí había una escuela de indios principales de importancia o que los caciques locales por alguna razón —tal vez de carácter ritual, ya que allí está la entrada principal y más accesible a los volcanes— tuvieran cierta rectoría sobre los demás poblados en los cuales también se practicaba el culto a los volcanes y en los cuales vivió y tuvo importantes relaciones la familia de sor Juana [ibid.].

A diferencia de lo que ocurría en la segunda mitad del siglo xviii, aquí se supone que en el xvii los escritos de este tipo sí pudieron haberlos solicitado las autoridades conventuales. Ello en virtud de que el padre Calleja informa que el textito de sor Juana sí se solicitó en concurso abierto a la comunidad alfabetizada, tal vez incluyendo a los indios que estudiaban en la escuela de Amecameca, pues la menciona uno de los documentos en cuestión, como lo hace también el texto cuya autoría parece de la pequeña Inés [v. adelante].

Aunque el estudio de las 18 primeras piezas es objeto de otro volumen, es conveniente hacer algunas acotaciones sobre ellas para poder contextualizar y mejorar el análisis de las piezas 19 y 20, o sea, la loa y el “auto sacramental” atribuible a sor Juana. En primer término, algo sorprendente en los primeros 18 escritos, es que los títulos precedentes a cada uno y al conjunto están en español y refieren a formas literarias de la época, pero su contenido está escrito en náhuatl, o en algunos casos, champurreando náhuatl y español, y no corresponde a lo prometido en los títulos. Los contenidos están llenos de un

36. Un traslado de estos textos se localiza en AGN, Inquisición, vol, 1182, exp.7.

difrasismo en el que tras un aparente discurso dirigido a las vírgenes o a los santos cristianos se esconde un discurso didáctico sobre las formas de culto a la montaña; constantemente se resalta la presencia de jades y turquesas, es decir, la ofrenda ritual para lograr el verdor de la naturaleza y la bonanza de las lluvias para beneficio de los campos de cultivo a la usanza mesoamericana. Los textos están plagados de nombres de deidades, pero si se traducen hay una similitud entre los atributos de éstas y las de origen católico. Pareciera como si al recitarlos y hacerlos aprender a quienes lo escucharan se estuviera recordando el pasado y evitando su olvido en la nueva costumbre. El título general promete ser un encomio al Santísimo Sacramento, pero sólo las atribuibles a sor Juana, o sea, el 19 y el 20, tratan en alguna forma el tema, aunque también con un difrasismo que oculta contenidos religiosos sincréticos, como se verá. Los otros prometen ser piezas literarias de tipo hispano, como loas, encomios, xacaras, cantos gloriosos, versos, etcétera, pero el discurso en náhuatl oculta un mensaje sin relación alguna con lo que se diría en una fórmula literaria de corte hispano. Esta realidad evidencia que quien las copió, o sea, José Pérez de la Fuente, conocía el discurso cultural de tipo español y sabía que al poner los títulos en castellano era más fácil esconder la intención del contenido. Incluso, supongo que no sin un tono de cierto cinismo, al concluir la copia de los 18 primeros textos los puso a juicio de la Santa Inquisición:

Todo lo contenido en este Mercurio Encomiástico, o furor poético sugeto a la corrección de Nuestra Madre la Iglesia Católica Romana. Y si esto, ó en todo lo que huviere escrito en este idioma se hallare algo disonante a sus sagrados dogmas, lo retracto corregido tan obediente como tan ignorante, y por verdad lo firmé en el pueblo de Amecameca a los 27 días el mes de octubre de 1713. Joseph Antonio Pérez de la Fuente y Quixada.

Este texto denota que el copista, tan perseguido por la reproducción de textos indígenas de todo tipo, al concluir la pieza 18 había dado fin a la encomienda que se le hizo de reproducir los textos; el 19 y el 20 los adhirió después, ya se verá en qué forma.

A continuación se presentan algunos párrafos de la traducción que se analiza, con el objeto de contextualizar las piezas 19 y 20 dentro del conjunto. Por ejemplo, el texto 3 supuestamente es una loa a la Virgen de la

Asunción del convento de Amecameca, recitada en 1686 por don Sebastián Constantino (gobernador cuando se hace la copia del original). Pero obsérvese en la traducción, citada a continuación, cómo se identifica a la virgen con el Iztaccíhuatl y cómo se usa para rendirle culto:

Te cansaste en rogarle a la pequeña constelación que un día te baje sobre el gran humo sagrado, ¿es por eso que sin duda huyes? Tú eres un conejo o quizá un venado, su mujer del nevado que viene huyendo del humo. Ahora te descubrí por donde todos los jades se sacuden que son la riqueza de Amecameca. Por eso los jades se esparcen amorosa y dignamente en la coronación elegante y dignamente. De tal manera donde la cofradía de este sacerdote (tal vez mayordomo o granicero) viene con collares de flores.

En el arte de pintar irá a decir que ya no huirá, te causaré ahorcamiento, y aquí diré bellaco ve a dormir. Ya escuché a todos los hombres, pequeños nobles de la escuela [¿convento?] donde se dicen palabras sagradas porque son muy consagradas a Dios...

Igual sucede con el documento 7, que es un "elogio festival" de 1700 y fue recitado a San Luis en el poblado de Talmanalco. Solamente que aquí la alusión parece ser al Popocatépetl:

Sobre este Nevado gigante... donde se coronan los jaguares que vienen lanzando gritos y las aves que amorosamente vuelan y cantan con voces que cascabelean y las esmeraldas preciosas brillantes... y las hojas del pino, el viento rompió delicadamente, las delicadezas de las vocecitas de las trompetas que me despertaron con su sonido el alegre y bondadoso Xipe (totec), fui a adorar su grandeza, mientras ya hacía buen tiempo. Entre tanto se abre el brillo del sol que resplandece en la tierra. Mientras se limpian las flores de esta coronación... del pueblo en alta dignidad con todos sus gobernantes. Este viene a nevar, mientras se presentan alegres en esta fiesta brillante, donde se juntan en una lluvia de jades. En las ceremonias donde remencionan los reconocimientos... de nosotros recibiste los jades sagrados immaculado Luis...

Si alguna duda hubiera de que aprovechando la fiesta del santo patrón lo que se recita en náhuatl es un ritual sincrético, como forma de enseñanza



Anónimo, *Iglesia de la Asunción, Amecameca*, ca. 1935 (?). La imperfección es parte del valor de la fotografía. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de negativo original (5 × 7”), de impresión original que lleva como título “C-21-21<sup>a</sup>. Km 60.3. Iglesia de Amecameca”, febrero de 2003, Fototeca de la CNMH-INAH.]

de la costumbre local y algo de historia antigua y contemporánea, el documento 18 es una “xacara”, que a semejanza de la tradición prehispánica de los huehuehlahtolli se hace “para corregir a un hijo mío” y data de 1713 en Amecameca. Este texto también está lleno de enseñanzas del mismo tipo y se matiza la importancia de dejarlas grabadas en la mente y la costumbre local.

Hijo mío, amado y precioso jade sagrado, piedra preciosa. Mi collar de flores. ... Este mi discurso que lo escuche tu corazón que ahora lo diré y en su pensamiento se quedará, para que lo sepas esto se vive y es necesario hijo mío que te dispongas... a vivir bien sobre la tierra y tu lo admirarás...

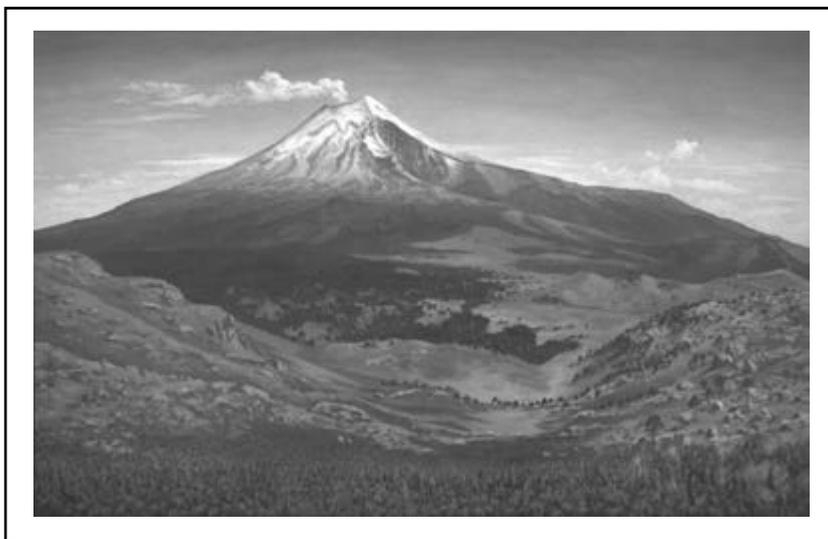
Como ya se ha anotado, el conjunto de textos abarca desde Tlalmanalco, hoy en el Estado de México, hasta Tlayacapan en el actual estado de Morelos y que antes era parte importante de la provincia Chalca Amaqueme. Además de las particularidades de cada sitio —incluyendo las de poblados



Claude Désiré Charnay (atribuida), *Capilla abierta, Tlalmanalco*, noviembre de 1857. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de negativo copia de original, marzo de 2003, Fototeca de la CNMH-INAH.]

sujetos, por ejemplo el caso de Ayapango— se observa una cosmovisión generalizada de culto a la naturaleza local, al agua y a la montaña, en donde los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl resultan los protagonistas principales. Es decir, se pasa de lo local a lo regional, como se hace en la literatura criolla del momento. La pregunta es si los sacerdotes católicos sabían náhuatl y captaban lo sincrético de los contenidos, o los indios aprovechaban la costumbre de recitar en los atrios para inculcar claramente sus propias formas de ritual religioso, en el que además de la solicitud de nivelación de las aguas y de culto a la naturaleza se seguían los ciclos agrarios, como se puede desprender del documento 4 de Ayapango, que es un “encomio a la Asunción de Nuestra Señora” (15 de agosto, fecha de apertura de las cosechas) de 1691:

nuestros padres que llevan con mucho esfuerzo a Dios, lo guardan con amor y todos sus hijos quetzales de alta nobleza y porque sus hijos menores, los campe-

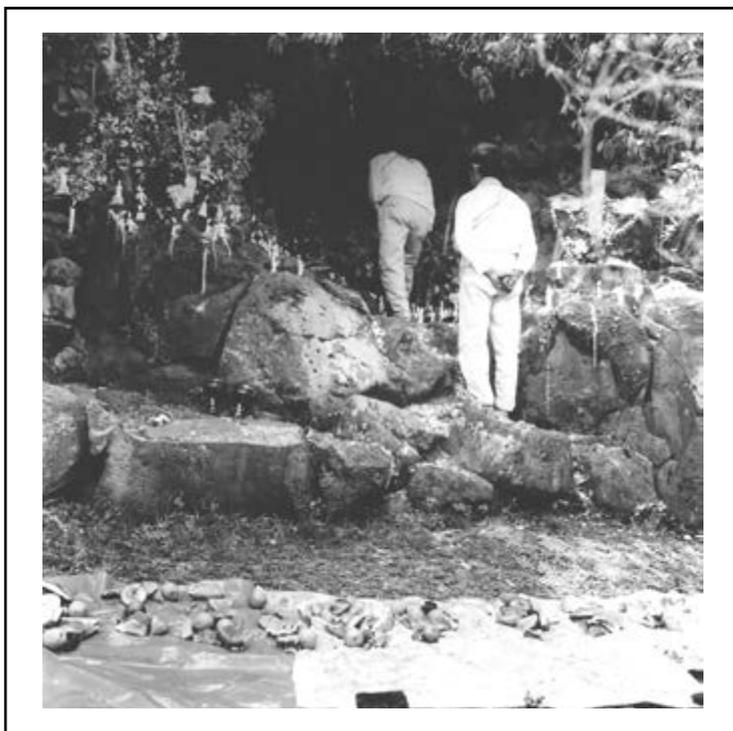


Jorge Obregón, *Popocatepetl con lupinos*, 2005 [óleo/lino/madera, 90 x 145 cm].

sinos, tributaron y dieron su fuerza durante mucho tiempo, porque hicieron su trabajo, para ahora merecer esta fiesta de abrimiento...

Todo parece indicar, sin embargo, que los religiosos de la zona no manejaban el náhuatl o que había una cierta sordera a la costumbre local de lo que hoy se llaman los graniceros o tiemperos, y en el virreinato, tlatlasqui (o claclasqui), situación que develan los textos.

Hacia finales del siglo xvii (1690), unos años antes de que sor Juana Inés de la Cruz muriera en el convento de San Jerónimo en la Ciudad de México, en Amecameca se acusaba a Joseph Pérez de la Fuente, quien asociado con los caciques de Ayapango y Panoaya recopilaban datos sobre las tierras de los pueblos, haciendo escuela para reproducirlos y alborotando, por lo que se pedía su expulsión, junto con los caciques de la zona. Asunto que ya había sucedido desde 1656 con don Juan Hipólito, cacique de Tlayacapan [ibid.]. Sin embargo, parece que esto no sucedió, pues a principios del siglo xviii Pérez de la Fuente estaba redactando las "relaciones de fiesta" que se han mencionado por solicitud del último cacique citado. Las dos últimas las incorporó después de haber copiado las primeras 18 que ya había rubricado. ¿Por qué lo hizo?, y ¿cómo llegaron a sus manos?



Serie de fotografías de Alfonso Muñoz Jiménez. Colección *Enfloramiento de cruces en Tepetlixpa* (cabecera municipal actual de Nepantla). Apoyo recibido de la maestra Lina Odena G.

Recuérdese, antes que nada, su liga con los pueblos de indios y los caciques de Tlayacapan, Panoaya y Ayapango para reproducir documentos de tierra, además de estas “relaciones de fiesta”, que como hemos visto también son “textos de memoria india”, igual que los primeros. Ahora bien, alrededor de 1690, hubo un severo problema de tierras entre los indios y caciques de Panoaya. En el Archivo General de la Nación, provenientes del Archivo Agrario,<sup>37</sup> existe un expediente en el que se recoge toda la problemática virreinal de la tierra de Amecameca; contiene todos los documentos que dan cuenta del litigio de Panoaya, acompañados de documentos de la hacienda que arrendaba la familia de sor Juana. Al revisar el expediente se observó en

37. AGN, Documentos de tierras y Títulos Primordiales, caja 20 expediente 5.

la contraportada virreinal que lo agrupa unas letras que dicen “yo José Pérez recibí en México... faltando las fojas 28 y 29”. Si este personaje es el mismo que el copista del cual se ha hablado, lo que no sería difícil dada su actividad como recolector de papeles de tierras y colaborador de la hacienda y los caciques de Panoaya, puede preguntarse —si él recibió todos los documentos sobre la hacienda de Panoaya a finales del siglo XVII—, ¿qué de raro habría en el hecho de que entre esos papeles hubieran venido las hojitas que la pequeña escritora presentó al convento para el concurso del que habla Calleja? O en todo caso, el copista pudo haber obtenido un traslado de ellas, reproducido y guardado por los caciques locales.

De lo que sí hay evidencia es que al encontrar estas dos últimas piezas se quedó admirado de su contenido. La loa en efecto habla de la festividad de Corpus Christi en forma altamente satírica, pero el “auto sacramental” —aunque sí hace especial referencia en español al Santísimo Sacramento, cuando el indio le responde en el diálogo que se presenta en la pieza— esconde un contenido sincrético similar al que escribieron los caciques y principales en las primeras 18 piezas. Tal vez por ello, después de presentar la fórmula para que estas últimas las aprobara la Iglesia Católica, se atrevió a incluir una cuarteta en lengua náhuatl entre las primeras 18 y las dos últimas, como si con ello otorgara una unidad de contenido, pues en ella dice lo siguiente (traducciones de Díaz Cíntora y María Elena Maruri, respectivamente):

Los jades y las turquesas  
No salen por ningún lado;  
Apenas los extraemos  
Como coyotes gritamos.

La esmeralda, la turquesa sagrada,  
Que no se encuentra en ninguna parte;  
Que no aparece por allá  
Y que tanto nos aflige.

Un traductor da la idea de alegría al encontrarlos; el otro, la aflicción por no hacerlo. Uno y otro, sin embargo, reflejan la importancia del hallaz-

go. Como resulta obvio, los jades y las turquesas, parte del culto al agua y a la montaña, son los temas que más puede resaltarse en las 20 piezas literarias, en las cuales el “Encomio al Santísimo Sacramento”, como se anotó, resulta prácticamente un título general, que se observa muy poco en los contenidos.

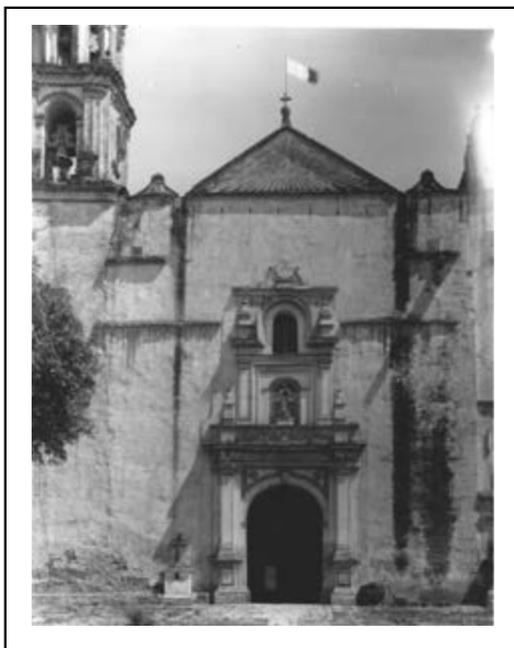
## ANÁLISIS DE LA PRIMERA PARTE: LA LOA (DOCUMENTO 19): “LOA SATÍRICA EN UNA COMEDIA EN LA FESTIVIDAD DEL CORPUS”<sup>38</sup>

Con el propósito de que se puedan constatar las reflexiones en torno a las dos partes que conforman la loa, al finalizar el análisis de cada una se incluye un cuadro que contiene el texto completo. En la columna del lado izquierdo aparece el texto íntegro traducido al español, pero se resalta en negras lo que en el manuscrito virreinal aparece en náhuatl. Este trabajo se hizo con el objeto de que el lector tenga la facilidad de hacer tres lecturas: una revisando el texto de manera corrida; otra leyendo primero el discurso en español, y después lo que se dice en la lengua del indio de aquellos tiempos [Díaz; 2001:72-78]. En la columna del lado derecho se puede apreciar la redacción sin traducción, aunque igualmente se resalta en negras lo escrito en mejicano. Esta

38. Título que viene en el traslado. En éste se anota que fue presentada y recitada en Tlayacapan en 1682, pero obviamente, como se verá en el análisis del documento, la primera presentación se realizó en Amecameca, donde se aprecia que fue redactada.

extraña manera de mezclar un discurso en dos lenguas totalmente ajenas no fue una costumbre criolla usada exclusivamente por sor Juana, pero sí fue algo que acostumbró alguna que otra vez en su obra posterior, sobre todo cuando se refería al indio. Algunas veces lo hace todo en náhuatl, como en el caso del tocotín que lleva en sus villancicos el tema de la asunción de la Virgen y que escribe en 1676:

Tla ya timohuica,  
totlazo Zuapilli  
maca ammo, Tonantzin,  
Titechmoicahuíliz<sup>39</sup>



Manuel Ramos (atribuida), *Iglesia de la Asunción de Amecameca*, ca. 1924. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de negativo original (5 × 7") detalle de la portada, febrero de 2003, Fototeca de la CNMH-INAH.]

39. Según Octavio Paz, Ángel María Garibay hizo la siguiente traducción: "Si ya te vas, / nuestra amada señora, / no, madre nuestra, / tú de nosotros te olvidas" [Paz, 1986:418].

Naturalmente, no se supone fortuito que este tema relacionado con las prácticas rituales de los indios esté titulado con el nombre de Nuestra Señora de la Asunción, patrona del convento de Amecameca, donde como se propone en estas páginas, todo parece indicar que en ese sitio tuvo un contacto más cercano con ese sector étnico. Pero volviendo a su costumbre de mezclar en otros casos el náhuatl o mejicano con el español, se tiene también el caso de un texto que redactó un año después que el citado con anterioridad, o sea, en 1677, cuando retomó el tema del tocotín en el villancico de Pedro Nolasco [Partida, 1995: 246-247, apud Méndez, 1994:41-42]:

Los padres bendito,  
tiene on Redentor;  
amonica neltoca  
quimati no Dios.

Sólo Dios Piltzintli  
Del cielo bajó  
Y nuestro Tlatácol  
Nos lo perdonó.

Pero estos Teopixqui  
Dice en so sermón  
Que este San Nolasco  
Miechtin compró.

Yo al santo lo tengo  
Mucha devoción,  
Y de Sempual Xúchil  
Un Xúchil le doy...

Podría suponerse que esta manera de champurrar náhuatl y español fue parte de una exótica forma del barroco literario novohispano. Sin embargo, lo que hay en el fondo no es otra cuestión que una manera de reproducir la realidad de las fiestas de la época, donde era común escuchar mezclas de las lenguas de españoles, indios e incluso de negros que solían asistir a ellas.

Lógicamente, cada grupo expresaba sus propias formas de captar el mundo, dentro del contexto hegemónico, que lejos de ser laxo siempre lo custodiaba la rigurosidad inquisitorial. Sin duda, en una sociedad tan estratificada étnica y socialmente, la diversidad era algo del todo normal, y Sor Juana lo captó con la profundidad inherente a su aguda inteligencia.

Lo anterior se palpa con claridad en la “Loa al Santísimo Sacramento”, objeto literario prioritario de este estudio. En su primera parte, igual que en “San Pedro Nolasco”, español y náhuatl se mezclan sin que a primera vista aparezca esa intencionalidad premeditada, que sí aflora en algunas partes del texto de Panoaya cuando se leen con detenimiento las piezas. En el caso de la primera parte de la loa, leyendo la secuencia traducida completa al español, todo el discurso gira en torno a la asistencia de los distintos grupos étnicos y sociales que vivían en Amecameca a la fiesta del Santísimo Sacramento. Con un tono muy satírico resaltan dos aspectos: uno coincide con esa actitud tan común en la obra de sor Juana de dejarse ver retratada en sus relatos. El otro es un viaje a la Amecameca del siglo XVII, donde afloran las diversidades étnicas, culturales y económicas que había en el conjunto de sus habitantes y las interacciones y contradicciones sociales que surgían entre ellos en el trato cotidiano.

En relación con el primer aspecto, es decir, respecto a que detrás de las palabras del texto subyace la figura de Juana Inés, puede captarse en dos formas. Una comparando el escrito con lo dicho en otras partes de su obra posterior, y la otra, porque explícitamente se anotan en la loa una serie de referencias que casi parecen dibujar a la niña que habitó en la hacienda de Panoaya. Respecto a lo primero, verbigracia, es muy notorio ese juego tan característico de la Décima Musa en el que detrás de un acto de humildad deja aparecer un tono de soberbia o de confrontación al orden establecido, para concluir con un educado ofrecimiento de disculpa ante cualquier error que pudiera haber cometido. Quienes conocen sus trabajos saben que los ejemplos al respecto sobran en esta directriz, que parece ser una firma, la cual aparece desde este trabajo, que se analiza suponiéndolo su primera aportación a las letras, hasta los que escribió al final de su vida, como es el caso de la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz:

¿De dónde venerable Señora. De donde a mi tanto favor? ¿Por ventura soy algo más que una pobre monja, la más mínima criatura del mundo y la más indigna de ocupar vuestra atención? No es afectada modestia, sino ingenua verdad de toda

mi alma... La verdad es que yo escribo forzada y sólo por dar gusto a otros... Yo no estudio para escribir y menos para enseñar, sino sólo por ver si con estudiar ignoro menos... [Méndez, 1994:V. III].

Y en la loa de Panoaya puede apreciarse un ejemplo de dicho al principio y al final de la primera parte, donde anota lo siguiente al iniciar:

Apenadísima vengo  
con sobrada desvergüenza  
sobre aqueste escenario  
donde apenas quepo extensa  
de vuestra parte pidiendo  
muy pequeñita licencia  
para decir dos palabras  
a favor de la comedia  
que en esta fiesta de Corpus,  
es cierto representamos...

Y que concluye así:

Pero agora que esto sea todo,  
que luego habré empezado  
mi revuelto soliloquio  
invocaré otra vez  
a las musas, porque es tarde,  
y no quiero que entienda  
este auditorio ilustre  
que tengo mucha soberbia,  
sino que en su querida presencia  
muy rendida me inclino  
porque perdone las faltas  
que haya tenido nuestra fiesta.

Ahora bien, ya explícitamente en la obra en cuestión pueden hallarse varios aspectos que ayudan a encontrarse con la pequeña escritora de entonces;

lo primero es que la autoría corresponde a una persona de sexo femenino, pues como asienta Salvador Díaz Cíntora:

En lengua mexicana ni en los verbales (participios) ni en los adjetivos se presenta esta particularidad. El recurso a que nos acogemos en estos casos es, cuando ocurre, el vocativo; cuando el hablante es hombre, la forma lleva como sufijo una e acentuada, pero nos dice Carochi “las mujeres no usan de esta en el vocativo, pero levantan mucho la postrera sílaba del nombre con la afectación mujeril”, levantamiento y afectación que no tienen cómo reflejarse en un texto escrito, mientras que la ausencia de la *é*, y por ende el género femenino que ella implica, sí son de inmediato evidentes [Díaz, 2001:69].

En la loa sucede esto en varios momentos. En el v. 73 leemos:

Tihuiantzitzin, ichpopochtin  
(venid, muchachas)

Si el hablante fuera hombre, dentro del mismo esquema métrico, podría perfectamente decir:

Ichpopochtiné, tihuían

Suprimiendo las dos sílabas tzitzin, que son innecesarias.

En el v. 119 encontramos otro vocativo:

Chalantini, xihualhuían  
(escandalosas venid) [ibid.].

Aquí, sin ningún cambio en el orden de las palabras, el hablante masculino habría añadido la *é* acentuada a chalantini, y con la sinalefa daría exactamente la misma medida. Queda demostrado con esto que se trata de una niña [ibid.].

Agregaríamos, sin embargo, que más bien se trata de una jovencita, pues tihuiantzintzin ichpopochtin, según hemos comentado con María Elena Maruri, experta en lengua náhuatl, podría traducirse como “nosotras somos doncellas”, ya que si se tratara de una niña diría conetlcíhuatl o cihuaconetl. Esto

apoya la hipótesis de este trabajo respecto a su estadía en Amecameca hasta los 16 años de edad. En mi opinión, Díaz Cíntora habla de una niña tomando en cuenta que la autora señala en la loa su asistencia a la escuela:

“Porque apenas (van) cuatro días (de que) empieza  
este ensayo hacemos,  
como oyes, cosa buena;  
(la) que sabe las cabezadas  
(que) me doy en la Chimenea  
me viene a despertar  
con dolor de cabeza,  
y me voy de mañanita  
allá donde aprendemos, a la escuela,  
y el maestro me dice  
con su cara reventada:  
¿te aprendiste el papelito?  
mañana empieza la fiesta...”

No obstante, no se trata de la escuela de la “Amiga”, a la que asistió de niña, porque no hay una maestra, sino un maestro que le pide “el papelito” para la fiesta. Por lo tanto, la pregunta es si el maestro al que ella se refiere es el padre Muñiz, quien según Calleja fue el “testigo” del concurso para escribir la comedia que se representaría en los festejos de Corpus Christi. El hecho de que ella diga que va a la escuela, “allá donde aprendemos”, puede sugerir que Juana Inés cuando concluyó su aprendizaje de la lectura en la escuela de la “Amiga”, pudiera haber acostumbrado asistir al convento dominico, cuyos habitantes arrendaban a su familia la hacienda de Panoaya, a recibir algunos conocimientos en forma particular, e incluso tener acceso a la biblioteca monacal con el objeto de completar las lecturas que hacía en los libros de su abuelo. Lo factible es que fray Francisco de Muñiz, entonces vicario de Amecameca, hubiera presidido la enseñanza para españoles, criollos e hijos de caciques dentro de las instalaciones del convento, en alguna sección denominada escuela. Esto en virtud de que el común de los habitantes de la zona no tuvieron acceso a la escolaridad sino hasta el siglo XVIII, ya que según se demuestra en un documento hallado en el Archivo Parroquial

de Amecameca, el gobernador de apellido Páez del cacicazgo de Panoaya para mediados de la centuria llevó un maestro al poblado, adaptó unas instalaciones y empezó a difundir la necesidad de que los niños de las localidades indias acudieran a la escuela. Meta que no fue nada sencillo de lograr; por ejemplo, los del barrio de Tlayloltlacan se negaban rotundamente a asistir.<sup>40</sup> Obvio es, por lo tanto, que quienes iban a la escuela en el siglo xvii, cuando se escribió la loa, no eran los indios comunes. Otro dato más que confirma que la escritora de la comedia era una criolla, es el que ofrece cuando habla de su abuela clasificándola en la asistencia a la fiesta como parte del grupo español. Vallejo Villa considera que la abuela debió haber vivido cuando la niña escribió la loa, y Díaz Cíntora anota que la persona que la levantaba para ir a la escuela tal vez era ella. Pero la abuela murió en octubre de 1657 y el padre Muñiz, testigo o quizá promotor del concurso para elaborar la comedia, no llegó a Amecameca sino hasta 1661. En consecuencia, lo que resulta más lógico es que la aparición de la abuela en el documento sea más bien una remembranza familiar, que además parece tener la intencionalidad de destacar el origen criollo de la pequeña escritora.

La presencia del padre o cura en el texto también podría tener la intención de que él avalará el escrito ante cualquier comentario desfavorable que pudiera derivarse de su atrevido tono. Por tal razón, después de que el maestro, obviamente dominico y representante de la Inquisición en la zona, pregunta si “¿te aprendiste el papelito?”, agrega “oh, vamos a ver, como padre (te) animo”.

Más adelante, resaltando algo muy inherente a Juana Inés durante toda su vida no deja de mencionar el amor que siente por el aprendizaje y la ciencia. A pesar de ello, al igual que en escritos posteriores, alude al hecho de que quienes se dedican al estudio no siempre les va bien en lo económico. En 1680, cuando le fue encargado preparar el arco triunfal para recibir al virrey Tomás Antonio de la Cerda, marqués de la Laguna, escribió entre otras muchas cosas un pequeño poema, que obviamente iba dirigido al cabildo para agradecerle su reconocimiento, pero asoma en él ese cierto tono de ironía que le caracterizaba [Méndez, 1995, t. I:251]:

40. Archivo Proquial de Amecameca, documentación del siglo XVIII que se encuentra sin catalogación.

Esta grandeza que usa  
conmigo vuestra grandeza,  
le está bien a mi pobreza  
pero muy mal a mi Musa.  
Perdonadme si confusa  
o sospechosa, me inquieta  
el juzgar que ha sido treta  
la que vuestro juicio trata,  
pues quien me da tanta plata  
no me quiere ver Poeta...

En la loa, siendo aún tan pequeña, ya tiene conciencia de lo mismo:

Haced vosotros así,  
tened respeto a la ciencia  
por la que os dan de comer  
alguna vez no muy bien

Y por si fuera poco, a quienes pide respeto por la ciencia es a un grupo de muchachas que también incluye en la asistencia. Así aflora otro aspecto también muy marcado en sus escritos posteriores respecto a la búsqueda de igualdad de la mujer, entre otros tantos temas en lo relativo al estudio. Digamos que se trata de ese famoso afán por incluir a las mujeres en los sectores sociales desprotegidos a los que siempre alude en su obra en toda su diversidad, y que para el caso del sector femenino a muchos autores les ha dado por llamar “el feminismo de Sor Juana” usando una terminología moderna, como a otros cuando habla de los indios le denominan “el indigenismo de la Décima Musa”.

Ahora bien, que la loa se escribió en Amecameca lo certifica el hecho de que es el único sitio (de no ser Atenas o China que tienen otra connotación) que se menciona en ella. Pero también es un buen dato hacia esta aseveración que se hable de una chimenea, pues es algo muy usado en la zona, considerando lo frío del clima. En Tlayacapan, por ejemplo, el uso de la chimenea es algo ajeno debido a factores climáticos. Así, cuando la joven nos habla de la chimenea como parte de la residencia donde se levanta con dolor de cabeza, casi puede pensarse en la enorme chimenea que aún se

aprecia en alguna habitación de la hacienda de Panoaya, y que ha sobrevivido a pesar de las remodelaciones que a lo largo del tiempo sufrió el inmueble. Por otra parte, la chimenea no es la única información que lleva a deducir que la autora vivía en una hacienda, ya que cuando le habla a una negra lo hace de la siguiente manera:

Ven acá negra tiznada,  
 ¿qué te piensas, cabeza de zalea?  
 Si no, te irás a juntar  
 los novillos de la hacienda

Recuérdese el testamento del abuelo, donde los novillos, los negros y mulatos que tiene en su haber en la hacienda de Panoaya forman parte esencial de sus bienes y de la actividad existencial de la familia Ramírez; verbigracia cuando dice: "Item declaro que diferentes personas, españoles e indios, me dieron algunas cantidades, de novillos y otros tratos que he tenido con los susodichos y pareciera por cuenta de libro".

Esto, sin tomar en cuenta la relación pormenorizada que hace del ganado, tal como lo hace con respecto a la propiedad de sus esclavos negros y mulatos:

Item declaro por mis bienes los esclavos siguientes: Primeramente una negra llamada Catalina, de edad de cincuenta años; otro negro llamado Manuel, de edad de cincuenta años; otro negro llamado Andrés, de edad de cincuenta años poco más o menos; otro llamado Pedro, de edad de treinta y cinco años poco más o menos; otra negra llamada María, mujer del dicho Pedro, de edad de treinta y cinco años poco más o menos; otro negro llamado Gabriel, de edad de treinta y seis años; otro negro llamado Jacinto de edad de veintiseis o veintisiete años; una mulata llamada Francisca, de edad de treinta y cinco años, que al presente sirve a Jacinto González, mi yerno; item cuatro hijos de dicha mulata, que han nacido en mi casa y son: María, de edad de ocho años; Beatriz, de edad de seis años poco más o menos; Matías, de edad de cuatro años, y otro de un año llamado José, todos mulatos [Ramírez, 1980:6-8].

Si bien en algún escrito posterior, sor Juana Inés escribió en un verso humorístico: "que tu eres zancarrón y yo de Meca" [Méndez, 1995, t.

l:526],<sup>41</sup> es decir, de Amecameca; es cierto que en la hacienda de Panoaya, como tanto se ha dicho, ella vivió casi toda la primera parte de su vida, pero como indica el padre Calleja, ella nació en Nepantla, parcialidad dependiente de la parroquia de Chimalhuacán Chalco:

Tiene su asiento a la falda de estos montes una bien capaz. Alquería muy conocida con el título de San Miguel Nepantla, que confinante a los excesos de calores y fríos, a fuer de primavera, hubo de ser patria de esta maravilla. Aquí nació la Madre Juana Inés... [Calleja, 1996:16].



Anónimo, *Casa donde nació Sor Juana en Nepantla*, ca. finales siglo XIX (?). [Imprimió: Alfonso Medina, a partir de reprografía de un libro (35 mm), septiembre de 2004, Fototeca de la CNMH-INAH.]

En la loa que se está analizando, un dato más que parece indicar que ella era la autora es cuando asienta que a pesar de que habita en la hacienda que describe, su tierra (natal) está en otro lado, como se desprende de la siguiente parte:

porque ordena la molienda,  
eso que los indios hacen,

41. Este autor plantea la siguiente explicación al respecto: "siendo tu un zancarrón (o sea un hueso, por lo flaca), y siendo yo de Meca (o sea de Amecameca) te debería yo dedicar el ciego fanatismo con que los habitantes o peregrinos de la Meca, veneran al Zancarrón de Mahoma".

¡para eso los de mi tierra,  
que lo hacen con bizarría  
y no aquesta borrachera!

Recuérdese que cuando el abuelo hace su testamento en 1655, la niña debió tener entre siete y ocho años de edad, y además de Panoaya dice tener en arrendamiento la hacienda de Nepantla, por lo que sus viajes a ese lugar y el conocimiento de la zona y de sus habitantes resultan factibles: "Item declaro que tengo en arrendamiento una hacienda de labor en esta provincia, términos de Chimalhuacán, que es del convento de Santo Domingo de México... Item cincuenta ovejas en la dicha hacienda de Nepantla..." [Ramírez, 1980:6-7].

El hecho de que mencione una conducta diferente entre los indios de Panoaya y los de Nepantla indica que conocía que se trataba de dos grupos con filiación étnica diferente. Por si fuera poco, señala un mayor consumo de alcohol entre los indios de Amecameca, asunto relacionado con la economía muy particular de la región y el asentamiento español tan tempranamente arraigado en el lugar, que tantos y tan variados problemas causó a los indios de ese lugar en particular. El pulque era uno de los productos comerciales de mayor raigambre entre los hacendados locales, fueran éstos caciques indios o españoles y los indios comunes no dejaban de producirlo en sus pequeñas parcelas, aunque fuera exclusivamente para el autoconsumo.

A pesar de la cercanía entre Amecameca y Nepantla, se trataba de dos zonas con características diferentes. Por ejemplo, los poblados rumbo a Morelos, como Nepantla, presentan una mayor filiación hacia Xochimilco y no hacia Chalco, como sucedía con los de Amecameca. En la época prehispánica los primeros aunque estaban sometidos a la Triple Alianza, como asienta Peter Gerhard apoyado en el padre Durán [1970:99, apud Durán, 1967, t. 1:22], no aparecían en la lista de los pueblos conquistados, ni en las matrículas de tributos, pues las flores y plantas que recogían de las laderas del volcán Popocatepetl y las hacían llegar por medio de tamemes "al reino" pariente de Xochimilco, seguramente eran tributadas a los aztecas entre los productos que por canoas se hacían llegar hasta la Ciudad de México desde esa área y no de la región Chalca, desde donde se enviaban otra clase de tributos, entre ellos la madera en especial. Por tanto, al respecto se plantean las siguientes

interrogantes: ¿esta captación tan fina que se observa de las características regionales no fue también algo que le influyó después para escribir su famosa “Loa al Divino Narciso”, donde alude “al gran dios de las semillas”, el del huautli con que se hacían las figuras de los volcanes que se usaban en los rituales de la región, y que es igualmente tan característico de la región de Tláhuac y Xochimilco, o cuando habla de “los indios herbolarios de su patria”, que también recuerdan la especialidad en las flores y plantas que hay en aquella zona? ¿Fue aquello un conocimiento aprendido en los libros?, ¿o fue algo que simplemente captó por medio de la observación directa? Aquí se respalda la segunda tesis, ya que para ese entonces difícilmente pudo haber entrado en el estudio de lo prehispánico en obras como las de Torquemada, lo que le hubiese permitido establecer una correlación entre lo que significaban ciertas conductas y rituales de los indios. Más bien se suscribe la tesis que aquella inquieta joven con interrogante inocencia pudo haberse impregnado de la tradición oral en su contacto con los indios de la región.

Niña o jovencita, la criolla escritora muestra, además, un sólido barniz tanto de la cultura universal como de la realidad de Nueva España y de la zona donde habita. Por un lado, remonta al lector a la antigüedad clásica cuando menciona a Atenas, Cribas, Medea, o se permite aflorar alguna frase en latín (en la segunda parte de la loa); por otro, nos señala la cultura y las relaciones sociales que imperan en el virreinato novohispano. La pregunta a este respecto es: ¿qué otra menor criolla del siglo XVII que no fuera Juana Inés podría en Amecameca expresarse en esta forma?

En el texto que se analiza, a veces se pinta ella como autora de la comedia y en otras ocasiones pasa la voz al indio, como si lo escrito en el texto lo dijeran ellos. Esto es muy común también en toda la obra posterior de la Décima Musa, incluso no sólo para expresar sus pensamientos, sino también para autodescribirse. Enseguida se reproducen algunos versos del largo relato autobiográfico que pone en boca de Leonor, en Los empeños de una casa [Sabat, 1992:201-202]:

Pero es preciso el informe  
que de mis sucesos hago  
para que entiendas la historia,  
presuponer asentado

que mi discreción la causa  
fue principal de mi daño.  
Inclíneme a los estudios  
desde mis primeros años  
con tan ardientes desvelos,  
con tan ansiosos cuidados,  
que reduje a tiempo breve  
fatigas de mucho espacio.  
Conmuté el tiempo, industriosa,  
A lo intenso del trabajo,  
de modo que en breve tiempo  
era el admirable blanco  
de todas las atenciones,  
de tal modo, que llegaron  
a venerar como infuso  
lo que fue adquirido lauro.  
Era de mi patria toda  
el objeto venerado..

En la loa pone parte de sus pensamientos en boca de otros; por ejemplo, es notable que a la joven escritora le parece más llamativa la participación de los indios en la celebración que la de los españoles, y anota en boca de éstos:

... que no sois para comedias;  
estos indios...  
Pues voto a Cribas señores,

Y luego agrega en náhuatl, como si los indios contestaran:

Que si lo hicieran ellos (los españoles),  
no nos harían reír...

Otro aspecto que ayuda a dibujar a Inés y sus circunstancias existenciales en Amecameca es que también hay partes en el texto donde asoma una especie de competencia para obtener la autoría de la comedia, como si en efecto

se tratara de un concurso, lo que nos recuerda lo anotado por el padre Calleja en relación con que ella para presentar o escribir la comedia para la fiesta al Santísimo Sacramento concursó y obtuvo como premio un libro, obsequio muy de su aprecio. Así responde la joven después de que el maestro le pregunta si se aprendió el papelito:

Oh, vamos a ver,  
como padre (te) animo  
¿Haré bien el papel?  
Con todas estas arengas?  
por cierto no lo haré bien,  
no será posible aunque quiera.  
Pero todos españoles  
cuando lo hacen, bien empiezan  
ya en siete u ocho meses  
porque todos bien la sepan;  
y es bien que lo tal se haga,  
pues la presunción se arriesga;  
más para eso pocas gracias,  
que yo también lo hiciera  
[falta un verso]  
Sea así, pero ¿por qué  
este tropel, este susto  
por el que nos afligimos.  
No por ello con piedad  
nos honrarán nuestra fiesta;  
por ello toda la gente  
nos quiere poner culebra...

En lo que aquí se denomina un viaje a la Amecameca del siglo xvii, por medio de la descripción de la variada asistencia étnica y social a la fiesta de Corpus, muchas facetas se revelan en él. Empero, el discurso gira sólo en dos vertientes: una es el comportamiento o la forma de presentarse y conducirse que cada grupo tiene en la festividad; la otra es la disertación en torno a quién haría mejor “el papel”. Aquí se interpreta esto último

como quién desarrollaría mejor el discurso de la comedia, quién ganaría el concurso.

Naturalmente, la principal asistencia a la fiesta en se divide entre los indios y los españoles, pero también se menciona la asistencia de los negros y mulatos. En el relato se observan como parte de él las diferencias inherentes a cada uno de los grupos, de manera fundamental las económicas, sociales, ocupacionales y étnicas, y desde luego lo que un grupo piensa del otro, lo que resulta una especie de crítica social, que disfraza muy bien en el discurso, apoyándose entre otros elementos en el uso del náhuatl y el español para poner en boca de otros lo que evidentemente ella piensa.

Como ya se vio antes, señala diversidades culturales entre los grupos indígenas de Amecameca y su tierra natal, lo que refleja una finura de carácter etnográfico que incluye paralelamente a los negros:

“otra viene con piel de oveja en la cabeza,  
la mitad membrillo cocho,  
y la otra mitad guinea”.

Tal vez se refiera a una mulata cuyo punto de origen africano era Guinea.

Cuando habla de los asistentes suele resaltar sus actividades económicas. De los indios señala la labor de la molienda y sus necesidades económicas y la pobreza en que se encuentran. No deja de aparecer en la fiesta la bruja del pueblo, lo cual no es nada extraño, ya que desde la época prehispánica hasta la fecha el lugar es famoso por sus curanderos, que en su gran mayoría también se dedica al manejo de las fuerzas de la naturaleza, especialmente al agua y a los que desde la época en que escribió Chimalpahin ya se les identificaba como “brujos llovedizos que podían provocar a voluntad la lluvia, además, eran brujos, nahuales... Estos eran los que poblaban donde hoy es el pueblo de Amecameca” [Chimalpahin, 1965:76, 77].

La costumbre de emplear hierbas medicinales y de plantas y hongos sagrados, tanto para el ritual como para la curación del cuerpo y del alma, se sigue practicando hasta la actualidad y ha sido objeto de relevantes estudios arqueológicos, antropológicos e históricos que dan cuenta de que es un aspecto fundamental de lo que podría llamarse “la cultura de los volcanes” [v. Broda, Iwaniszewski et al., 2011]. La continuidad de estas prácticas entre el

pasado prehispánico y el presente la señalan principalmente algunos documentos de la Inquisición durante la época virreinal y algunas descripciones en documentos de tierras de indios, donde se relata el origen de los pueblos y se habla de estos “sacerdotes” ayudantes de Tlaloc, dios de la lluvia, que por lo general hacían sus rituales en las montañas o en las cuevas. En los primeros se puede observar que la práctica de la brujería de la zona proveniente de la cultura indígena era muy común que la adoptaran otros grupos étnicos, incluyendo a españoles y criollos, y que a veces tomaba algunos elementos africanos.<sup>42</sup> Respecto a los segundos, aunque se mencione a los “hacedores del tiempo” o de la lluvia y el agua, salta a la luz en los textos virreinales, casi siempre escritos en náhuatl para remitir al origen, la impresión de que se sigue creyendo en tales prácticas cuando los documentos se redactan o han sido copiados desde el siglo XVI hasta el XIX. Esto sucede cada vez que se requiere copiar o trasladar ciertos documentos de tierras. Un ejemplo de ello se tiene en el poblado de Cuijingo, correspondiente al área de Chimalhuacán, cerca de Nepantla. Mientras allí los indios presentan como sus títulos de tierras del siglo XVI, y lo repiten en los siglos XVII, XVIII y XIX, los de Cuijingo dicen que los de Juchitepec perdieron el derecho a unos manantiales que salen de un cerro cercano porque no invitaron a comer en una celebración o ritual a un personaje al que describen con las características de Tezcatlipoca o de Tlaloc [Reyes, 2007]. Esta secuencia histórica encontrada durante la investigación explica por qué todavía en la región los famosos brujos agoreros que menciona Chimalpahin siguen ejerciendo funciones importantes; por ejemplo, las de los miércoles de ceniza —fundamentalmente en el Sacromonte— y los días 3 de mayo o de la Santa Cruz en distintos cerros y cuevas de los volcanes. Hoy esos brujos o chamanes se conocen con el término de graniceros, pues entre sus principales actividades está la de ahuyentar el granizo, tan nocivo para la cosecha.

Tomando en cuenta esta singularidad zonal, es obvio que en la loa atribuible a sor Juana en su edad temprana la presencia de la bruja sea fundamental:

ha venido aquí una vieja,  
acaso a hacerse famosa

42. Documentación encontrada para la región en el AGN, Ramo Inquisición.



Serie de fotografías de Alfonso Muñoz Jiménez. Colección, *Enfloramiento de cruces en Tepetlixpa* (cabecera municipal actual de Nepantla). Apoyo recibido de la maestra Lina Odena G.

como la bruja Medea.  
Nomás está llena de arrugas  
como un esqueleto su apariencia,  
se ha venido sin comer  
pero digo histrionesa,  
que le vaya bien  
como (ella) quiere

Naturalmente, esta parte está escrita en lengua náhuatl un poco con la intención de ocultar su significado, pero si algún peligro corriere bruja alguna en Amecameca, la autora agrega en español la palabra Medea con el fin de transportar el asunto desde esa época hasta la antigüedad clásica en el "viejo mundo". ¿Habría acaso cierta simpatía o por lo menos respeto de la autora con esta realidad cultural tan arraigada en la región de los volcanes? Así pa-

rece, como puede observarse en el auto sacramental que complementa la loa, donde destaca el culto del Señor del Sacromonte, lugar donde la veneración y práctica enunciadas eran fundamentales.

Sobre los negros señala que en las haciendas eran quienes solían dirigir los trabajos de los indios. Asunto lógico, ya que éstos eran propiedad de los hacendados, mientras que los indios trabajaban por jornal: "Se siente acaso importante porque ordena la molienda". Acerca de los españoles habla de los comerciantes disfrazándolos de hombres cultos que llegan a la fiesta sin mayor interés en ella, y agrega que tienen un pie en la China y otro en Amecameca, como indicando que sólo están allí por el paso de las mercancías, característico de la región. En cambio, insinúa que hay otra clase de españoles como su abuela, que tal vez como residentes pueden acudir sin mayor sufrimiento al evento. Aprovecha incluso para darle a este tipo de gente, al que ella se hace pertenecer, un tono de elegancia particular y una costumbre común el asistir a fiestas de este tipo:

¡Más que venga  
toda la gente a sentarse  
por ver aquesto! ¡Mi abuela  
puede sufrirlo por cierto,  
que gasta muy linda flema!  
Pues esto para nosotros  
Es lo mismo que tinieblas.

Finalmente, aplaude la realización de este tipo de eventos y agrega que a pesar de las diferencias de intereses es importante evitar la pérdida de la tradición:

Porque todos los discretos,  
con toda su grandeza,  
con piedad ponen collares (adornan)  
a lo que hace nuestra flaqueza  
porque nunca se pierda en vano...

La parte más fuerte de esta pieza literaria es cuando Juana Inés hace interactuar a los grupos sociales, pues aunque el argumento gira siempre

en torno a la asistencia a la fiesta o la elaboración del texto de la comedia, hay fuertes críticas entre cada uno de los grupos, en especial, entre españoles e indios y es aquí donde utiliza fundamentalmente la mezcla de las dos lenguas. Obviamente, la crítica del español al indio es en castellano, y de alguna manera al mencionar su relación de parentesco con una abuela española se incluye en el pensamiento hegemónico. No obstante, se siente en forma contundente su especial aprecio por los indios, como se verá a continuación. Sin embargo, con el fin de evitar cualquier molestia al respecto, al concluir la primera parte del escrito alude a que se trata de un revuelto soliloquio y, por lo tanto, anexa que invocará nuevamente a las musas si hubiere alguna falta.

Es más amplio el texto en náhuatl que en castellano, y aunque a veces mezcla ambas lenguas sin razón aparente, las críticas del indio hacia al español son en náhuatl y nada leves.

Enseguida se citan como ejemplo tres fragmentos de la loa escritos en náhuatl; cuando aparece una palabra en español se ponen tres puntos o si resulta fundamental, se escribe entre paréntesis. En el primero hay una queja sobre el comportamiento de los españoles hacia los indios; el segundo se trata más bien de una crítica social hacia los comerciantes (¿crítica acaso de una criolla hacia el sector español?), que al ponerla en náhuatl de alguna forma queda en boca indígena, igual que en el tercero, una dura mención hacia una sociedad españolizada donde la hipocresía y la murmuración son parte de la cotidianidad:

(1) porque nos hacen burla  
siempre estos españoles.  
... es una gran pena  
eso que hacen, ...  
mala suerte nuestra, ... se enojan  
y nomás nos empujan;  
vienen a decir ...  
(estos indios) ¿qué saben?  
¡nunca hacen (cosa buena)...

(2) Pues algunos bachilleres,  
... vienen como los ( cazadores);

en público se arrodillan,  
(poniendo un pie en la China)  
y el otro en Amecameca  
como conejos echados  
se arrodillan en la Iglesia  
estos... hombres  
¿qué nos van a decir?  
... apenas esto empieza  
no mas hablan de la gente,  
nomás vuelven donde quiera  
sus estúpidas miradas..

(3) Escandalosas venid,  
¿quién os ha llamado?  
¿ ... como estáis diciendo?  
... ¿cuándo fui a darles invitación  
para que luego vengán  
a reírse...?  
como siempre...  
¿está bien lo que decís?  
¿no parece acaso bien (el coloquio)  
haced vosotros así,  
tened respeto...  
pero que digan ¡vaya!)  
pues ellos (son personas necias)  
(murmuraciones) son su trabajo,  
¡que le den gusto a su (lengua)!

En cuanto a las partes escritas en español, se trata de un texto encuadrado perfectamente dentro del marco ideológico dominante y en el cual muchas veces la escritora habla en primera persona. Esto ofrece la impresión de que en las críticas hacia el sector español o hacia el orden dominante ella nada tiene que ver. A la postre, el texto tiene, a pesar de sus interesantes cualidades, un cierto tono de inocencia e imperfección que no oculta la falta de maduración de la autora, sobre todo pensando que en efecto se trata de sor

Juana Inés de la Cruz y se la compara con su obra escrita en la edad adulta. Si bien parece ser la misma pluma debido a las características citadas, la edad no deja de asomarse en el relato, incluso en aquellos asuntos que entonces llamaban su atención, como es fundamentalmente la fiesta.

A pesar de esto último, “la loa de la infancia” de Juana Inés constituye una base, una semilla, desde muy variados puntos de vista, de su obra de madurez. Aquí se refiere concretamente a lo que se podría conocer como su contribución al “barroco americano”, o mejor, el sello novohispano que impone a la influencia literaria del barroco europeo que recibe en su formación autodidacta.

En el orden que se enuncia se advierte primero la presencia de un regionalismo imperante en la loa, y que rebasa cualquier otra influencia de carácter “nacional o internacional”, si es que estos términos pueden referir a las instancias virreinales y de la Europa occidental del siglo xvii. Al respecto, Octavio Paz anota que la literatura hispanoamericana hace un recorrido inverso al de la literatura mundial, en tanto que va de lo internacional a lo nacional y regional [Sabat, 1992:157]. Parece que desde muy joven sor Juana, durante su vida en la región de los volcanes, realiza esta trayectoria, ya que tras absorber en los libros del abuelo un barniz de cultura universal, y tal vez del convento dominico de Amecameca, se adentra en el espectro regional, como se advierte en la “Loa al Santísimo Sacramento”. Después, ese encuentro cuerpo a cuerpo de la infancia con la diversidad y las contradicciones que caracterizaron al siglo xvii novohispano regresará a la universalidad incorporando en su discurso al indio, al negro, al mestizo y a la mujer, es decir, a los sectores marginales de la sociedad en que vivió. Pero su “barroco de Indias” no aborda exclusivamente una mera descripción de tipologías, lenguas y costumbres de los grupos étnicos y los sectores sociales. Ella profundiza en las interacciones estructurales que había entre la metrópoli española y el Virreinato de la Nueva España, y en su análisis contribuye con el legado regional. Además de literata, retrata sus aptitudes en el campo de lo que actualmente conocemos como etnografía, sociología e historiografía.

Según se ha demostrado ya hasta la saciedad, el camino de la escritora para incluir en su obra la marginalidad social fue el de las loas, las comedias y los villancicos. Ello en virtud de su carácter popular y sus rasgos carnavalescos, pues era más fácil incluir un diálogo conflictivo y de oposición al orden

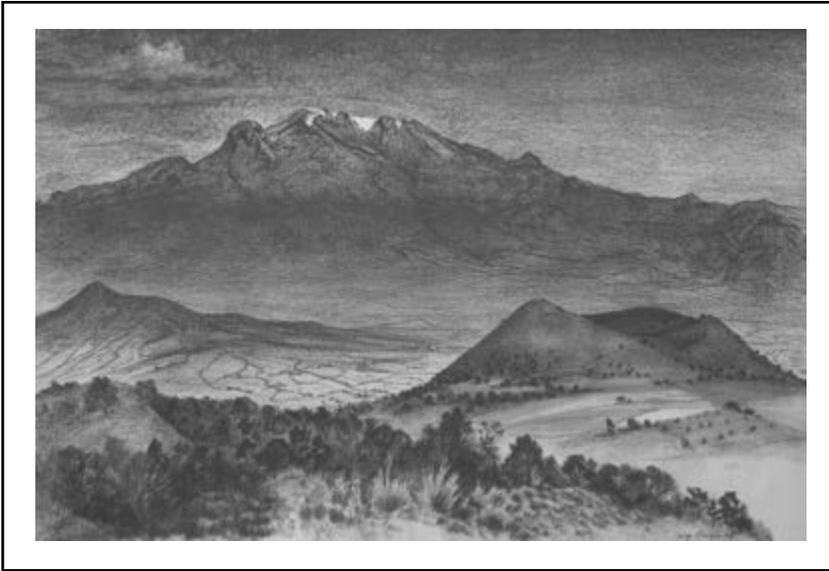
establecido dentro del campo de lo lúdico o de lo risueño, y qué mejor que usar la teatralidad y la sátira. Al respecto, Georgina Sabat de Rivers opina lo siguiente [ibid.:193-194]:

Sor Juana que no tenía a menos escribir juegos completos de villancicos para celebrar festividades en distintas catedrales mexicanas, también utilizó este género, además del envío del mensaje religioso, para expresar más o menos conscientemente su crítica contra situaciones sociales existentes en su época. Esta visión probablemente de raíces humanísticas americanas revela el tratamiento de inferioridad que se daba a ciertos grupos: los de los negros, de los indios y de su propia persona al atacársele por ser mujer dedicada a la escritura. En los villancicos establece un diálogo que nos trasmite, sea de manera estridente o apegada, las voces de tensión entre el mundo europeo y el americano reflejando la lucha de la Fénix porque se le reconociera el puesto de mujer intelectual (y nosotros añadiríamos de criolla) en la sociedad de su tiempo....

Nada de lo antes dicho deja de aparecer en la loa que se está estudiando. Esto indica que el aprendizaje de lo visto y lo vivido en la región de los volcanes en la primera fase de su vida fue simiente que afloró en su edad madura. Y si cabe duda sobre la autoría de la tan enunciada loa, volvemos a la eterna pregunta: ¿qué otra menor residente en Amecameca contemporánea de Juana Inés pudo haber escrito algo con las características inherentes a ese texto que parecen ser ya la base, por no decir la misma, que resalta en la obra de madurez de la Décima Musa?

Todavía más, otra usanza de ella, como ya se mencionó, fue ese juego de mezclar la lengua castellana con la náhuatl. Obvio era que con ello una parte del auditorio no comprendía de manera global los mensajes, ya que sólo algunos criollos o indios bilingües podrían entenderlo. Sería quizás una forma de compensar lo que obligadamente soportaban los indios cuando asistían a los eventos religiosos y los villancicos cantados en castellano les eran comprensibles a medias, pero sobre todo, una manera de equilibrar esa lucha que se enfrentaban para captar una cultura que les era ajena. Como bien anota Sabat de Rivers: "En estos villancicos (en náhuatl), se establece un diálogo transgresor entre la cultura del poderoso y la del sometido que lo relaciona con la parodia" [ibid.:195].

Algunos investigadores sostienen que la asistencia de sor Juana a las obras teatrales palaciegas donde acudían todos los grupos étnicos novohispanos fueron la escuela que contribuyó a la realización de este aspecto literario tan importante del que se ha venido hablando [Partida, 1995:268]. Aquí se reitera que el objetivo prioritario de estas páginas es que la más importante veta de conocimiento al respecto fue el que adquirió durante su estadía en la zona aledaña al Popocatepetl y al Iztaccíhuatl.



Jorge Obregón, *Iztaccíhuatl*, 1995 [carbón/papel, 75 × 115 cm].

LOA SATÍRICA MIXTA DE UNA COMEDIA REPRESENTADA EN EL ATRIO DE LA  
IGLESIA DEL CONVENTO DOMINICO DE NUESTRA SEÑORA DE LA ASUNCIÓN DE  
AMECAMECA EN LA FESTIVIDAD DE CORPUS CHRISTI [DÍAZ, 2001:7275]:<sup>43</sup>

<p><b>Apenadísima vengo</b> <i>con sobrada desvergüenza</i> <i>sobre aqueste <b>escenario</b></i> <i>donde <b>apenas quepo extensa,</b></i> <b>denuestra parte pidiendo</b> <b>muy pequeñita licencia</b> <i>para decir dos palabras</i> <b>a favor de la comedia</b> <i>que en esta fiesta de Corpus,</i> <i>es cierto, <b>representamos,</b></i> <i>y porque <b>no digáis</b></i> <b>que sólo somos histriones, yo</b> <b>presento disculpa</b> <b>a favor de la fiesta,</b> <i>porque nos hacen burla</i> <b>siempre estos españoles.</b> <i>Señores, es una gran pena</i> <b>eso que hacen, de veras</b> <b>mala suerte nuestra, porque se enojan</b> <b>y nomás nos empujan;</b> <b>vienen a decir, quita allá</b> <i>que no sois para comedias;</i> <i>estos indios ¿qué saben?</i> <b>¡Nunca hacen cosa buena! Pues voto a</b> <i>Cribas, señores,</i> <i>que si lo hicieran ellos,</i> <b>no nos harían reír...</b> <i>porque apenas (van) cuatro días (de</i> <b>que) empieza</b></p>	<p><b>(Cen) ca huel nipinauhtíhuitz</b> <i>con sobrada desvergüenza</i> <i>sobre aqueste <b>escenario</b></i> <i>donde <b>zan n(o)ixtlapachteca,</b></i> <b>denuestra parte pidiendo</b> <b>muy pequeñita licencia</b> <i>para decir dos palabras</i> <b>ipan (pa)tica comedia</b> <i>que en esta fiesta de Corpus</i> <i>es cierto <b>titlamacehua</b></i> <i>y porque amo <b>ammitalhuitzque</b></i> <i>y porque amo <b>ammitalhuitzque</b></i> <b>onicchiuh inin disculpa</b> <b>ipanpatica tofiesta,</b> <i>porque <b>huel techxixicoa</b></i> <b>mochipa inin caxtilteca.</b> <i>ores, <b>huel tetlaocolti,</b></i> <b>inin quichihua, de veras</b> <b>nanual, porque cualani</b> <b>ihuan zazan techmapehua;</b> <b>quitotihuitz, quita allá,</b> <i>que no sois para comedias;</i> <i>estos indios ¿tlein quimati?</i> <b>aic quichihua cosa buena!</b> <i>Pues voto a Cribas, señores,</i> <i>Que si <b>quichihuazque yehuan,</b></i> <b>Amo techhuetzquilizquía...</b> <i>Porque <b>zan nahuilhuitl pehua</b></i> <b>inin ensayo ticchihua,</b></p>
--	--

43. El título y la traducción son de Díaz Cintora. Los subrayados en negras son de la autora.

este ensayo hacemos,  
 como oyes cosa buena;  
 (la) que sabe las cabezadas  
 (que) me doy en la *chimenea* me vienen  
 a despertar  
 con *dolor de cabeza*,  
 y me voy de mañanita  
 allá donde aprendemos, *a la escuela*,  
 y el maestro me dice  
 con su cara *reventada*:  
 ¿te aprendiste el papelito?,  
 mañana empieza la *fiesta*  
 oh, vamos a ver,  
 como padre (te) animo.  
 ¿Haré bien *el papel con todas estas*  
*arengas?*  
 Por cierto no lo haré bien,  
 no será posible *aunque quiera*.

*Pero todos españoles,*  
 cuando lo hacen, bien empiezan  
 ya en *siete u ocho meses*  
*porque todos bien la sepan;*  
*y es bien que lo tal se haga,*  
*pues la presunción se arriesga;*  
*mas para eso pocas gracias,*  
*que yo también lo hiciera*  
*(falta un verso)*  
 Sea así, *pero ¿por qué*  
*este tropel, este susto*  
 Por el que nos afligimos?  
 No por ello *con piedad*  
 nos honrarán nuestra *fiesta;*  
 por ello toda la gente  
 nos quiere poner *culebra*,

quenin oye, cosa buena;  
 in quimati in cabezadas  
 ninomaca *chimenea*,  
 nechon hual(m)ixiti(lí)a  
 ica dolor de cabeza,  
 ihuan nihuallauh yoatzinco  
 ompa tomachtía *escuela*  
 auh in maestro nechilhuía  
 ica ixaca *reventada*  
 ¿cuix ticmati in amatzintli?,  
 camoztla péhuaz in *fiesta*  
 atzín, ma xicmotilican,  
 como padre noyoléhua(z)  
 ¿Qualli nicchíhuaz *papel*  
 ica inin íxquich *arengas?*  
 ca niman ahuel nicchíhuaz,  
 ahuelítiz *aunque quiera*.

*Pero mochtin españoles*  
 íquac quichihua, huelpehua  
 ye ipan *siete u ocho meses*  
*porque todos bien la sepan;*  
*y es bien que lo tal mochíhuaz,*  
*pues in presunción se arriesga;*  
*mas para inon pocas gracias,*  
*que yo no cualli lo hiciera*  
*(falta un verso)*  
 Matel ihui, pero ¿tleca  
 inin tropel, inin *susto*  
 Ipampa íxquich titonehua?  
 Amo ixpampa con piedad  
 techixtilizque tofiesta,  
 ipampa inon mochi tlácatl  
 techmacaznequi *culebra*,  
 y si no, ximottilican,

*y si no, vamos a ver,*  
**ha venido aquí una vieja,**  
**acaso a hacerse famosa**  
**como la bruja Medea;**  
**nomás está llena de arrugas**  
*como un esqueleto su apariencia,*  
**se ha venido sin comer**  
**pero digo histrionesa,**  
**que le vaya bien,**  
**como (ella) quiere;**  
**venid, muchachas,**  
**otra viene, con piel de oveja cabeza,**  
**la mitad membrillo cocho,**  
**y la otra mitad guinea;**  
**se siente acaso importante**  
**porque ordena la molienda,**  
*eso que los indios hacen,*  
*¡para eso los de mi tierra*  
*que lo hacen con bazarria*  
*y no aquesta borrachera!*  
*Ven acá negra tiznada.*  
**¿qué te piensas, cabeza de zalea?**  
*Si no, te irás a juntar*  
*los novillos de la hacienda.*  
*Pues algunos bachilleres,*  
**muy filósofos de lengua,**  
**vienen como los cazadores;**  
**en público se arrodillan**  
*poniendo el un pie en la China*  
**y el otro en Amecameca;**  
**como conejos echados**  
**arrodillan en la iglesia**  
*estos sofisticos hombres,*  
*estos doctores de Atenas.*  
**¿Qué no nos van a decir?**

**ohualla nican ce vieja,**  
**in cuix otlamahuizoco**  
**yoqui in tlahu**  
**époche Medea**  
**in zazan opipilichauh**  
*como un esqueleto inezca,*  
**in quizo amo tlaqualica**  
**ye noquitoa, (hi)s(t)rionesa,**  
**manoce qualli momachtli,**  
**tlein noce quinequi, ea**  
**tihuantzitzin, ichpopochtlin,**  
**occe huallauh, quaichcayéhuatl**  
**in tlacomebrillo cocho,**  
**auh in octlaco guinea;**  
**in cuix notlamahuizoa**  
**ic noteilhui in molienda**  
*eso que los indios hacen,*  
*¡para eso los de mi tierra,*  
*que lo hacen con bazarria*  
*y no aquesta borrachera*  
*Ven acá, ttilocotzó(n)tetl,*  
**¿tlein ticmati, quazalea?**  
*Si no, tiquinnechicotihui*  
*los novillos de la hacienda.*  
*Pues cequintin bachilleres*  
**huel filósofos de lengua**  
**hualhui yuhqui in cazadores;**  
**ixcopan motlan quaquetza**  
*poniendo el un pie en la China*  
**auh in occe Amecamecan;**  
**huel yuhqui tochtli quimótlaz**  
**motlanquaquetza en la iglesia**  
**inin sofisticos tlaca,**  
**inin doctores de Atenas**  
**¿Tlein mach amo techilhuizque?**

*Porque apenas (con) esto empieza,  
nomás hablan de la gente  
nomás vuelven a doquiera  
sus estúpidas miradas  
mientras la comedia empieza;  
si empezó ya, de inmediato  
con mil gestos se dan vuelta,  
acaso haciendo admiraciones  
alzan en arco las cejas  
(falta un verso)*

**luego dicen:** *por fuerza  
más que por ganas que tengo  
vengo yo a esta moledera,  
porque, si estuviera en verso,  
fuera se ven. ¡Más que venga  
toda la gente a sentarse  
por ver aquesto! ¡Mi abuela  
puede sufrirlo por cierto,  
que gasta muy linda flema!  
“Pues esto para nosotros  
es lo mismo que tinieblas”*

**Escandalosas, venid,  
¿quién os ha llamado?** *¿es fuerza,  
como estáis diciendo,  
venir a ver esto? ¿Cuándo  
fui a darles invitación?  
para (que) ahora luego vengan  
a reírse del coloquio  
como siempre...  
¿Está bien lo que decís?  
¿No parece acaso bien (el coloquio)?  
Haced vosotros así,  
tened respeto a la ciencia  
por la que os dan de comer  
alguna vez no muy bien*

*Porque zan ica inon pehua,  
in zan teca tlatlatoa  
zazan nohuían quicuepa  
imixtotomatlachiéliz  
ócuicc la comedia empieza;  
in tla ye opeuh, zanye niman  
con mil gestos mocuecuepa,  
cuix haciendo admiraciones  
quimahcotlalia in cejas  
(falta un verso)*

**niman quitoa:** *por fuerza  
más que por ganas que tengo  
vengo yo a esta moledera,  
porque si estuviera en verso,  
fuera se ven. ¡Más que venga  
toda la gente a sentarse  
por ver aquesto! ¡Mi abuela  
puede sufrirlo por cierto,  
Que gasta muy linda flema!  
“Pues esto para nosotros  
es lo mismo que tinieblas.”*

**Chalantini, xihualhuían,  
¿aquín améchnotz?** *¿Es fuerza,  
in yohqui anquitoticate,  
venir a ver esto? ¿Queman  
(n)amechmocoanochilito?  
para (que) axcan nican vengan  
anhuetzcazque del coloquio  
yuhqui cemíac ant...  
¿In cuix qualli tiquitoa?  
¿In cuix amo qualli nezca?  
Ma xicchihuacan noihiqui Xicmahui-  
zocan in ciencia  
ica amechtlaacuiltíla  
amo huel tlazotli, quema*

*Porque el que así se comporta,  
¿no será llamado simple?  
Pero que digan ¡vaya!  
Pues ellos (son) personas necias,  
murmuraciones (son) su trabajo  
¡que le den gusto a su lengua!  
Porque todos los discretos,  
con toda su grandeza,  
con piedad ponen collares (adornan)  
a lo que hace nuestra flaqueza,  
(por) que nunca se pierda en vano  
nuestro trabajo, y ellos  
siempre nos dan disculpa,  
como es debido al que yerra,  
y como prudentes  
acuden a su nobleza.  
Pero agora que (esto) sea todo,  
que luego habré empezado  
mi revuelto soliloquio,  
invocaré otra vez  
a las musas, porque es tarde,  
y no quiero que entienda  
este auditorio ilustre  
que tengo mucha soberbia,  
sino que en su querida presencia  
muy rendida me inclino  
porque perdone las faltas  
que haya tenido nuestra fiesta.*

*Porque aquin yuh quichihua,  
¿amo simple motenéhuaz?  
Pero ma quitocan ¡vaya!  
pues ellos (son) personas necias,  
murmuraciones intequihui,  
¡ma moregalaro inlengua!  
Porque mochin in discretos,  
ica mochi ini(n) grandeza,  
con piedad cozcatlía  
tlein quichihua toflaqueza,  
(por) que nunca nenpolihui  
in tottrabajo, ca yehuan  
siempre techmaca disculpa,  
ca techmonequi, al que yerra,  
ihuan quenin ixtlamatque  
Acuden a su nobleza.  
Pero agora ma zan ixquich,  
que luego onipeuh yeyehua  
no revuelto soliloquio,  
ma niquinncóztaz occepa  
in musas, porque ya es tarde,  
ihuan no quiero que entienda  
inin auditorio ilustre  
ca nicpía mic soberbia,  
sino que itlazoixpantzinco  
huel rendida nopechteca  
porque perdone las faltas  
que oquipiaya nuestra fiesta.*



## ANÁLISIS DE LA SEGUNDA PARTE: PEQUEÑA OBRITA TEATRAL O "AUTO SACRAMENTAL" (DOCUMENTO 20): "APLAUDESE LA FINEZA QUE EL SEÑOR HIZO AL QUEDARSE SACRAMENTADO CON LOS HOMBRES"

Los estudiosos de la obra de sor Juana Inés de la Cruz que han abordado el tema de la inclusión del indio en ella han puesto en su gran mayoría atención en la interpretación del contenido de la "Loa al Divino Narciso", alegoría de la Conquista, y de la loa para El Cetro de José, alegoría de la evangelización. En ellas utiliza el diálogo ficticio para establecer la comparación entre la religión católica y la prehispánica. En un tono de franco atrevimiento para la época, lejos de ver como algo diabólico el culto del indio, lo compara con el cristianismo, y en cierta forma hasta ejerce un tono defensivo, aunque disfrazado y naturalmente en boca del "otro": del indio. El reto es sorprendente, pues resulta un aviso de la inconformidad social del siglo xvii. Es cierto que en mucho remite a los orígenes prehispánicos, pero en forma paralela, al leer las loas se puede entrever la referencia al sincretismo religioso propio del momento en que ella escribe, o de otra manera, una explicación de las características o atribuciones de las deidades o fuerzas

espirituales que hay detrás de las que se enuncian en el culto católico entre los indios. Esto último es un aspecto digno de resaltar también en el “auto sacramental” que complementa la loa que se está analizando, pero no deja de estar presente en las dos loas antes citadas y que escribí cuando era adulta. Sobre los dos primeros escritos mencionados, Octavio Paz anota lo siguiente:

Las loas para El Cetro de José y el Divino Narciso son gemelas por su asunto e intención. En ambas la poetisa se enfrenta al tema de las relaciones entre la religión prehispánica y el cristianismo. Las loas ponen de manifiesto los visos o signos que aunque cifrados y de modo alegórico, anunciaron en los ritos precolombinos al evangelio.

Ahora bien, si la “Loa al Santísimo Sacramento” (junto con su pequeña obra teatral o intento de auto sacramental), como todo lo indica, es de la misma autoría, resultaría paralelamente la hermana mayor y la menor de las que Paz llama gemelas. Mayor en tanto que nació o se escribió primero, y menor, pues aunque muy similar, denota todavía la juventud de la autora. Ya se dibuja su atrevimiento al tratar un tema tan crítico, pero éste desde luego es mucho más sutil, aunque no menos sorprendente en cuanto a su conocimiento etnográfico. Es decir, a lo que hay detrás del discurso católico en el ritual indígena. Antes de entrar de lleno en el análisis de su segunda parte el (“auto sacramental”), se presentan dos párrafos de las que escribió después, con el objeto de ver la diferencia, sobre todo en el sentido de que en las concebidas en su madurez denotan ya en la Fénix una mayor valentía al confrontar a la hegemonía. Por ejemplo, dice la idolatría (uno de sus dialogantes) vestida de india en “El Cetro de José”:

No mientras viva mi rabia  
fe, conseguirás tu intento,  
que aunque a (pesar de mis ansias)  
privándome la corona,  
que por edades tan largas,  
pacífica poseía,  
introdujiste tirana  
tu dominio en mis imperios,

predicando la cristiana  
ley, a cuyo fin te abrieron  
violenta senda las armas...

En el acto II de la "Loa al Divino Narciso", la Religión (cristiana, una de las dialogantes) trata de convencer a América y Occidente (la antigua religión y otras de las dialogantes) de sus errores, y al no convencerles con argumentos tiene que hacerlo con amenaza de guerra, pero ellas contestan:

América

Si el pedir que yo no muera,  
y el mostrarte compasiva,  
es porque esperas de mi  
que me vencerás, altiva,  
como antes con corporales,  
después con intelectivas  
armas, estás engañada:  
pues aunque lloro cautiva  
mi libertad, ¡mi albedrío  
con libertad más crecida  
adorará mis deidades!

Occidente

Yo ya dije que me obliga  
a rendirte a ti la fuerza;  
y en esto claro se explica  
que no hay fuerza ni violencia  
que a la voluntad impida  
¡y en pompa festiva  
celebrad al gran Dios de las Semillas!

En la "obrita teatral" o intento de "auto sacramental" que complementa la "Loa al Santísimo Sacramento", quienes dialogan son un español y un in-

dio. El primero habla en castellano y el segundo, en lengua náhuatl. Si leemos por separado el discurso que aparece en cada lengua, se siente una secuencia más o menos clara en forma independiente, ya que cada uno, como puede ver el lector en el cuadro que aparece al final de este apartado, defiende ciertas formas del culto religioso. Así, el asistente a la festividad aunque no hablara el otro idioma, fuera indio, criollo, mestizo o español, podía captar la comedia, claro que desde una de las dos perspectivas que el diálogo en su conjunto encierra. Ahora bien, si se lee el texto, ya traducido al español o si se entienden ambas lenguas, puede captarse que en el conjunto de lo dicho se manifiestan tres aspectos. El primero es de carácter teológico: en él el español asegura que la mayor fineza de Cristo hacia los hombres fue el haberse quedado sacramentado. El indio, en cambio, contesta a ello que hay otras finezas de importancia en la religión católica. Alude de manera especial al milagro de la encarnación y rememora el pasaje bíblico del milagro de la multiplicación del pan y los peces que hizo Cristo, y que tal vez esté relacionada con esa forma que hay detrás de sus calendarios agrícolas religiosos en los cuales la finalidad del culto a la deidad es el sustento de la comunidad. Es decir, aflora de alguna manera su forma sincrética de realizar el ritual. Es, considerándolo de otra manera, una alusión a Tlaloc, "señor de los mantenimientos". A continuación se verán algunos fragmentos de la pieza literaria donde se aprecian estos argumentos.

Español:

Así es verdad lo que dices,  
 y pues son tan eficaces tus razones,  
 me conformo con tu afecto y tu dictamen,  
 y pues esto te ha traído  
 a sólo desempeñarte  
 y estamos los dos aquí  
 con elogios festivos  
 rindamos las alabanzas  
 a este misterio inefable  
 y en alternados acentos  
 se publiquen los quintales  
 de la fineza mayor

que se ha visto, ni ha de hallarse,  
porque aqueste sacro arcano  
es un piélagos insoldable

Indio:

Muy bien lo que dices, sea así,  
mas empieza a alabar  
aquella gran acción,  
bonísima  
admirable perfecta,  
digna de amor, que nuevamente hizo  
en su encarnación divina, preciosa espantable.

Español:

El asunto no es aqueste,  
que es el misterio admirable  
del sacramento en que hoy  
hace de su amor alarde...

Indio:

Así sea,  
está bien,  
pero considera  
aquella maravilla,  
y grandísimo milagro,  
que con cinco panes  
alimentó hasta saciarse  
perfectamente  
a cinco mil hombres y mujeres  
sin contar en ellos  
a los niñitos,  
pues eran incontables...

El segundo aspecto que resalta en el diálogo se relaciona más con la forma en que cada grupo suele hacer sus fiestas religiosas. Se observa la diferencia entre una devoción más sencilla practicada por el hombre blanco y el ritual del indio lleno de riqueza y colorido.

Inicia así la pieza literaria (traducción de Díaz Cíntora):

(Música)

“La mayor fineza del orbe  
en dulces cadencias cante,  
y en obsequios reverentes  
rinda gratitudes leales

Indio:

(Música)

Cargada de flores (de color) chalchihuites  
alégrese la firma  
y hermosa redondez de la tierra,

Español:

Quien con estilo tan nuevo  
y tan extraño lenguaje  
interrumpe los aplausos  
de aquestas felicidades...

Para abundar en este segundo aspecto, que se viene tratando sobre las diferencias en las festividades, se incluirá la traducción de María Elena Maruri, pues en ella hay aspectos que denotan una mayor profundidad respecto a los cultos locales y que matizan también la diferencia entre ambas formas de rendir alabanza. El primer texto reproducido a continuación corresponde al segundo antes citado, donde habla el indio (“Cargada de flores de color chalchihuite”). Lo que se matiza en la traducción de Maruri es que en la alusión de esas flores azules pueden identificarse unas guías de flores acampanadas. Se trata de las

famosas flores conocidas como campanitas, que las hay azules y son plantas sagradas con propiedades alucinógenas; se usan todavía en los rituales actuales regionales para establecer contacto con otros planos de la realidad o con entidades sagradas que se supone habitan en los volcanes. El segundo texto que se transcribe corresponde a la respuesta del indio a la última pregunta que hace el español en la traducción de Díaz Cíntora ("Quien con estilo tan nuevo..."). Es muy interesante la traducción de Maruri, pues en ella, al igual que en "Loa al Divino Narciso" y "El Cetro a José", se aprecia ese tono de reclamación a la Conquista, por haber roto con las ancestrales creencias. Se trata de lo que se ha calificado como literatura de contraconquista.

Indio (traducción de Maruri):

(Música)  
Que se carguen de flores  
preciosas  
los que saben llenos de gozos  
de hermosos ololihcayotl  
del entorno del Anáhuac

Indio:

¿Quién me perturba en este tiempo  
Cuando dignamente vino a destruir  
los chalchihuites...

El último aspecto, de menor extensión en el texto, refiere algunas pugnas entre los indios y los españoles; el pretexto para que aparezcan lo da siempre, desde luego, la asistencia a la festividad de Corpus de ambos grupos y los argumentos religiosos que éstos esgrimen al respecto. Aquí se siguen matizando las diferencias entre ambas formas de hacer la fiesta, con la traducción de Díaz Cíntora.<sup>44</sup>

44. El resto de la interpretación se basa en la traducción de Díaz Cíntora, con excepción de un texto más de Maruri, que en su momento señalaremos.

Español:

Está muy bien más advierte  
que aquesta acción es gigante,  
pues un hombre humilde puede  
en este abismo anegarse,  
y sólo a los españoles  
se le permite que alben aquella sacra Deidad,  
Señor de las majestades.

Indio:

Así es como dices,  
sin embargo nos da ánimo nuestra Madre,  
divinamente pura y siempre virgen;  
con suaves voces  
alabémosla limpia de corazón,  
amable perfecta  
y en este canto alegre  
como bolitas de chalchihuites,  
y que dice con suave dulzura  
Laudate omnes gentes  
(alabad todos los pueblos).  
Nadie, nos gana  
a todos nosotros  
hombres de tierra  
aunque seamos macehuales.

No sorprende que el tema central eje de esta segunda parte de la loa ("el auto sacramental") en la boca del español sea la celebración de Corpus Christi, si se se toma en cuenta que el convento de Amecameca pertenecía a la orden religiosa de los dominicos, y que éstos, considerando su formación determinantemente tomista, tenían especial devoción por esta festividad, pero que en realidad era costumbre generalizada en toda Nueva España. El indio, en cambio, en aquella región practicaba el culto al Señor del Sacro-

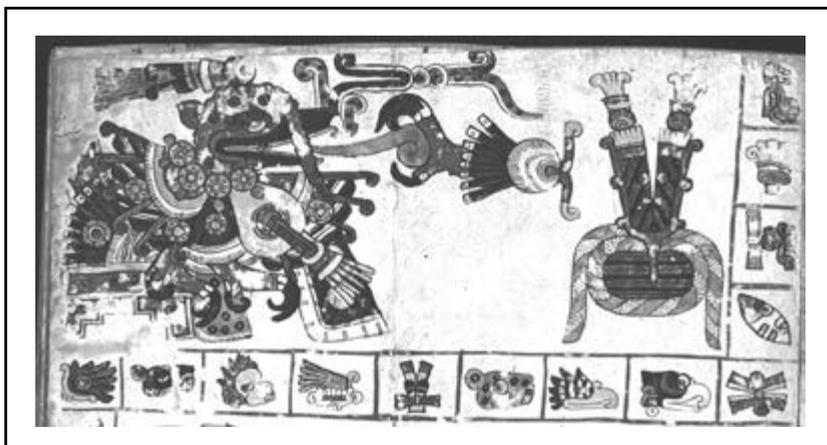
monte, Cristo Negro que escondía detrás de la imagen los atributos de las viejas deidades.

Es evidente que a la Fénix en aquella primera etapa de su vida la atraía la cultura del indio y la conmovía mucho su pobreza. Esto es algo que resalta en el contexto de esta segunda parte del texto al Santísimo Sacramento, lo cual en su mayor parte queda en boca de aquel sector étnico y social. La parte en náhuatl es más amplia que la escrita en español y en ella asoman, en muchos momentos, aspectos en los que detrás de la forma cristiana se encuentra el culto al agua (a Tezcatlipoca, Tlaloc o Chalchiuhtlicue), habitantes de las cavernas y del inframundo. Como ya se anotó antes, en el Sacromonte estaban "el ara y adoratorio que llamaban Chalchihmomozco" [Chimalpahin, 1965:76-77], porque allí se adoraba el agua (Chalchiuhtlicue, cuyos colores y piedras simbólicas eran el verde y azul y el jade y la turquesa) y el jeroglífico de dicho lugar era un guajolote (Chalchiuhtotollin), cuyo cuerpo es además la representación de un altépetl o cerro, y que en el calendario mexicano representa la trecena que se inicia con el día ce atl, o sea, "uno agua".

A lo largo de todo este auto que complementa la loa, las menciones sobre flores y bolitas de chalchihuite son constantes, como parte del ritual de la argumentación india escrita en náhuatl (v. el cuadro al final del apartado). Se resalta al respecto la siguiente traducción de Maruri sobre uno de los diálogos:

Indio:

Que en verdad diremos  
En nuestro divino nombre  
Señor Jesucristo  
Porque eres escudo de jades divinos  
En verdad, diremos  
Porque no sabemos  
Cuando danzamos  
dulcemente conversos  
ante el resplandor del sol  
y nosotros te ofrendamos...



El *Códice Borgia* determina que durante la trecena *ce atl* se debía rendir culto a Chalchiuhtotolin.<sup>45</sup> Asimismo, durante ese periodo se ofrendaban los templos consagrados a Chalchiuhtlicue.

Otro punto más que conduce a observar en la obra de sor Juana formas encubiertas del culto prehispánico en el cristiano es el hecho de relacionar el ritual religioso con la provisión de alimento como recompensa y su relación con las coincidencias de los ciclos agrícolas con los religiosos de las comunidades campesinas indias. Este aspecto es muy claro en la “Loa al Divino Narciso” y en la obra teatral que acompaña a la del Santísimo Sacramento se recrea en la inserción a la referencia del milagro de los panes como algo fundamental en el culto, además del milagro de la Encarnación. Claro que este aspecto se hace más explícito en la loa de su madurez, seguramente porque ya los años y la fama le permitían un mayor atrevimiento en el tono de sus escritos. Es muy posible, por otro lado, que advertir la relación de los ciclos religiosos con los agrícolas fuera resultado de su contacto diario con los indios durante su vida en la hacienda de Panoaya. En “Loa al Divino Narciso”, que también aquí se supone tuvo aquella influencia empírica de la región de los volcanes, ella dice lo siguiente cuando habla del “dios de las semillas o del dios comido”:

45. La ofrenda debía depositarse en cuerpos de agua; por ejemplo, en los manantiales.

Es un Dios que fertiliza  
los campos que dan los frutos;  
a quien los cielos se inclinan,  
a quien la lluvia obedece  
y, en fin, es el que nos limpia  
los pecados y después  
se hace Manjar, que nos brinda.  
¡Mira tú si puede haber  
en la deidad más benigna,  
más beneficios que haga  
ni más que yo te repita!<sup>46</sup>

La forma como termina la "el auto sacramental" que complementa la "Loa al Santísimo Sacramento" confirma, por si alguna duda quedara al respecto, que en el diálogo se escondía el culto indio en el cristiano y la resistencia a la evangelización. Primero, después de esgrimir sus argumentos sobre la importancia paralela de los milagros de la Encarnación y de la proliferación de los panes en comparación con el argumento de la importancia del milagro del Santísimo Sacramento que defiende el español como la mayor fineza del orbe, éste contesta lo siguiente:

Español:

Exceso no, pues quedamos  
en esta cuestión iguales

Indio:

Así sea, pues en verdad  
Quedamos parejos

46. Compárese este fragmento de la "Loa al Divino Narciso" con la parte de la "Loa al Santísimo Sacramento 'auto sacramental'" reproducida antes y en el cuadro sobre el milagro de los panes para observar las similitudes.

Español:

Alabado sea por siempre,  
Señor de las majestades,  
Que a los pequeños descubres  
Tus misericordias grandes...

Indio:

¿qué diremos todavía,  
divino señor nuestro  
divino señor Jesucristo,  
divino escudo de jade...

Resulta claro que detrás de la figura de Jesucristo, en este caso muy probablemente el Señor del Sacromonte, está el escudo de jade que simboliza las deidades del agua a las cuales en la época prehispánica se rendía culto en ese lugar, o quizás a Tezcatlipoca. Por otro lado, no puede negarse el paralelismo que hay con la "Loa al Divino Narciso" cuando dice: "...Y así, aunque cautivo gima, ¿no me podrás impedir que acá, en mi corazón, diga que venero al gran Dios de las semillas". La coincidencia resulta obviamente un argumento más para pensar que ambas loas las escribió la misma autora. Pero todavía más, de ser esto así, puede afirmarse, como se verá en el apartado siguiente, que las deidades de ambas loas provienen de la cultura religiosa precolombina de la región de los volcanes, y que la fuente de conocimiento que las nutrió fue en buena medida la de las prácticas religiosas indias de la zona en el siglo XVII, así como la comprensión del significado que llevaban subyacente. Esto último quizá debido al conocimiento de la tradición histórica local.

Ahora bien, ¿cómo explicar en el contexto inquisitorial que vivió sor Juana que ella se atreviera a tocar temas tan críticos desde el punto de vista de la ideología dominante?

En realidad, las piezas teatrales que se representaban en la fiesta de Corpus con autos sacramentales fueron unas de las creaciones artísticas más singulares de la cultura hispana, aunque cambiaron con los tiempos. En la

Nueva España la costumbre de celebrar al Corpus fue casi inmediata a la conquista. Se sabe que ya hacia 1539 se llevó a cabo en Tlaxcala una representación de este tipo con cuatro piezas teatrales, y que por lo menos desde 1565 el cabildo de la Ciudad de México otorgaba premios a la mejor representación en esos días. Asunto muy similar a lo que ocurrió en Amecameca en la época en que concursó sor Juana con la loa al Señor del Sacramento. Ello independientemente, como se ha dicho, de que tratándose de un convento dominico hubiera, por su tendencia teológica tomista, una mayor inclinación por ese festejo en concreto. Por otro lado, aunque en términos literarios una loa en su origen era un monólogo que recitaba un autor como preámbulo de una comedia, después ese prólogo se transformó en diálogo y de hecho las loas se convirtieron en pequeñas piezas de teatro. Para la época de Juana Inés las loas solían usarse como prólogos a los autos sacramentales con representaciones mayores. Empero, en Amecameca era obvio que resultaba imposible efectuar una representación teatral de amplias dimensiones, considerando que exigían de una infraestructura operativa y los recursos para llevarla a cabo. Por tanto, la presentación de una obra con un simple diálogo como la que se analiza resultaba la forma teatral más indicada.

En cuanto al manejo de la inclusión de la religiosidad indígena en las loas de la escritora, si bien resultaba en cierta forma un atrevimiento, de hecho podría mirarse simplemente como una novedad literaria, no exclusiva de ella en ese periodo, en cuanto a lo que al indio se refiere, pero captar las semejanzas entre las "religiones paganas" y las cristianas fue algo que preocupó a los padres de la Iglesia Católica desde el siglo II. Este asunto se retomó durante el Renacimiento y los teólogos y filósofos de la época barroca lo usaron como polémica.

En los inicios de la evangelización en América muchas de esas similitudes eran vistas como obras del demonio; por ejemplo, simplemente basta ver las obras de Sahagún para el siglo XVI o la de religiosos como Jacinto de la Serna en los inicios del siglo XVII. Los jesuitas, sin embargo, se inclinaron por interpretar estas coincidencias como visos o anuncios de la verdadera fe. Es obvio, por lo tanto, que sor Juana siguió en esta directriz, aunque como ya se ha dicho, aquí se tiende hacia la idea de que su intención era resaltar los sincretismos religiosos de la época en que vivió; en que había cierta simpatía de ella por los indios y sus formas de rendir culto, sin dejar de asumir que

lo que preponderaba por encima de esas realidades era la forma cristiana, y que como literata criolla del siglo xvii buscaba una identidad para las tierras novohispanas, a las cuales ya llamaba patria, con la inclusión del indio aludiendo a su cultura prehispánica o a la que practicaba en pleno segundo siglo virreinal.

## LA LITERATURA TAMBIÉN ES UN DOCUMENTO HISTÓRICO

Dos aspectos fundamentales a que nos remite el contenido de este estudio son, en primer término, tratar de conocer las fuentes en las que nutrió sor Juana su conocimiento, especialmente en lo concerniente al indio, y en segundo, encontrar ese punto sutil, no intencionado tal vez, en que la literatura se transforma en documento histórico.

Con la publicación de su obra en España sor Juana accedió a un reconocimiento internacional en el campo de la literatura. Sus obras le fueron publicadas en vida desde muy joven hasta la saciedad. En 1676 empezaron a aparecer sus villancicos y se siguieron publicando hasta 1691.

Del primer tomo de sus obras, es decir, la Inundación Castálida de la "Única Poetisa Americana Musa Décima" se sabe que hubo nueve ediciones, La primera y segunda aparecieron en Madrid. El segundo tomo, que tuvo cinco ediciones, se publicó en Sevilla en 1692; el tercero salió en 1700 y también tuvo cinco reediciones, y finalmente en 1725 se publicaron los tres tomos. Después vino el silencio y no fue sino hasta finales del siglo XIX cuando al principio lentamente empezó lo que Octavio Paz denomina "el regreso de sor Juana".

Primero en Quito, Ecuador, salió la edición prologada por Juan León Mera con el título *Obras selectas de la célebre monja de México, sor Juana Inés de la Cruz*; luego en Madrid, en 1910, salió el famoso libro de Amado Nervo, *Juana de Asbaje, que dedicó "a todas las mujeres de mi país y de mi raza"*. Pero en México, aunque desde fines del siglo XIX hay algunas antologías sobre ella, ya de mayor importancia, no fue sino hasta 1926 cuando Manuel Toussaint publicó sus *Poemas inéditos, desconocidos y muy raros de sor Juana Inés de la Cruz*, y en 1928 unas *Obras escogidas*. Casi paralelamente, Ermilo Abreu Gómez inició una labor de investigación y de publicaciones. Luego se sucedieron las obras en cascada hasta llegar a la edición de las *Obras Completas* en cuatro tomos de Alfonso Méndez Plancarte entre 1951 y 1957. Publicaciones en las que se nutrieron los cientos de escritores que en el siglo XX y lo que va del XXI siguieron abundando en el conocimiento sobre la monja del siglo XVII, y que de nuevo la han llevado hacia la cumbre de la universalidad en el mundo de las letras [Paz, 1983:365].

Durante la primera fase de su gloria como escritora en el Virreinato no hay vestigios sobre algún trabajo que indique cuáles fueron las fuentes de conocimiento que delinearon su pensamiento. A ella le brindaron reconocimiento los editores españoles, pero esto no necesariamente es un indicador de que estaba del todo en la cúspide del conocimiento, a la vanguardia de la literatura universal. Quizás el asunto se debió a las características ideológicas que limitaban el pensamiento hegemónico hispano y restringían la entrada de publicaciones extranjeras a España; situación que se dejaba sentir con mayor fuerza en las tierras americanas, ante el temor de que las nuevas ideas del pensamiento liberal inglés y francés, fundamentalmente, pudieran generar alguna sublevación. Pero que consideraban a sor Juana como algo especial, lo prueba el hecho de que le hubieran calificado como "Única poeta americana, Musa décima". Esta última expresión fue tomada de un calificativo de Platón dedicado a Safo [ibid.:364]. Este hecho, sin embargo, es prueba de las limitantes del conocimiento español respecto a la literatura de otras partes del mundo occidental, pues ya poetas londinenses en 1650 habían otorgado a Ana Bradstreet (1612-1672), escritora estadounidense, un título semejante: "The Tenth Muse Lately Sprung Up in America or Several Poems, Compiled with Great Variety of Wit And Learning..." [ibid.].

En el siglo XX y lo que va del XXI, cuando sor Juana vuelve a alcanzar la universalidad en el campo de las letras, a diferencia del periodo virreinal muchos escritores han tratado de conocer las fuentes bibliográficas y de conocimiento en general que dieron cuerpo a su pensamiento, con el objeto de ubicarla realmente en el contexto cultural del momento histórico que le tocó vivir. Para lograrlo han seguido dos caminos: por un lado, tratando de investigar cuáles fueron las obras existentes en los acervos de las dos bibliotecas de que se tienen pruebas que consultó: la del abuelo y la que ella misma fue formando exhaustivamente en su celda conventual. Por otro lado, se ha tratado este asunto sometiendo al análisis su obra con el fin de desprender de ella los enfoques e influencias que le dieron vida.

Sobre las bibliotecas mucho se ha intentado saber y poco se ha logrado. Respecto a la del abuelo, por sor Juana sabemos “que tenía muchos libros varios” y que los leyó todos “sin que le bastasen castigos ni represiones a estorbarlo”; pero sólo se conoce a ciencia cierta uno de esos libros del que ya se habló en páginas anteriores. Lo cierto es que esa famosa biblioteca no debió haber sido de mayor cuantía numérica ni económica, ya que ni en el testamento del abuelo aparece entre sus pertenencias como algo de notarse cuando habla del menaje de su casa. Sobre la del convento muchos estudiosos han tratado de descifrar su contenido. El padre Calleja comenta que debió componerse de cuatro mil volúmenes; Ermilo Abreu Gómez lo reduce a 400, y Octavio Paz hace un cálculo aproximado de unos 1500 ejemplares. Obviamente, se ha hecho una minuciosa recopilación de los libros que aparecen en los libreros de los dos cuadros originales donde aparece pintado el retrato de sor Juana, el de Miranda y el de Cabrera [ibid.:341]. Lo cierto es que entre una biblioteca y otra debió haber una tercera. Esto en virtud de que poco después de llegar a la corte virreinal, cuando tenía 17 años, se llevó a cabo aquel famoso examen del que habla Calleja, en el que fue sometida a un interrogatorio por cerca de cuarenta hombres y del que ya antes se habló.

Es claro, de acuerdo con lo anterior, que para entonces contaba ya con una sólida cultura y que la biblioteca del abuelo difícilmente pudo haber sido el único punto donde la abrevó. Entonces, si como se supone aquí, apoyándose en las investigaciones de Augusto Vallejo, que sor Juana continuó viviendo en la hacienda de Panoaya en Amecameca hasta antes de entrar a la corte, o quizá lo más probable es que fuese constantemente desde casa de los Mata en la Ciu-

dad de México hacia aquel lugar durante ese tiempo, por lo que es posible que hubiera visitado y consultado la biblioteca de los dominicos que le arrendaron la hacienda a su abuelo primero y luego, a su madre.<sup>47</sup> Esta reflexión se basa en que en esos años fue cuando en Amecameca se convocó al concurso para el que escribió la “Loa al Santísimo Sacramento”; pues es la etapa en que el padre Muñiz la atestiguó y supervisó en su carácter de vicario. En fin, si resulta de interés para los especialistas la hipótesis planteada aquí, conviene aclarar qué parte de esa biblioteca aún se conserva en el archivo parroquial de Amecameca. Lo que sí se ha probado en sus biografías respecto a esta etapa de su vida es que en veinte lecciones aprendió latín y que leyó cuanto libro estuvo a su alcance.

No es desde luego éste el sitio para listar las obras bibliográficas que se ha comprobado que sustentaron la formación de sor Juana, lo que sí es necesario mencionar es que ésta estuvo encuadrada dentro de los límites y restricciones que caracterizaron a la cultura española del momento, y por supuesto, de sus posesiones en América. El amplio abanico cultural es innegable en ella, pero hay también ausencias dignas de mencionarse. Lo más admirable es su conocimiento teológico y su erudición; no obstante, no hay asomo en su obra del movimiento intelectual científico y de la filosofía política que se inició en Europa con el Renacimiento, la ausencia de la literatura inglesa y francesa en ella es obvia, como ya se anotó. De hecho podría decirse que sus trabajos están muy lejos de las reformas que en Europa se delineaban y en algunos países se definían, ya que España, lejos de ser una sociedad anhelante de entrar en los senderos de la modernidad de aquel entonces, estaba dedicada a su combate. Sobre ello asienta Paz [1983:339]:

El mundo de sor Juana fue medio mundo. Encerrada en el español y latín, cuando este último dejaba de ser una lengua universal, ignoró la literatura francesa y la inglesa que, precisamente en esos siglos habían producido una serie de obras únicas, de Rosard a Racine y de Shakespeare a Milton. Más grave aún, si cabe, fue no tener noticias del movimiento filosófico y científico de su tiempo. Cuando las tuvo, como se ha visto fueron vagas, deformadas por la ortodoxia o desfiguradas

47. Sobre la biblioteca del convento se sabe que, además de los libros de los dominicos, había en ella varios otros sin “expurgar” y que fray Juan Abrego hacia 1623 se negaba rotundamente a exhibirlos. La biblioteca se conserva aún en el convento de Amecameca, por lo que los especialistas en la obra de sor Juana pueden consultarla. AGN, Inquisición, vol. 346, exp. 9, f. 1.

por las fantasías de espíritus como Kircher. Entre los hombres y mujeres nacidos en este continente, uno de los más lúcidos, Juana Inés de la Cruz, tuvo que vivir entre ideas y libros envejecidos. La escolástica desaparecía en el horizonte y el neoplatonismo era una novedad vieja de dos siglos: la primera era una momia y la otra una reliquia. Los clérigos que la rodeaban y que alternativamente la mareaban con sus elogios y la atormentaban con sus escrúpulos y distingos, admiraban en ella su saber teológico: un saber fantasmal una especulación vacía...

A pesar de lo anterior el saber se salva, pues como ya se dijo, el barroco del siglo XVII novohispano adquiere un rostro propio porque es en esencia criollo, y es en la perspectiva de este sector de considerar la tierra americana como propia, como su patria, como algo superior en riquezas geográficas y bienes productivos respecto a Europa y como algo totalmente diferente a España, donde está aquello que le impone un sello de rebeldía sobre la hegemonía; un algo que le torna no en una mala réplica de la literatura de países más avanzados, sino en algo propio, singular. Esto ocurre paralelamente con la inclusión en el barroco americano de "lo regional, lo citadino y lo "nacional",<sup>48</sup> y de una manera importante, con la incorporación a su producción del mosaico pluriétnico que caracterizaba a la sociedad de Nueva España. Es, como diría Georgina Sabat de Ribers, "un arte de la contraconquista". Sus características, todas ellas palpables en la obra de sor Juana son las siguientes [Sabat, 1992:41-42]:

1. Inclusión, independiente de la peninsular, de formas barrocas, y superación de los modelos barrocos españoles: Balbuena Domínguez, Camargo, sor Juana.
2. Importancia del espacio de la ciudad barroca letrada como la cuna donde va forjándose la "nacionalidad".
3. Nacimiento de una conciencia comunitaria que va de lo monárquico hacia el fomento del pensamiento "nacionalista".

48. Se entrecorren las palabras relacionadas con los términos nacional y nacionalismo aquí y en la cita siguiente considerando que refieren conceptos más bien aplicables al siglo XIX, cuando se dio la formación de los Estados nacionales. El uso de ella por algunos autores para la época virreinal es con la intención de aludir a la búsqueda de independencia en diversos sentidos de la Nueva España con respecto a España.

4. Papel preponderante de la Compañía de Jesús en la formación “clásica” de sus pupilos, que promovió una conciencia de élite cultural criolla.
5. Discurso ambivalente y contradictorio que encierra el germen de la alteridad de la “conciencia nacionalista”.
6. Manipulación inconsciente o disfrazada de la palabra con fines políticos: expresiones anti-hegemónicas.
7. Exaltación de lo americano dentro del canon aceptado utilizando esquemas “masculinos” perfectos.
8. Proposición del suplantamiento de Europa por América basada en la superioridad americana y como proceso reivindicativo: contraconquista.
9. Visión porvenirista de América con raíces en lo utópico.
10. Polaridad y tensión permanentes entre América y la Península hasta la independencia.

En nuestros poetas barrocos, el mensaje nos llega envuelto en un deseo de reconocimiento o de reclamación, de orgullo y amor por América, que los lleva seguros de su superioridad de ésta a sugerir que el eje de poder se desplace del Oriente al Poniente, de España a América, en un intento heroico de llevar adelante, utilizando como instrumento del exquisito verso barroco, la contraconquista.

Y es justamente en las citadas limitantes y virtudes donde clarea la realidad del momento, donde la literatura se torna en un documento histórico. Su lectura, más allá del mero ejercicio de la métrica y del deleite del estilo, adentra en el mundo de las ideas, en la historia de las mentalidades, refleja también realidades concretas, sean sociales, culturales o económicas; ofrece descripciones de la cotidianidad en todos los ámbitos y abre puertas para adentrarse en el mundo de la política. Es un arma determinante para el historiador, pues su consideración resulta imprescindible para la reconstrucción del momento en el que fue escrita, en lo que respecta a esta investigación, el siglo XVII.

Ahora bien, concentrándose en la materia principal de este estudio, es decir, detectar la influencia de la región de los volcanes en la obra de sor Juana Inés de la Cruz a partir de algunos de sus escritos donde incluye al indio, es preciso reflexionar en torno a las fuentes que nutrieron el conocimiento de sor Juana sobre el pasado prehispánico y acerca del indio que vivió en su

tiempo. Para ello habrá que reparar un poco en la historiografía del momento y en las vivencias personales de la escritora en relación con este sector de la población.

Es bien sabido que después de la Conquista, el discurso hegemónico y los mecanismos de reconstrucción de la historia de los grandes señoríos precolombinos fue pulverizado desde el momento en que se instauró el dominio español y con mayor fuerza, a partir de la congregación de los múltiples pueblos de indios en la segunda mitad del siglo XVI. No obstante, paralela y contradictoriamente a una destrucción masiva de los vestigios y fuentes históricas hubo quienes se dedicaron con afán a tratar de conocer ese pasado con fines concretos: la explotación de recursos y la evangelización. La historia de estas tierras no la escribieron ya en forma oficial y significativa sus actores, sino sus dominadores. El XVI fue un siglo de producción historiográfica exuberante. Empezó con los diarios de viaje, las cartas dirigidas al rey y los relatos múltiples y heroicos de los conquistadores, se siguió con los enviados por la Corona para realizar el reconocimiento de la geografía y los recursos; los cronistas del régimen que desde lejos reconstruían la historia con fuentes indirectas, pero con fines directos, y la gran cantidad de manuscritos realizados por las órdenes religiosas, la mayoría apoyada por los propios indígenas, no sólo de manera verbal sino también basándose en viejos códices que por diversos motivos no desaparecieron en la cruzada de destrucción

Los descendientes de la antigua nobleza india en muchas ocasiones trascendieron su labor de ser meros informantes y escribieron directamente las historias, a veces en lengua india en alfabeto latino o mezclando este último con la pictografía para hacer verdaderos códices virreinales con fuertes reminiscencias prehispánicas. No obstante, sus discursos estaban enmarcados en el contexto ideológico dominante. Escribieron más que con la finalidad de conservar el pasado de sus antiguos señoríos, para satisfacer la necesidad de los conocimientos que respecto de ellos tenía el hombre hispano. Así, el XVI fue un siglo de una enorme proliferación de historias sobre los indios, su pasado prehispánico y su conquista, pero fue en esencia una historia encaminada a las necesidades de la conquista, la evangelización y la explotación de los recursos productivos.

Mientras tanto, los indios no estaban del todo estáticos ante la necesidad de conservar la memoria sobre los desdichados tiempos que estaban viviendo

y respecto de sus ancestrales orígenes. Hay cantares y escritos donde desde su perspectiva narran la guerra de la conquista y el impacto sobre su vida que significó la llegada de los hombres blancos [León-Portilla, 1959, 1961, 1961, 1964; Garibay, 1953]. Pero el cambio más fuerte en el proceso de reconstrucción de las historias de los pueblos de indios, por ellos mismos, lo generó sin duda la acción promovida por la política de congregación que se llevó a cabo de manera masiva desde de la segunda mitad del siglo XVI y a principios del siglo XVII, y a partir de la cual los indios empezaron a habitar en poblados construidos a la manera española y no en forma dispersa junto a sus milpas, como lo solían hacer en el pasado. Ya dentro de esta forma de asentamiento urbanístico y rotos los soportes que hicieron viable la construcción del discurso histórico hegemónico en la etapa prehispánica, el acto de rescatar y conservar la memoria de los pueblos de indios quedó fragmentado al interior de cada uno de ellos. Cuando se piensa en esto debe recordarse la importancia de aquella famosa frase del microhistoriador por excelencia, Luis González y González: "Microhistoria para multi México" [González, 1973:54]. Y es que entender a fondo la historia regional mexicana exige atender primero la historia interna de cada uno de los pueblos que conforman el espacio. Claro está que entender esa historia con los ojos del historiador formado en las aulas de Occidente requiere un esfuerzo adicional. Esto debido a que las formas de registro de los acontecimientos, la perspectiva de los autores y destinatarios del discurso, los tiempos y los espacios responden a criterios distintos, pues desde entonces, aunque el indio reconstruyó su mundo apoyado en la memoria de viejos arquetipos mesoamericanos, éstos fueron expresados en formas híbridas o mestizas resultantes de la imposición española. Si por un lado conservaban ciertas lógicas culturales acordes con sus antiguos orígenes étnicos —donde los tiempos lentos de la cotidianidad pueblerina, por ejemplo, se entretajan con los tiempos cíclicos de los calendarios agrícolas—, por el otro sus historias no dejan de acusar el impacto de un mundo dominante del que ya forman parte activa y de responder a los efectos de la historia macro o dominante con sus propias mediciones temporales (tiempos largos o de ruptura; por ejemplo, como las convulsiones sociales), pues los pueblos eran parte funcional de la estructura virreinal; operaban como agentes productivos del nuevo orden económico, social, político, jurídico y cultural.

Ya desde el siglo XVI, en esos pueblos de indios el recuerdo del pasado empezó a guardarse en forma clandestina en la memoria colectiva, en la práctica cotidiana y repetitiva de la costumbre ancestral, en el escondite de antiguos vestigios que daban cuenta de “ayeres prohibidos” por el nuevo sistema, pero también empezaron a hacerse tangibles mensajes aislados y discursos completos. Verbigracia, la inserción de sus antiguas deidades en puntos visibles o estratégicos; en términos de continuidad del viejo culto, en los templos católicos que les hicieron construir los evangelizadores. Como se ha demostrado en otros trabajos, lejos de ser los nuevos templos residuos de demoliciones de los santuarios prehispánicos como asienta Motolinía [Loera Chávez, 2003:253-281, apud Benavente, 1971:202], estas prácticas junto con la costumbre de dejar ciertos mensajes entre los grabados de las decoraciones de las portadas de las iglesias —y en las pinturas murales de sus interiores o exteriores e incluso algunos escritos en español o en sus propias lenguas y fechas también visibles en las edificaciones de varios poblados— tenían la clara intención de recordar algún origen o rememorar en forma perpetua las viejas creencias. La costumbre se extendió también a las viviendas familiares, donde en los altares usaban mezclar entre los santos católicos imágenes de bulto en piedra o barro de sus deidades. Al respecto, para el siglo XVII Jacinto de la Serna cuenta lo siguiente [De la Serna, 1892:68-71]:

cuando hazen copal, o la cal, otra cosa, pidiendo a sus dioses socorro, y ayuda, y para todas estas cosas les ayudaba mucho aver puesto muchos de estos ídolos en la Iglesia Catedral, y en otras casas para adornarlas, y lo que se hizo casualmente así por fortaleza de los edificios, y casas para adornarlas y por ornato de las calles, que también los había en ellas, tomó de ay el Demonio motivo para mayor engaño de ellos, y para que dijesen que sus dioses eran tan fuertes, que los ponían por cimientos y basas del templo; y los que están en los remates de las casas y por las calles, es para que todo lo conserven, donde idolatraban, y les decían sus invocaciones...

Por todo lo cual pareció de total remedio lo de las juntas o congregaciones de los Pueblos como se hizo, de que resultaron tan conocidos inconvenientes... Y congregados se truxeron consigo a sus casas y sus pueblos, y a las mismas iglesias sus ídolos... y los pusieron allí de industria para honrarlos...



José Olvera (atribuida), *Anexo de la iglesia de la Asunción de Amecameca, donde se observan mensajes prehispánicos empotrados*, ca. 1986. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de negativo original (35 mm), febrero de 2003, Fototeca de la CNMH-INAH.]

Los antiguos ritos se expresaban también detrás del culto católico, incluso lo supervisaban los evangelizadores, pero detrás de la forma católica se encubría la ancestral creencia y la vieja deidad, paralelamente detrás del calendario cristiano estaban presentes el ciclo agrícola y, en general, el ciclo del agua. Ahora bien, los discursos más estructurados y complejos se empezaron a guardar en la tradición oral que se repetía de generación en generación y que ha llegado hasta el presente, con ciertas variables provenientes de las características inherentes a este tipo de fuente, pero con la misma esencia en la intención de historiar. En forma escrita, tales discursos sobrevivieron en los llamados títulos primordiales de tierras y códices Techialoyan que proliferaron en el siglo *xvi*, pero que su copia o traslado fue una práctica continua a lo largo de todo el Virreinato e inclusive del siglo *xix*.<sup>49</sup> Este tipo de historia que elaboraron los indios durante muchos años se entendió poco, incluso los

49. V., por ejemplo, para abundar en la materia Menegus [1994] y Wood [1988].



José Olvera (atribuida), *Detalle de los mensajes prehispánicos empotrados en el anexo a la iglesia de la Asunción de Amecameca*, ca. 1986. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de negativo original (35 mm), febrero de 2003, Fototeca de la CNMH-INAH.]

documentos eran calificados de apócrifos hasta la segunda mitad del siglo xx, aproximadamente, cuando se empezó a reconstruir la historia del indio tomando como fuentes estas formas que produjeron los propios actores. Sin embargo, la historia escrita por el indio es mestiza, está plagada de elementos antiguos y nuevos, incluye el mito de origen como algo fundamental e incorpora los tiempos cíclicos, se escribe o narra indistintamente en lengua autóctona o española, o en un mismo texto o relato se utilizan ambas lenguas. En los escritos, junto al alfabeto latino aparece la pictografía, pero ésta a su vez es mestiza porque si bien en ocasiones representa pictogramas de cepa totalmente prehispánica, entre el discurso aparece junto al personaje indio el cura o el conquistador, y al lado del cerro o altépetl se dibuja la iglesia, por ejemplo.

Los ejes conductores de tales historias es común que sean el esfuerzo por definir los viejos linderos territoriales, la búsqueda de los orígenes del grupo,

que muchas veces están impresos en discursos míticos, y por último, la reminiscencia de los fenómenos naturales que ayudan en forma repetitiva a los logros del ciclo agrícola. En esencia, son historias escritas y dirigidas por campesinos indios. Las diversidades étnicas se palpan en una gran cantidad de pequeños mensajes de carácter local o regional. La característica que muchos autores de la historia prehispánica suelen llamar el entreveramiento étnico, es decir, la convivencia de varios grupos en un mismo espacio, no sucumbió al momento de las congregaciones, ya que fue muy usual que en un mismo pueblo, aunque en diferentes barrios o estancias, los españoles hicieran vivir grupos étnicos diferentes, por lo que en ese pueblo se registraron mensajes culturales diversos e incluso se oyeron distintas lenguas indígenas. Empero, en medio de la diversidad la situación común de los indios que les imponía el régimen virreinal imprimía paralelamente muchas motivaciones comunes en sus formas de historiar. Éstas provenían, desde luego, de la condición de desigualdad y explotación a que eran sometidos en forma conjunta. En síntesis, se trataba de historias muy complejas, pues entrelazaban la singularidad interna pueblerina con la condición generalizada de los indios como parte de un sistema más amplio.

¿Cómo accedió entonces sor Juana al conocimiento del pasado y del presente (siglo xvii) indio?

En el segundo siglo virreinal la proliferación que signó al xvi en materia de producción historiográfica fue rota definitivamente con prohibiciones y mediante la imposición de los cronistas oficiales como transcritores y hacedores del ayer. Existe una marcada coincidencia entre el momento de consolidación de las estructuras hispanas sobre las indígenas, hacia la segunda mitad del siglo xvi, y la baja de productos históricos que ante las gestas de conquista y necesidad de los misioneros por conocer el mundo que querían evangelizar y aculturar proliferó en forma verdaderamente significativa. En la medida en que la Corona española fue tomando todos los hilos del poder y centralizando sus aparatos políticos y administrativos, ejerció también un fuerte control sobre los conquistadores, encomenderos y el clero regular; también incluía la circulación de ideas contrarias a los intereses del Estado y de las altas esferas eclesiásticas. Entonces empezaron a someterse a un control rígido toda clase de publicaciones. Ya las Cartas de Relación de Hernán Cortés habían sido reti-

radas de la circulación antes de 1530, y en 1553 se mandó requisar la Historia de la Conquista, de Francisco López de Gómara. En 1577, los resultados de los 50 años de trabajos de investigación llevados a cabo por fray Bernardino de Sahagún los recogió y mandó a España el virrey de Enríquez tras recibir las órdenes de Felipe II:

que luego que recibieres esta nuestra cédula, con mucho cuidado y diligencia procuréis haber estos libros y sin que dellos quede original no traslado alguno, los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de Indias, para que en él se vean; y estaréis advertido de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían en alguna lengua [Florescano, 1987:135-136, apud Baudot, 1977].

Con esos hechos quedó sellada la cerrazón y las prohibiciones que hoy nos explican que la historiografía del siglo XVI, con algunas excepciones, haya sido producto de divulgación de la prensa de los siglos XIX y XX y no de la época en que se produjeron [ibid.:134-135].<sup>50</sup> Esta situación facilita en la actualidad el conocimiento de la obra que sí se publicó y circuló en el siglo XVII, y el de aquella que se traspapeló o guardó y que empezaron a rescatar desde finales del siglo XVIII hombres como Boturini, que la llevaron al extranjero, o editores de los siglos XIX y XX que se interesaron en publicarlas como parte de un proyecto que buscaba dar a México una personalidad propia atendiendo a su pasado prehispánico. Lo cierto entonces es que gracias a ello es posible suponer qué tipo de fuentes históricas escritas pudieron nutrir el pensamiento de los escritores criollos que, como sor Juana, empezaron a incorporar al indio en su literatura.

50. "Con excepción de las obras de los cronistas oficiales de Indias de las Cartas de Relación de Hernán Cortés y de la Crónica de la Conquista de México de Gómara, la obra principal de los mejores historiadores del Nuevo Mundo no se publicó en vida de sus autores. Las Casas sólo vio publicada su Brevisima relación de la destrucción de las Indias, pues sus escritos mayores, La Historia General de las Indias, y La apologética historia sumaria, se imprimieron hasta 1875-1876 y 1909, respectivamente. La primera versión de la Historia de Indias de Motolinía es de 1848 y de 1903 la primera edición de sus Memoriales. Joaquín García Icazbalceta atribuyó la no publicación de la Historia eclesiástica indiana de Mendieta a los virulentos ataques que contenía contra los españoles". Y así sucedió con una gran cantidad de trabajos cuyos originales requisaron para revisarlos los organismos encargados para el asunto, como el Consejo de Indias y la Academia Española de la Historia. Así quedó sepultada o perdida por años enteros casi toda la producción historiográfica de la primera centuria virreinal y de la primera parte del siglo XVII.

Entre las obras de contenido histórico de mayor circulación del siglo xvii puede citarse la *Monarquía Indiana*, de Juan de Torquemada; la *Política Indiana*, de Juan de Solórzano Pereira, y la *Historia de la conquista de México*, del cronista oficial de Indias Antonio de Solís, que tuvo gran difusión. Estos trabajos, a diferencia de los del siglo xvi, carecían de la frescura a veces exagerada de la observación directa de los conquistadores o de la recopilación minuciosa de fuentes orales y pictográficas de los misioneros que buscaban conocer realmente los procesos históricos que habían generado lo que hoy conocemos como la “otredad”; o sea, la existencia de culturas distintas a la occidental. Los trabajos del siglo xvii se destacaron en realidad porque eran meras compilaciones apoyadas en fuentes de segunda mano; escritos llenos de retórica con muy poca creatividad e interpretación de los acontecimientos. Sin embargo, y aunque ya no con la fiebre productiva del primer siglo virreinal, en el siglo xvii, sobre todo en la primera mitad, no se dejó de escribir historia y etnografía de buena calidad. Aunque por la censura tampoco fueron publicadas, en términos generales, las obras en vida de sus autores. Por ejemplo, de los primeros años del siglo xvii están los trabajos del propio Torquemada — que sí se publicaron y tuvieron buena difusión— y los de los descendientes de la antigua nobleza indígena, como la *Crónica Mexicayotl*, de Fernando Alvarado Tezozomoc, o de manera más interesante para el área de que se ocupa este estudio, la zona aledaña a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, está la importantísima obra de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanintzin, quien en esos tiempos concluyó sus *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan*, cuyas ricas fuentes de información las había reunido otro indígena, Andrés de Santiago Xuchitotzin, que fue juez del poblado de Amecameca y desde la época de Antonio de Mendoza (1535-1550), virrey que le mandó reunir información para rescatar los antiguos linajes de la región. Lamentablemente, el esfuerzo de Chimalpahin no fue conocido en su época, pues sus escritos se dispersaron y desaparecieron del conocimiento público del momento. También en el siglo xvii sucedió que la Iglesia católica empezó a ver con verdadera sorpresa que a pesar de la lucha emprendida durante la anterior centuria para eliminar las prácticas religiosas de origen prehispánico, el esfuerzo no había sido suficiente, entonces:

Se emprendió así una verdadera cruzada. En toda la Nueva España, curas y frailes recibieron la orden de investigar a fondo todos los ritos que pudieran identificarse desde su punto de vista como prácticas del demonio. El resultado fue impresionante, pues lo que se observó fue que en casi todas las iglesias los indios "... fingían adorar a Cristo, a la virgen y a los santos, pero adoraban al Demonio. Los ídolos estaban dentro de los altares, todas las imágenes encubrían a los diablos" [Ponce, Sánchez de Aguilar et al., 1987:VII].

Como resultado de esa situación surgieron también estudios muy nutridos que hoy se han convertido en un apoyo fundamental para la ciencia histórica y para la etnografía. Resaltan, entre otras, las obras de Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar, Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna [ibid.].

Gracias a que hoy se conoce el contenido de lo que publicaron o no los escritores del siglo XVII, es posible saber lo que pudo haber leído sor Juana y lo que pudo haber aprendido mediante la observación directa. Es difícil que cuando escribió la "Loa al Santísimo Sacramento", dada su corta edad, hubiera podido haber leído a autores como Torquemada, que escribieron sobre el mundo precolombino. Inclusive de haberlo hecho, este autor cuando habla del Sacromonte de Amecameca lo hace igual que otros cronistas del siglo XVI aludiendo al culto al Cristo del lugar, en especial por los indios, y relatando la historia de fray Martín de Valencia en el cerro, pero no habla del ritual prehispánico dedicado a las deidades del agua [Torquemada, 1987, t. III:422]:

La celebre Memoria, que de el Santo Fr. Martín de Valencia se tiene oi Dia en el pueblo de Amacamecán, demanda se haga particular Capítulo y mención...

Tiene Amacamecán, al un cabo de su población, entre el Poniente y Medio Dia, un cerro, quasi de la forma piramidal del volcán, bien prolongado en altura, gracioso y acompañado de alguna Arboleda, de cuiá cumbre señoréa, señorea, y goza toda aquella comarca, que es un valle muy fresco, situado (como dicho es) al pié del Volcán; y entre sus montañas y en lo alto, y a un lado del Cerro, habiendo subido por él como quarenta ó cincuenta estados, poco mas ó menos, está una Cueva formada por la misma naturaleza, en la viva Peña, de hasta quince pies de ancho, y algo mas de largo, y menos de alto, á manera de Hermita, aparejada de

todo lo del Mundo, para combidar á su morada á los que tienen espíritu de vida solitaria... Fr. Juan Bautista Morales, en el memorial que hace de la provincia de San Gabriel, hablando de este Lugar dice estas palabras: ... allí vivió mucho tiempo el santo Fr. Martín de Valencia...

La Cueva tiene sus puertas y muy buena llave, con que se cierra, y ai de continuo los indios por guardas, en otra Covezuela, cerca de ella. Estos tañen a sus horas una Campana, que tienen en alto del cerro, cuando abajo tañen en el Monasterio. Todos los viernes sube un sacerdote a celebrar en la Hermita, en memoria de la Pasión del Señor, venerada por el Santo Fr. Martín, en aquel devoto lugar, con sus oraciones y lagrimas, y asperas penitencias. Es mui frecuente el concurso de los indios en todo el tiempo en especial en aquel Dia, y no menos de los Comarcanos Españoles, y pasajeros porque es camino Real, y mui concursado de los que ván de la ciudad de México a la de los Angeles, y de la de los Angeles, á la de México.

Por lo que dice el propio Torquemada, por lo que en la actualidad se puede constatar sobre la cantidad de rituales que practican en la región de los volcanes los graniceros para la solicitud de las aguas, y por lo que dicen los propios religiosos del siglo xvii, puede suponerse que Juana Inés tuvo contacto directo con ellos y no es difícil que con el trato directo con los indios hubiera podido investigar, dada su natural inquietud, sobre las divinidades prehispánicas que encubrían las deidades cristianas, en especial el Señor del Sacromonte, a quien el indio de su loa le dice en lengua náhuatl: "divino señor Jesucristo, divino escudo de Jade" (representación prehispánica del culto al agua). A continuación se verán algunos fragmentos de los registros de los religiosos en su cruzada de la primera mitad del siglo xvii para comprobar lo que había detrás del culto indio y que en ese entonces no se publicó, pero que sí demuestran que ellos y Juana Inés pudieron haber visto lo mismo. En especial lo relacionado con el ritual al agua, la montaña y los graniceros objeto del presente estudio, y desde luego de lo que está escondido en la "Loa al Santísimo Sacramento" en el diálogo entre el indio y el español y que a todas luces habla del culto prehispánico que hay detrás del culto al Señor del Sacromonte:

Hernando Ruiz de Alarcón. Por su ignorancia tenían y tienen tan varios dioses y modos de adoración tan diferentes, que venido a averiguar el fundamento, y



Serie de fotografías de Alfonso Muñoz Jiménez. Colección *Enfloramiento de cruces en Tepetlixpa* (cabecera municipal actual de Nepantla). Apoyo recibido de la maestra Lina Odena G.

lo que son todos, hallamos tan poco de que echar mano como si quisiésemos apretar en el puño el humo o el viento. Lo cierto es que las más o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolátricas, que ahora hallamos, y que a lo que podemos juzgar, son las mismas que acostumbraban sus antepasados, tienen su raíz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son ángeles, dioses, capaces de adoración, y lo mismo juzgan de los vientos, por lo cual creen que en todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles y quebradas. Lo mismo creen de los ríos, lagunas y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera y incienso... [Ponce, Sánchez de Aguilar et al., 1987:127-260].

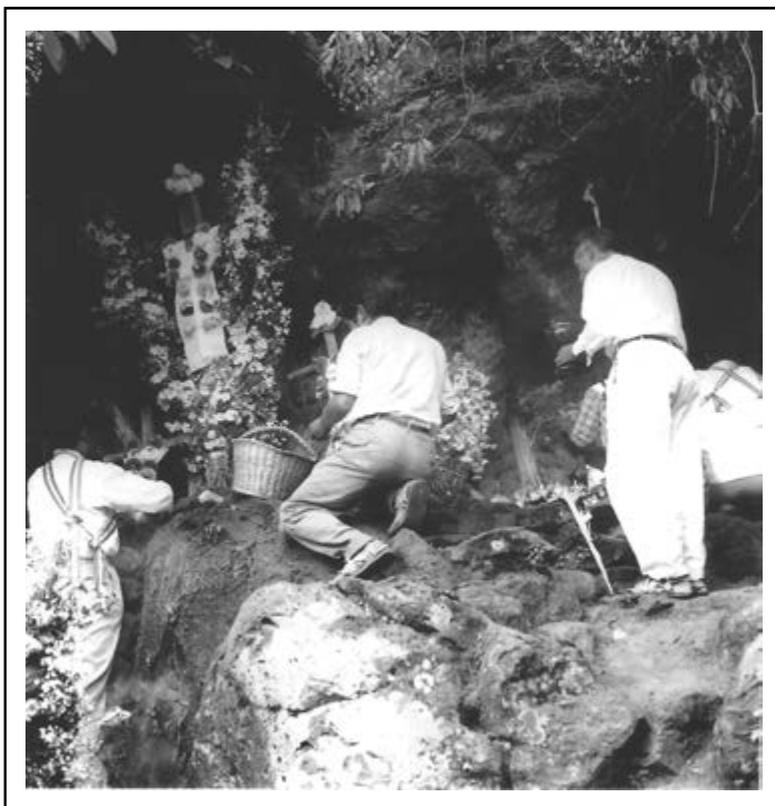
Pedro Ponce: Sobre los que ahuyentan nubes y granizo: Hay otros que se llaman teciuhpuehque que en las más partes del valle los hay y que ahuyentan las nubes y las conjuran y los más pueblos los tienen señalados y los libran del coatequil, hacen con las manos muchas señas y soplan los vientos [ibid.:10].

Jacinto de la Serna: También veneran la Sierra Nevada o bolcan... donde iban de ordinario a sacrificar, y a los demás montes altos, donde tenían sus Cues antiguos, sanos y bien tratados: también hacían sacrificios en los principales manantiales de aguas, ríos, y lagunas, porque también veneraban el agua, y la invocan cuando hazen sus sementeras o las cogen... [De la Serna, 1892 o 1987:67, 68]

Fray Bernardino de Sahagún: Y para que no viniese el dicho daño en los maizales, andaban unos hechiceros que llamaban teciuhtlazque, que es casi estorbadores de granizos; los cuales decían que sabían cierta arte o encantamiento para quitar los granizos, o que no empeciesen los maizales, y para enviarlos a las partes desiertas, y no sembradas, ni cultivadas, o a los lugares donde no hay sementeras ningunas [Sahagún, 1981:67, 68].

Leyendo el contenido de la “Loa al Santísimo Sacramento” y su adjunta “obrita teatral”, cuya autoría, se reitera, difícilmente puede adjudicarse a otra menor que viviera en Amecameca en el siglo xvii que no fuera Juana Inés. Todo parece acusar que el conocimiento empírico y la relación directa que tuvo allí con los indios fueron fundamentales para adentrarse en su mundo e historia antigua. También fue básico el trato con otros grupos étnicos y sociales, por ejemplo: negros, mulatos y mestizos. En consecuencia, esa parte de su barroco criollo que resalta y le hace diferente del barroco europeo al incluir la “otredad” y el espíritu de la “contraconquista”, del que se ha hablado, se explica claramente como resultado de las vivencias de su infancia.

Es posible que ya en su madurez su estudio sobre la historia antigua de México se haya refinado con la lectura de los autores que trataron el tema y cuya obra se publicó y distribuyó en la Nueva España, como fue el caso de la de Torquemada. Sin embargo, aquí se considera que la influencia del conocimiento existencial adquirido en sus primeros años de vida en la región de los volcanes se aprecia incluso en lo que se considera su obra más notable entre las que escribió, incluyendo el tema de los indios, es decir, en la “Loa



Serie de fotografías de Alfonso Muñoz Jiménez. Colección *Enfloramiento de cruces en Tepetitlaxpa* (cabecera municipal actual de Nepantla). Apoyo recibido de la maestra Lina Odena G.

al Divino Narciso". Muchos autores que han estudiado este trabajo y las fuentes que nutrieron el conocimiento que le permitió nacer, gracias a sor Juana, se basan fundamentalmente en el comentario que Méndez Plancarte hace al respecto. Es decir, que Torquemada fue su fuente de referencia básica y difícilmente intentan adentrarse en nuevos comentarios.

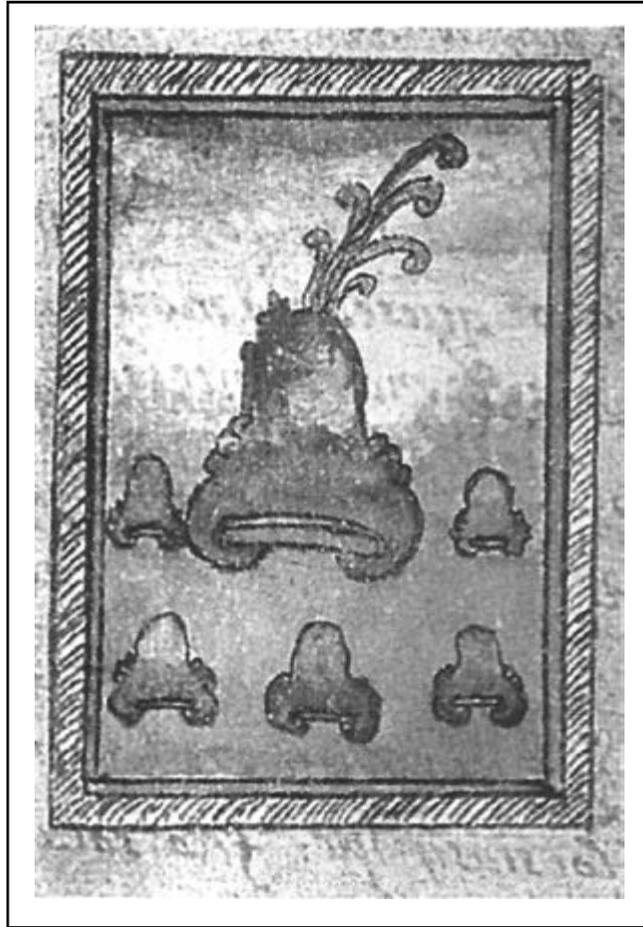
Ésta (la Loa al Divino Narciso) que es ya por sí como un diminuto "Auto", y muy sacramental, realzase por la audaz originalidad de su asunto, que podría intitularse "El verdadero Tecualo": el rito azteca (Dios es comido) de la estatua de Huichilopochtli hecha de cereales amasados con sangre, en la que figuraban

la muerte de su dios, y que se repartía como “comuni3n”, se ve elevado aqu3 a presentimiento o sombra de la Eucarist3a, en la que el verdadero Dios que muri3 por nosotros nos da de comer Su cuerpo y beber su Sangre...

Sor Juana se inspir3 en la informaci3n etnogr3fica de Fray Juan de Torquemada (Monarqu3a Indiana, 1615), aunque omitiendo el nombre —demasiado nefando— del “Huichilobos” que estiliza en “el gran Dios de las Semillas”... salvan la pieza el inter3s de su hondo mejicanismo al arrostrar su atrevido tema; el 3gil esquematismo al esbozar con tal rapidez la doble conquista, temporal y espiritual, de Am3rica; la rara y muy sabrosa erudici3n en ritos precortesianos; y la l3cida potencia de todo su desarrollo conceptual [Plancarte, 1994, t. III: LXXII-LXXIII].

Se discrepa de M3ndez Plancarte en el hecho de que sor Juana haya omitido el nombre de Huichilopochtli con la intenci3n de estilizarlo “en el gran Dios de las semillas”. Aqu3 se supone que simplemente ofreci3 ciertos elementos de interpretaci3n respecto a la antigua fuerza sagrada a la que se est3 refiriendo y que en este caso, igual que en la “Loa al Sant3simo Sacramento”, est3 hablando de culto al agua y a la agricultura, o sea, a Tlaloc o a alguna deidad af3n, y cuyo origen est3 ligado con el culto a las monta3as, en especial en la regi3n de los volcanes Iztacc3huatl y Popocatepetl, donde se origin3 lo que los espa3oles pod3an calificar como “el dios comido” y que siendo el “dios de las semillas”, “el que fertiliza los campos que dan los frutos, a quien los cielos se inclinan, a quien la lluvia obedece”, no puede ser otro que Tlaloc.

Se apoya todav3a m3s el postulado de este trabajo en lo que escribieron fray Bernardino de Sahag3n y fray Diego de Dur3n respecto a que para honrar a los cerros y monta3as, los indios sol3an elaborar unas im3genes en forma humana, hechas con tzoalli, o sea, la semilla del amaranto que se utiliza todav3a hoy al hacer el dulce mexicano llamado “alegr3a”. Esas figuras humanas s3lo pod3an hacerlas los “ministros de los tlatoques” (sacerdotes que sirven al agua, graniceros en el lenguaje contempor3neo); se llamaban tepictoton, y eran dioses dom3sticos. Eran custodios de las familias y estaban en los altares familiares donde se les rend3a culto, igual que hoy se rinde culto a los santos de los altares de las viviendas campesinas [Glockner, 1996:52]. Delante de aquellas figurillas se hac3a el ritual y luego se cortaban en pedazos y se repart3an para ser comidos. Sahag3n afirma que esas figuras de bledos representaban a Tlaloc:



En los altares domésticos y en los templos consagrados a las deidades de los sustentos se creaban pequeñas maquetas de cerros elaborados solemnemente con masa, éstos se acomodaban cómo se ilustra en la lámina 27 del *Códice Durán*.

El que hacía figuras de algún dios, por haber hecho voto, formaban las imágenes de los cerros; cualquiera que sea el que se escogía, le hacían figuras. Supóngase que se hacía el simulacro de los cerros Humeantes, Los forjaba en figura de Tlaloc [ibid.:55, apud Sahagún, 1982].<sup>51</sup>

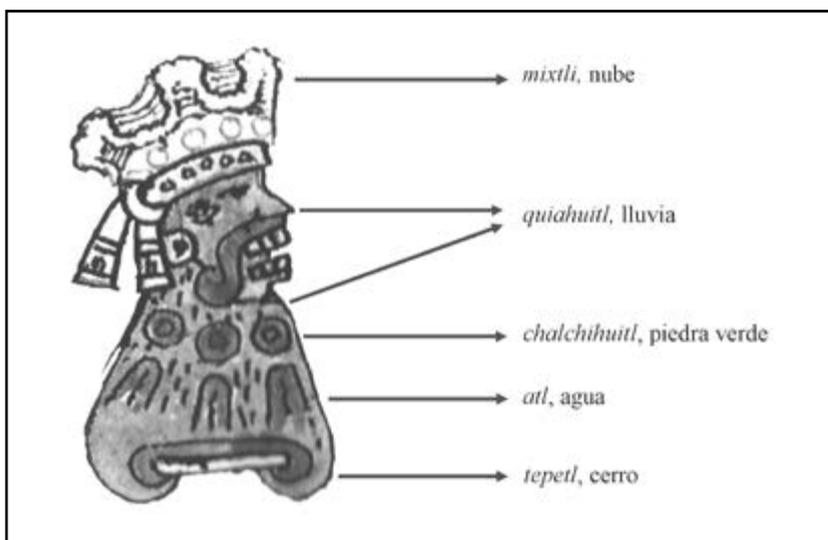
51. Ibid., p. 55, Apud Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1982.

Fray Diego de Durán es el cronista que sin duda ofrece mayor información sobre las ceremonias realizadas en los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Cuando habla de las figuras hechas con semillas las incluye también en el Tepehuítl, o sea, en las ceremonias dedicadas a los cerros. Señala que se solían hacer también con amaranto figurillas de los cerros a las que les ponían rostros y las vestían con papel.

y al cabo de haberlos festejado, tomaban los cerrillos de masa y con cuchillo de pedernal les cortaban la cabeza, como a cosa viva, y acabando de cortarles las cabezas a todos, en nombre de sacrificios, comíanse aquella masa que servía para representar a los cerros, la cual creían que era medicinal... [ibid., apud Durán, 1984].

Del culto al agua y a los cerros, en forma muy particular en el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, se tiene noticia muy anterior a la presencia de los mexicas en el Valle de México; no obstante, es un hecho que en el proceso de su dominación y hegemonía durante el siglo xv y los principios del xvi, ese culto se transformó en algo fundamental también para ellos. En sus rituales había una alternancia que por una parte atendía a deidades tribales y de la caza, y por otra, a deidades de la vegetación, la lluvia, el maíz y el agua. La confluencia de estos cultos se expresa en el templo mayor, presidido por Huichilopochtli y Tlaloc. Éste es desde luego una de las deidades más antiguas y complejas del panteón mesoamericano; en la región de los volcanes donde pasó la primera etapa de su vida sor Juana, la significación que existe en torno a él ha continuado siendo objeto de culto desde el siglo 1 dC, por lo menos, hasta la actualidad. Debido a ello se atreve a suponer aquí que más allá de lo que sor Juana pudiera haber leído sobre historia prehispánica, cuando habla “del dios de las semillas” y “del dios comido” se refiere al que se venera en las montañas que le vieron nacer y crecer, las cuales ella conocía perfectamente, como puede derivarse del mensaje que hay detrás tanto de la “Loa al Santísimo Sacramento y su “obrita teatral” adjunta, cuando habla del chalchihuite y del escudo de jade, como en la “Loa al Divino Narciso”, cuando se refiere al “dios que fertiliza y la lluvia obedece”.

Todavía más, hablando “del dios comido”, autores contemporáneos que han estudiado con toda seriedad y detenimiento los rituales aztecas, como es



Tlaloc, “el dios de las semillas”, “el dios comido” con cuerpo de nube, lluvia, agua y cerro según el f. 282v del *Códice Matritense* [Contel, 2008:166. Apunte, Osvaldo Murillo, 2011].

el caso de Jacques Soustelle [1984:245], mencionan la ingestión de figurillas de pasta de amaranto en festividades relacionadas con los cerros y el agua (Tepehuil y Atemoztli) e incluso en las de la caída de los frutos (Xocotl Hues-tzi), pero no lo citan como práctica en las de Hutzilopochtli (Panquetzaliztli). Asunto que invita a seguir apoyando la idea de que en las loas estudiadas aquí la Décima Musa se basó más en lo que pudo haber visto e investigado en la tradición oral en la región de los volcanes, que en lo que haya leído sobre el tema. Por otra parte, la similitud en cómo maneja en ambas loas la existencia de una deidad preshispánica detrás del culto cristiano, cuyo nombre omite, pero que parece ser la misma, es otro motivo más para apoyar el supuesto de que sendos escritos los realizó la misma mano.

Además, uno y otro llevan a confirmar que una de las influencias más importantes que en la obra de sor Juana Inés de la Cruz dejó la experiencia adquirida durante los años en que vivió en la región de los volcanes fue la de la cercanía con el indio, su cultura, su historia y su realidad social. Otra influencia más, paralelamente mostrada en la “Loa al Santísimo Sacramento” y su “obrita teatral” adjunta, fue la capacidad de mirar, desde el ámbito

de una región tan rica y especial como es la que se refiere, la complejidad de la estructura virreinal. Asunto que también se refleja en el conjunto de su obra posterior. De su estancia en la región logró en forma paralela esa gran capacidad para establecer relaciones sociales con todos los estratos y grupos sociales de la Nueva España, lo que la llevó a establecer ligas de todo tipo y abrirse espacios en el mundo político, en el de la cultura y en el de la administración económica, que dejó enormes beneficios al convento de San Jerónimo, de donde fue administradora, pero también a ella en forma personal. La semilla de ella fue la destreza administrativa que miró en el abuelo y en la madre como directivos de las haciendas y en la forma en que éstos se relacionaban tanto con los sectores poderosos novohispanos como con los grupos subalternos, con los cuales convivían y de los que se servían en sus negocios familiares. No es pues difícil afirmar que su vida no puede explicarse sin atender todas las circunstancias que rodearon la etapa de su infancia y primera juventud.

Ahora bien, volviendo a la “Loa al Santísimo Sacramento” y a su “obrita teatral” adjunta, la pregunta es cuál fue el proceso a la inversa, es decir, ¿hasta donde sor Juana, y su pequeña obra de la infancia escrita en Amecameca dejaron huella en la región de los volcanes? ¿Quedó alguna memoria de ella en la zona donde nació y se transmitió por tradición oral, mientras su recuerdo con el resto de la obra barroca quedó guardado en el baúl del olvido en el resto del mundo, hasta que pasado el auge del pensamiento neoclásico empezó a ser revalorado hacia finales del siglo XIX y tomó auge en el siglo XX?

Hacia la segunda mitad del siglo XVII y los primeros tiempos del XVIII hubo un aumento importante de población india en la zona de los volcanes, tal como lo hubo en el resto de la Nueva España. Revisando los papeles del Ramo de Tierras del Archivo General de la Nación, puede constatar que este fenómeno demográfico generó presión sobre la propiedad territorial y el resultado fue un considerable aumento de litigios entre las comunidades indias y entre éstas y los rancheros y hacendados locales. En consecuencia, fue también una época en que muchos pueblos, apoyada la mayoría por las autoridades de las repúblicas de indios, empezaron a solicitar copias certificadas o traslados de sus papeles de tierras: mercedes, títulos primordiales, testamentos y hasta reproducciones de códices coloniales que podrían quedar ubicados dentro del grupo hoy denominado Techialoyan. En ese contex-

to los caciques indios, que como se vio eran todavía muy importantes en la región para aquella época, a diferencia de otras zonas, también participaron en la misma actividad; hubo un incremento en el índice de pleitos por sus pertenencias y en el número de litigios que se dieron con otros caciques, con algunos rancheros y hacendados españoles, criollos y mestizos, y por supuesto, con las comunidades de indios. La contraparte del proceso evidentemente eran ciertas alianzas entre los propios grupos en litigio y entre algunos de ellos y las autoridades españolas e indias, cuyos intereses estaban en juego por la misma situación. El asunto fue complejo y muy contradictorio.

En el contexto anterior, la presencia de individuos como Joseph Pérez de la Fuente (el copista de la “Loa al Santísimo Sacramento”) que sabían hablar y escribir la letra antigua y el idioma náhuatl resultaban fundamentales, y ello explica en un momento dado que el cacique de Tlayacapan le haya solicitado la copia de la loa escrita en Amecameca, en partes en náhuatl y en partes en español para representarla en Tlayacapan, pueblo contiguo y muy afín en términos culturales respecto a lo que podríamos llamar “la cultura de los volcanes”, que tanto se relaciona con el culto al agua y a la montaña. “Los Autos de Averiguación en virtud de despacho de los Señores Presidentes y Alcaldes de la Real Audiencia y de la del Crimen Contra Don Diego y Don Domingo de Silva y Joseph Pérez de la Fuente sobre Estar mandados desterrar por Real Provision ser Sediciosos Cavilosos, y que inquietan los Pueblos y Haciendas de la Provincia”, de 1693,<sup>52</sup> ofrecen un panorama sobre varios aspectos que pueden ser de interés para el objeto de estudio del presente trabajo.

Lo primero que se desprende del documento antes citado es que los individuos que menciona, los Silva (caciques de Ayapango) —que en especial peleaban propiedades de este poblado y de San Francisco Zentlalpa, dependencias políticas y religiosas de Amecameca—, solían también intervenir en asuntos de tierras en muchos pueblos de la región. Les apoyaba Joseph de la Fuente, quien en varios pueblos actuó:

introduciendo a pleytos disgustos dentro destos pueblos y como tiene escuela el dicho Joseph Peres de enseñar... los induce y enseña a peticiones y como han de

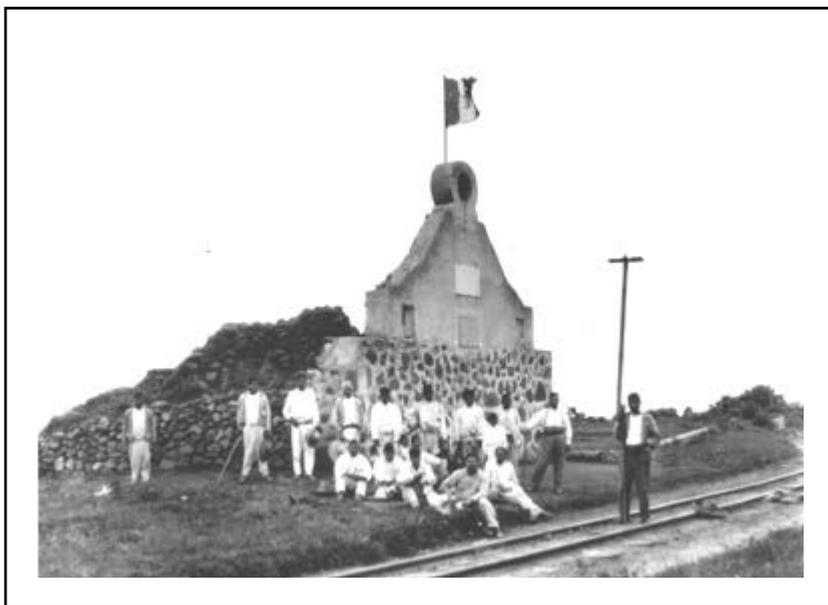
52. Archivo General de la Nación, Criminal, V. 227, exp. 9, fs. 183 a 192v.

ser delatores y firmando audiencia en dicha escuela fingiendo pleytos para ello= y así mismo a oydo decir que en el pueblo de San Antonio después de haber salido de missa (el mismo Joseph) les abia dicho a los naturales del don domingo de silva (su cacique y protector de sus tierras) que no tuviesen cuidado que en pasándose algunos dias volverían a su ser y que no les podian faltar sus privilegios y que tiene por muy servicio de dios y del Rey Nuestro Señor...<sup>53</sup>

Por lo que dicen los declarantes que aparecen en el documento, que en general eran o hacendados españoles o caciques de la provincia, se puede entender que el tal Joseph Pérez de la Fuente llevaba varios años abrevando en la problemática agraria de la región y por lo tanto, en su historia. En este último sentido puede advertirse que Pérez de la Fuente había estado ocupado, antes de apoyar a los indios, en conocerlos bien por medio de la convivencia con ellos y revisando y copiando los títulos y los documentos de tierra, en general los del siglo xvi, incluyendo los escritos en náhuatl y en los que constantemente se solía aludir a los orígenes míticos de los lugares y por lo tanto, a su historia. Según la documentación paleografiada de originales del Archivo General de la Nación que está en el Archivo del Registro Agrario Nacional, entre la cantidad de pleitos y presentaciones documentales que se dieron en la época en que Pérez de la Fuente copió la “Loa al Santísimo Sacramento” están muchos documentos de Panoaya, por lo que no es difícil, como ya se propuso, que entre los papeles de la hacienda se hubiera traspapelado el escrito de la menor que unas décadas antes vivió allí y que estando en lengua náhuatl hubiera interesado leerse y traducirse.

Acaso por otro lado, sin que sea el propósito directo del momento el rescate de las historias particulares de los pueblos de indios, en aquella etapa se agravó el problema de la presión por la tierra, un momento de reconstrucción microhistórica para los pueblos de indios. Pero ante la secuencia de fragmentación histórica que ya venía dándose desde el siglo xvi, a raíz de las congregaciones de esos poblados, la memoria mexicana empezó a adquirir símbolos de unidad por medio de la pluma de los criollos; pues gracias a ellos el pasado prehispánico y la difusión de las bondades geográficas y productivas de estas tierras empezaron a trastocarse en un asunto de identidad particular del con-

53. *Ibid.*, f.191.



Anónimo, *Commemoración de campesinos en la casa donde nació sor Juana en Nepantla*, ca. 1915. [Imprimió: Alfonso Medina a partir de negativo copia de original, con mascarilla para bloquear el cielo (5 × 7"), Fototeca de la CNMH-INAH.]<sup>54</sup>

junto territorial frente al extranjero; mediante ellos, símbolos como el águila y la serpiente o como la virgen de Guadalupe se tornaron en ejes de unión de la diversidad étnica, social y territorial que caracterizaba a la población hacia el interior, y por medio de ellos, en síntesis, la historia mexicana empezó a escribirse dentro de su diversidad con ejes conductores comunes.

Se ignora si en la región quedó después de muerta sor Juana algún sentimiento de orgullo local por haber sido cuna de una personalidad que se distinguió en vida como lo hizo ella, o si el contenido de la loa se quedó guardada en el subconsciente de algunos de los lugareños. Empero, algunos hechos han resultado sorprendentes al respecto y plantean nuevas dudas. Uno es, como ya se asentó, que algunos habitantes locales, que suelen re-

54. Obsérvese el interés de los campesinos en aquellos remotos tiempos. Además de la fecha que se indica en la fotografía de la Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, el lector puede apreciar la antigüedad por la vestimenta de los campesinos y porque el águila de la bandera todavía tiene las alas abiertas.

cordar la historia, hablan de la loa de la infancia de sor Juana como si fuera un acto fallido de la memoria, si es que hubieran leído al padre Calleja, su primer biógrafo, quien asienta claramente que era una “Loa al Santísimo Sacramento”. Los lugareños la llaman “Loa al Señor del Sacromonte”, como si hubieran conocido su contenido antes de que Augusto Vallejo die- ra con el traslado o la copia que se ha venido analizando. Otros aspectos de llamar la atención en este sentido son, por un lado, algunos relatos que campesinos de Nepantla narraron a don Carlos Arriaga Alarid, cuando era director del Centro Cultural de la zona, ya que según me platicó, ellos le aseguraron que sus ancestros les habían dicho que el abuelo de Juana Inés solía llevarla a los rituales en los volcanes; por otro lado, se sabe que en fechas recientes en los rituales de montaña hay graniceros que evocan como vírgenes protectoras del temporal a María Magdalena, a Santa Bárbara y a sor Juana Inés de la Cruz [Vega, 2009:55]. Obviamente, estas realidades pueden resultar tradiciones de origen reciente, pero lo que sí me llamó enormemente la atención fue el recuerdo local sobre la ubicación de la casa donde se dice que ella nació, y que de acuerdo con unas fotografías localizadas en la fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, las ceremonias conmemorativas de campesinos regionales en ella parecen anteriores al momento en que en México empezaron en el siglo xx a proliferar nuevamente los estudios sobre la escritora del siglo xvii. Esto en virtud de que la imagen, como se aprecia en la fotografía anterior, data de 1915 y muestra un interés popular importante sobre el sitio. Es decir, sólo cinco años después de que Amado Nervo publicara en España su obra sobre ella y que por lo mismo difícilmente podía haber tenido todavía un fuerte impacto en nuestro país, y mucho menos en Nepantla y en Amecameca, donde nació y vivió. No fue sino hasta los años veinte cuando Toussaint y Abreu Gómez empezaron a interesarse a fondo en el estudio escritora. Estas dos evidencias permiten suponer que el recuerdo de sor Juana sí pudo haber quedado en la región de los volcanes, a pesar de su olvido temporal en nuestro país y en el resto del mundo.

Por su nacimiento y todo lo que abrevó en la región aledaña al Popocatépetl y al Iztaccíhuatl, por todo lo que su obra y su persona dejaron en su entorno, y por todo lo que se ha dicho en estas páginas se tiene aquí el atre-

vimiento de agregar a todos los apelativos que recibió en su vida: Juana Inés de Asbaje o de Azuaje Ramírez Santillana, sor Juana Inés de la Cruz, Musa Décima y Fénix de América, el sencillo calificativo de Flor de Volcanes, el cual, por otra parte, ella misma en un cierto sentido ya había usado, cuando en esa costumbre que tuvo de retratarse como mujer en el contexto del rescate constante que hizo al sector femenino como grupo subalterno, escribió lo siguiente en el villancico de la Concepción en 1689:

Yo os comparara Señora  
con esta Sierra Nevada,  
que aunque tiene cerca el humo  
ella se está siempre blanca.



Jorge Obregón, *Volcanes*, 2006 [tinta japonesa/papel, 70 × 150 cm].

APLAUDESE LA FINEZA QUE EL SEÑOR HIZO EN QUEDARSE SACRAMENTADO  
CON LOS HOMBRES<sup>55</sup>

<p>1. <b>(Música)</b> <i>La mayor fineza del orbe en dulces cadencias cante y en obsequios reverentes rinda gratitudes leales.</i></p> <p><b>Indio:</b> <b>cargadas de flores de color de Chalchihuites Alégrese la firme y hermosa redondez de la tierra.</b></p> <p><b>Español:</b> (?) <i>Quien con estilo tan nuevo Y tan extraño lenguaje interrumpe los aplausos de aquestas felicidades (?)</i></p> <p><b>Indio:</b> <b>Quien me molesta ahora, al tiempo que de admirable perfección viene esparcir</b> (sus) chalchihuites (?)</p> <p><b>Español:</b> <i>¿Eres acaso tu, dime el que viene a perturbarme (?)</i></p> <p><b>Indio:</b> <b>El que me viene a espantar, que yo sepa, (?) eres acaso tu (?)</b></p> <p><b>Español:</b> <i>eso mismo te pregunto.</i></p> <p>Indio: eso mismo te pregunto</p> <p><b>Español:</b> <i>yo soy aquel venturoso que he venido a no turbarte sino a rendir alabanzas y a ofrecer en los altares víctimas y sacrificios en holocaustos fumantes.</i></p>	<p>La mayor fineza del orbe en dulces cadencias cante y en obsequios reverentes <b><i>rinda gratitudes leales.</i></b></p> <p><b>Indio:</b> <b>Machalchiuhxochitimampan on papaquilcatlamati in qualnezololiuhcáyotl icayo in cemanahuactli</b></p> <p><b>Español:</b> (?) <b>Quien con estilo tan nuevo y tan extraño lenguaje interrumpe los aplausos de aquestas felicidades (?)</b></p> <p><b>Indio:</b> (?) <b>Aquin nechtlapololtía axcan ipan inin cáhuil íquac in mahuiztlancáyotl onhualchalchihu(i)chachahui (?)</b></p> <p><b>Español:</b> (?) <b><i>Eres acaso tu, dime, el que viene a perturbarme (?)</i></b></p> <p><b>Indio:</b> <b>In nech on hualpazolohua Ma nicmati, (?) cuix tehuatzin (?)</b></p> <p><b>Español:</b> <b><i>eso mismo te pregunto.</i></b></p> <p>Indio: Yéhucl inon niclatlani</p> <p><b>Español:</b> <b><i>Yo soy aquel venturoso que he venido a no turbarte sino a rendir alabanzas a ofrecer en los altares víctimas y sacrificios en holocaustos fumantes.</i></b></p>
---	---

55. Título tomado tal como está en el documento número 20. Traducción de Díaz Cíntora, los subrayados en negras son de la autora.

**Indio: yo soy el feliz que he venido  
con devoción; no he venido  
a hacer(le) un lóo  
a nuestro único señor.**

*Español: Está muy bien, mas advierte  
que aquesta acción es gigante  
pues un hombre humilde puede  
en este abismo anegarse,  
y sólo a los españoles  
se les permite que alaben  
aquella sacra Deidad,  
Señor de las majestades.*

**Indio: Así es como dices,  
Sin embargo nos da ánimos nuestra  
Madre,**

**Divinamente pura y siempre virgen;**

**Con suaves voces  
alabémosla limpia de corazón,  
amable y perfecta,  
y en este canto  
que alegra**

**como bolitas de chalchihuites,  
y que dice con suave dulzura**

**Laudate omnes gentes  
(alabad todos los pueblos)**

**Nadie, nos gana  
a todos nosotros  
hombres de tierra,  
aunque seamos macehuales.**

*Español: Así es verdad lo que dices,  
y pues son tan eficaces  
tus razones, me conformo  
con tu afecto y tu dictamen,  
y pues esto te ha traído  
a sólo desempeñarte*

**Indio: Néhuatl in nitonalice  
ca onihualla tlateomatqui,  
amo onitlapazoloco  
in icel totlatocatzin.**

*Español: Está muy bien, mas advierte  
que aquesta acción es gigante,  
pues un hombre humilde puede  
en este abismo anegarse,  
y sólo a los españoles  
se les permite que alaben  
aquella sacra Deidad,  
Señor de las majestades.*

**Indio: Ye yuh in tinechilhuía  
auh macihui tel ocmatzin,  
tlatechmoyollehuilía  
toteochipahuacanantzin;  
icayótiz macemícac,  
i(n)ca tozquime yamatzqui,  
tictoyectenehuilican  
yolchipáhuac tlazotlanqui  
ihuan ipan inon cuícatl  
chalchiuhcoyoltepapacti  
Laudate omnes gentes  
contzopelitoa yamanqui  
amo techtlaquahuilía  
in timochtin in tehuantin  
in titlaltícpac titlaca,  
macihui timacehualtin.**

*Español: Así es verdad lo que dices,  
y pues son tan eficaces  
tus razones, me conformo  
con tu afecto y tu dictamen,  
y pues esto te ha traído  
a sólo desempeñarte*

<p><i>y estamos los dos aquí con elogios festivos rindamos las alabanzas a este misterio inefable y en alternados acentos se publiquen los quilates de la fineza mayor que se ha visto, ni ha de hallarse, porque aqueste sacro arcano es un piélago insondable.</i></p> <p><b>Indio:</b> Muy bien lo dices, sea así, Mas empieze a alabar, Aquella gran acción, Bonísima, Admirable perfecta Digna de amor, Que nuevamente hizo En su encarnación divina, preciosa, espantable.</p> <p><b>Español:</b> <i>El asunto no es aqueste, Que es el misterio admirable Del sacramento en que hoy Hace del amor alarde.</i></p> <p><b>Indio:</b> Sea así, pero, (¿) cómo, si no hubiera venido A encarnarse de María, Señora de absoluta y Divina pureza, escondido en ella como en un cofre o en la tierra (?) No sé, pero Muy necesario fue Que este hecho divino Viniera a hacerse Realidad</p>	<p><i>y estamos los dos aquí con elogios festivos rindamos las alabanzas a este misterio inefable y en alternados acentos se publiquen los quilates de la fineza mayor que se ha visto, ni ha de hallarse, porque aqueste sacro arcano es un piélago insondable.</i></p> <p><b>Indio:</b> Huel quallo timitalhuía ma ihui, tel xommopehuaiti xocommoyectenehuili Inon cenyecmahuitlanqui Tetzotlaltilli huey Ocommochihuili yáncuic Yoquichnacayotilizpan Teochalchiuhcateonizahui,</p> <p><b>Español:</b> El asunto no es aqueste que es el misterio admirable del sacramento, en que hoy Hace del amor alarde.</p> <p><b>Indio:</b> Ma tel ihui, yece, quenin (¿)intlaca ohualmohuicani monacayotitzinoquiuh (in) itetzinco yehuatzin in Zuapillatocatzintli María centeochipauhqui motoptlatitocilizquia (?) ca niman amo nomati auh huel omónec inin teoyeyoca tlachihualli Icayo mochiuhtzinoquiuh Ipan inin tlalticpatli</p>
---	--

**En este mundo, hombre,  
Dios encarnado...**

**Español:** *Aguarde (un poco) y detenga*

*Tu discurso, pues que fue  
con sólo sacramentarse  
La mayor fineza que hizo  
Para bien de los mortales,  
Y cuando Su Majestad,  
Nuestro amantísimo Padre,  
Dijo que eran sus mayores  
Delicias el siempre estarse  
Con los hombres, (¿) qué más prueba  
De una fineza tan grande  
Que el quedarse sacramentado  
Para jamás apartarse  
De nosotros(?). Sea bendito.*

**Indio:** *Así sea,*

bien está,  
pero considera aquella  
maravilla y grandísimo  
milagro,  
que con cinco panes  
alimentó a hasta saciarse  
perfectamente  
a cinco mil hombres y mujeres  
Pero sin contar en ellos  
a los niñitos,  
pues eran incontables  
por ser demasiados;  
y cuando se hubo hecho  
tan precioso milagro  
quedó todavía pan,  
mucho hay en el cesto;  
esto está divinamente  
revelado

**oquichtli, tloctiliztica  
Téotl...**

**Español:** *Aguarde (un poco) y detenga*

*tu discurso, pues que fue  
con sólo sacramentarse  
la mayor fineza que hizo  
para bien de los mortales,  
y cuando Su Majestad,  
nuestro amadísimo Padre,  
dijo que eran sus mayores  
delicias el siempre estarse  
con los hombres,(¿) qué más prueba  
de una fineza tan grande  
que quedarse sacramentado  
para jamás apartarse  
De nosotros(?). Sea bendito.*

**Indio:** *Yuh mochihua, caye qualli,*

*yece no xonyolmaxilti  
ca íquac inon mahuizauhqui  
cenhuey teotlamahuizolli  
(in) totemaquixticatzin  
oquimochihuiltzino  
inca macuilli tlaxcalli  
in oquimodaqualtili  
tepachihuitatlanqui  
macuillica cemmilpitin,  
oquichtin ihuan cihuame  
auh ca ne in pipiltotonti  
amo tehuan tlapohualtin;  
ca nel amo pohualoni  
ipampa ca cenca miactin,  
auh in ye omochiuh inin  
teochalchiuhtlamahuizauhqui,  
in tlaxcalli ca omocauh,  
cenca mic chiquihco mani*

<p>(palabra ilegible)  que el Rey del cielo se hizo  <b>carne a causa  de nosotros;  no sólo por alguien  sino por todos nosotros;  ahí se demuestra el amor;  aquí está como  sobrepujado  con exceso.</b>  <b>Español:</b> <i>Exceso no, pues quedamos  En esta cuestión iguales.</i>  <b>Indio:</b> <i>Así sea, pues en verdad  Quedamos parejos</i>  <b>Español:</b> <i>Alabado seas por siempre,  Señor de las majestades,  Que a los pequeños descubres  Tus misericordias grandes.  (:) Que podemos decir más  Cuando son tan insondables,  Santísimo Sacramento,  Los misterios inefables  Con que en aquestos viriles  Os ostentáis fino amante(?)</i>  <b>Indio:</b> <i>(:) Que diremos todavía,  divino señor nuestro  divino señor Jesucristo,  divino escudo de jade (?)  ¿Que hemos de decir?  Que no sabemos nada,  cuando te vemos,  consumado amor y dulzura,  entregándote a nosotros  entre penetrantes resplandores,  nuestra miserable pequeñez,</i></p>	<p>inin teonixpan...  ca in huecapan tlatoani  omonacayotitzino  topampatica tehuantin,  amo zan aquin ipampa,  ca timochtin titehuantin;  oncan on moneltíla  in tetlazotlalli, izcatqui  in quenin tlapana(l)huía  inin ocualcatihualli.  <b>Español:</b> <b>Exceso no pues quedamos  En esta cuestión iguales.</b>  <b>Indio:</b> <i>Mayeyuqui, caye nelli  otontoneneuhcacauhque</i>  <b>Español:</b> <i>Alabado seas por siempre,  Señor de las majestades,  que a los pequeños descubres  Tus misericordias grandes  (:) Que podemos decir más  cuando son tan insondables,  Santísimo Sacramento,  los misterios inefables  con que en aquestos viriles  os ostentáis fino amante (?)</i>  <b>Indio:</b> <i>(:) Tlein ac nel toconitozque,  toteoyotlatocatzin,  teotlatoani Jesucristo  ca teochalchiuhcachimaltzin (?)  tlein nel nozo tiquitozque  ca nel amo tlein ticmatí,  íquac timitztottilía  tzopelcatlatlazotlanqui  nalquiztonatezcatitlan  titechmomacaticatqui,  in tocnotepitonyo</i></p>
---	---

<p><b>¿qué puede ofrecer en tu presencia?</b> <b>Sólo nuestro corazón</b> <b>lleno de fervor ante tu corazón</b> <b>precioso, divino</b> <b>perfecto.</b></p>	<p>tlein mixpantzinco quitláliz ca zan yéhuatl in toyollo ca cenca xotlaticatqui motlazoyollopantzinco Chachihteoyeyocatlanqui.</p>
---	---



## ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Para concluir estas líneas me interesa matizar algunos de los planteamientos expuestos en ellas. Fundamentalmente el relacionado con lo que aquí se considera la gran facilidad de sor Juana Inés de la Cruz para captar, mediante la vivencia diaria, el momento histórico que vivió y la complejidad social inherente a ella desde sólo tres espacios: el que en estas páginas se ha llamado la región de los volcanes, la corte vi-reinal y el convento. Obviamente dicha capacidad la reforzó la amplia cultura universal que la escritora adquirió por la vía del estudio. Sin embargo, en la etapa de su infancia y primera juventud, a la que se hace casi exclusiva referencia, su refinada observación le permitió entender la amplia red de realidades sociales existentes en el entorno geográfico en que vivió: la zona que hoy corresponde a la parte del territorio del Estado de México aldeaña al Popocatepetl y al Iztaccíhuatl. La fina observación de la poetisa se aprecia claramente en el documento que halló Augusto Vallejo Villa, analizado en el presente trabajo, y que evidentemente cuando lo escribió

Juana Inés no había todavía adquirido, sobre todo en materia del indio, el gran conocimiento que le dieron los libros más tarde, no había vivido en la corte ni el convento. La amplitud de relaciones que estableció en éste debieron también haber sido fundamentales para entender la complicada red de realidades sociales, económicas, políticas y culturales que explica el “todo social en movimiento” de las estructuras del siglo xvii.

En cuanto al documento localizado por Vallejo, se afirma aquí que debido a la calidad de su contenido creemos que en efecto se trata del primer escrito de la Décima Musa dado a luz pública en el siglo xvii. Esto último se dice en virtud de que el escrito, cuya autenticidad aún se encuentra en estudio, no ha sido lo suficientemente difundido a pesar de su importancia. Sobre todo, desde mi personal punto de vista, porque en él puede apreciarse la influencia determinante que dejó en la obra de la escritora en general su nacimiento en la región de los volcanes. Especialmente en el perfil de lo que he denominado el sello de su criollismo, en el cual el reflejo de lo que en la actualidad se cataloga como sensibilidad etnográfica es parte definitiva.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Joseph de  
1978 Vida religiosa y civil de los indios, Edmundo O'Gorman (pról. y selecc.), México, UNAM.
- Aguirre, Rodolfo  
(en prensa) "Un cacicazgo en disputa. Panoayan en el siglo XVIII", en Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre (coords.), El cacicazgo en Nueva España y Filipinas, México, UNAM.
- Alatorre, Antonio (pról.)  
1995 Fama y obras póstumas, edición facsimilar de la impresa en Madrid en 1700, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- Albores, Beatriz; Johanna Broda (coords.)  
1997 Los graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena en Mesoamérica, México, El Colegio de México/UNAM.
- Arrangoiz, Othón  
1979 Teatro de evangelización en Nueva España, México, UNAM.
- Bakewell, P. J.  
1971 Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1545-1700), México, FCE.
- Baudot, George  
1977 Utopie et histoire du Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilization mexicaine (1520-1569), Toulouse, Editions Privat.
- Beristain de Souza, José Mariano  
1980 Biblioteca Hispano-Americana Septentrional (edición facsimilar), t. I, México, UNAM/Claustro de Sor Juana.

- Blanco, José Joaquín  
1999 *Esplendores y miserias de los criollos. La literatura en la Nueva España, México, Cal y Arena.*
- Borah, Woodrow  
1951 *New Spain's century of depression, Iberoamericana, núm. 35, University of California Press, Berkeley.*
- Boturini, Lorenzo  
1847 *Idea o ensayo de una nueva historia general de la América Septentrional fundada en copioso material de figuras, símbolos, caracteres, jeroglíficos, cantares y manuscritos de autores indios últimamente descubiertos, Madrid, Imprenta de Juan de Zúñiga.*
- Bravo Arriaga, María Dolores  
1992 *Sor Juana Inés de la Cruz, México, Conaculta (Teatro mexicano: historia y dramaturgia).*
- Broda, Johanna  
1999 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaiszewki y Lucrecia Maupome, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, México, UNAM.*
- Broda, Johanna; Catharine Good  
2004 *Historia y Vida C en las comunidades Mesoamericanas: los Ritos Agrícolas, México, INAH/UNAM.*
- Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewki *et al.* (coords.)  
2001 *La montaña en el paisaje ritual, Conaculta/INAH/UNAM.*
- Calleja, Diego  
1996 *Vida de Sor Juana (edición facsimilar), Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura.*
- Cervantes, Enrique A.  
1949 *Testamento de Sor Juana Inés de la Cruz y otros documentos, México (s/e).*
- Chaunou, Pierre et Huguette  
1955-1960 *Seville et l'Atlantique, 1504-1650, 8 vols., París, Librairie Armand Colin.*
- Chevalier, Francois  
1952 *La formation des grands domaines au Mexique; terre et société au XVI-XVII siècles, Paris, Travaux et memories de l'Institut d'Ethnologie.*
- Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, Domingo de San Antón Muñon de  
1965 *Relaciones originales de Chalco Amecameca, Silvia Rendón (paleografía e introd.), México, FCE.*
- Chimalpahin, Domingo  
1998, 2003 *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuaccan, Rafael Tena (paleografía y trad.), México, Conaculta.*
- Codex Telleriano-Remensis*  
1995 *Ritual, divination, and history in a pictorial Aztec manuscript, by Eloise Quinones Keber; foreword by Emmanuel Le Roy Ladurie; illustrations by Michel Besson, Austin, University of Texas Press, EUA.*
- Códice Borbónico*  
1992 *El Libro del Cihuacoatl. Homenaje para el fuego nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico [Códices mexicanos III], introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Austria, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt/FCE.*
- Códice Borgia*  
1995 *Los templos del cielo y de la oscuridad: Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia [Códices mexicanos V], introducción y explicación de Ferdinand An-*

ders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz/FCE/Austria.

*Códice Chimalpopoca*

1975 Leyenda de los Soles. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles, Primera Serie Prehispánica: 1, México, IIH/UNAM.

*Códice Durán*

[V. Durán, 1990].

*Códice Florentino*

[V. Sahagún, 1980].

Coello, Francisco; Rosa María Alfonseca

2001 El Bosque de Chapultepec; un taurino de abolengo, Margarita Loera Chávez y P. (presentación), México, INAH.

Contel, José

2008 "Tlaloc, el cerro, la olla y el Chalchihuitl. Una interpretación de la lámina 25 del Códice Borbónico", en Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos, vol. 8, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Polonia.

De la Cruz, Sor Juana Inés

1990 Respuesta a Sor Filotea de la Cruz, México, Ediciones Hispánicas.

Díaz Cántora, Salvador

2001 "Atribuible a la niña Juana Inés Ramírez de Azuaje, loa satírica mixta de una comedia representada en el atrio del convento dominico de Nuestra Señora de la Asunción de Amecameca en la Festividad de Corpus Christi", en Letras Libres, año III, núm. 34, octubre, pp. 72-78.

2001 "La loa de Juana Inés", en Letras Libres, México, año III, núm. 34, octubre, p. 67.

Durán, Diego

1967 Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme, 2 tomos, México.

1990 Códice Durán (ilustraciones a la obra de fray Diego Durán), México, Arrendadora Internacional.

Escalante Gonzalbo, Pablo

1997 "El Patrocinio del Arte Indocristiano en el siglo XVI. La Iniciativa de las Autoridades Indígenas en Tlaxcala Cuauhtinchan", en Patrocinio y Circulación de las Artes. XX Coloquio Internacional de Historia del Arte en México, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

Florescano, Enrique

1987 Memoria Mexicana; ensayos sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica-1821, México, Contrapunto.

Florescano, Enrique; Isabel Gil

1976 "La época de las Reformas Borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)", en Historia General de México, t. II, México. El Colegio de México.

Garibay K., Ángel María

1963 Historia de la literatura náhuatl, México, Porrúa.

Gerhard, Peter

1970 "El señorío de Ocuituco", en Tlalocan, Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México, México, vol. VI, núm. 2.

Gibson, Charles

1967 Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810), México, Siglo XXI.

Glockner, Julio

1996 Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, México, Grijalbo.

- Gonzalbo Aizpuru, Pilar  
1999 Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana, México, El Colegio de México.
- González y González, Luis  
1973 Invitación a la microhistoria, México, SEP.
- Hamilton, Earl  
1934 American treasure and the price revolution in Spain, 1501-1650, Cambridge, Harvard University Press.
- Hernández Lucas, Ramsés; Margarita Loera Chávez y Peniche  
2008 El hongo sagrado del Popocatepetl, México, Conaculta/INAH/ENAH.  
*Historia General de México*  
1977, 2000 México, El Colegio de México.
- Horcasitas, Pimentel, Fernando  
1949 "Piezas teatrales en lengua náhuatl. Bibliografía descriptiva", en Boletín Bibliográfico de Antropología, vol. XI, México.
- Israel, Jonathan I.  
1980 Razas clases sociales y vida política en el México Colonial 1610- 1670, México, FCE.
- Jalpa Flores, Tomás  
1998 La tenencia de la tierra en la provincia de Chalco, siglos XV-XVII, México, UNAM.  
2009 La sociedad en la región de Chalco durante los siglos XVI y XVII, México, INAH.
- Kirchhoff, Paul; Lina Odena *et al.*  
1976 Historia tolteca chichimeca, México, INAH.
- León-Portilla, Miguel  
1959 La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes, México, UNAM.  
1961a Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares, México, FCE.  
1961b Visión de los vencidos, México, UNAM.  
1964 El reverso de la conquista, México, Joaquín Mortiz.
- Lewis, Leslie  
1978 Colonial Texcoco: a province in the Valley of Mexico (1570-1810), Los Ángeles, History Latin American, University of California.
- Leyva, José  
2001 La pasión de Ozumba. El teatro tradicional en el siglo XVIII novohispano, México, UNAM.
- Lockart, James  
1992 The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteen Centuries, California, Stanford University Press.
- Loera Chávez y Peniche, Margarita  
1994 Murmullos de Antiguos Muros, Los inmuebles del siglo XVI que se conservan en el Estado de México, México, INAH/Instituto Mexiquense de Cultura.  
2003 "Memoria india en templos católicos. Siglo XVI, Estado de México", en Convergencia, Revista de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, año 10, núm. 31, enero-abril, pp. 253-281.  
2005 Memoria india en templos cristianos, México, INAH.
- Loera Chávez y Peniche, Margarita; Ricardo Cabrera Aguirre (coords.)  
2011 Moradas de Tlaloc. Arqueología, historia y etnografía sobre la Montaña, México, Conaculta/INAH/ENAH.
- López Austin, Alfredo  
2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Felix Báez (coords.), Cosmovisión ritual e identidad en los pueblos indios de México, México, Conaculta.

- López Camacho, María de Lourdes; Fernando Mondragón Nava  
1998 "Un lugar místico en medio de los volcanes en Amecameca", tesis de licenciatura en Arqueología, México, ENAH.
- López de Velazco, Juan  
1894 Geografía y descripción universal de las Indias, Madrid.
- Lorenzana, Sandra (ed.)  
2005 Aproximaciones a Sor Juana, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, FCE.
- Lynch, John  
1965-1969 Spain under the Habsburg, 2 vols., Oxford, University Press.
- Maldonado, Humberto  
1992 La teatralidad criolla del siglo XVII, México, Conaculta (Teatro Mexicano: Historia y Dramaturgia).
- 1993 "La evolución de la loa en la Nueva España: de González de Eslava a Sor Juana", en El escritor y la escena, Ciudad Juárez, Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro/Universidad de Ciudad Juárez.
- Martínez Medina, Juan  
2003 Historia del Señor del Sacromonte, copia del original de 1874, Amecameca.
- Méndez Plancarte, Alfonso  
1995 Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz, México, FCE.
- Menegus Boreman Margarita; Salvador Rodolfo Aguirre (coords.)  
2005 El cacicazgo en la Nueva España, México, UNAM.
- Menegus, Margarita  
1994 "Los títulos primordiales de los pueblos de indios", en *Estudis. Revista de historia moderna*, núm. 20, Valencia.
- Montero, Ismael Arturo  
2011 "Apuntes arqueológicos para Amecameca y Alrededores", en Margarita Loera y Ricardo Cabrera (coords.), *Moradas de Tlaloc*, México, Conaculta/INAH/ENAH, pp. 59-83.
- Motolinía o Benavente, fray Toribio de  
1971 Historia de los indios de la Nueva España, México, UNAM.
- Muriel, Josefina  
2004 La sociedad novohispana y los colegios de niñas, México, UNAM.
- Nervo, Amado  
1910 Juana de Asbaje, Madrid.
- Partida, Armando  
1995 "El tocotín en la loa para el auto del Divino Narciso ¿criollismo sorjuaniano?", en Margarita Peña (comp.), *Cuadernos de Sor Juana*, México, UNAM, Dirección de Literatura.
- Paz, Octavio  
1983 Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe, 3a. ed., México, FCE.
- Peña, A. X.  
1932 "Juana de Asbaje y Ramírez. La gloriosa poetisa mexicana Sor Juana Inés de la Cruz", *Revista Nuestro México*, México, núm. 6, agosto, p. 71.
- Ponce, Pedro; Pedro Sánchez de Aguilar *et al.*  
1987 El alma encantada, Fernando Benítez (presentación), México, FCE.
- Primeros Memoriales*  
[V. Sahagún, 1997].
- Ragon, Pierre  
1998 "La colonización de lo sagrado. La historia del Sacromonte de Amecameca", en *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 78.

- Ramírez España, Guillermo (introd., notas)  
1947 La familia de Sor Juana Inés de la Cruz. Documentos inéditos, Imprenta Universitaria.
- Ramírez España, Guillermo  
1980 La familia de Sor Juana Inés de la Cruz. Documentos inéditos, México.
- Reyes Ubaldo, Marta Andrea  
2007 "Los títulos primordiales como documentos históricos. San Matías Cuixingo, siglos XVII-XVIII", tesis de Licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH, 2007.
- Ricard, Robert  
1947 La conquista espiritual de México, México, Editorial Jus.
- Rodríguez Hernández, Dalmacio  
1998 Texto y fiesta en la literatura novohispana, México, UNAM, Conaculta.
- Rojas Garcidueñas, José  
1973 El teatro de la Nueva España en el siglo XVI, México, SEP (Sep Setentas).
- Sabat de Rivers, Georgina  
1992 Estudios de literatura hispanoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la Colonia, Barcelona, PPC.
- Sahagún, Bernardino de  
1956 Historia general de las cosas de la Nueva España, 4 vols., México, Porrúa.  
1980 Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, ed. facsimilar, 3 vols., Gobierno de la República/Archivo General de la Nación, México.  
1981, 1982 Historia general de las cosas de la Nueva España, México, Porrúa.  
1997 Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún, Códice Matritense del Real palacio de Madrid, paleography of text nahuatl and english, with additions by H.B. Nicholson, Arthur J.O., Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber and Waine Ruwet, Published by the University of Oklahoma Press in collaboration with the Patrimonio Nacional and the Real Academia de Historia de Madrid.
- Salazar Mallén, R.  
1978 Apuntes para una biografía de Sor Juana Inés de la Cruz, México, UNAM.
- Sánchez, Arteché  
1995 "Mexicanidad en la poesía de Sor Juana", en Cástalida, Revista del Instituto Mexiquense de Cultura, Programa Conmemorativo Sor Juana Inés de la Cruz 1695-1995, Toluca, Gobierno del Estado de México.
- Sejourné, Laurette  
1988 Arqueología del Valle de México: Chalco Amecameca, México, Siglo XXI.
- Serna, Jacinto de la  
1892 Idolatrías, supersticiones, dioses ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes, México, Imprenta del Museo Nacional.  
1987 "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas", en El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México, Instituto Nacional Indigenista/FCE, México, 1987.
- Simeon, Remi  
1997 Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, México, Siglo XXI.
- Soustelle, Jacques  
1984 La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista, México, FCE.
- Tapia Méndez, Aureliano  
1995 "Mestizaje literaria en Sor Juana", en Cástalida, Revista del Instituto Mexiquense de Cultura, Programa Conmemorativo Sor Juana Inés de la Cruz 1695-1995, Toluca, Gobierno del Estado de México.

- Torquemada, fray Juan de  
Monarquía Indiana, 3 tomos, Madrid, Ediciones de Nicolás Rodríguez Franco, t. III, lib. XX, cap. XVII, p. 422.
- Tortolero, Alejandro (coord.)  
1993 Entre lagos y volcanes. Chalco Amecemeca: pasado y presente, vol. I, El Colegio Mexiquense, H. Ayuntamiento de Chalco.
- Tucker, Tim; Ismael Arturo Montero García (coords.)  
2008 Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado, Mesoamerican Research Foundation, México.
- Tutino, John  
1991 "Los españoles de las provincias. Los pueblos de indios y las haciendas: sectores interrelacionados de la Sociedad Agraria en los Valles de México y Toluca", en Manuel Miño (comp.), Haciendas, pueblos y comunidades. Los Valles de México y Toluca, México, Conaculta.
- Vallejo Villa, Augusto  
2001 "Historia de un hallazgo. Acerca de la loa", en Letras Libres, año III, núm. 34, octubre, pp. 80, 81 y 119.
- Vega Mendoza, Moisés  
2009 Linajes de graniceros, Amecameca (s/e).
- Wood, Stephani  
1988 "El problema de la historicidad de los títulos y los códices del grupo Techialoyan", en Xavier Noguez y Stephanie Wood (coords.), De tlacuilos y escribanos, Toluca, El Colegio Mexiquense.
- Yoneda, Keiko  
1991 Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica, México, CIESAS/Gobierno del Estado de Puebla/FCE.
- Zavala, Silvio (invest., pról., notas)  
1938 Francisco del Paso y Troncoso y su misión a Europa 1892-1916, México, Publicaciones del Museo Nacional (edición facsimilar en México, Claustro de Sor Juana).
- 1980 Francisco del Paso y Troncoso y su misión en Europa 1892-1916, Publicaciones del Museo Nacional, 1938, ed. facsimilar, México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos/Claustro de Sor Juana.



## APÉNDICES DOCUMENTALES



## APÉNDICE 1

“LOA AL SANTÍSIMO SACRAMENTO”  
Y “OBRA TEATRAL” ADJUNTA  
(TRADUCCIÓN DE MARÍA ELENA MARURI CARRILLO)

## PRIMERA PARTE

Transcripción paleográfica	Traducción literal	Interpretación
<p><b>Yn chalchihuitl, i[n] teoxihuitl amo cana mantiquiza huel ay yaya toconnectiz cenca tecocoyotica.</b></p> <p>Loa satírica en una comedia en el festividad del Corpus hecha y recitada en Tlayacapan año de 1682.</p>	<p>La esmeralda, la turquesa sagrada que en ningún lugar crece bien que no va a aparecer allá que mucho nos aflige.</p>	<p>El jade y la esmeralda<sup>56</sup> que no se encuentran en ninguna parte que no aparecen por allá y que tanto nos aflige.</p>
<p><b>Ca huel nipinaúhtihúitz[i] con sobrada desvergüenza sobre aqueste quauhtlapechtli donde zan no ixtlapachteca amo ixpantzinco pidiendo huel tetepi[l]tzin licencia para decir dos palabras ipantica comedia que en esta fiesta del Corpus es cierto titlamacehua[h] y porque amo ammitalhuizque ca zazan tifriones [sic], nehuatl onicchiuh inin disculpa</b></p>	<p>Porque bien estoy muy avergonzada con sobrada desvergüenza sobre aqueste tablado donde también bocabajo no en presencia pidiendo bien muy poca licencia para decir dos palabras sobre la comedia que en esta fiesta del Corpus es cierto ustedes merecen algo y porque no ustedes hablarán que únicamente tifriones, yo lo hice esta disculpa por razón nuestra fiesta porque bien nos engaña</p>	<p>Porque estoy muy avergonzada Con sobrada desvergüenza sobre este entarimado donde estoy cabizbaja no presente pidiendo muy poca licencia para decir dos palabras sobre la comedia que en esta fiesta del Corpus es verdad que merecen algo porque no hablarán más que tifriones, yo hice esta disculpa en razón de nuestra fiesta porque siempre nos</p>

56. Difrasismo que refiere a las joyas preciosas: jades, esmeraldas y turquesas.

<p><b>ipampatica tofiesta</b>                  porque <b>huel techxixicoa</b>  <b>mochipa inin caxtilteca</b>                  señores <b>huel tetlaocolti</b>  <b>inin oquichihua</b> de veras  <b>tonahual</b>, porque <b>qualani</b>                  ihuan zazan techmapehua  <b>quitotihuitz</b> quita allá                  que no soys para comedia                  estos yndios <b>tlein quimati</b>  <b>aic quichihua</b> cosa buena                  pues voto a cribas señores                  que si <b>quichihuazquia</b>  <b>yehuan</b>  <b>amo techhuetzquilizquia</b>                  porque <b>zan nahuilhuitl</b>  <b>pehua</b>  <b>inin</b> ensayos <b>ticchihua</b>  <b>quenin o[n]</b> yes cosa buena  <b>in queman</b> las cabezadas  <b>ninomaca</b> chimenea  <b>nechonhualuxilia</b>  <b>ica</b> dolor de cabeza  <b>ihuan nihualauh yoatzinco</b>  <b>ompa tomachtia</b> escuela                  [ihuan] maestro <b>nechilhuia</b>  <b>ica ixacal</b> reverenda  <b>quixtimati in amatzintli</b>  <b>ca moztla pehuaz</b> impresta  <b>otzin ma xicmotillican</b>                  como podre <b>noyolehuaz</b>  <b>qualli nicchichuaz</b> papel  <b>îca inin ixquich</b> arengas  <b>ca niman âhuel nicchihuaz</b>  <b>ahuelitoz</b> aunque quiera</p>	<p>siempre estos castellanos                  señores de bien que dan                  compasión                  esto lo hacen de veras                  nuestro <i>nahual</i>, porque se                  enoja                  y cualquier nos empuja                  lo dice lo que ve allá                  que no sois para comedia                  estos indios qué lo saben                  nunca lo hace cosa buena                  pues voto a cribas señores                  que si lo irán hacer aquellos                  no nos hubieran hecho reir                  porque solo en cuatro días                  empieza                  estos ensayos nosotros lo                  hacemos                  como estara cosa buena                  esto alguna vez las cabezadas                  yo me doy en la chimenea                  a mi me causa mareo                  con dolor de cabeza                  y yo viene de madrugada                  de allá nos enseñan escuela                  y maestro me dice                  en su “jacal” reverenda                  lo sabe confrontar el                  papelito                  ciertamente mañana                  empezará impresta                  el caminito que lo vean                  como podré yo iniciaré                  bueno yo lo haré papel                  por esto todas las arengas</p>	<p>engañan estos castellanos                  señores que de veras                  se compadecen                  de nuestro <i>nahual</i>,<sup>57</sup>                  porque se enoja                  y cualquier nos empuja                  y dice lo que ve                  que no sois para comedia                  estos indios qué saben                  que nunca hacen                  cosa buena                  pues voto a cribas señores                  que si lo irán hacer ellos                  no nos hubieran hecho reír                  porque solo en cuatro días                  empiezan                  estos ensayos que hacemos                  como cosa buena                  como alguna vez las                  cabezadas                  que me doy en la chimenea                  y me marean                  con dolor de cabeza                  y viene de madrugada                  de donde nos enseñan, de                  la escuela                  y el maestro me dice                  es la casa reverenda                  donde se aprende a leer y                  escribir                  mañana empezaré impresta                  que el camino vean                  como podré yo iniciaré                  para hacer un buen papel                  con todas las arengas</p>
---	--	--

57. Aztequismo. Nahualli: brujo (a), mago, hechicero, nigromante [Simeon, 1997:304].

<p>pero <b>mochtin</b> españoles  <b>îquac quichihua</b>  <b>huel pehua</b>  <b>ipam</b> siete, ú ocho meses  porque todos bien lo sepan  y es bien que lo tal  <b>mochihuaz</b>  pues en presuncion se  arriesga  mas para <b>inon</b> pocas gracias  que yo no <b>qualli</b> lo hiciera  <b>matelihui</b>, pero <b>tleica</b>  <b>inin</b> tropel <b>inon</b> sustos  <b>ipampa ixquich titonehua</b>  <b>amo ipampa</b> con piedad  <b>techítilizque tofiesta</b>  <b>ipampa inon mochi tlatatl</b>  <b>techmacaznequi</b> culebra  y sino <b>ximôtilican</b>  <b>ohualla nican</b> ce vieja  <b>in cuix otlamahuizoco</b>  <b>yoqui in tlahuepoch</b>  Medea  <b>zazan opipilichauh</b>  como un esqueleto <b>í[n]</b>  <b>nezca</b>  <b>in quixo amo tlaqualita</b>  <b>ye moquitoa</b> frionera [sic]  <b>ma no ixqualli momachti</b>  <b>tlein no se quinequi ca</b>  <b>tihuiantzintzin</b>  <b>ichpopochtîm</b>  <b>occe ohuallauh quaichca</b>  <b>yehuatl</b>  <b>in tlaco</b> membrillo <b>cocho</b>  <b>auh in oc tláco</b> Guinea  <b>in cuix no tlamahuizoa</b></p>	<p>que después no lo haré bien  no dirá aunque quiera  pero muchos españoles  cuando lo hace empieza  bien  sobre siete, u ocho meses  porque todos bien lo sepan  y es bien que lo tal se hará  pues en presunción se  arriesga  más para aquellas pocas  gracias  que yo no bien lo hiciera  sea así, pero para qué  este tropel aquellos sustos  por razón todos nos  juntamos  porque no es con piedad  nos verán nuestra fiesta  por eso muchos hombres  nos quieren dar culebra  y sino verán  vino aquí una vieja  quizá vino a admirar?  así despreciar Medea  solamente se arrugó  como un esqueleto apareció  quizá no es de buen parecer  ya que también dice frionera  que tampoco no es bueno lo  que supo  que otra cosa lo quiere en  verdad  nosotras somos doncellas  viene otro cabeza de  algodón, él la mitad  membrillo papagayo</p>	<p>que después no lo haré bien  no diré aunque quiera  pero muchos españoles  cuando empiezan lo hacen  bien  en siete u ocho meses  porque todos bien los sepan  y es bien lo que tal se hará  pues en presunción se  arriesga  más para aquellas pocas  gracias  que yo no bien lo hiciera  ¿pues sea así!, pero ¿para  qué?  este tropel, estos sustos,  por tal razón nos juntamos  porque no con piedad  verán nuestra fiesta  por lo que muchos hombres  quieren darnos culebra  y sino verán  que vino una vieja  quizá a admirar  o despreciar a Medea  que se arrugó y  como un esqueleto apareció  que no era de buen ver  ya que frionera dice  que no es bueno lo que sabe  lo que quiere en verdad  porque nosotras somos  doncellas  vino otro cabeza canosa  mitad membrillo y  papagayo  es aún esclavo de Guinea</p>
--	---	---

<p><b>ic no teilhuia</b>, es molienda esto que los yndios hacen para eso los de mi tierra que lo hacen con visarria y no aquesta borrachera: ven acá <b>tlilocotzontel tlein ticmati quasalea</b> <i>cabeza de salea</i> [entre renglones]</p>	<p>y aún es esclavo de Guinea quizá también a admirar o bien a demandar, es molienda esto que los indios hacen para eso los de mi tierra lo hacen con bizarria y no aquesta borrachera ven acá negro rebelde que lo sabes cabeza de salea</p>	<p>quizá a admirar o a demandar, es molienda esto que los indios hacen para eso los de mi tierra lo hacen con bizarria y no aquesta borrachera ¡ven acá negro rebelde! ¿qué sabes cabeza de salea?</p>
<p>sino <b>tiquinmechicotiuh</b> los novillos de la Hazienda pues <b>cequintin</b> Bachilleres <b>huel</b> filosofos de lengua <b>hual huy yuhqui</b> in cazadores <b>iteopan motlanquaquetza</b> poniendo el un pie en la China <b>auh in occe Amecamecan</b> <b>huel yuhqui tochtli quimotlaz</b> <b>motlanquauhquetza</b> en la iglesia <b>inin</b> sofisticos tlacâ <b>inin</b> Doctores de Atenas <b>tlein mach amo</b> <b>techilhuizque</b> porque <b>zan ica monpehua</b> <b>in zan tecatlatlatoa</b> <b>zazan huel nohuian</b> <b>quicuepa</b> <b>im ixtotoma tlachieliz</b> <b>oquic</b> la comedia empieza <b>in tla ye opeuh zan ye</b> <b>niman</b></p>	<p>sino tu los juntaste los novillos de la Hazienda pues algunos Bachilleres buenos filósofos de lengua ey, vengan así los cazadores en la iglesia se hincan de rodillas poniendo el un pie en la China y el otro en Amecamecan pues así al conejo apedreará se hincan de rodillas en la iglesia estos sofisticos hombres estos Doctores de Atenas qué no nos dirán porque solo así empieza solo alguno que habla mucho solo en todas partes o voltea esa tontería mirará mientras que la comedia empieza algo ya empezó ya después con mil gestos se voltea</p>	<p>sino juntaste los novillos de la Hazienda pues algunos Bachilleres son buenos filósofos de lengua ¡ey!, vengan cazadores que de rodillas se hincan en la iglesia poniendo un pie en la China y el otro en Amecamecan pues así al conejo cazarán y se hincan de rodillas en la iglesia estos sofisticos hombres estos Doctores de Atenas ¿qué no nos dirán? porque así empiezan alguno que habla mucho que todas partes voltea a mirar las cosas tontamente mientras que la comedia empieza ya después algo empezó con mil gestos se voltea ¿acaso haciendo</p>

<p>con mil gestos <b>mocuecuepa</b> cuis haciendo admiraciones <b>quimaxcotlalia in ycejas niman quitoa</b> por fuerza mas que por gana que tengo vengo yo a esta moledera porque si estuviera en verso fuera de ver, mas que venga toda la gente a sentarse por ver aquesto, mi abuela puede sufrir por cierto, que gasta muy linda flema, pues esto para nosotros es lo mismo que tinieblas chalantim xihualhuian <b>aquin amechnotz</b>, esfuerzo <b>yuhqui anquitocicate</b> venir a ver esto quemán <b>amechmocoanochilito</b> para <b>axcan nican</b> vengan <b>anhuetzcazque</b> de el coloquio <b>yuhqui cemicac an huel</b> [...]</p> <p><b>in quixqualli ticquítoa in quix amo qualli letra ma xicchiuacan no yuhqui ticmahuizocan in</b> ciencia <b>îca ontechlaqualquilia mo huel tlazotli quema</b> porque <b>aquin yuhqui chihua</b> amo simple <b>motenehuaz</b> pero <b>ma quitocan</b> vaya <b>ca yehuan</b> personas necias murmuraciones <b>intequih</b></p>	<p>¿acaso haciendo admiraciones? se lo pone sus cejas después los dice por fuerza mas que por gana que tengo vengo yo a esta moledera porque si estuviera en verso fuera de ver, mas que venga toda la gente a sentarse por ver aquesto, mi abuela puede sufrir por cierto, que gasta muy linda flema, pues esto para nosotros es lo mismo que tinieblas ayudantes, venir acá quien a ustedes llamó, esfuerzo asimismo ustedes lo están diciendo venir a ver esto alguna vez él los llamó para ahora aquí vengan ustedes reirán de el coloquio asimismo siempre no es bueno quizá sea bueno lo que dices quizá no es buena letra que lo haga también así tu admiraste a la ciencia alguna vez ustedes nos riñen no tan bien como lo precioso porque quien asimismo lo hace no simple se nombrará pero que lo digan vayan que aquellas personas necias</p>	<p>admiraciones? se reacomoda sus cejas después dice por fuerza mas que por gana que tengo vengo yo a esta moledera porque si estuviera en verso fuera de ver, mas que venga toda la gente a sentarse por ver esto, mi abuela puede sufrir por cierto, que gasta muy linda flema, pues esto para nosotros es lo mismo que tinieblas ¡ayudantes, venir acá! quien los llamó, esfuerzo que hacen diciendo -venir a ver esto alguna vez él los llamó par que ahora y aquí vengan a reírse del coloquio asimismo no siempre es bueno lo que dices quizá no es buena letra la que haga para admirar a la ciencia que alguna vez nos discute, no también como lo preciso porque quien lo hace no simple se nombrará para que lo diga y vaya con aquellas personas necias cuyas murmuraciones es su trabajo que su regalo es esta lengua porque muchos indiscretos con toda su grandeza</p>
---	---	--

<p><b>ma moregaloro in</b> lengua      porque <b>mochtin</b> indiscretos  <b>ica mochi in grandeza</b>      can piedad <b>techcelilia</b>  <b>tlein quichihua toflaqueza</b>      que nunca <b>ne[o]npolihuí</b>  <b>in tottrabajo, ca yehuan</b>      siempre <b>techmaca</b> disculpa  <b>ca itech monequi</b> al que      yerra  <b>ihuan quenin ixtlamatque</b>      acudan a su nobleza      pero agora <b>ma za oc</b>  <b>ixquich</b>      que juego <b>onipeuh yeyehua</b>  <b>norebuelto</b> soliloquio  <b>ma niquimnotzaz occepa</b>  <b>in</b> Musas porque ya es tarde  <b>ihuan</b> no quiero que      entienda  <b>inin</b> Auditorio ilustre  <b>ca nicpia miac</b> soberbia      sino que <b>tlazo ixpantzinco</b>  <b>huel</b> rendido <b>nopechteca</b>      porque perdone las faltas      que <b>oquiapiaya</b> nuestra fiesta</p>	<p>murmuraciones es su      trabajo      que tu regalo esta lengua      porque muchos indiscretos      con toda su grandeza      con piedad nos reciben      que lo hace nuestra flaqueza      que nunca desaparezca      este nuestro trabajo, porque      ellos      siempre nos dan disculpas      porque junto a él se quiere      al que yerra      y esa manera prudentes      acudan a su nobleza      pero ahora aún es todo      que juego empecé con ellos      mi revuelto soliloquio      que yo lo llamaré otra vez      esas Musas porque ya es      tarde      y no quiero que entienda      este auditorio ilustre      porque yo tengo mucho      soberbia      sino que en su amada      presencia      bien rendida me inclino      porque perdone las faltas      que lo tenía nuestra fiesta.</p>	<p>con piedad nos reciben      que es lo que hace nuestra      flaqueza      que nunca desaparezca      nuestro trabajo, porque ellos      siempre nos dan disculpas      porque junto se quiere al      que yerra      y de tal manera los      prudentes      acudan a su nobleza      pero ahora eso es todo      que el juego empecé con      ellos      mi revuelto soliloquio      que otra vez llamaré      a esas Musas porque ya es      tarde      y no quiero que entienda      este auditorio ilustre      porque tengo mucha      soberbia      sino que en su amada      presencia      bien rendida me inclino      porque perdone las faltas      que tenía nuestra fiesta.</p>
---	--	---

## SEGUNDA PARTE

TRANSCRIPCIÓN PALEOGRÁFICA	TRADUCCIÓN LITERAL	INTERPRETACIÓN
<p>Aplaudese la fineza que el señor Hizo en quedar sacramentado con Los hombres. Año de 1718.</p>		
<p><b>Musica.</b> La mayor fineza del orbe en dulces cadencias cante y en obsequios reverentes rinda gratitudes leales</p>	<p><b>Musica.</b> La mayor fineza del orbe en dulces cadencias cante y en obsequios reverentes rinda gratitudes leales</p>	<p><b>Música.</b> La mayor fineza del orbe en dulces cadencias cante y en obsequios reverentes rinda gratitudes leales</p>
<p><b>Musica. Ma chalchiuhxochitimampan on papaquilia tlamati In qualnez ololiuhcayotl Icayo in cemanahuactli</b></p>	<p><b>Musica.</b> Que donde se llevan a cuestras las flores preciosas El que sabe lleno de gozo en el buen parecer de su redondez de su nombre enrededor del <i>Anáhuac</i></p>	<p><b>Música.</b> Que se carguen de flores preciosas los que saben llenos de gozos de hermosos <i>ololiuhcayotl</i><sup>58</sup> del entorno del <i>Anáhuac</i><sup>59</sup></p>
<p><b>Español.</b> Quien con estilo tan nuevo y tan extraño lenguaje interrumpe los aplausos de aquestas felicidades?</p>	<p><b>Español.</b> Quien con estilo tan nuevo y tan extraño lenguaje interrumpe los aplausos de aquestas felicidades</p>	<p><b>Español.</b> Quien con estilo tan nuevo y tan extraño lenguaje Interrumpe los aplausos de estas felicidades?</p>

58. Redondez de la flor esférica. Guía de flores acampanadas de color rosa, morada y azul.

59. "Cerca del agua, del mar, etc., sirve para designar ya sea el valle de México, donde antaño existían grandes lagunas, ya sea los litorales marítimos, o cualquier otro lugar donde abunde el agua" [Simeón, 1997:28].

<p><b>Indio. Aquin nechtlapolotia axcan ipan inin cahuit iquac in mahuiztlancayotl on hual: chalchiuhchacha[!hui</b></p>	<p><b>Indio.</b> quien a mi me perturba ahora sobre este tiempo cuando honradamente vino a destruir las esmeraldas</p>	<p><b>Indio.</b> ¿quién me perturba? En este tiempo Cuando dignamente Vino a destruir los chalchihuites<sup>60</sup></p>
<p><b>Español.</b> Eres acaso tu, dime el que viene a perturbarme?</p>	<p><b>Español.</b> Eres acaso tu, dime el que viene a perturbarme</p>	<p><b>Español.</b> ¿Eres acaso tu, dime, el que viene a perturbarme?</p>
<p><b>Indio. Yn nechhualpazolohua ma nicmati, cuix tehuatzin?</b></p>	<p><b>Indio.</b> El que me viene a espantar que yo lo sé, acaso eres tú?</p>	<p><b>Indio.</b> El que me viene a espantar, ¿que yo lo sé, ¿acaso eres tú?</p>
<p><b>Español.</b> Eso mismo te pregunto?</p>	<p><b>Español. Eso mismo te pregunto?</b></p>	<p><b>Español.</b> Eso mismo te pregunto?</p>
<p><b>Indio. Yehuatl inon nontlatani?</b></p>	<p><b>Indio.</b> Aquel, ese yo voy a preguntar?</p>	<p><b>Indio.</b> O aquel, ¿voy a preguntar?</p>
<p><b>Español.</b> Yo soy [a]quel venturoso que he venido no a turbarte sino a rendir alabanzas y a ofrecer en los altares víctimas y sacrificios en holocaustos fumantes</p>	<p><b>Español.</b> Yo soy aquel venturoso que he venido no a turbarte sino a rendir alabanzas y a ofrecer en los altares víctimas y sacrificios en holocaustos fumantes</p>	<p><b>Español.</b> Yo soy aquel venturoso que he venido no a turbarte sino a rendir alabanzas y a ofrecer en los altares víctimas y sacrificios en holocaustos fumantes</p>
<p><b>Indio. Nehuatl in nitonalizé ca onihuallo tlateomatqui amo onitlapazoloco In cel totlatocatzin</b></p>	<p><b>Indio.</b> Yo soy esencia que vine con devoción yo no he venido a espantar a nuestro único señor</p>	<p><b>Indio.</b> Yo soy esencia que viene con devoción y no a espantar a Nuestro Señor</p>

60. El término chalchihuitl refiere a las piedras preciosas: jades, esmeraldas y turquesas: eran tan apreciadas que “nadie tenía derecho de usar la turquesa, debía ser destinada siempre a los Dioses... (Sahagún) [Simeón, 1997:492].

<p><b>Español.</b> Está muy bien, mas advierte Que aquesa accion es gigante, Pues un hombre humilde puede en este abismo a negarse y solo a los españoles se les permite que alaben a aquella Sacra Deidad Señor de las Magestades</p> <p><b>Indio. Ye yuhqui in tinechmolhuilia, Auh macihui, tel, oc matzin Tlatechmoyollehuilia teteochipahuaca nantzin, icayotiz ma cemicac inca tozquime Yamatzquí tictoyectenehuilican yolchipahuac Tlazotlanquí, ihuan ipam inon cuicatl chalchiuhcoyltepapactli, ca <i>laudate omnes gentes</i> contzopelitohua Yamanquí, amo techtlaquahuilia im timochtim, im tehuantim in titlalticpac titlacá macihui timacehualtim</b></p>	<p><b>Español.</b> Está muy bien, más advierte Que aquesta acción es gigante, Pues un hombre humilde puede en este abismo a negarse y solo a los españoles se les permite que alaben a aquel Sacra Deidad Señor de las Majestades</p> <p><b>Indio.</b> Ya así me lo dices, Y aunque, aun, me animas nos amas bendita madre, su nombre que siempre estos cantos a <i>Yamatzquí</i><sup>61</sup> en donde lo alabamos de corazón limpio a <i>Tlazotlanquí</i><sup>62</sup> y con este canto de alegres cascabeles de esmeraldas están todas las personas alegres lo va a decir tiernamente <i>Yamanquí</i>,<sup>63</sup> no nos hablan fuerte a todos nosotros los hombres de la tierra aunque todos somos campesinos</p>	<p><b>Español.</b> Está muy bien, mas advierte que esta acción es gigante, pues un hombre humilde puede en este abismo a negarse y solo a los españoles se les permite que alaben a aquella Sacra Deidad Señor de las Majestades</p> <p><b>Indio.</b> De tal manera me dices y me confortas porque nos ama la Venerable Madre siempre nombrada en los cantos a <i>Yamatzquí</i> en donde la alabamos de corazón limpio a <i>Tlazotlanquí</i> y con este canto de alegres cascabeles de <i>chalchibuites</i> con los que se alegran las personas y dicen compasivamente <i>Yamanquí</i> no lo dicen fuerte a todos nosotros los hombres de esta tierra a los <i>macehuales</i></p>
---	---	---

61. Tierno, suave, blando, fino, delicado.

62. Amoroso, amable.

63. Yamatzquí: tierno, suave, blando, fino, delicado.

<p><b>Español.</b> Así es verdad lo que dices, y pues son tan eficaces. tus razones me conformo con tu afecto, y tu dictamen, y pues esto te ha traído a solo desempeñarte y estamos los dos aquí con elogios festivos rindamos las alabanzas a este Misterio inefable, y en alternados acentos se publiquen los quilates de la tierra mayor que se ha visto, ni ha de hallarse porque aqueste Sacro Arcano es un prelago insondable.</p>	<p><b>Español.</b> Así es verdad lo que dices, y pues son tan eficaces tus razones me conformo con tu afecto, y tu dictamen, y pues esto te ha traído a solo desempeñarte y estamos los dos aquí con elogios festivos rindamos las alabanzas a este Misterio inefable y en alternados acentos se publiquen los quilates de la tierra mayor que se ha visto, ni ha de hallarse porque aqueste Sacro Arcano es un prelago insondable</p>	<p><b>Español.</b> Así es verdad lo que dices, y pues son tan eficaces tus razones me conformo con tu afecto, y tu dictamen, y pues esto te ha traído a solo desempeñarte y estamos los dos aquí con elogios festivos rindamos las alabanzas a este Misterio inefable y en alternados acentos se publiquen los quilates de la tierra mayor que de ha visto, ni han de hallarse porque este Sacro Arcano es un prelago insondable</p>
<p><b>Indio.</b> Huel qualli timíthalhua ma ihui, tel xommopehualli xocommoyectenehuilli inon Ceneycmahuiztlanqui tetlazotlaltilli huey oconmochihiuli yancuic ye oquichnacayotilizpan teochalchiuhca teonizahui</p>	<p><b>Indio.</b> Tu lo dices muy bien así, pero, ve a iniciar ve a alabar este <i>Ceneycmahuiztlanqui</i><sup>64</sup> con gran amor lo irá hacer nuevo ya donde se encarna el varón esmeralda sagrada, presencia contenta</p>	<p><b>Indio.</b> Así lo dices bien, pero, inicia las alabanzas a <i>Ceneycmahuiztlanqui</i> con gran amor lo hará de nuevo donde se encarnó el hombre, <i>chalchihuite</i> precioso, presencia divina</p>
<p><b>Español.</b> El asunto no es aquese, que es el Misterio admirable</p>	<p><b>Español.</b> El asunto no es aquese, que es el Misterio admirable</p>	<p><b>Español.</b> El asunto no es este, que es el Misterio admirable</p>

64. "El de las cosas buenas y maravillosas".

<p>del Sacramento en que hoy hace de su amor alarde.</p> <p><b>Indio. Ma telihui yece quenim intlacamo ohual Mohuicani monacayotitzin oquiuh itechtzinco in yehuatzin in Zuapiltlatlatzintli María Cemteochipauhqui motoplatitocilizquia? ca niman amo, no mati auh huel omonec inin teoyeyoca tlachihualli icayo mochiuhtzinoquiuh ipan inin talticpactli oquichtli, tloctiliztica teotl</b></p> <p><b>Español.</b> Aguarda y pare tu discurso, pues que fue Con solo sacramentarse La mayor fineza que hizo para bien de los mortales, y quando su Magestad Nuestro Amantísimo Padre dixo que eran sus mayores delicias el siempre estarse con los hombres, que mas prueba de una fineza tan grande que es quedar sacramentado para jamas apartarse de nosotros sea bendito</p>	<p>del Sacramento en que hoy hace de su amor alarde</p> <p><b>Indio.</b> Así sea, cómo es esto? sino vino <i>Mohuicani</i><sup>65</sup> encarnarse varón en ella Mujer noble, piadosa y humana María hermosa divinidad escondida en el cofre después no, también sabe y bien se permitió esta criatura divina en su nombre se vino encarnar sobre esta tierra varón, estando cerca de Dios</p> <p><b>Español.</b> Aguarda y pare tu discurso, pues que fue con solo sacramentarse la mayor fineza que hizo para bien de los mortales, y quando su Magestad nuestro Amantísimo Padre dixo que eran sus mayores delicias el siempre estarse con los hombres, que mas prueba de una fineza tan grande que es quedar sacramentado para jamás apartarse de nosotros sea bendito</p>	<p>del sacramento en que hoy hace de su amor alarde</p> <p><b>Indio.</b> Así sea, ¿pero cómo es que vino <i>Mohuicani</i> a encarnarse hombre? de ella de la Mujer noble y piadosa, de María divinidad hermosa escondida en el cofre que después se sabe, y se permitió a esta criatura divina que en su nombre se hizo hombre en esta tierra, estando cerca de Dios</p> <p><b>Español.</b> Aguarda y pare tu discurso, pues que fue con solo sacramentarse la mayor fineza que hizo para bien de los mortales, y cuando su Magestad Nuestro Amantísimo Padre dixo que eran sus mayores delicias el siempre estarse con los hombres, que más prueba de una fineza tan grande que es quedar sacramentado para jamás apartarse de nosotros sea bendito</p>
---	--	--

65. "El venerado".

<p><b>Indio. Ma yuh mochiuh ca ye qualli yece no xonyolmaxilti ca iquac inon mahuizauhqui Cemhueyteotlamahuizolli Totemaquixtianicatzin oquimochihuilitzino inca macuilli tlaxcalli in oquimotlaqualtili tepachihuitica tlanqui macuilli ca cenmilpiltim oquichtim, ihuam cihuame, auh ca né impipilototim amo tehuan tlapohualtim ca nel amo zan pohualoní ipampa ca cenca miactim auh in ye omochiuh inin teochalchiuhtlamahuizolli in tlaxcalli amo omocauh cenca mîec chiquiuhco mani ynin teonixpantocia ca in Huecapanolca tlatohuani omonacayotitzino topampatica tehuantín, amo zan aquin ipampa ca timochitín titehuantí oncan onmoneltíla in tetlazotlaltilli, izcatqui in quenim tlapanalhuia inin oc hualcatihualli</b></p>	<p><b>Indio.</b> Que así se haga ya bien pero también reflexiona así cuando este sorprendete y gran milagro Nuestro Salvador se hizo hombre con cinco panes dio de comer satisfactoriamente a toda la gente contó los hijos del campo hombres y mujeres y evocó a sus pequeños hijos no nos contamos y en verdad solo cuenta porque son muchos y ya se hizo este milagro precioso y sagrado el pan no se acabó muchas canastas extendidas la multitud que aumentaba ante el Señor <i>Huecapanolca</i><sup>66</sup> encarnó por nosotros no solo por él sino por todos nosotros allá se reconoce la conversión amorosa de la gente, he aquí así es superior en demasía</p>	<p><b>Indio.</b> ¡Que así sea! pero también reflexiona ante este sorprendente y gran milagro de Nuestro Salvador que se hizo hombre y con cinco panes dio de comer satisfactoriamente a toda la gente a la muchedumbre que contó hombres y mujeres y llamó a sus más pequeños hijos que no nos contamos que cuando se cuentan son demasiados y se hizo este milagro divino que el pan que había en muchas canastas, no se acabó y la multitud aumentaba asiduamente ante el Señor <i>Huecapanolca</i> que encarnó por nosotros y no sólo por él, sino por todos nosotros, se reconoce he aquí la conversión de fieles que es superior y en demasía</p>
---	---	--

66. "Digno de ser sublimado y exaltado".

<p><b>Español.</b> Exceso no, pues quedamos</p> <p><b>Indio.</b> Ma ye yuhqui, tel ca ye nelli otontonenenuhcacauhque</p> <p><b>Español.</b> Alabado sea por siempre Señor de las Magestades que a los pequeños descubres tus misericordias grandes que podemos decir mas cuando son tan insondables Santísimo Sacramento los Misterios inefables con que en aquesos viriles os ostentáis fino amante</p> <p><b>Indio.</b> Tlein oc nel toconitozque toteoyeyo tlatocatzin teotl tlatohuani Jesucristo ca teochalchiuhtica chimaltzin tlein nel nozo tiquitozque ca nel amo tlein ticmatí iquac timitztotiliâ tzopelca tlatlazotlatqui nalquiztonatezcatitlan titechmomaticatqui, in tocnotetepitonyo tlein mixpantzinco quitlaliz, ca zan yehuatl in toyollo ca cenca xotlaticatqui motlazotlallopantzico chalchiuhteoyeyaca tlanqui.</p>	<p><b>Español.</b> Exceso no, pues quedamos</p> <p><b>Indio.</b> Que así sea, pues en verdad nosotros nos igualamos</p> <p><b>Español.</b> Alabado sea por siempre Señor de las Majestades que a los pequeños descubres tus misericordias grandes que podemos decir más cuando son tan insondables Santísimo Sacramento los Misterios inefables con que estos viriles os ostentáis fino amante</p> <p><b>Indio.</b> Que todavía en verdad iremos decir Nuestro divino nombre Dios Señor Jesucristo porque el escudo de jades preciosos que en verdad, quizás nosotros diremos porque en verdad no lo sabemos cuando nosotros danzamos dulcemente conversos entre el espejo del sol nosotros te estamos dando nuestra pobreza que tu presencia lo establecerá en verdad sólo nuestro corazón en verdad está creciendo desde tu amor que es perfecto de esencia divina.</p>	<p><b>Español.</b> Exceso no, pues quedamos</p> <p><b>Indio.</b> ¡Que así sea!, pues en verdad somos iguales</p> <p><b>Español.</b> Alabado sea por siempre Señor de las Majestades que a los pequeños descubres tus misericordias grandes que podemos decir más cuando son tan insondables Santísimo Sacramento los Misterios inefables con que estos viriles os ostentáis fino amante</p> <p><b>Indio.</b> Que en verdad diremos en nuestro divino nombre Señor Dios Jesucristo porque eres escudo de jades divinos en verdad, diremos porque no sabemos cuando danzamos dulcemente conversos ante el resplandor del sol y nosotros te ofrendamos pobremente en tu presencia levantamos nuestro corazón que crece con tu amor ante la perfección de la esencia divina.</p>
--	---	--

## APÉNDICE 2

CENSO RESERVATIVO. EXPEDIENTE REFERENTE A LA RENDICIÓN DEL DINERO POR TRES MIL PESOS DE LOS DIEZ MIL DEL CENSO REDIMIBLE SOBRE FINCAS Y MOLINO DE TLALMANALCO DE LA PROVINCIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, A FAVOR DE LA MADRE JUANA DE SANTA INÉS MONJA DEL CONVENTO DE SAN GERÓNIMO OTORGADO POR DOÑA MARÍA LORES NAVARRETE, VIUDA DE DON FRANCISCO DE ACEVEDO. CIUDAD DE MÉXICO 1681<sup>67</sup>

Yo Fernando de Contreras scrivano de su Magestad y publico de estas minas de Pachuca certifico y doi fee y testimonio de verdad que por unos autos que paran en mi poder que passaron ante mi por el año passado de mill seiscientos y sessenta y

67. AGN, Criminal, v.6, exp, 25, fs. 99-115. Agradezco a Juan Carlos Rodríguez Álvarez el apoyo en el trabajo de paleografía.

cinco consta y paresse que Doña Maria Flores Navarrete vezina que fue de estas dichas minas viuda de el cappitan Don Francisco de Asevedo Peliser Aberrusa [...], pidio que atento a que el dicho su marido en el testamento que otorgo so cuia disposission fallecio la deja nombrada por tutora y curadora de las personas y vienes de Doña Ysavel de Asevedo Flores Doña Francisca de Navarrete y Asevedo de Don Diego de Asevedo Peliser y Aberrusa y de Don Antonio de Asevedo Flores sus hijos y de el dicho su marido menores que eran de catorze y de doze años [...]: hizo aseptacion de el dicho cargo de tal tutora y curadora de las personas y vienes de los dichos sus hijos y juro en forma de derecho que decomisar bien y fielmente y hizo la obligasion que por derecho fue obligada, y visto por el dicho alcalde maior [...] le dio poder bastanttes para la administracion y facultad de lo ynjuiciar durar y sustituir ynterponiendo en todo ello para su validazion y firmessa su authoridad y judicial decreto según que todo lo susso dicho mas largamente consta y paresse por dichos autos que originales paran en mi poder a que me remito [...] = concuerda con dicho testimonio, que bolvi a entregar de que doi fee a la dicha Doña Maria Flores de Navarrete, y la susso dicha como madre y tutora de la dicha Doña Ysavel de Asevedo Flores = Dixo que por quanto la madre Juana de Santa Ynes su hermana religiossa professa en el combento de san Geronimo de esta ciudad por una de las cluasulas de la scriptura de declaracion que hizo y otorgo ante Gaspar de Rueda scrivano Real [...] en virtud de la facultad que se reservo en si por el testamento y renunciacion que dentro de los dos messes ultimos de profeccion solemne havia otorgado en conformidad de la licencia que le concedio el señor doctor Don Pedro de Barrentos Lomelin, obispo De Guadiana siendo Juez Provisor y vicario general deste Arzobispado [...], en cuia virtud lo hizo y renuncio sus lexitimas paterna y materna a los diez y siete de Noviembre de dicho año, ante Juan de Obiedo Paldiniesso scrivano Real, en el qual nombro por su albacea thenedor de vienes y administrador de ellos al contador Pedro de Soto Lopez alguacil maior que fue de el tribunal de el Santo Oficio de la Ynquisission de esta Nueva España para que distribuiesse sus vienes segun y de la manera que le tenia ordenado y comunicado y en la obra pia que le paresesse reservando en si, como en las demas clausulas de dicho su testamento qualesquiera dudas que se pudiessen ofreser para declararlas la dicha Madre Juana de Santa Ynes y el dicho contador; y atento haver este fallecido sin haver declarado qual fuesse a la voluntad deliberada de la suso dicha y que sobre cantidad de pessos que paravan em poder de dicho contador; con sus vienes al-

baceas y herederos tuvo litixios en concursso de acrehedores en esta Real Audiencia donde fenecido el pleito se aplica a la dicha Madre Juana de Santa Ynes sierta cantidad de pessos de lo qual disponiendo en virtud de la dicha reserva y ussando de la dicha licencia antre otras clausulas en que declaro su voluntad fue se sacassen de sus vienes conseguidos por el pleito bencido tres mill pessos los quales se ympusiessen a sensso sobre posesiones seguras cuia renta aplicava para asi la madre Juana de Santa Ynes hasta que tuviesse edad de ser religioffa o cassada la dicha Doña Ysavel de Asevedo Flores su sobrina que siendo religioffa la aplicava desde luego por su dote los dichos tres mill pessos y si se cassasse y no fuesse religiosa se le havian de dar los dichos tres mill pesos despues de los dias de la vida de la dicha Madre Juana de Santa Ynes, en el sensso e ympossission que estuviessen; y si la dicha Doña Ysavel de Asevedo Flores muriese sin tomar el dicho estado de religioffa o cassada, aplicava la dicha cantidad para el dotte y fundacion de una cappellania según mas largamente por dicha clausula de la scriptura de declaracion que ba referida se contiene a que se rremite = Mediantte lo qual la dicha Doña Ysavel de Asevedo Flores su hija recivio el avido de bendicion en dicho combento de señor san Geronimo de esta ciudad donde oi esta para hazer profeccion solemne obligandose la dicha Doña Maria Flores Navarrette a entregar los dichos tres mill pessos en reales a dicho combento, por no haver admitido la ympossission de sensso fecha de dichos tres mill pessos juntamente con [o]tros siete mill que hazen diez mill pessos que ympusso el padre Pedro Ramos procurador general que fue de la provincia de la compañia de Jesus de esta Nueva España en virtud de licencia expecial que tuvo de el reverendo padre Francisco Carboneli provincial de ella sobre los vienes y haziendas de dicha provincia de la compañia de Jesus y expecialmentte sobre los molinos de Tlalmanalco y los yngenios de Xochimancas y demas haziendas que refiere la scriptura que se selebro antte Diego de los Rios scrivano Real y de provincia que fue en esta cortte [...] = y en dicha scriputra de diez mill pessos de principal de sensso que ba sitada en esta; esta expressada la aplicacion de los dichos tres mill pessos a la dicha Doña Ysavel de Asevedo Flores según y para el efecto que ha declarado = por lo qual a pedido y rogado la dicha Doña Maria Flores Navarrette al padre Francisco de Lossava religioffo sacerdote actual de su provincia de esta Nueva España redima los dichos tres mill pessos de los siete mill pessos que oi estan ympuestos sobre dichos vienes de los diess mill que contiene la dicha scriptura por haverse redimido los otros tres mill pesos para el dote de

religiosa de Doña Francisca de Asevedo otra hija de esta otorgante que profeso en dicho combento de San Geronimo, de los quales otorgo scriptura de redempcion ante mi el presentte scrivano la dicha Doña Maria Flores de Navarrette su fecha en esta ciudad a los cinco de maio de el año passado de mill seiscientos y setenta y tres; y que le entregue los dichos tres mill pessos para darlos a dicho combeto de san Geronimo; y que la dicha Doña Ysavel de Asevedo Flores su hija monja novissia en el consiga la profecion de belo negro para no poder de otra suerte tener efecto = y el dicho padre procurador general por hazerle merced y buena obra y ser para tan santo fin, bino a entregar a la dicha Doña Maria Flores de Navarrette los dichos tres mill pessos otorgandole redemcion y chanselacion en forma de ellos y anotandose a la margen de la partida de dicho libro del cavildo de esta ciudad donde esta registrado el sensso de dichos diez mill pessos en que se comprehenden los dichos tres mill pertenecientes a la dicha Doña Ysavel de Asevedo Flores para que conste haverse redimido [...]; y assi mismo que se ponga razon por el presentte scrivano al pie de la saca de dicha scriptura de ymposicion de el sensso de dichos diez mill pessos de haverse redimido los dichos tres mill pessos para que en todo tiempo conste estar redimidos y entregados a parte legitima que lo es la dicha Doña Maria Flores Navarrette la aplicacion particular expresada tambien como ba dicho en dicha scriptura de sensso por la dicha madre Juana de Santa Ynes ymponedora de el, a cuio favor y en quien su causa y derecho huviessse y le representasse y subcediessse en el por la orden referida en dichas scripturas de declaracion y sensso = en cuia conformidad la dicha Doña Maria Flores Navarrette como madre tutora de la dicha Doña Ysavel de Asevedo Flores que oi se nombre Ysavel Maria de San Nicolas monja novissia en dicho combento [...] donataria de dichos tres mill pessos aplicados a los diez mill de dicho principal de sensso por los quales representa los decretos y acciones de la dicha madre Juana de Santa Ynes como quien de ella trae origen y causa otorga que recibe en precencia de mi el presentte scrivano y testigos de esta carta de el dicho padre Francisco de Lossada procurador general de la provincia de la compaña de Jesus de esta Nueva España los dichos tres mill pessos de oro comun en reales de cuio entrego y recibo yo el scrivano doi fee porque se hizo realmentte y con efecto de mi precencia y la de los testigos y quedaron contados en poder de la dicha Doña Maria Flores de Navarrette [...] = y en quanto a los dichos tres mill pessos que aora se redimen y sus reditos desde oi en adelantte para siempre da por libres quitos de su obligacion carga e hipoteca a los vienes de dicha provincia

de la compañía de Jesus haciendas y fincas expresadas en dicha scriptura para que por razon de ellos ahora ni en ningun tiempo no se les pida ni demande cossa alguna a tento haverse redimido y quitado los dichos diez mill; y en quanto a ellos y los reditos que le corresponde su ymposission para que solamente subsista, en quanto a los quatro mill pessos de principal de sensso que son los que solamente quedan y sus reditos, y no se pueda ussar de ella ni pedir otra cantidad atento a tener satisfechos el dicho padre procurador general sus reditos correspondientes a dicha madre Juana de Santa Ynes hasta oi dia de la fecha de esta scriputra otorga redempcion y chancelacion en forma y con los requisitos de derecho necesarios para su validacion [...].

[Ilegible] de Mayo de 1673 cuyo ynstrumento esta junto con este y antos con la de la redencion de 40 pesos restantes cumplimiento a los 100 pesos de el principal que por dicho Padre Lorada se le redimieron al Bachiller Don Nicolas Flores capitán de la capellania ympuesta por la Madre Juana de Santa Ynes y la scriptura de ympocission de los dichos 100 pesos otorgada por el Padre Ramos en 7 de Julio de 1665 no se a recogido.

Redempcion de 30 pesos de los 100 pesos de principal de sensso redimibles que estan situados sobre las fincas y molinos de Tlalmanalco de la provincia de la compañía de Jesus de esta Nueva España a favor de la madre Juana de Santa Ynes monja professa en el combento de San Geronimo de esta ciudad = a favor de la dicha provincia de la compañía de Jesus = que otorgo Doña Maria Flores de Navarrete viuda de Don Francisco de Asevedo como tutora y curadora de Doña Ysavel Flores Navarrete su hijo donataria de dichos 30 pesos.

[Rúbrica: Francisco de Losada]

Yo Fernando de Contreras scrivano de su magestad y publico de estas minas de Pachuca sertifico y doy fee y testimonio de verdad que por unos auttos que paran en mi poder que passaron ante mi [...] que Doña Maria Flores de Nabarrette vecina que fue de estas dichas minas viuda del capitán Don Francisco de Asevedo Peliser y Aberrusa [...] pidio que atentto a que el dicho su marido en el testamento que otorgo so cuya desposission fallecio la dexava nombrada por tutora y curadora de las perssonas y bienes de Doña Francisca de Navarrette y Asevedo, de Don Diego de Asevedo Peliser de Aberrusa, de Doña Ysavel de Asevedo y Reinosso, y de Don Antonio de Asevedo Flores sus hijos y del dicho su marido menores que eran de catorsse y de dosse años y por la mucha satisfaccion que de

la susso dicha tuvo la rrelevo de fianssas y pidio y suplico al dicho alcalde mayor le diserniesse el dicho cargo so pedirle para ello fianssas, que visto por dicho alcalde maior por auto que probeio compareser de asesor en quatro de Febrero del dicho año mando que la dicha Doña Maria Flores de Nabarrette hiciesse la aseptassion y juramentto que por derecho esta obligada y la rrelevo de fianssas, [...] y juro informar de derecho de lo ussar bien y fielmentte e hizo la obligassion que por derecho fue obligada, y bisto por el dicho alcalde mayor en dicho dia de dicho año le disernio el dicho cargo de tal tutora y curadora de las perssonas y bienes de los dichos sus hijos menores y del dicho su marido y le dio poder bastante para la administrassion de los dichos sus bienes y para sus cavesas y negocios con libre y general administrassion y facultad de lo enjuiciar jurar y sustituir ynterponiendo en todo ello para su balidassion y formessa su autoridad y judicial decreto [...] = Fernando de Contreras scrivano de su magestad y publico = conqwerda con dicho testimonio que bolvia a entregar de que doi fee a la dicha Doña Maria Flores de Navarrete y la susso dicha como tal madre y tutora de la dicha Doña Francisca de Asevedo Navarrete = Dixo que por quantto la madre Juana de Santa Ynes reli-giossa preffessa en el combentto de San Geronimo de esta ciudad por una de las clausulas de la scriptura de declarassion que hizo y otorgo antte Gaspar de Rueda scrivano Real su datta en esta ciudad a los beinte y sinco de Junio del año passado de mill seiscienttos y sesenta y sinco en virtud de la facultad que se rreservo en ssi por el testamentto y renunciassion que dentro de los dos meses ultimos de su preffecion solemne havia otorgado en conformidad de la lisenzia que le concedio el Yllustrisimo y Reverendisimo señor doctor Don Pedro de Barmmentos Lomelin obispo de Guadiana siendo juez porvissor y bicario general de este arsobispado [...] que en su birtud hizo su testamentto y renunciassion [...] en el qual nombro por su albacea thenedor y administrador de sus bienes al contador Pedro de Ssotto Lopes alguacil maior que fue del tribunal del Santo Oficio de la Ynquisission de estos Reinos con facultad bastantte para que distri-buiesse sus bienes segun y de de la manera que le tenia ordenado y comunicado y en la obra pia que le paresiesse reservando en si como en las demas claussulas de dicho su testamentto qualesquiera dudas que se pudiesen ofresser para declararlas la dicha madre Juana de Santa Ynes Vel dicho contador; y atentto haver este fallecido sin haver declarado qual fuesse la voluntad deliverada de la susso dicha, y que sobre cantidad de pessos que paravan en poder de dicho contador con sus bienes albaceas y erederos tuvo litigios en concurso de otros acreedores

ante los señores presidentte y oidores de esta Real Audiencia donde fenecido el pleito se aplico a la dicha Madre Juana de Santa Ynes sierta cantidad de pessos, de la qual disponiendo en virtud de la dicha reserva y usando de la dicha licencia entre otras clausulas en que declaro su voluntad fue se sacassen de sus bienes conseguidos por el pleito bencido tres mill pessos de oro comun los cuales se ympussiesen sobre possessiones legas llanas y avonadas cuia renta havia de gosar la dicha madre Juana de Santa Ynes hasta que tubiesse edad para ser religiosa la dicha Doña Francisca de Asevedo su sobrina que tenía en su compañía y que teniendo la edad desde luego le aplicava los dichos tres mill pessos para su dotte de religiossa mediante lo qual la dicha doña Francisco de Asevedo recibio el avito de bendission en dicho combentto de San Geronimo donde oy esta para hacer profecion solemne obligandose la dicha Doña Maria Flores Nabarrette a entregar los dichos tres mill pessos en reales al dicho conventto por no haverse querido admitir la ymposission de senso fecha de dichos tres mill pessos juntamente con otros siete mill pessos que hacen dies que ympusso el padre Pedro Ramos procurador general de la probincia de la sagrada religion de la compañía de Jesus en esta Nueva Spaña en virtud de licencia especial que tuvo el reverendo Padre Francisco Carboneli probincial della sobre los bienes y haciendas de dicha provincia de la compañía de Jesus y expecialmente sobre los molinos de Tlalmalco y los yngenios de Sochimancas y demas haciendas que refiere la scriptura que se celebrou ante Diego de los Rios scrivano Real y de provincia que fue en esta cortte su fecha en esta ciudad a los siete de Julio del año passado de mill seiscientos y sesenta y sinco [...] = por lo qual a pedido y rogado la dicha Doña Maria Flores Nabarrette al padre Bartholome de Cuellas religioso sacerdote de la compañía de Jessus y procurador general de su probincia de esta Nueva Spaña redima los dichos tres mill pessos de los dies mill que contiene la dicha scriptura y se los entregue para darlos a dicho combentto de San Geronimo y que la dicha Doña Francisca de Asevedo su hija monja nobicia en el consiga el velo negro y profecion para no poder de otra suerte tener efecto = [...] y que assi mismo por el presentte scrivano Vel de provincia en esta cortte que subsedio en el oficio por muerte del dicho Diego de los Rios ponga assi mismo rassion en el protocolo a la margen de dicha scriptura de dies mill pessos de principal de senso de la redempssion de dichos tres mill pessos y de cómo tan solamentte que dan siete mill pessos y a las espaldas de la saca de dicha scriptura ponga la misma rassion de la redempssion de dichos tres mill pessos para que en todo tiempo conste estar redi-

midos y entregados a parte legitima que lo es la dicha su hija nobicia y donataria mediante la aplicacion particular expressada tambien como ha dicho en dicha scriptura original de sensso fecha a favor de la suso dicha por la dicha madre Juana de Santa Ynes ymponedora de la cuio favor y en quien su caussa y derecho hubiesse y le rrepresenttasse y subsudiesse en el por la orden referida en dichas scripturas de declarassion y sensso se obligo la dicha provincia y su procurador general en su nombre a el, y sus redittos para pagarlos mientras no se rredimiesse = En cuya conformidad la dicha Doña Maria Flores Navarrette como madre y tutora de la dicha Doña Frnacisca de Asevedo que oy se nombra Francisca de San Geronimo monja nobicia en dicho conventto menor de beintte y cinco años y maior de dies y seis y como donataria de dichos tres mill pessos aplicados en los dichos dies mill pessos de principal de sensso por los quales representta los derechos y acciones de la dicha madre Juana de Santa Ynes como de quien ella trae origen y caussa otorga haver recibido del dicho padre procurador general de la compañía de Juessus de esta Nueva Spaña Bartholome de Cuellar los dichos tres mill pessos de oro comun en reales para el efectto que va referido los quales confiessa y declara la dicha doña Maria Flores Navarrette tener en su poder contados a su satisfaccion de los quales se da por entregada sobre que renuncia la aspeccion [...], con lo qual otorga a la dicha provincia de la compañía de Jessus de esta Nueva Spaña y a sus prelados y procuradores redempcion y chanselassion de dichos tres mill pessos de los dies de principal de sensso que contiene la dicha scriptura que ba sitada en su ymposission y en quantto a dichos tres mill pessos y sus redittos desde y en adelantte para siempre de por libres y quitos de su obligassion y carga e hipoteca a los bienes de dicha probincia de la compañía de Jessus haciendas y fincas expressadas en dicha scriptura para que por rassion de ellos aora ni en ningun tiempo no se les pida ni demande cossa alguna [...].

Certifico que al margen de la scriputra original que passo ante Diego de los Rios scrivano Real y de provision que fue de esta corte en cuio oficio subcedí que se citta [incompleto] esta al pie de la saca de ella puse [incompleto] Doña Maria Flores de Navarrette viuda [de el] capitan Don Francisco de Asevedo como [madre] y tutora de Doña francisca de Acevedo [incompleto] Juana de Santa Ynes monja profesa [en] el combento de Son Geronimo de esta [ciudad] otorgo escripttura de redempssion de tres [mill] pessos de los dies mill que contiene la scriptura que pusso ante el dicho Diego de los Rios que [incompleto] dicha

redempssion antte Balthasar [incompleto]rantte scrivano Real su fecha en esta dicha ciudad a los cinco deste mes y año y [para] que conste de pedimientto de la partt[incompleto] pongo esta razon en la dicha ciudad de Mexico a ocho diaz del mes de Marzo de mill e siescienttos y settentta y ttres años.

[Rúbrica: Manuel de Torres scrivano de provincia]

*FLOR DE VOLCANES.*

*SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ:*

*VIDA Y OBRA EN LA REGIÓN DONDE NACIÓ*

La edición se realizó en el Departamento de Publicaciones de la ENAH. Cuidado de la edición final: Alma A. Velázquez López Tello.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2011 en los talleres de Cactus Displays, S. A. de C. V., Cerro del Vigilante núm. 174, col. Romero de Terreros, C. P. 04310, Delegación Coyoacán, México, D. F., en papel Bond ahuesado de 90 g. Se utilizó tipografía Simoncini Garamond.

El tiraje consta de 500 ejemplares.