

El epistolario de Sor Juana Inés de la Cruz
en el contexto literario–discursivo novohispano

by

Ricardo Camarena Castellanos

A thesis submitted to the

Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

in partial fulfillment of the requirements for the Ph. D. in Spanish

Department of Modern Languages and Literatures, Spanish Program

Faculty of Arts

© Ricardo Camarena Castellanos, Ottawa, Canada, 2017

Índice

Agradecimientos	iii
Resumen.....	iv
Introducción	x
1. El discurso público y privado novohispano en contexto	
1.1. Consideraciones sobre el contexto discursivo literario novohispano	1
1.2. La Inquisición novohispana y su contexto histórico al final del siglo 17	51
1.3. Censura y control inquisitorial sobre el discurso teológico	56
1.4. Predicación, carta y sátira como discursos públicos y privados	66
2. Las <i>Cartas</i> sobre la mesa: Sor Juana en polémica	
2.1. “Cordera y Soldado”: Joseph Bruñón y Josepha de la Luz Beltrán ante el Santo Oficio... 84	
2.2. <i>Carta Atenagórica, Carta de Filotea de la Cruz, Respuesta a Sor Filotea de la Cruz</i>	96
2.3. Cartas colaterales: la <i>Carta al Padre Núñez</i> y la <i>Carta de Serafina de Cristo</i>	129
3. Púlpito e Inquisición: el discurso censurado de tres predicadores novohispanos.....	
3.1. Un sermón censurado de Francisco Xavier Palavicino en la “guerra de las finezas”... 175	
3.2. Pedro Muñoz de Castro, la “guerra de las finezas” y sus sátiras censuradas	197
3.3. El jesuita Pedro de Avendaño, “el Vieira Mexicano”, y su predicación censurada..	210
Conclusión	225
Anexo Documental	230
Obras Consultadas	244

Agradecimientos

Agradezco al Dr. Gastón Lillo por su cuidadosa supervisión académica. Agradezco a la University of Ottawa la oportunidad de llevar a cabo mis estudios de maestría y doctorado, y su patrocinio para mi viaje de investigación documental a los archivos de la Biblioteca Palafoxiana en Puebla, al Archivo General de la Nación en la Ciudad de México, y al fondo reservado de la Benson Library en la University of Texas at Austin, en el verano de 2014. Agradezco su labor al Comité de Examinación, constituido por la Dra. Beatriz de Alba-Koch, de la University of Victoria, como Examinadora Externa, así como el Dr. Jorge Carlos Guerrero, el Dr. James Nelson Novoa, y el Profesor Emérito, Dr. José Ruano de la Haza, de la University of Ottawa. Ha sido valioso el apoyo de mis colegas estudiantes Jennifer Muir y Yannick Bautista en el inglés, y Kim Milet, en el francés. Finalmente, agradezco el valioso apoyo familiar de mi esposa Norma Jiménez Kaiser, y de nuestros hijos Dante, Aldo y Valeria.

Résumé

En utilisant les concepts de Mikhaïl Bakhtine de *dialogisme* et de *carnavalisation*, et les réflexions de Michel De Certeau à propos de ce qu'il appelle les *pratiques quotidiennes*, cette recherche vise à étudier la production épistolaire de Sœur Juana Inés de la Cruz dans le contexte littéraire discursive de la fin du 17^{ème} siècle en Nouvelle Espagne. D'autres aspects de mon cadre théorique sont reliés aux concepts de Michel Foucault sur *l'archéologie du savoir*, et sur le *pouvoir, la connaissance et le contrôle social*, utiles à mon approche de l'œuvre littéraire de Sœur Juana, et les textes de ses intellectuels contemporains. Essentiellement, j'analyse les circonstances dans lesquelles sont produits les textes de ces intellectuels de la Nouvelle Espagne. Cette contextualisation, dans ces prémisses théoriques, me permet non seulement de tenir compte des pratiques culturelles (quotidien) entourant la production de ces textes, mais aussi d'autres discours moins prestigieux et inédits, généré par certains des contemporains intellectuels de Sœur Juana.

Mon objectif est d'élargir le spectre discursif des auteurs, des critiques et détracteurs de la prose de l'auteur, et à cet effet j'utilise de la documentation de l'époque comme source primaire.

Pour l'inclusion de ces textes secondaires je m'appui sur un certain nombre de travaux critiques et analytiques, aussi bien contemporains que postérieurs à l'œuvre épistolaire de Sœur Juana, qui se réfèrent ou font mention d'eux. Je m'appui aussi sur les textes des panégyristes et ou des censeurs contemporains de la religieuse. La surveillance idéologique de l'Inquisition en Nouvelle-Espagne est expliquée comme une pratique culturelle et politique (De Certeau, Foucault) qui montre le pouvoir de contrôle institutionnel sur les textes et les auteurs étudiés ici.

La thèse est divisée en trois chapitres. Dans le premier chapitre je mets en contexte le discours de la Nouvelle-Espagne et ses concrétisations génériques : sermon, satire, pamphlet, lettre

et censure inquisitoriale en tenant compte de la fonction du contrôle idéologique de la part du Saint Office.

Dans le second chapitre, je m'occupe de l'analyse textuelle et contextuelle de trois documents épistolaires de Sœur Juana : *Carta al Padre Núñez* (1682), *Carta Atenagórica* (1690), et *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1691), ainsi que l'histoire, le développement et la suite du conflit critique théologique généré par ces lettres privées avec leurs répliques et documents collatéraux. Je me réfère à : *Carta de Serafina de Cristo* (1691) et à *Carta de Filotea de la Cruz* (1690). Un projet de cette lettre et une brève réponse à la *Respuesta*, trouvé en 2010 à Puebla, sont également travaillés dans cette révision. Je prends également soin de la *Defensa del Sermón del Mandato* (1691), et du *Discurso Apologético contra la Fe de Erratas de un Soldado Castellano* (1691), documents trouvés à Lima en 2002, et publiés au Mexique en 2004.

Dans le troisième chapitre je me consacre aux trois prédicateurs contemporains de la religieuse en Nouvelle-Espagne : Francisco Xavier Palavicino Villarrasa, Pedro Muñoz de Castro y Pedro de Avendaño Suárez de Sousa, dont l'activité théologique et littéraire sera plus tard dénoncée par le Saint Office. Mon objectif est de montrer la portée du contrôle inquisitorial, son impact sur l'écriture et l'activité littéraire des intellectuels contemporains de Sœur Juana, ainsi que d'exposer son œuvre épistolaire en contexte, en m'écartant des approches qui l'ont isolée et singularisée en extrême, l'éloignant par conséquent de la vie intellectuelle de la fin du 17^{ème} siècle.

Abstract

This thesis addresses the epistolary work by Novo-Hispanic writer Sor Juana Inés de la Cruz to place it in the literary and discursive context of the end of the 17th Century. I will take as

theoretical background the concepts of *dialogism* and the *carnavalesque* by Mikhail Bakhtin, as well as Michel De Certeau's reflections on what he calls the *practice of everyday life*. Other aspects of my theoretical approach will be drawn from Michel Foucault's concepts in *The Archaeology of Knowledge*; his ideas about power, knowledge and social control, which will be useful for contextually addressing Sor Juana's work and that of her intellectual contemporaries. Particularly, I will analyse the circumstances in which these Novo-Hispanic discourses were produced. This contextualization will allow me to incorporate not only the cultural (everyday life) practices that surround the production of these texts, but also other less notable or unpublished documents written by some of Sor Juana's contemporaries. My aim is to widen the discursive spectrum of authors and critics of the prose of this author, and to this end I make use of documents from the 17th Century as primary source.

This thesis is divided into three chapters. In the first, I will place into context the novo-hispanic discourse and the generic forms of the time: sermon, satire, libel, letter and inquisitorial censure, and the function of ideological control exerted by the Novo-Hispanic Holy Office. In the second chapter I will make a textual and contextual revision of three epistolary documents by Sor Juana: *Carta al Padre Nuñez (Letter to Father Nuñez, 1682)*, *Carta Atenagórica (Letter Worthy of Athena, 1690)* and *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz (Reply to Sor Filotea of the Cross, 1690)*; as well as the antecedents, development and the result of the critical-theological conflict caused by these private letters, their replies and other collateral documents, namely, *Carta de Serafina de Cristo* and *Carta de Filotea de la Cruz (1690)*. Both drafts of these letters, found in Puebla in 2010, will also be referred in this revision. In addition to this I will study *Defensa del Sermón del Mandato*

(1691) and *Discurso Apologético contra la Fe de Erratas de un Soldado Castellano* (1691), documents found in Lima in 2002 and published in Mexico in 2004.

The third chapter consists of the study of three contemporary preachers of Sor Juana: Francisco Xavier Palavicino Villarrasa, Pedro Muñoz de Castro and Pedro de Avendaño Suárez de Sousa, whose theological and literary activities were denounced by the Holy Office. My aim is to show the reach of inquisitorial control and its consequence on the writing and literary activities of the contemporary intellectuals of Sor Juana, to contextualize Sor Juana's epistolary work and confront the possible isolation and singularization that may place her life and work apart from the kernel of the intellectual scene in the New Spain at the close of the 17th Century.

Resumen

En esta tesis abordo el epistolario de la escritora novohispana Sor Juana Inés de la Cruz para situarlo en el contexto literario-discursivo del final del siglo 17. Tomo como base los conceptos teóricos de Mijail Bajtin sobre *dialogismo* y *carnevalización*, así como las reflexiones de Michel De Certeau sobre lo que llama las *prácticas cotidianas*. Otros aspectos de mi encuadre teórico los retomo de los conceptos de Michel Foucault sobre *arqueología del saber* y sobre poder, conocimiento y control social, útiles para el abordaje contextual. Esencialmente, analizo las circunstancias en las que se originan estos discursos novohispanos. Dicha contextualización me permite dar cabida no únicamente a prácticas culturales (cotidianas) que rodean la producción de estos textos, sino también a otros discursos menos prestigiados o inéditos, generados por algunos de los contemporáneos intelectuales de Sor Juana. Mi objetivo es ampliar el espectro discursivo de críticos de la prosa de esta autora, empleando documentación de la época como fuente primaria.

Esta tesis está dividida en tres capítulos. En el primero, pongo en contexto el discurso novohispano y sus realizaciones de género: sermón, sátira, libelo, carta y censura inquisitorial, teniendo en cuenta la función del control ideológico por parte del Santo Oficio novohispano. En el segundo capítulo, hago una revisión textual y contextual de tres documentos de Sor Juana: la *Carta al Padre Núñez* (1682),¹ la *Carta Atenagórica* (1690),² y la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1691),³ así como de los antecedentes, desarrollo y resultado del conflicto crítico-teológico que generan estas cartas privadas con sus réplicas colaterales: la *Carta de Serafina de Cristo* (1691) y la *Carta de Filotea de la Cruz* (1690)⁴. Un borrador de esta carta y una respuesta breve a la propia *Respuesta*, hallados en 2010 en Puebla, también son trabajados en esta revisión. Me ocupo asimismo de la *Defensa del Sermón del Mandato* (1691)⁵ y el *Discurso Apologético contra la Fe de Erratas de un Soldado Castellano* (1691),⁶ documentos hallados en Lima en 2002 y publicados en México en 2004.

En el tercer capítulo me ocupo de tres predicadores: Francisco Xavier Palavicino Villarrasa, Pedro Muñoz de Castro y Pedro de Avendaño Suárez de Sousa, cuya actividad teológica y literaria fue denunciada al Santo Oficio. Mi objetivo es mostrar el alcance del control inquisitorial y su

¹ En lo sucesivo, *Carta a Núñez*.

² En lo sucesivo, *Atenagórica*.

³ En lo sucesivo, *Respuesta*.

⁴ En lo sucesivo, *Carta de Filotea*.

⁵ En lo sucesivo, *Defensa del Sermón*.

⁶ En lo sucesivo, *Discurso Apologético*.

incidencia en la escritura de época, y contextualizarla sin el aislamiento ni la singularización que alejen la prosa de Sor Juana del resto de la vida intelectual novohispana del final del siglo 17.

Introducción

El propósito de este trabajo es poner en diálogo los textos epistolares de la monja escritora novohispana Sor Juana Inés de la Cruz con un *corpus* específico de textos de elogiadores, críticos y censores inquisitoriales, pero dejando de lado la erudita y arbitraria jerarquización y una presunta *inapelabilidad* crítica a la prosa sorjuaniana, tradición de una parte de la labor crítica sobre la escritura de Sor Juana que se ha llevado a cabo por medio de heredados y sucesivos *endiosamientos*. Por el contrario: aquí se tratará de dar a documentos alternos, no prestigiados, su valor real como necesarios contrapesos del discurso sorjuaniano, ingeniosamente provocador y siempre proclive al debate y a la impugnación. Bajo tal premisa, llevaré a cabo una revisión y cotejo documental de un conjunto de textos de autor y anónimos que entran en tensión discursiva en distintos planos del saber, pero sobre todo en el plano teológico, con los textos epistolares de la propia Sor Juana, y que tienen un marco histórico-político común: el final del siglo 17 en la Nueva España. De ese modo coadyuvaré a la revisión de algunas de las estrategias retóricas de la monja escritora, sus tretas y recursos discursivos, o su enorme erudición, junto con una reconstrucción histórico-discursiva del mecanismo de control inquisitorial, e igualmente, de las sucesivas disposiciones legales de la autoridad civil y religiosa española en su colonia. Pondré en contexto esta producción documental bajo dos circunstancias: la polémica intelectual de dicha época, y la polémica sucesiva entre los analistas y críticos, hasta el presente.

Considero que la labor de la actual crítica literaria es explicar estos textos primiciales en su contexto literario-discursivo, y demostrar lo que significan tanto para sus primeros lectores, como para los lectores y analistas de los siglos 20 y 21; trataré entonces de revisarlas con una nueva óptica y una distinta recepción del mismo *corpus* textual. La importancia de estudiarlos de

ese modo reside en comprender la relación entre estos textos y las circunstancias sociopolíticas y económicas en las que se originan, y bajo las cuales han sido producidos por los autores novohispanos. Esta revisión me llevará, principalmente en el caso de la *Atenagórica*, a una toma de distancia de la consideración por críticos del siglo 20 y 21 de considerarla como un mero entretenimiento lúdico conventual, como en el caso del sorjuanista Antonio Alatorre (1998a, 2013). En otros casos, aislándola en su magistralidad, se ha afirmado que esta carta especulativa solo genera réplicas de poca monta intelectual o teológica, aun teniendo en cuenta que la propia retórica de Sor Juana esboza su texto crítico como “informal”. Entonces, mi revisión llevará, sobre todo, a descartar la consideración tajante de que la polémica sobre las propuestas teológicas de la *Atenagórica* solo provoca una réplica censoria de un “Soldado” anónimo de la milicia de Cristo, probablemente un jesuita; un seudónimo con el que es referido en los documentos sorjuanianos y en los otros textos que entran en esta polémica. Considero que la arbitrariedad de tal perspectiva crítica implica restarle la debida importancia a esta carta y a otros documentos novohispanos que descubrimientos ulteriores recuperan, para ponderar a los defensores e impugnadores de la prosa sorjuaniana. De hecho, me parece que particularizar esta polémica es desestimar la magistral digresión que hace la propia Sor Juana el 10 de marzo de 1691 en su *Respuesta* ante los ataques críticos y censorios a la *Atenagórica*. Debe subrayarse que, retórica o no, la denominación como *censura* de estas diatribas descarta *documentalmente* cualquier especulación actual de si fueron “importantes” o no, o “pocos”, dichos adversarios.

Considero crucial para los estudios actuales de la prosa sorjuaniana que las referencias al *Soldado* censor de la *Atenagórica*, documentadas por mí en 1995, se reaviven a partir de la publicación en México del estudio del investigador peruano José Antonio Rodríguez Garrido, en

2004 sobre la *Defensa del Sermón*, de Muñoz de Castro, y el anónimo *Discurso Apologético*.⁷ Son dos textos en plena interlocución con las cartas de Sor Juana. Gracias también a dichos hallazgos documentales ha podido ampliarse la lista de seudónimos de quienes participan como impugnadores y defensores de la *Atenagórica* en la mencionada polémica, restándole la presunta singularidad a la crítica de la época sobre dicha obra. Más aún: borradores y documentos del legajo de correspondencia del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, resguardados en la Biblioteca Palafoxiana y catalogados en 2004, aportan mayores datos sobre la continuidad de esta polémica aún en 1692.

Por otro lado, aun cuando no fue su labor fundamental, la documentación requisada en el pasado por la Inquisición novohispana con otros fines, ahora resultará provechosa en esta investigación como fuente primaria para documentar la situación y el pensamiento crítico de esta época con una mayor precisión. Actualmente, dichos legajos se hallan recopilados en los más de 1,550 volúmenes y cajas del Grupo Documental 61, *Inquisición*,⁸ resguardados en la Galería 4 del Archivo General de la Nación (México). Aunque en su mayoría los volúmenes están numerados cronológicamente, dentro de los primeros 700 volúmenes es posible hallar expedientes del siglo 17. Desde el volumen 1 hasta los finales —el volumen 1551 y una decena de cajas más— se hallan también muchos de estos expedientes donde se agrupan, se diversifican y se reiteran en copia los

⁷ *Discurso Apologético en respuesta a la 'Fe de erratas' que sacó un Soldado sobre [l]a Carta Atenagórica de la madre Juana [Y]nés de la Cruz, religiosa del Convento de [San] Gerónimo de México, y dio a la estampa s[u] afecta, la Madre Pilotea de la Cruz, religio[sa] del Convento de la Santísima Trinidad en la Puebla de los Ángeles.*

⁸ En lo sucesivo, GD61, *Inquisición*.

procesos inquisitoriales; algunos de ellos son citados en este trabajo. Estos volúmenes pertenecen al llamado “Lote Riva Palacio” y están agrupados bajo una numeración alterna. De gran ayuda para su debida localización y de las versiones y copias de muchos de estos documentos ha sido el proyecto de elaboración y publicación del segundo de los tres tomos del *Catálogo de Textos Marginados Novohispanos...*, publicado en 1997.⁹ Sus registros serán mi recurso primario para documentar las estrategias de control y vigilancia de la producción discursiva novohispana.

Para lograr los objetivos de mi trabajo, a este valioso recurso archivístico agregaré bibliografía pertinente, con obras de análisis y crítica del periodo cultural mencionado que complementan los planteamientos que hago en este trabajo. Haré referencias a recientes revisiones y hallazgos documentales que han permitido permear ciertas posturas críticas y lineamientos analíticos del pasado sobre la obra epistolar sorjuaniana. Rastrearé y documentaré sus nexos discursivos y literarios con muestras significativas del sermón panegírico y del discurso satírico de época, ambos requisados y censurados por el Santo Oficio, para poder develar una parte de la visión de lo que intelectualmente es esta “cara oculta del fin del seiscientos”. Para su contextualización fuera de su geografía local, y la del Santo Oficio en las colonias, me basaré primordialmente en el interesante estudio sobre la referida polémica sobre las finezas que hace Luisa Trias Folch en 2011, así como la revisión sintética del comercio novohispano de libros y papeles, actividad sujeta en su tiempo a la expurgación y a la censura inquisitorial de libros en la

⁹ Participé de este proyecto conjunto de 1984 a 1992 como becario de investigación del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México, y de 1994 a 1996 como Coordinador de Becarios.

Nueva España; labor de síntesis que han llevado a cabo Musa Ammad (2008) y otros estudiosos de dicha época.

En lo referente a la crítica literaria específica sobre la monja jerónima, me apoyaré en las consideraciones de Mabel Moraña (1998) los avatares del discurso barroco, así como en los comentarios críticos y analíticos de Rocío Olivares Zorrilla (2012) sobre la situación actual y los sesgos digresivos de la crítica. También retomo parte de la novedosa perspectiva de Roberto Lépori (2013, 2014) sobre el discurso poético y prosístico de Sor Juana que se superpone a los acercamientos de índole feminista. Las “notas críticas” de las críticas sorjuanistas hechas por Alfonso Méndez Plancarte –entre otros– a Ermilo Abreu Gómez y a la investigadora estadounidense Dorothy Schons, en la primera mitad del siglo 20, me permitirán darle perspectivas y secuencialidad a esta polémica moderna sobre los años finales y a la llamada “conversión” de la jerónima.

Me centraré en otra polémica al respecto, la de las dos últimas décadas del siglo pasado y la primera del presente, por medio de trabajos ineludibles que han publicado sucesivamente Octavio Paz, Alatorre y Martha Lilia Tenorio. Aun cuando presentaré diferendos de opinión y de perspectiva crítica, considero nodales para sustentarlos tanto el trabajo documental y bibliográfico sobre Sor Juana hecho por Elías Trabulse entre 1995 y 1997, como el trabajo de análisis, deslinde y réplica crítica de la obra sorjuaniana y sus comentaristas que sucesivamente ha llevado a cabo Alejandro Soriano Vallés desde 1995, referencia ineludible y actualizada para visitar el estudio y crítica sobre los años finales de Sor Juana. Retomaré además planteamientos previos y perspectivas críticas de sorjuanistas como Dario Puccini, Marie-Cecil Benassy-Berling, Iris Zavala, Emil Volek, Margo Glantz, José Pascual Buxó, Dolores Bravo Arriaga, Asunción Lavrín,

Sara Poot Herrera, Friedrich Luciani, Gabriela Eguía-Lis Ponce y, en suma, un interminable contingente de estudiosos de Sor Juana, tanto del siglo 20 como del actual. Mención aparte en este estudio es la referencia a la labor de los bibliógrafos mexicanos del siglo 19, Joaquín García Icazbalceta, Nicolás León y otros, además de la recurrencia a la obra monumental del bibliógrafo chileno José Toribio Medina sobre los interlocutores de Sor Juana, la historia de la imprenta en México, y la historia del Santo Oficio novohispano.

Reavivado durante las dos décadas recientes, subsiste un debate continuo entre los estudiosos sobre el rol protagónico o incidental de los predicadores estudiados en este trabajo. En dicha polémica contemporánea se establecen en forma sucesiva deslindes y se rectifican imprecisiones acerca de la interpretación reciente de estas investigaciones y posturas críticas. El paralelismo entre la situación específica de la época estudiada y la apreciación crítica subsecuente establecida en este trabajo tienen el objetivo de precisar dichos aspectos polémicos, cuestionando algunas generalizaciones en trabajos críticos que ofrecen una visión y una apreciación generalmente diacrónica y jerarquizante del entorno intelectual de la escritora novohispana, sin permitir del todo el paso al diálogo que la monja establece desde el claustro y desde sus escritos, en forma directa o encubierta; esto último, cualidad del discurso barroco.

En conclusión, considero que es posible analizar *este* corpus de textos novohispanos sin un valor literario fijo, sobre y debajo de la forma en que esta sociedad específica los lee en situaciones concretas: tanto desde la óptica del poder –la censura inquisitorial– como desde la óptica de los discursos censurados, aun con su peculiar disparidad carnavalesca y a ratos satírica. En ese sentido, sostengo que la labor de la crítica literaria debe ser explicar estos textos en su contexto literario-discursivo, e intentar demostrar lo que significa tanto para sus primeros lectores, como para los

lectores y analistas del presente. Me propongo entonces aportar con este estudio una óptica y una recepción distintas sobre un mismo texto, aun cuando se ha considerado ya relativamente glosado por parte de la crítica literaria especializada. La importancia de esta nueva revisión residirá en comprender la relación entre estos textos y, tomando como base la concepción de Michel de Certeau, corroborar la idea de que “la búsqueda histórica del sentido no es sino la búsqueda del otro, además de las circunstancias en las que se originan estos discursos y bajo las cuales son producidos” (“La Escritura” 16); en este caso, los discursos novohispanos.

Al poner en balance obras de análisis y crítica del periodo cultural mencionado, así como las recientes revisiones y hallazgos documentales, propongo validar y descartar documentalmente posturas y lineamientos críticos del pasado, y del pasado reciente. Al abordar autores y obras a más de tres siglos de distancia histórica, subrayaré su vigencia. Mi hipótesis central es comprobar que el *corpus* de textos de Palavicino, Muñoz de Castro y Avendaño, al final del siglo 17, posee una relación temática y de género de escritura con el polémico epistolario de Sor Juana. De igual modo, corroboraré que guardan dicha relación los documentos de la intervención inquisitorial en asuntos de fe tratados en tono satírico en estas predicaciones y en los textos respectivos. Todo ello, finalmente, coadyuvará de algún modo a configurar esta interrelación textual en el contexto literario-discursivo novohispano.

1. El discurso público y privado novohispano en contexto

1.1. Consideraciones sobre el contexto discursivo-literario novohispano

La perspectiva teórico-metodológica desde la que sustento el análisis textual y contextual de los documentos novohispanos públicos y privados que reviso en este trabajo primordialmente está basada en varios trabajos de Mijail Bajtin. Parto del hecho de considerar que, más que un método de análisis propiamente tal, el teórico literario ruso propone una concepción de la literatura, una “filosofía de la literatura”. Para ampliar esta idea, retomo la premisa de Bajtin (“La palabra” 60) que la literatura forma parte del entorno ideológico de la realidad “como su parte autónoma, en forma de obras verbales organizadas de un modo determinado, con una estructura específica, propia tan solo de estas obras”. En lo referente al contenido de la literatura, Bajtin establece que “refleja y refracta los reflejos y retracciones de otras esferas ideológicas (ética, cognición, doctrinas políticas, religión); es decir, la totalidad del llamado *horizonte ideológico*,¹⁰ y del que la literatura forma parte” (60). En particular, al tomar como base teórica la propuesta de la sátira como constituyente de lo que Bajtin denomina “un género carnavalizado”, encuentro que para este autor la sátira se apropia de ciertos rasgos de los géneros “serios” tales como la epopeya y la tragedia, pero lo modifica merced a la percepción carnavalesca del mundo, lo que a su vez genera el llamado “mundo al revés” (189). Entonces, dicho “mundo al revés” creado en esta producción literaria determinada resulta posible, ya que en el mundo natural y lógico todo puede activar –aún

¹⁰ En el Capítulo 1, “La palabra en la novela”, Bajtin (1975) glosa el concepto y concibe los componentes del *horizonte ideológico* como una suma de comportamientos, conocimientos e ideas preconcebidas, que encuentra y crea una obra en el momento de su aparición y recepción.

dentro de lo ilógico– lo absurdo y lo anticonvencional. Es lo que María Celina Perriot (2004) denomina como dicha resultante de esta inversión del mundo natural y lógico, “su propia parodia, su contra-cara, su aspecto irrisorio”.¹¹ Y precisamente la risa como procedimiento, para Bajtin, es un elemento regenerador, creativo y no espontáneo, pues históricamente sienta sus bases en fuentes antiguas, como las sátiras de Juvenal y de otros autores grecolatinos. Es la tradición del contra-discurso satírico y profanizante que con humor y riesgo de castigo pone en entredicho verdades instauradas y, de paso, dogmas, como instrumento de una actitud claramente contracultural.

En lo referente al contra-discurso novohispano, entra en conflicto con las prescripciones ideológicas que rigen el pensamiento de época; entonces, esta producción discursiva y cultural las adultera, parodiándolas, y los recursos para lograrlo son tanto *literarios* como *paraliterarios*, subjetivizando lo que la razón y el dogma de fe parecieran haber concordado, como en el caso de la ciencia escolástica. La revisión de las formas de control ideológico sobre la escritura novohispana –reflejadas en la censura inquisitorial o en la calificación y censura de libros, manuscritos y expresiones– ofrece claras pruebas de que los autores de dichas obras y textos tienen plena conciencia del riesgo de censura y persecución que esta subversión del discurso ideológico oficial –ya sea del dogma, ya sea de la legislación o del dictamen del Poder– les pudiese atribuir. Sobre todo, si se demuestra que esta labor es en su mayor parte intencional. Para Manuel Abeledo

¹¹ Además, para Perriot (2004), “la sátira y la parodia, por su tendencia típica a poner en evidencia las contradicciones y ambigüedades de lo real, configuran una manera de ver el mundo basada en la lógica de las ‘cosas al revés’, es decir, representan una construcción intelectual que, mediante permutaciones constantes, facilita la tarea de desnudar la realidad para ponerla en cuestión”.

(2015: 247), la contradicción que aparece en un texto

no se debe a la hibridización de las culturas y épocas, sino a la confluencia de registros adversos entre sí, que podrían definirse como un estilo elevado, típicamente subjetivo y dramático, y un estilo académico, racional o científico que se caracteriza por su objetividad y racionalidad. Se contraponen en el texto un registro pasional (visceral) y uno intelectual (cerebral).

Es asimismo una antinomia que para Abeledo (2015: 247), “surge por la inadecuación formal producida por el nivel de la recepción de una forma de lenguaje que busca el compromiso emocional del lector y otra que, apelando a una objetividad racional, produce un distanciamiento irónico que corroe el pacto de lectura que conforma los cimientos de la lectura pasional”. El propósito de los textos *adversarios* al discurso oficial o los emanados del dogma no solo es crítico o denostador, sino *interpelativo*. Entonces, los modos y recursos para alcanzar este propósito incluyen la profanidad y el humor, la parodia, la ironía y otros elementos de desarticulación del discurso opuesto. “Esta antinomia”, prosigue Abeledo, “puede insertarse en un marco adecuado si, en lugar de considerarla desde la perspectiva de un cambio de época, se la analiza desde lo que Leonardo Funes define como una ‘contienda de prácticas discursivas’; es decir, como la antítesis entre dos modos distintos de producción verbal”. Razones como la anterior permiten entender por qué en su tiempo los edictos inquisitoriales, tras las respectivas censuras y calificaciones de un texto o de una expresión, proclaman en su severidad discursiva que se trata de “dichos y hechos contrarios a la fe”, y justifican por ello su persecución, su prolongada labor de denuncia y confiscación, y el factible proceso inquisitorial a que dieran lugar.

Respecto de los postulados teóricos bajtinianos retomo el término *dialogismo*. Entiendo como *texto dialógico* al enunciado cultural y artístico que muestra un intercambio entre un emisor y un destinatario, los cuales se revierten en sus roles, convirtiéndose el emisor en receptor y el destinatario en emisor, en un proceso dialógico. Por otra parte, tomo en cuenta que para Bajtin, el *monologismo* nace del desencuentro entre el lenguaje del personaje y el lenguaje del mundo, además de marcar el discurso y su propuesta de modelación; sin embargo, no marca la relación entre los personajes protagónicos. Para el teórico ruso, *dialógico* es el narrador en sus múltiples apariciones, en su relación con la historia. En ese sentido el texto también quiere ser dialógico con su referente; es decir, los discursos *dialogan* también con sus contextos. Se pasa de ese modo a un nuevo nivel acerca de la forma en que estas voces son usadas, ya sea monofónica o polifónicamente. Lo señala Iris Zavala (1983: 527):

Los estilos, los temas, los géneros, reaparecen en el horizonte en movimiento de su significación. También es cambiante la posición de los intérpretes en su función de *concretadores* de sentido. Los documentos y juicios nos permiten reconstruir los textos en la historia de su recepción; en un marco de relación dialógica. Permiten, en definitiva, reproducir hoy día la relación entre los receptores/calificadores y los receptores coetáneos entre sí. A partir de este esquema comunicativo, será posible tal vez establecer gradaciones sobre los caracteres de un género, y situarlo en su trayectoria histórica.

La reflexión anterior puede ejemplificarse con la *Respuesta*, cuando Sor Juana refiere a sus denostadores o a quienes han elogiado sus obras, recela y les asigna un rol de interlocución, en un contexto determinado y bajo una perspectiva lo mismo erudita que satírica, en usos retóricos y prestigiados de la época. En ocasiones denuncia el carácter velado de sus detractores y los

alegoriza, como en su *Respuesta*: “áspides de emulaciones cuantas no podré contar”, y en otras, remite los textos a su jerarca eclesiástico, pero sin identificar ni a sus autores ni a su guía espiritual. Asimismo, textos como los libelos de Avendaño contra dignatarios eclesiásticos, o los versos satíricos de Muñoz de Castro contra el arzobispo Juan de Ortega Montañés, que se estudian páginas adelante, buscan el destinatario colectivo, a diferencia de los documentos privados de Sor Juana, que se vuelven públicos –sin deseárselo la autora– por la estudiada intervención episcopal de Fernández de Santa Cruz en Puebla.

Conceptos y definiciones: géneros, estilos, clasificaciones

En este punto, debe recordarse que el *dialogismo* es un fenómeno de la vida cotidiana que tiene dificultades para su ingreso a la literatura, pues se manifiesta de diferentes maneras. Por principio, puede establecerse un diálogo entre lo popular y lo culto tanto a nivel de las fuentes nutricias de la obra, formada tanto por géneros *bajos* como por géneros *altos*. Esto también acontece en el plano de la representación; es decir, la relación entre lo culto, letrado, pasatista, sublime, y lo popular, folklórico, cómico, oral. El *dialogismo* favorece así la incorporación de lo profano y lo no oficial, vía ambas posturas. Tanto la correspondencia epistolar de Sor Juana como la de sus elogiadores y detractores deambulan indistintamente entre dichos ámbitos y contenidos de los géneros cultos y populares.

Por otra parte, el protagonismo que implica la autobiografía en la *Respuesta* presenta una complejidad creciente en la relación entre Sor Juana y el personaje que es su *vida*. De inicio, la autora está representada por dos entidades, por dos voces o más, y no solo por una, lo que excluye

inmediatamente el *monologismo autocentrado*. Los textos que la rodean cumplen *a priori* las premisas bajtinianas al ocuparse de la obra de François Rabelais:

Dialogan los géneros bajos y altos, y son los elementos que contribuyen al desarrollo de la conciencia humana y su historia. La incorporación del lenguaje de la plaza-mercado, sitio anónimo de lo folclórico, lo popular, lo grotesco, lo bajo y lo corporal, terminará por permitir la configuración de una nueva combinación genérica, no presupuestada por el sistema, al interactuar con lo cortesano, lo intelectual, lo serio, lo culto y lo nobiliario. Será el permanente diálogo entre lo abstracto y cerrado con lo concreto inacabado (Bajtin, citado por Jofré, 2005).

Al ocuparme del concepto bajtiniano de la *carnavalización literaria* aplicado a los textos aquí revisados, esta investigación también aborda los distintos denominativos de época a los tipos, modalidades o géneros discursivos como la sátira, la parodia, el sermón panegírico, el discurso apologético, el libelo, etc. Cabe hacer notar que la vastedad e hibridización textual del discurso novohispano legítimo o clandestino impide su clasificación por géneros, estructuras, estilos o características. La terminología contemporánea resulta entonces parcial e insuficiente, y a ratos inexacta, al pretender determinar y/o clasificar la forma y el contenido ideológico, estético, moral o filosófico de estos textos misceláneos. Ninguno de ellos busca intrínsecamente el aplauso o reconocimiento *literario* en su sentido estricto, aun cuando por los pasillos de la producción literaria novohispana deambule el concepto, incluso como personaje teatral, de la *Fama*. Solo por necesidades didácticas o de antologación pueden posicionarse, e inclusive clasificarse, dichos textos. No debe olvidarse al respecto lo que anota Foucault (2002: 5-6) en su “Introducción” a *La arqueología del saber*: “la historia de un concepto no es, en todo y por todo, la de su acendramiento

progresivo, de su racionalidad sin cesar creciente, de su gradiente de abstracción, sino la de sus diversos campos de constitución y de validez, la de sus sucesivas reglas de uso, de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado”.

Sin embargo, el albedrío en la escritura, los usos particularizados de época, los distintos niveles de complejidad en la inserción de enigmas, en los juegos de palabras, las figuras retóricas y alusiones circunstanciales, hacen de estos textos misceláneos novohispanos un laberinto textual del que en ocasiones contadas se ha hallado la salida. Por ejemplo, las réplicas textuales a un sermón pueden ser variadas: ya sea por medio de formalidad fiscalizadora de la censura inquisitorial, o ya sea por medio de coplas, de cartas, de libelos, de sátiras prosificadas o versificadas, de cartas apócrifas o legítimas. Cabe aquí, inclusive, el testimonio o la denuncia oral vertidos en el documento notarial que registra la confiscación de papeles y la comparecencia de sus autores ante el Santo Oficio para arrostrar la acusación o la denuncia de sus propuestas. La hibridez de los géneros y de sus contenidos cifrados suele ser premeditada: “si no fueren entendidos/ estos mis entendimientos/ discurran ser discurridos/ de un lleno de sentimientos”, versifica el autor con seudónimo en la *Carta de Serafina*. Y es esta decisión sobre el recurso más eficaz para la réplica el que hace a su autor o autores elegir la forma literaria o el recurso textual que más acomode a sus conceptos: lo mismo puede emplear la sátira como género, que plasmar de un contenido satírico un sermón, un poema o una carta. Desde luego que no se trata de volver *literario* el texto inquisitorial que contiene una denuncia formal, aun cuando sea sobre unos versos injuriosos a la fe, o satirizando en verso a algún ministro eclesiástico, sino situar dicho documento como un valioso testimonio de época cuyo contenido coadyuva a entender las tensiones discursivas de época, literarias o no. Pero aún con ello, considero imprescindible definir el sermón, la sátira,

la parodia, y explicar cómo son percibidos en su época. Esto, aun cuando Foucault (2002: (7)) clame que el análisis literario “no tiene ya por unidad el alma o la sensibilidad de una época, ni los ‘grupos’, las ‘escuelas’, las ‘generaciones’ o los ‘movimientos’, ni tampoco la personalidad del autor en el juego de reciprocidad que anuda su vida y su ‘creación’, sino la estructura peculiar de una obra, de un libro, de un texto”. Pero sí, en cambio, opto por no estudiar este *corpus* de textos novohispanos que evite convertir los *documentos en monumentos*, (11) como indica el propio Foucault. Durante este acercamiento a los conceptos de las ideas y del saber, vuelvo necesaria la “revisión del valor del *documento*” (9) al nivel textual y contextual.

Escritura del “yo”, escritura para “usted(es)”

Al documentar el contexto discursivo que entrelaza los asuntos mencionados, lo llevo a cabo siguiendo la idea bajtiniana (“Problemas” 371-372) de concebir al ser humano dentro de la llamada *esfera de la comunicación dialógica*: “Ser significa comunicarse dialógicamente. Cuando se acaba el diálogo se acaba todo. Por eso en realidad el diálogo no puede ni debe terminar”. La propuesta de este autor consiste en el análisis del discurso desde su relación con la voz ajena, en un proceso de interlocución y reciprocidad, y en la medida en que un “yo” siempre incluirá a un “tú/ustedes” para expresar su pensamiento: de ese modo la voz ajena se convierte, según la propuesta bajtiniana, en un elemento fundamental para forjar la conciencia propia. Es por esta razón que el objetivo de mi análisis de los documentos transcritos en este trabajo es su exposición y contextualización literario-discursiva, así como el análisis de su discurso que desentraña su contenido crítico-teológico. Es entonces crucial atender la interlocución *en plural* que estratégicamente emplea Sor Juana en su prosa, aun investida de una *escritura del yo* mayoritaria.

Como expresa Olivares (2012: 324), “los apuntes del texto, siempre sujetos a revisión, dan paso al despliegue, a la alternancia viva con ‘lo otro contiguo’ y con ‘lo otro mediado’ que también se reconoce como diálogo e identidad”. Por ello, para mí no es posible concebir el texto sorjuaniano sin un contexto discursivo, dada su rigurosa necesidad de ser un recurso determinante de su contenido, sea literario, teológico, satírico. Porque, como señala Bajtin (“Problemas” 31), “cada voz encarna una ideología específica que al relacionarse con otras crea una unión de elementos heterogéneos e incompatibles con la pluralidad de centros no reducidos a un común denominador ideológico”. Parto también de la premisa indicada por Jorge Javier Téllez Vargas (2005: 104) de que cada voz de Sor Juana en la *Respuesta* implica un discurso autónomo; “así, Sor Juana dialoga consigo misma y cada voz apela también a un interlocutor distinto”. Por ello pongo en balance la preceptiva crítica y analítica de Moraña (1998) al hacer un análisis sobre los avatares ideológicos de dicho discurso, justamente en la época sorjuaniana. Me interesa subrayar su idea de reevaluar críticamente la obra de Sor Juana, vista muchas veces, según esta autora uruguaya, “como un capítulo desprendido del resto de la historia literaria novohispana”.¹² Entro entonces en esta

¹² Al respecto Martha Fernández (1999), al reseñar el libro *Aquella Fénix más rara*, de Soriano, sintetiza esta concepción de la situación cultural en Nueva España: “La idea del siglo XVII oscurantista se desarrolló a partir del reconocimiento del siglo XVI como el gran siglo de la Conquista y del siglo XVIII como el de la Ilustración. En medio, aparecían como dos únicas figuras Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz. Ciertamente, a partir del historicismo, esta idea por lo menos logró matizarse, pues ya nadie podía entender la presencia de figuras de esa importancia en medio de un desierto cultural”.

coyuntura dialógica con la intención de dar apertura a las voces replicantes de la expresión crítica de la moja jerónima, sus formas de mediación, de ocultamiento autoral, de alcance intelectual.

Sátira, libelo y parodia como discursos subversivos

Visto ahora desde la perspectiva de Bajtin, puede abrirse un cauce al estudio de lo *carnavalesco*, que literariamente hablando, es la producción textual, de autor, anónima o con seudónimo, de una cultura no oficial, que se aparta del ser y el hacer de las producciones y acervo de la *cultura dominante*, para hacer escarnio y burla de las rígidas estructuras que esta última posee y que propone como autorizadas, como autorizantes y como legítimas, subvirtiéndolas voluntaria o involuntariamente. Y ese es el punto medular y controversial de la sátira. En el caso de los textos novohispanos aquí estudiados, el tinte crítico de estos discursos satíricos no es una mera exposición del humor e ingenio literario con el que se aborda en un tono –al decir de la época, *jocosario*– algún tópico crucial de tinte teológico o político, como en este caso el de las finezas de Cristo. No es sino la muestra palpable de la sed de crítica metatextual a que conllevan las iniciales propuestas crítico-teológicas; por ejemplo, las de Sor Juana, tildada en su tiempo por el escrutinio de la censura inquisitorial como “una muger metida a scripturista y theóloga”, aspecto que se aborda más adelante en este trabajo.

En general, en el contenido de la documentación novohispana de índole satírica, los pareceres, réplicas y ataques intelectuales llevan a cabo este circuito de deconstrucción y autoconstrucción ideológica con base en la *parodia* y en la *antiolempnidad*. Los textos suelen pasar de la erudición a la majadería en pocos renglones; o bien, pasan del elogio a la burla y del encomio devoto a la blasfemia tan solo de un verso a otro, en el caso de las coplas satíricas. También el

dogma y los preceptos de fe son caricaturizados hasta su cercanía a la blasfemia; por ello la persecución y prohibición inquisitorial de una sátira o de un libelo responden a una seria preocupación por el control absoluto de las ideas y de los estamentos sociales en la Nueva España. La labor de los inquisidores al respecto es crucial, y se emplean amplios recursos y gran cantidad de ministros para llevar a cabo esta tarea de fiscalización documental. Inclusive, como anota Zavala (1983: 516), a lo largo de esta época de control ideológico inquisitorial, “aparecen nuevas estrategias textuales, nuevos signos que es necesario reconocer; una producción literaria distinta, que surge a través del fondo de continuidad. Los calificadores acertaron en reconocer las nuevas estrategias textuales narrativas”. Entonces, al evaluar si una sátira o una parodia insertas en un texto literario tienen los mismos efectos críticos que las sátiras incluidas en un texto de debate teológico, o en un sermón, debe partirse de la premisa de que los calificadores inquisitoriales manejan un discurso de réplica en diferente margen de agudeza teológica. Este discurso fiscalizador siempre va de acuerdo con la complejidad del dicho y hecho a calificar o a censurar. La efectividad y contundencia de dicha réplica no debe dejar lugar a dudas en la mentalidad de la población alcanzada por el contenido y por la circulación de dichos papeles satíricos, o en la asistencia a una predicación desmesurada.

La sátira y el libelo novohispanos pueden ridiculizar impunemente a una diversa galería de celebridades locales, refutar con ingenio y humor sus asertos y predicaciones hasta evidenciarlas como disparate, así como también pueden hacer *chunga* implacable de serios acontecimientos políticos o religiosos. Estos pueden ser referidos con sorna por medio de la palabra escrita, y la sátira y el libelo lo hacen tanto en el laberinto de la prosa simbólica, como en la destreza e intrepidez de versos cáusticos. Con ello rompen en su localismo el rango de dependencia

intelectual –y crítica– de España, y enfrentan por sí solos los riesgos y alcances de la censura, también local. Debe llevarse presente que el libelo aparece también en este contexto discursivo novohispano como un texto crítico, bajo seudónimo o anónimo, en el que se ponen en juego pareceres, rectificaciones, diatribas y francas agresiones verbales a otros textos o a otros autores, inclusive a sus seudónimos, tanto pertenecientes al *canon* teológico como aledaños a él, pero sin la medida ni la erudición con que son puestos en entredicho y censurados por la escritura inquisitorial. De esa forma, la sátira y el libelo novohispanos se permiten esta transgresión discursiva hasta rebasar los límites de lo prohibido. En particular, el libelo surge en este ámbito novohispano como un detonador de tensiones discursivas que reflejan contradicciones profundas dentro del ámbito intelectual de la época. No es un juego retórico simple y de entretenimiento, sino un franco ataque y la ridiculización a una personalidad del poder, a su proceder, o a un escrito canónico; es decir, una afrenta retórica que mina progresivamente, por medio de burlas, el soporte ideológico de la organización de la sociedad novohispana.

En conjunto, estos discursos disidentes novohispanos alcanzan un gran valor documental como testimonios de época a pesar de su relativa informalidad, aún sin la precisión de su autoría o su origen. De mano en mano, ya sea en impresos formales o en copias manuscritas clandestinas, publicadas anónimamente, con seudónimos, o con el nombre y apellido de los notorios remitentes y destinatarios, tanto las cartas novohispanas de fines del siglo 17 hasta ahora conocidas, como las réplicas satíricas a que dan lugar, dan cuenta también del pulso intelectual de seculares y religiosos, en un ámbito de polémica y réplica que rebasa las expectativas del control inquisitorial.

Para sustentar este tópico de escritura, puede anotarse al respecto que, para Bajtin (“Estética” 51) el género discursivo es un tipo relativamente estable de enunciado: “el uso de la

lengua se lleva a cabo en forma de enunciados (orales y escritos) concretos y singulares que pertenecen a los participantes de una u otra esfera de la praxis humana”. Es decir, que para este autor todo enunciado tiene tres momentos bajo los que refleja las condiciones y el objeto de cada esfera de la comunicación: el contenido temático, el estilo y la composición: “cada enunciado separado es, por supuesto, individual, pero cada esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables de enunciados, a los que denominamos géneros discursivos” (51). Por su parte, al hacer eco de las propuestas teóricas de Bajtin, J. E. Martínez Fernández (2001: 53) considera en su trabajo sobre la intertextualidad literaria que “el lenguaje es polifónico por naturaleza. Todo enunciado está habitado por la voz ajena. Nuestro hablar es un hablar también de otro. No somos propietarios de las voces que usamos”. Al ser publicados, estos textos pasan al ámbito de la colectividad, de la apropiación social del texto individualizado. Antonio Gómez-Moriana (1984: 153) resume esta pertenencia social del lenguaje de la siguiente forma:

Lo que se dice y se escribe en un momento histórico determinado comporta hechos que “funcionan independientemente” de los usos particulares, que existen “fuera de las conciencias individuales” y están dotados de un “poder”, de intereses en juego y de eficacias que los convierte en vectores de fuerzas sociales. Los discursos son *hechos sociales*. Realizados en el lenguaje, no pertenecen al orden estricto de lo lingüístico. Medios de conocimiento (y de desconocimiento), no constituyen entidades puramente cognitivas.

Entonces, el concepto bajtiniano de la *heterogeneidad* es propuesto como fundamento de unidad del discurso bivocal y polifónico (“Problemas” 151). Su concepto de la *carnavalización literaria* del discurso del poder, en donde el texto literario que lo parodia y satiriza se explica en

relación con la cultura del tiempo, tiene aplicabilidad en el entorno discursivo literario novohispano de la época sorjuaniana. Es en dicho entorno donde hallo que este fenómeno de la *carnavalización literaria* subvierte dicho discurso de poder, la preceptiva y las figuras representativas de las jerarquías establecidas, convirtiéndolas mediante la textualidad, tanto la prestigiada como la expurgada –y hasta la proscrita– en el ya referido “mundo al revés”, poblado por nombres y alusiones tanto a dichas figuras de renombre social, como a las figuras autoritarias de la aristocracia seglar y religiosa de esa época. Todas ellas son ridiculizadas y satirizadas, de acuerdo con la idea primicial de Bajtin, a través de personajes y representaciones paródicas, y entonces el nuevo entorno por donde transitan es literariamente festivo, cáustico en la crítica y pleno en irreverencia e irrisión. Y análogamente, estos son los rubros del discurso novohispano a perseguir, a censurar y a prohibir por el Santo Oficio en este contexto. Al respecto, para De Certeau existe la posibilidad de que el poder sea “subvertido y alterado en su significación” por las prácticas cotidianas de aquellos que las habitan. En el texto, para Bajtin, la interacción de muchas conciencias, no de muchas personas a la luz de una sola conciencia, sino de muchas conciencias equitativas de mucho valor, consigue que el propio texto sea un indicador preciso del valor de la lucha ideológica.

En cuanto a la *literariedad* de estos textos, remarco que para Bajtin el *género literario* refleja las tendencias seculares más estables del desarrollo literario, y que en él siempre se conservan los imperecederos elementos del *arcaísmo* debido a una permanente renovación o actualización. Es decir, el género literario siempre es viejo y nuevo; se renueva en cada nueva etapa del propio desarrollo literario, así como en cada obra individual de un género determinado. Dicho arcaísmo que se salva en el género es vivo y capaz de renovarse: vive en el presente, pero

siempre recuerda su pasado, sus inicios; como indica Bajtin (“Problemas” 151), es representante de la memoria creativa en el proceso del desarrollo literario, y es capaz de asegurar la unidad y la continuidad de este desarrollo. Es decir, que la relación que mantiene un texto oral o escrito con otros textos constituye un contexto específico que influye tanto en la producción como en la comprensión de un discurso. Si se parte de la premisa de que un escritor ha sido lector antes que escritor, que ha tenido acceso a otras obras, es seguro que el legado intelectual de estas va a influir en la composición de sus obras, y aparecerán en estas de distintas maneras, consciente o inconscientemente. Sin embargo, debe recordarse que para De Certeau (1974: 181-182) el lector –genérico o especializado– no pretende ni el sitio del autor ni un sitio de autor; inventa en los textos algo distinto de lo que era su “intención”. Los separa de su origen (perdido o accesorio). Combina sus fragmentos y crea algo que desconoce en el espacio que organiza su capacidad de permitirle un sinnúmero de significaciones.

El espacio urbano de las prácticas cotidianas

Una aproximación factible a un conjunto discursivo puede llevarse a cabo también con base en los principios metodológicos de De Certeau. Desde la aparición en Francia en 1974 de su texto *L'invention du quotidien*, el pensador francés ha marcado rutas viables para el abordaje de textos que no responden a los propósitos hegemónicos de la grandilocuencia literaria de un periodo determinado, sino a la producción de índole literaria dentro del ámbito de lo cotidiano en ese mismo periodo. Es en este ámbito de coloquialidad, de expresión en la cotidianidad, en el que están situados los textos colaterales a la multiestudiada prosa epistolar de Sor Juana. Sin embargo, es necesario definir y situar a los personajes que dialogan dentro de ese ámbito de lo cotidiano y que

dan origen a esta prosa. Sin ser necesariamente concéntricos a la laureada prosa epistolar sorjuaniana, dichos textos son los que detonan su escritura y réplica. Por su parte, la monja escritora y replicante, así como también los elogiadores y los censores eclesiásticos de sus elogios en *La Fineza Mayor*¹³ saben que estos textos en pro y en contra de su prosa circulan por la ciudad, que no solo andan en manos de los enterados, y que su circulación puede alcanzar el fuero del Santo Oficio. El tribunal de la fe es el obvio encargado de la vigilancia, en el ámbito urbano, de la propagación de escritos –o de dichos y hechos– que cuestionen el dogma o el poder. Precisamente, para De Certau es en el *espacio urbano* donde se tejen estas *estrategias* de las instituciones y enclaves de poder, a modo de construcción del mapa relacional de influencias e intereses en el que se inscriben las vidas individuales, y que regulan los “dichos y hechos” de la sociedad bajo su custodia ideológica. En el ámbito novohispano del siglo 17, en específico la urbe que es la Ciudad de México, estas *vidas individuales* generan a su vez textos dentro y fuera del canon literario que entran en tensión con los textos establecidos como válidos y aprobados dentro de la estrategia del poder, subvirtiéndolos de algún modo y haciéndolos entrar en un conflicto productivo, en tanto que su propia tensión genera preceptos valiosos para poder comprender con mayores elementos y en forma simultánea el pensamiento ortodoxo y disidente de la propia época. De Certau determina

¹³ *La Fineza Mayor, sermón panegírico, predicado a los gloriosos natalicios de la ilustrísima y Ss[anta] Matrona Romana Pavla, fundadora de dos Ill[ustrísi]mas Religiones, que debajo de la nomenclatura de el Máximo Gerónimo militan en concurrencia de Christo Sacramentado. Hízolo y díxolo el licenciado don Francisco Xavier Palavicino Villarasa, clérigo presbítero valenciano.* GD61, *Inquisición*, vol. 525 (1ª parte), exp. 3, fols. 261r-276v (entre los folios 247v y 248r)

además que la intercomunicación y los medios aparecen como expresiones de las *estrategias de colonización y dominio*, pero también como instancia de interacción, como plano o guía de la razón de ser cotidiana. Y es en ese sentido en que la interacción de fuerzas intelectuales, tanto prestigiadas por el poder o por los presuntos disidentes de este, conforman una serie de valores ideológicos que deben ser tomados en cuenta por igual, para ser entendidos con mayores elementos, con una sana equidistancia intelectual.

En su estudio sobre la *Respuesta*, Téllez (2005: 104) expresa que para Bajtin, “la concepción del otro es fundacional para la concepción del yo, y de igual forma, para Sor Juana es imprescindible tomar en cuenta las ideas de los otros (léase Sor Filotea, Núñez y los detractores) para articular una defensa de sí misma”. En lo referente a este estudio, podría acusarse a Sor Juana de habitar en forma elitista la fantasía libresca que la torna ajena y cercada en el claustro a las actividades de la ciudad, de la que solo recibe por encargo escribir un magistral e intrincado ejercicio de estilo literario para homenajear la llegada majestuosa de los virreyes desde ultramar. Es decir, la escritura por encargo del arco triunfal intitulada *Neptuno Alegórico* le acarrea relativamente a Sor Juana problemas y un diferendo de opiniones sobre el albedrío intelectual y literario con su guía espiritual Antonio Núñez de Miranda en 1682; esta situación genera la *Carta a Núñez*. Sin embargo, ella no es ajena a los avatares de *la ciudad letrada novohispana*: aún en el encierro conventual, la monja sabe, opina y participa de “las rateras noticias de la tierra”. Fernández de Santa Cruz emplea esta expresión en su *Carta de Filotea* al amonestarla: “lástima es que un tan grande entendimiento de tal manera se abata a las *rateras noticias de la tierra* y no desee penetrar lo que pasa en el cielo, y ya que se humilla, que no pase más abajo, considerando lo que pasa en el infierno” (*facsimil* 111-112). Sin embargo, es en el ámbito de la *ciudad física*

donde circulan sus escritos, sus versos, sus villancicos, su teatro, su fama... y sus críticas. Amanda Lisa D. Powell (2011: 12) anota el rumbo sucesivo que la fama y popularidad de la escritura de la monja toma: “Sor Juana wrote numerous plays, poems, and songs of both theological and secular natures and is most known for her few preserved letters. Her stated position may not directly have called for the destruction of canons, but she certainly can be seen calling for a loosening of their claims to closure”. De allí que mi labor de contextualización no es una labor ni exclusivamente hermenéutica ni meramente historiográfica, sino una labor de recuperación neohistoricista del discurso novohispano, independientemente de su índole y de su alcance público dentro de la *ciudad letrada* novohispana.

Por su parte, el calificador inquisitorial –dentro de la adustez teológica de su discurso censorio– no deja de situar ni a la monja ni a sus discursos en un rol protagónico dentro de las escaramuzas textuales de dicha *ciudad letrada* novohispana. El caso que páginas adelante es estudiado es la denuncia y censura del sermón elogioso a Sor Juana en el propio convento de San Jerónimo, *La Fineza Mayor*. En él se advierten las connotaciones de la presencia de la obra sorjuaniana y sus detractores en el ámbito de lo público, cuando el censor inquisitorial señala que su autor, Palavicino, hace mención de un papel “picante e injurioso contra otro papel de la monja” que circula “en días pasados *por la ciudad*”.¹⁴ Es decir, la polémica discursiva e intelectual traspasa las bardas de los monasterios y conventos y se proyecta a la esfera de lo público, de lo urbano, intencionalmente. Es en este sentido que esta polémica discursiva adquiere una importancia capital para comprender las producciones textuales paródicas sobre asuntos tan severos como los

¹⁴ GD61, *Inquisición*, vol. 525 (1ª parte), exp. 3, fol. 257v.

misterios de fe; son especulaciones que generan tanto la réplica erudita o la amonestación teologal –en este caso la de los calificadores inquisitoriales– como la irrisión de tales conceptos del dogma por medio de discursos heterogéneos tales como el sermón, el libelo, la sátira, la parodia y la diatriba con seudónimo. A pesar del hecho de ser relativamente poco estudiada, o parcelizada en su estudio, esta tensión discursiva novohispana resulta básica y necesaria para comprender la apertura y cerrazón de los espacios de escritura para la participación y lectura colectivas, en el ámbito de la *ciudad letrada* novohispana.¹⁵ Prueba de ello son los subsecuentes edictos y procesos inquisitoriales que persiguen, prohíben, ordenan confiscar y censuran teológicamente dichas producciones textuales. No es ni gratuita, ni rutinaria ni intrascendente la expurgación inquisitorial de bibliotecas privadas, inclusive las conventuales, así como el seguimiento de los comisarios del Santo Oficio a la revisión de los embarques de libros y papeles ultramarinos en las reales aduanas. De igual modo, para la abundante correspondencia inquisitorial tienen un seguimiento específico las declaraciones juradas e inventariadas de posesión de libros, y de bibliotecas legadas en testamento. Estratégicamente, para el Santo Oficio se trata de impedir que el efluvio de ideas contrarias a la fe y al régimen imperial llegue a su destino: a la ciudad, al espacio donde su diseminación puede constituir un real peligro ideológico. De Certeau considera que en el espacio urbano la comunicación, los medios, aparecen como expresiones de las *estrategias* de colonización

¹⁵ Moraña (1998:12) indica que, en *La ciudad letrada*, para Ángel Rama “el mundo colonial fue el vasto espacio de experimentación y aplicación sistemática del ‘saber barroco’, donde los rígidos principios racionalizadores e interpretativos del Imperio se oponen a la imaginación y al particularismo del Nuevo Mundo”.

y dominio, pero también como instancia de interacción, como plano o guía de la razón de ser cotidiana. Y para el siglo 17 novohispano, los *medios* son entendidos como los *documentos en tránsito* de dicha interacción: denuncias, edictos, censuras, textos canónicos, textos censurados.

Enclaves de poder en el entorno social

Para avanzar en la revisión y análisis de este acervo documental es necesaria, por principio, una parcial reconstrucción histórica del mecanismo de control inquisitorial y de las sucesivas disposiciones legales de esta autoridad religiosa en la Nueva España. De esa manera se atienden los conceptos de Bajtin en lo referente al concepto del *entorno sociohistórico*; en este caso, el entorno de dichos discursos. Parto además de la idea de De Certeau (“Cultura” 9) de que lo que no importa ya ni debe serlo, es la *cultura erudita*; el francés la considera “un tesoro abandonado a la vanidad de sus propietarios”. Tampoco le importa la *cultura popular*, una denominación tomada del exterior por los intelectuales “que inventariaron y embalsaron lo que un poder había eliminado ya”. Por ello me atengo a la idea de que, para De Certeau, hay que volver la mirada y el estudio hacia la *proliferación diseminada* de las creaciones anónimas y perecederas que hacen vivir y no se capitalizan. Por tal motivo considero de vital importancia estudiar las realizaciones textuales de estos argumentos teológicos en las cartas sorjuanianas, así como las propuestas ideológicas subyacentes; es decir, su *intertextualidad*.

Intertextualidad

Gómez-Moriana (1984:28) considera que el conocimiento intertextual “se activa mediante un proceso de mediación (intervención subjetiva). La lectura intertextual debe poner de manifiesto

también esta realidad del entrecruce de prácticas discursivas en un texto, su interdiscursividad, mediante la identificación de lo que –completando la analogía del préstamo textual– llamaremos *calco discursivo*”¹⁶. Sin embargo, en este proceso de lectura sucesiva, la interpretación del texto variará según el bagaje de conocimientos que aporte cada lector, y que podría sugerirle interpretaciones del texto ni siquiera previstas por el propio autor. En el caso de la Nueva España, comenta Zavala (1983: 527), “si bien se continuó transmitiendo la información en una situación represiva y en circunstancias sociales y políticas poco propicias, la censura provocó una ruptura en el diálogo entre autor y lector”. Entonces, esas prácticas cotidianas de los lectores novohispanos no se liberan del cerco ideológico que las condiciona, y les resta difusión y libertad de tránsito social, tornándolas clandestinas y, en cierto modo, elitistas. Se trata de una intertextualidad que en términos de Gérard Genette puede llamarse “extensa”; es decir, de la actividad verbal como huella, en la que se produce la intersección de textos y el choque ideológico que los lleva a un *dialogismo*. Y por el otro lado, hay también una intertextualidad “restringida” a partir de fragmentos textuales introducidos en otro nuevo texto, con citas, alusiones, enigmas, claves de escritura. Es lo que Gómez-Moriana llama “una encrucijada de textos en diálogo”, en la que deben observarse “no solo los elementos o préstamos textuales explicitados claramente en su integración en el nuevo texto, sino sobre todo las ‘alusiones’ capaces de hacer presente virtualmente [...] las historias, ideas, mitos o realidades cotidianas que evocan en el lector”. Aunque cabe aclarar, indica también Gómez-Moriana (“Evocación” 193), que “la alusión o motivo insinuado por evocación no suele

¹⁶ Para Gómez-Moriana (“Lectura” 29), *calco discursivo* “es la adopción de una o varias formas de discurso por parte de un texto, en el ordenamiento estratégico de sus componentes”.

inscribirse en la historia como función de la misma”. Es clara la alusión como herramienta del enigma en el discurso barroco. Aquí hago eco de dicha perspectiva (“Evocación” 99) para considerar que “más que la individualidad del ‘yo’ que escribe o pronuncia su confesión autobiográfica, habrá que estudiar la superestructura que la produce”. De igual manera, para el crítico toda autobiografía no solo se produce en la tensión del sujeto frente a un destinatario múltiple, sino movido además por un *destinador* que le impone sus impulsos y el lenguaje para expresarlos.

Por su parte, para Bajtin (“Problemas” 258) el centro de la *comunicación dialógica* se encuentra en la palabra bivocal; allí la palabra posee una doble orientación: “como palabra normal, hacia el objeto del discurso; como otra palabra, hacia el discurso ajeno”. Es decir, que cuando dos discursos se dirigen hacia un mismo objeto es imposible que se junten sin entremezclarse dialógicamente. Desde esta perspectiva queda detrás la concepción del discurso epistolar sorjuaniano, en particular la *Respuesta*, como meramente autobiográfico y unívoco. Téllez (2011: 48), expresa que las ideas bajtinianas pueden dar nuevos aires al enfoque genérico del texto de Sor Juana: “el problema es que bajo una lectura *monogénica*, le estamos negando a la carta su misma naturaleza”.

Este conjunto de textos literarios –y de textos en los cuales la *literariedad* no es su propósito circunstancial– está constituido por discursos de réplica pública y por los documentos institucionales que generan y que los circundan ideológicamente, pues se trata de dichos y hechos censurables para el Santo Oficio. Puede ser estudiado entonces con base en conceptos de De Certeau (1974) sobre “el modo de tomar en forma conjunta la persona, su acción, sus ideas y opiniones, que son insertadas en la cultura de sus contemporáneos, con sus prejuicios, con sus

dudas y contradicciones, con sus excesos”, y relacionarlos con lo que constituye el basamento de lo que De Certeau llama la *cultura común*. Es decir que, si una sociedad mediante sus instituciones regula y vigila el significado de las palabras, sus connotaciones, y si se toma en cuenta que todo significado es social, todo aquello que no está representado simbólicamente en el idioma de una comunidad específica no es conocido por sus miembros; no pueden comunicarse entre sí sobre ello. En ese sentido el lenguaje y sus géneros de realización funcionan como foco en la creación de símbolos, y posibilitan entonces que una comunidad pueda comunicar conocimientos e incluso, saberes privilegiados. Es de ese modo que la cultura específica de un periodo diferencia las características de cada grupo social y lo hace participar de manera diferente en la interacción intelectual con el resto de los miembros de dicha sociedad.

Puedo afirmar entonces que el contexto literario-discursivo del siglo 17 novohispano debe ser objeto de una revisión crítica que deje de lado “famas y obras póstumas”. Y con este fin, considero adecuado aplicar los conceptos de De Certeau sobre *la comunicación, los medios* a la producción discursiva novohispana en todas sus variantes: sermón, sátira, libelo, carta, censura inquisitorial, etc. Esta instancia teórica resulta válida para explicar la interacción escritural de estos papeles misceláneos, justificada y balanceada, sin que medien jerarquías supresoras o coartantes del conjunto total de documentos, como supone la crítica canónica. Es entonces la interlocución *entre iguales* el motor de esta producción textual la que es revisada primordialmente en este trabajo; una producción que, vista desde la perspectiva de constituir el andamiaje dialógico de la prosa epistolar de Sor Juana, la explica y la inserta en un contexto literario-discursivo que impide ver en lo sucesivo esta prosa sorjuaniana jerarquizada *a priori*, descontextualizada o en un relativo aislacionismo respecto de otras producciones discursivas de época; es decir, de las otras

producciones culturales que también tienen cabida en el aún inconcluso inventario intelectual novohispano. Aquí retomo las siguientes apreciaciones de Moraña (1998: 19) sobre los avatares del discurso barroco; en particular, el de Sor Juana: el discurso sorjuaniano es esencialmente interpelativo, “tanto en su inserción a la ‘alta cultura’, a través del diálogo que establece con el canon profano y religioso, como en sus aportes a géneros ‘menores’, circunstanciales o ‘efímeros’ como el villancico, la poesía cortesana, el género epistolar o las composiciones celebratorias para arcos y otras ocasiones festivas”.

Las prácticas cotidianas y los “modos de hacer” del discurso novohispano

En *La invención de lo cotidiano* De Certeau aborda la *cultura* a la manera de los antropólogos, para descubrir la gama de usos y de las prácticas de un grupo social. Aplicada al ejercicio intelectual de la época que se estudia en este trabajo, esta gama de usos y prácticas del grupo letrado y religioso novohispano sienta sus amplias bases tanto en la réplica teológica como en la censura, en la apologética y en lo laudatorio. Reconoce un *arte de hacer* practicado en forma personal –para nuestro caso, Sor Juana y su prosa epistolar, en particular– o aun más, un *estilo* que se apodera de una noción que De Certeau cree injustificado reservarlo a los historiadores del arte o de la literatura. Esta *licencia de hacer* que el pensador francés halla en los *hacedores del discurso*, y que para mi estudio son los interlocutores sorjuanianos, permite su exploración y reconsideración dentro del amplio y relativamente inexplorado espectro de la producción textual novohispana. Con base en dichos conceptos de De Certeau, he decidido abocarme también a revisar el rol del perceptor o usuario de dichos productos culturales, que no aparece como un ser inerte, pasivo, sino como audiencia activa que desarrolla “tácticas” de negociación en sus usos

mediático-culturales, con respuestas de contra-poder como las sátiras, los libelos, los pasquines, las prácticas furtivas: considero que como *lector primario* antes que autor, el letrado común participa en esta negociación escritural mediante el uso de seudónimos, de travestismos como presuntas monjas, como personajes ficticios de la realeza o del poder militar, como clérigos inexistentes, siempre por medio de diversas instancias de interacción social. Es decir, todo dentro de un ámbito público donde la palabra escrita es para los ojos de todos, y la palabra oral para los oídos de todos.

Al confrontar los mecanismos de poder ideológico –en este caso el inquisitorial– los autores, independientemente de su bagaje intelectual o literario, se hallan frente a lo que De Certeau llama *bifurcaciones de libertad y supervivencia* o el *arte de vivir* del *hombre ordinario*. Esta vez no son las grandes luminarias novohispanas las que entran en el rejuego crítico-teológico; es diverso, incluso puede decirse *polar*, el calibre intelectual de los metidos y entremetidos a censores o elogiadores de la producción prosística de Sor Juana. Lo mismo sucede en los otros conjuntos de textos aquí también estudiados. El vaso comunicante de estos discursos es el cuestionamiento de las figuras del poder administrativo y religioso novohispanos de la segunda mitad del siglo 17. Son al mismo tiempo sus interlocutores, y sobredeterminan con sus réplicas, elogios y cuestionamientos el contenido nodal de textos como la *Atenagórica* o la *Respuesta*. Al polemizar con ellos, Sor Juana les da legítima y justificada cabida, evaluándolos en su justa medida por su carácter de afamada polemista, siempre gustosa y ávida de la réplica. Con ello se pierden las acartonadas distancias jerárquicas y/o laudatorias establecidas por lo que la propia Sor Juana llama en su *Respuesta* “los aplausos de docta”, las “áspides de emulaciones cuantos no podré contar...”.

Para De Certeau, se trata de esbozar entonces una teoría de las prácticas *cotidianas* para sacar de su rumor a las *maneras de hacer* que, mayoritarias en la vida social, a menudo solo figuran a manera de resistencias o de inercias en relación con el desarrollo de la producción sociocultural. Entonces, al revisitar dichas prácticas disidentes y permitidas de la escritura aledaña a la escritura validada de Sor Juana, el espectro del conocimiento sobre esa producción sociocultural relativamente marginada y no suficientemente atendida por los estudios sobre la época se vuelve exponencial. Recuérdese además lo que Bajtin (“Problemas” 283) plantea: “en todo enunciado, en un examen más definido realizado en las condiciones de la comunicación discursiva, podemos descubrir toda una serie de discursos ajenos, semiocultos o implícitos y con diferente grado de otredad”. Es precisamente en este contexto donde tienen cabida y presencia las alusiones a esos otros documentos y producciones textuales alternativos que generan una intertextualidad, y que también conforman la totalidad de la producción y contexto literario discursivo de la cultura novohispana; en este caso, al final del siglo 17.

Pueden insertarse en este contexto las ideas de De Certeau (1974), en tanto que se ocupan de abordar las prácticas sociales y su mecánica constructiva, sujeta a hábitos y modas que se repiten en la historia, “y de la que no siempre existe conciencia de su naturaleza envolvente”. Para el caso de la escritura novohispana finisecular, existe una dinámica de reiteración de tópicos seculares y religiosos, como parte de la vida intelectual cotidiana de sus autores, y que se trasmite en sus textos, ofreciendo elementos intratextuales e intertextuales de singular importancia. Dichas preocupaciones subyacen tanto en los textos teológicos que los califican desde la óptica del poder —en este caso el inquisitorial— como en los textos que se ocupan de replicarlos en forma paródica, y además responden a una dinámica de *dialogismo* —que se explica más adelante— y a unas

tensiones discursivas propias de la cotidianidad novohispana del momento. No soslayo la propuesta de Julia Kristeva de la *intertextualidad* como un elemento que subyace en el discurso, y en relación con otros discursos, como de una gran utilidad para abordar este conjunto de textos novohispanos. Considero necesario el estudio de la intensidad de esta labor intelectual, y que se trasluce en estos aparentemente documentos incidentales, circunstanciales.

Las ópticas del lector contemporáneo: arbitrariedades y presuntos sesgos críticos

Mi interés particular es ilustrar documentalmente esos otros *modos y recursos textuales* de presencia *interlocucional* dentro del contexto literario-discursivo que envuelve a Sor Juana, y el cual no le resulta ajeno, sino semejante, incluso a contrapartida. Si la propia Sor Juana no los omite en su discurso, aun cuando aludidos, en consecuencia, no deben omitirse dentro de los estudios actuales. Entonces, proseguir en catalizar la calidad o mediocridad de los críticos y censores de la prosa sorjuaniana con el parámetro de la evidente y reconocida grandeza literaria de Sor Juana, al modo de analistas como Alatorre o Soriano es, no obstante, desatender la tensión discursiva que le da origen a dichos textos, *parcelándolos* con una sola perspectiva, aun cuando sea indiscutiblemente erudita y filológicamente fundamentada. Es necesario también revisar estas *ópticas de lector*, aun cuando se trate de lectores muy atentos y prestigiados de la prosa sorjuaniana. Me refiero a los textos críticos de Soriano aparecidos en 2000, 2008, 2010, 2012, y sus artículos de 2015-2017. No dejo de indicar que son variadas perspectivas críticas y de análisis, valiosas todas ellas, que se van amoldando a nuevos hallazgos documentales y a controversiales posturas críticas tanto sobre Sor Juana, como sobre la crítica contemporánea que de ella se ocupa. Del mismo modo, entro en diálogo crítico con los textos de Alatorre y Tenorio (1998a, 1998b,

2005, 2007, 2013), y finalmente con el texto crítico de Tenorio (2013). Mi réplica a diversos de sus planteamientos consiste en considerar que no pueden validarse o descartarse arbitrariamente los textos literarios de una época determinada bajo un criterio contemporáneo de “calidad o mediocridad”, por parte de los propios analistas literarios, relegando la pertinencia y la pertenencia de dichos textos a un contexto específico. Retomando un sarcasmo del propio profesor Alatorre cuando emitió su opinión respecto de las ideas de Paz, parafraseo por mi parte que “no hay que escucharlo, o leerlo, como si con Alatorre hubiera hablado ahora un nuevo oráculo”. Caso aparte es el de mi profesor, el latinista Tarsicio Herrera Zapién (1984: 270), quien concluye su libro sobre el humanismo de Sor Juana descalificando las propuestas críticas de Paz a su vida y obra:

Finalmente, demostramos aquí que el poeta no acertó en su hipótesis de la similitud entre un juicio político marxista y una confesión general católica. En el juicio se pretende ejercer justicia, en tanto que en la confesión se llama misericordia. Lo que Paz llama ‘trampas de la fe’ fueron más bien prejuicios de antifeminismo.

Estos diferendos de visión crítica sobre la prosa sorjuaniana tienen eco también en la preocupación de Olivares (2012: 312) cuando pugna por explorar los nuevos derroteros que la crítica literaria ha abierto para el estudio de la literatura novohispana. Pero para ello, aclara, “tenemos que establecer sensibles diferencias con una escuela historiográfica consagrada por la tradición universitaria con pretensiones de validez no solo nacional, sino internacional; no solo pasada y presente, sino perenne; no asumida como una de muchas posibles, sino como la hegemónica”. Es decir, Olivares pugna por una nueva escuela de pensamiento crítico sobre Sor Juana, que se aleje de otra que, con un criterio *consagradorio*, impide la revisión de textos colaterales profundamente imbricados con los documentos sorjuanianos y que los hacen entrar en

tensión discursiva. Su desconocimiento o su descalificación impiden también ahondar en los motivos coyunturales y circunstancias que dan origen a las conocidas réplicas epistolares de la moja jerónima. La labor obligada es rastrear sus nexos discursivos y literarios con muestras significativas del sermón panegírico y del discurso satírico de época, ambos requisados y censurados por el Santo Oficio, para poder develar una parte de la visión de lo que intelectualmente es esta “cara oculta del fin del seiscientos”.

Sin embargo, considero que de ninguna manera pueden seguir siendo abordadas desde la arbitrariedad crítica, ni desde la unilateral perspectiva de determinar la presunta *inapelabilidad* o la *excelsitud* irrefutable de la prosa sorjuaniana, por evidentemente admirable que sea, sino esta vez con la oportunidad de ponerlas a debate y en una necesaria tensión discursiva con las voces replicantes y participativas en el coloquio vuelto polémica intelectual que genera a su vez el pensamiento crítico de Sor Juana. Subrayo que Olivares (2012: 324) considera necesario revisar cuidadosamente la relación del texto con otros textos y también con sus diversos contextos, lo que representa “una alteridad epistemológica fecundísima que sigue su curso independientemente de políticas y conveniencias lacradas, porque al fin la disyuntiva que se establece está en el decir lo que algo ‘es’ y decir lo que algo ‘significa’”. En particular, la comprensión y pertinencia de la polémica sobre las finezas de Cristo no sería posible sin su debida contextualización. Empleo entonces la expresión “contexto discursivo-literario” para enmarcar y agrupar en parte las producciones de índole intrínsecamente literaria. Pero no se puede ver la producción textual novohispana desprendida de su contexto sociohistórico y sociocultural, ni bajo el prisma simple de una perspectiva diacrónica, calificando y descalificando con base en un relativo criterio de “calidad” la producción textual de la época. Considero necesario “amueblar” contextualmente los

asertos de la producción literaria y *paraliteraria* que entran en la tensión entre escritura y sociedad durante la segunda mitad del siglo 17 en la Nueva España y llevar presente el foro de interacción de los discursos y réplicas, fuera de los papeles itinerantes: la ciudad. De Certeau (1974) anota que “desde la perspectiva de la disciplina institucionalizada, por ejemplo, la ciudad es el lugar donde el poder es organizado y administrado racionalmente; desde la antidisciplina, por su parte, es el espacio por excelencia para producir y acoger las transformaciones y apropiaciones de movimientos de resistencia que marchan en contra del orden dominante”.¹⁷ Facundo Ruiz (2013: 5), por su parte, advierte:

tan moderna como fue, Sor Juana sabía que no hay pasión pública en la modernidad que no tenga su razón (institucional), su trazado (ético-político) y sus formas (predecibles, legibles). El orden público y de lo público es un orden formado, un orden de formas y figuras, y por eso la pasión –cuando se hace pública– tiene sus convenciones y géneros (y la Iglesia, institución de fe, lo sabe perfectamente).

Estas convenciones y géneros rebasan lo académico, lo literario, deambulan en los terrenos de la ficción, pero sin perder su validez discursiva. Roberto Lépori (2013: 17), por su parte, anota que, en la ficción, “el artificio surge no de la sintaxis ni del juego con los significantes, sino de la indeterminación a nivel de la estructura narrativa que impide reconocer en qué plano se desenvuelve el personaje –si en el de su ‘realidad’ o en la ficción dentro de la ficción”, lo cual conlleva a la otra problemática, la del contexto interno de las obras. Considero también que es necesario el estudio de esta relación texto-contexto para entender la producción de sentido en el

caso de los textos epistolares de Sor Juana, y dada la diversidad de géneros que escribe a lo largo de su labor literaria e intelectual. Es necesaria una contextualización de todos estos discursos, y que al mismo tiempo rebase el estudio particularizado del contexto interno.

La serie de enigmas, de referencias cruzadas, de omisiones y referencias veladas –propias del discurso barroco– necesitan ser estudiadas más allá de su interpretación y decodificación filológica. Los textos se producen bajo unas circunstancias y un contexto sociohistórico particular, no genérico, no estilístico, e incluso dos textos del mismo autor pueden ser producidos bajo dos distintas circunstancias y con distinta intención, respondiendo a dicho contexto particularizado del momento en que son producidos. Powell señala al respecto, aun cuando sea legítimamente cuestionable hablar de una Sor Juana “latinoamericana” habiendo el correcto gentilicio de época, “novohispana”:

Sor Juana Inés de la Cruz has not gained the attention of the dominant schools of theology, though she has gained that in women’s studies and Latin American studies and literature. It is likely that the reasons for this neglect among theologians include her status as a woman from Latin America, who wrote in Spanish and in diverse literary genres. Additionally, when she recorded her theological ideas in these literary forms, she did not do so from a position of authority since she was a colonial subject and a cloistered nun in the patriarchal context of seventeenth-century New Spain”. (12)

Por su parte, Lépori (2013: 4) indica que ya en 1998 Emil Volek señalaba que “si bien la figura de Sor Juana había sido asaltada desde diversos paradigmas (católico, modernista, feminista), permaneció irreductible a toda sistematización. Su planteo alertaba no desde el escepticismo, sino desde la prudencia teórica frente a ‘lecturas totalizadoras’”. En mi opinión es

necesario no validar o invalidar en lo sucesivo esta prosa de correspondencia por rangos relativos y subjetivizantes como autores “de importancia / menores”, “ilustres / desconocidos”, “publicados / inéditos”, o “cultos / incultos”, y etiquetas arbitrarias como “mediocre”, “de poca monta”, etc. El objetivo debe ser una mayor comprensión y una visión más amplia y colectiva del entorno discursivo-intelectual, literario o no, de la escritura de la monja novohispana, no de magnificar en forma redundante su excepcional figura literaria, lo que de suyo ya se han encargado sus apólogos sucesivos.

La disidencia del discurso satírico en su contexto

El *corpus* documental estudiado aquí se refiere a tipos o géneros discursivos como cartas, sermones, prédicas, expedientes inquisitoriales, textos satíricos, panegíricos, y pareciera que la producción literaria queda ausente del “contexto discursivo-literario” que se pretende reconstituir. Sin embargo, para De Certeau, (“Artes de hacer” 31) en la cultura ordinaria el Orden siempre es puesto en jaque por el arte; es decir, deshecho y burlado. En las determinaciones de toda institución “se insinúan así un estilo de intercambios sociales, un estilo de invenciones técnicas y un estilo de resistencia moral”. Por esta razón considero que “la necesidad de *literariedad*” puede dejarse de lado. Por su parte, respecto de la interacción histórica y literaria que tienen los discursos Bajtin establece que dos géneros de la Antigüedad son fundamentales para la permanencia y desarrollo de la línea dialógica: el diálogo socrático y la sátira menipea.¹⁸ Por principio, el diálogo socrático

¹⁸ La sátira menipea, que toma el nombre de Menipeo de Gandara, del siglo III a.C., posee raíces que engarzan con el folclore del carnaval, y habría tenido una gran influencia en la antigua

se hace patente en la puesta en escena de la naturaleza dialógica de la verdad, a partir de uno de sus dispositivos: la *sincretis*, consistente en la presentación de varios puntos de vista sobre un objeto específico. Para el caso de este trabajo, son las diferentes propuestas teológicas sobre cuál es la mayor fineza de Cristo hacia el género humano. Lo *dialógico socrático* sería parte de la estructura de este litigio ideológico, así como también de la organización y disposición cronológica de estos discursos. Por ejemplo, reprecisar la fecha de predicación del sermón *La Fineza Mayor* en San Jerónimo conlleva a reajustar la agenda de contenido –previa y sucesiva– de la documentación de réplica y elogio de la *Atenagórica* que ha sido hallada en las recientes décadas. Estos nuevos documentos en contexto adquieren distintas y más nítidas interpretaciones. Es decir que, en el contexto literario-discursivo novohispano, los géneros serio-cómicos (*jocoseros*, para emplear nuevamente un justo calificativo de época) toman un lugar de privilegio porque son *dialógicos y abiertos*, mientras que los *géneros altos*, serios, cultos, que el criterio inquisitorial utiliza, son en cambio *géneros monológicos cerrados*.

literatura cristiana y bizantina, manifestándose en obras como *El Satiricón* de Petronio o en *Las metamorfosis* (o *El asno de oro*), de Apuleyo. En el caso de la sátira novohispana, como un género rescatado documentalmente del olvido histórico, pero al mismo tiempo omnipresente, incluye contrastes y combinaciones extrañas de estilos, discursos, experiencias y géneros. La sátira tiene entonces una gran capacidad para absorber otros géneros misceláneos, incorporándolos de diferentes maneras: cartas, poemas, refranes, citas bíblicas, enigmas; “alusiones”, al decir de Gómez-Moriana.

La historia, la retórica, la tragedia y la épica tienen, como géneros altos, un carácter sublime y concluso. Únicamente son empleados, como otros estilos y tipos de discurso, para lograr el *poliglotismo crítico* que caracteriza la prosa de fin de siglo en la Nueva España. Se puede hablar entonces de un *multiestilo* y de *heterovoces* en este contexto literario-discursivo. Bajtin establece que los géneros serio-cómicos plantean una nueva relación con la realidad, siendo su punto de partida el presente; se apoyan en la experiencia o en la invención. Esa es la circunstancialidad de los textos que atacan los conceptos de la *Atenagórica*; por ejemplo, “majaderos” los llama el hasta ahora anónimo autor del *Discurso Apologético*. Es esa misma circunstancialidad que los prefija y les da cabida en este contexto histórico, sin el cual resultan inexplicables los enigmas y juegos verbales que colman los textos satíricos, los libelos, las cartas con autores apócrifos, pero que abordan asuntos de alta investidura teológica. Son la *carnavalización* y el *dialogismo* los elementos que, aunados al ingenio literario, subyacen en los textos novohispanos aquí revisados, de acuerdo con la propuesta de Bajtin del análisis del discurso desde su relación con la voz ajena, en la medida en que un *yo* siempre incluirá a un *tú* (un Vuestra Merced, en el ámbito del epistolario sorjuaniano y de los discursos novohispanos que lo circundan); un *ustedes* (Vosotros, Vuestras Señorías, para el caso de los destinatarios plurales en este dialogismo novohispano) para de ese modo expresar su pensamiento: entonces la voz ajena, considera Bajtin, se convierte en un elemento fundamental para la conciencia propia.

Particularmente, en el caso de las polémicas intelectuales del final del siglo 17, Trias Folch (2011) indica al respecto que es de cuño corriente que los frecuentes conflictos teológicos y satíricos entre las órdenes religiosas novohispanas, o entre dos o más autores literarios sobre un tópico cualquiera, regularmente se ajustan por medio de escritura miscelánea, tanto en tono serio

como jocoserio. La versificación es solo uno de los recursos literarios más eficaces, dada su índole memorística y su facilidad de reproducción oral o escrita. Por ejemplo, en un conflicto intelectual y religioso cercano a la crisis de las finezas de Cristo, en la Nueva España, Trias Folch (Vieira 1971: 757-813), anota:

as obras que com este tema circularam em Espanha, impressas e manuscritas, são de dois tipos. Por um lado, um sermão e, por outro, três libelos satíricos em forma de cartas assinadas sob pseudónimos. Tais libelos provocaram a famosa *Carta Apologética* de Vieira, escrita em língua espanhola no ano de 1683, dirigida ao Padre Provincial dos Jesuítas na Andaluzia.

Para explicar esta presunta ausencia de *literariedad*, puede decirse que la atención de los estudiosos al texto literario novohispano no se ha desarrollado en forma balanceada. Los trabajos críticos de la obra de Sor Juana y de otras luminarias de la literatura novohispana del siglo 17 han sido abordados segmentariamente, con un tratamiento jerarquizante y particularizado que muchas ocasiones los desprende de su propio contexto discursivo-literario. Es decir, que Sor Juana, Carlos de Sigüenza y autores develados por hallazgos documentales como Muñoz de Castro, Avendaño y otros, aparecen en dichos estudios como relativamente superpuestos a la producción literaria general de la época. Es sabido que dicha producción –independientemente de lo que una parte de la crítica y de los estudios sorjuanianos prestigian subjetivamente como “de calidad” o

“mediocre”– es abundante,¹⁹ pero se ha tamizado por el olvido, la marginación o el desconocimiento documental de su producción.

Los abordajes críticos y las tendencias de análisis de la obra sorjuaniana

Como indica Lépori, uno de los paradigmas recurrentes para leer a Sor Juana es el “feminismo”. Arduo en sí mismo, prosigue, este *modus* crispa a los teóricos cuando el objeto de estudio corresponde a una *episteme* de signo diferente. Hay posturas escépticas: ‘Sor Juana no fue un subalterno y tampoco fue la portavoz de una heterodoxia que combatía el *status quo* y [...] ni siquiera se la puede considerar –si es que tal movimiento anacrónico es viable– como ‘la primera feminista de América’” (Solodkow 142, citado por Lépori, 2013:10). Algunas de las autoras de las revisiones de la prosa epistolar sorjuaniana bajo esta perspectiva feminista –por lo menos desde la segunda década del siglo 20– han sido: Dorothy Schons (1926, 1929); Rosa Perelmuter (1983);

¹⁹ Un caso: el *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglo XVII. Archivo General de la Nación (México)*, de 1997, registra 2906 textos tanto en verso como en prosa, donde el ceñirse al rubro “literario” hubiera limitado la riqueza y diversidad del contenido misceláneo de dichos textos allí consignados.

Nina M. Scott (1985, 1994);²⁰ Stephanie Merrim, Electa Arenal (1991); Jean Franco (1989),²¹ Raquel Chang-Rodríguez (2005) y otras.

Mención aparte merecen Paz y su libro *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* (1982), de entre algunos de los más destacados tratadistas de la prosa sorjuaniana que ponen en balance su carácter *feminista*. También se pueden enumerar los abordajes a la vida y obra sorjuaniana desde las más variadas perspectivas: Irving A. Leonard (1959); Carole A. Myscofski (1998)²²; Marie Cécile Benassy-Berling (1975, 1983, 2000); Alatorre (1983, 1998a, 1998b, 2005, 2007, 2013); Trabulse (1991, 1995, 1996, 1997); Friedrich Luciani (1991, 2004, 2014), Poot (1991, 1995, 2000); Olivares (2005-2015); Soriano, en forma intermitente (1995-2017); sobre todo, sus polémicos artículos recientes de 2014 y 2015). Pero sin duda, la amplia y exhaustiva labor compilatoria que lleva a cabo Alberto Pérez-Amador Adam (2007) es la mejor fuente de

²⁰ Scott, Nina M., “Sor Juana Inés de la Cruz: ‘Let Your Women Keep Silence in the Churches’”. *Women’s Studies International Forum* 8, no. 5, 1985, 511–519. También puede consultarse: Scott, Nina M. “La Gran turba de las que nombres: Sor Juana’s Foremother’s in *La Respuesta a Sor Filotea*”. *Coded Encounters: Race, Gender and Ethnicity in Colonial Latin America*, ed. Javier Cevallos-Candau. Amherst: U. of Massachusetts Press: 1994, 206–223.

²¹ Franco, Jean. “Sor Juana Explores Space”. *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. New York: Columbia University Press, 1989.

²² Carole A. Myscofski, “Review Symposium on Sor Juana Inés de la Cruz: Religion, Art, and Feminism by Pamela Kirk (New York: Continuum, 1998)” *Horizons* 25, no. 2 (1998): 303–306.

registros, hasta ahora, sobre lo que se ha escrito en el pasado reciente sobre la monja, desde todas las perspectivas y tendencias.

Retomo el rubro del derecho del género humano al saber –no solo la mujer, o no únicamente el hombre– para recordar que Lépori (2013:11) otorga una opción que se da la monja jerónima en su disquisición discursiva: “para justificar el saber, el escribir y el disentir de la mujer subsumida al doble sistema patriarcal civil y religioso en la sociedad virreinal, Sor Juana propone como ideal un ‘sujeto andrógino’ que no desestabiliza pero que interpela al mundo falogocéntrico”. Además, Lépori (2013 12) considera que el valor discursivo de dicho sujeto ambivalente “es una herramienta para ir contra la opresión intelectual y de género y aparece como correlato objetivo de un corpus que otorga libertad de pensamiento”. La distinción entre literatura y los otros discursos en la época de Sor Juana puede concebirse como una delimitación muy delgada, permeable por los usos de época. La evidente preocupación literaria de la época es sobre todo la referente a la exacta versificación; los calificativos a la producción literaria corren a cargo de los calificadores y de la élite culta. Sin embargo, los papeles de la prosa y poesía menores circulan de mano en mano, de convento en convento, en la tertulia literaria y en los escritorios inquisitoriales. Por ejemplo, en el caso de la *Defensa del Sermón*, su carácter misceláneo entre la crítica teológica, el discurso apologético y la inserción de 78 versos encomiásticos muestra el sutil límite entre los géneros literarios. Benassy (2006: 166), al reseñar el libro de Rodríguez Garrido (2004) sintetiza este asunto:

Muñoz de Castro es un escribano literato que conoce a Sor Juana. Precisamente el día 2 de enero de 1691 pone su firma al pie de un documento debajo de la de Sor Juana, contadora del convento. Una semana más tarde, llega a su casa la *Carta Atenagórica*, y alguien le

pide un texto en defensa de Vieira porque [Muñoz] tiene fama de ser gran admirador suyo. Lo más interesante de su intervención es el inmenso respeto que manifiesta ante la monja, como persona y como escritora. Empieza por tributarle sesenta y ocho versos de elogio. Luego critica sus opiniones con muchos miramientos.

Por esta razón es, en los usos de la escritura novohispana, resulta francamente imposible distanciar los géneros literarios, o tratar de amparar su *literariedad* en función de su carácter misceláneo. Prosa y verso se funden con un claro propósito crítico-teológico, y son parte del discurso cotidiano de la Nueva España del final del siglo 17. Lo mismo sucede con el contenido de la *Carta de Serafina*, con el del sermón *La Fineza Mayor*, y el contenido de los textos que, aún mencionados en la polémica, faltan por descubrirse a los ojos de los investigadores actuales. Mención aparte es la asignación del carácter y estructura de carta como género en la que fluye la prosa crítica de Sor Juana, que conlleva y prosigue una estructura correspondiente a los usos de época. Dado que la *Respuesta* es de índole autobiográfica en algunos de sus párrafos iniciales, la danza de los géneros –el epistolar, el autobiográfico, el discurso forense, el tratado teológico– entra en balance crítico con los propios criterios de verdad/ficción, con sus recursos retóricos, con sus hipérboles asombrosas. Pero no debe olvidarse el esencial carácter dialógico de la *Respuesta*. Para Powell (2011: 16), Sor Juana

begins the letter with such a disclaimer, recounting that Thomas Aquinas remained silent with his teacher Albertus Magnus out of humility, as he said he could not say anything worthy of Albertus. Sor Juana, not assuming the same position as Thomas, says that while Thomas declined to speak because of his humility, she actually does not know anything worthy of the recipient of her letter.

Fernández de Santa Cruz, es un interlocutor privado-público; es a quien Sor Juana finalmente rinde cuentas autobiográficas y teológicas respecto de su preocupación por la polémica de la *Atenagórica*. Para delimitar las esferas de lo privado y lo público en la prosa epistolar de Sor Juana, conviene destacar lo que señala Ruiz (2013:5):

entre íntimo y público, además de una diferencia ético-política, existe para sor Juana una diferencia literaria: una cosa es hacer visible lo dicho o manifestarse públicamente por escrito, incluso cuando se manifiesten diferencias críticas o se critiquen manifiestamente las diferencias (*Crisis*); y una cosa muy distinta es vociferar lo íntimo, hacer audible lo informe o manifestar equívocamente como de dominio público (directo) lo que es directa y naturalmente inclinación personal.

Acerca de los criterios de los estudiosos contemporáneos –tanto de la prosa como de la poesía sorjuaniana– dos aspectos importantes deben ser considerados en este sentido, respecto de las propias perspectivas del análisis. El primer aspecto consiste en que, en palabras de Lépori (2013: 5), la meta no es captar “lo real, lo verdadero” sino

recorrer y reescribir desde ese género las múltiples capas de sentidos que los comentaristas, incluso con Juana en este mundo, depositaron sobre su biografía y sus escritos. Es un efecto de lectura que interpela a los textos sorjuanescos y a las infinitas interpretaciones. Un importante corpus de textos críticos contemporáneos detecta, pero no lo explicita, que existiría una productividad intrínseca –aunque no esencial– de indagar el “objeto Sor Juana” por medio de recursos y procedimientos de un género literario codificado siglos después.

Acerca del segundo aspecto Lépori (2013: 14), respecto de *El Sueño*, indica que “en la América hispánica esa actitud estuvo históricamente asociada al cuestionamiento de ‘trasplantes’ de paradigmas foráneos (científicos y no) a la realidad local”. En cuanto al diálogo permanente de Sor Juana respecto de la búsqueda de la libertad de acceso al conocimiento, independientemente del género sexual, Lépori (2013: 12) señala su tradición hermética como un *corpus* de conocimiento permeable a ‘otras interpretaciones’, o inclusive a levantar sospechas ante el Santo Oficio. Es decir, a pesar de su posible sanción teológica, el elemento cognitivo, sin levantar excesivas sospechas, habilita la construcción de un ‘espacio utópico’ en el que pueda desarrollarse el sujeto andrógino que garantice a hombres y mujeres acceder al saber”. Una perspectiva distinta es la de Powell (2011: 4): para ella *La Respuesta* “is best known as Sor Juana’s defense of women’s equal intelligence and right to study. She makes an extended argument not only for her own God-given love of learning but also for the importance of the education of women”. Otras perspectivas de este documento asoman en los más diversos estudios y acercamientos críticos. Volviendo a Powell (2011: 12), para ella Sor Juana “stands outside the dominant voices and forms of theology as a subaltern woman from colonial Mexico, writing in diverse genres”. Benassy (2006: 167), por su parte, anota los precedentes de esta polémica generada por la *Atenagórica*: “Desde los años treinta del siglo 20, gracias a Dorothy Schons y a Alfonso Junco, sabíamos que hubo una larga polémica, pero los textos conocidos eran más tardíos; el más notable, el de ‘Sor Margarita Ignacia’, se publicó en 1731”. Benassy (2006-168) señala además que Rodríguez Garrido supone con mucha verosimilitud que el papel de defensa que manda Sor Juana al obispo de Puebla en complemento de la *Respuesta* es el *Discurso Apologético*. Probable conjetura, hasta no poderla documentar.

En otro orden de cosas, cabe indicar que los autores novohispanos, o célebres o desconocidos, no se atienen a una sola forma discursiva para generar sus textos; manejan indistintamente la prosa o el verso para su cometido intelectual, y cabe destacar, por ejemplo, que el sometimiento de los textos en verso se supedita correctamente a las estructuras canónicas de métrica y rima, así como el uso de figuras retóricas y licencias poéticas al uso de las épocas literarias que los albergan, los valida. La índole de su contenido –satírico, amoroso, religioso, místico, hagiográfico– es la que subraya además su intención de literariedad y de ser un texto con intenciones de ser leído por una colectividad determinada. Aún los textos clandestinos, paródicos y de cierta heteromorfia de género, conllevan una intención discursiva pública. Por ello es necesario, sin descalificaciones *a priori*, abrir un poco más el contexto hacia la producción literaria propiamente dicha, con el objeto de dar cuenta del diálogo que necesariamente establecen los textos de Sor Juana con los autores y corrientes literarias de la época. Ruiz (2013:2) nos recuerda que las tres cartas,

tal vez justa pero solamente por eso (por sus “rasgos epistolares” y por ser “solo” tres), han sido leídas y consideradas –casi– de la misma manera, o bajo cierta – hipotética– unidad: la que les confiere el haber sido publicadas sin el expreso consentimiento de sor Juana, el ser públicas o estar expresamente dirigidas a personajes relevantes y con ánimo polémico (sea en su tema, sea en su modo), y por último, el permitir vislumbrar así sea una parte de esa vida tan singular como es la de una monja tan literata, es decir, una monja tan sufrida por su condición de escritora (o viceversa), y en cualquier caso, de mujer escritora.

Al respecto, Bennasy (2006: 169) señala que “en 1693, o poco después, se sitúa la conversión (o ‘reconversión’ como dice el ginebrino Jean-Michel Wissmer) de Sor Juana; es decir, la ruptura de

los vínculos con el mundo y la probable reconciliación con el confesor Núñez”. Estos desencuentros y reencuentros entre los personajes de la época permiten además con su interacción un mayor conocimiento del contexto en que se genera la documentación aquí estudiada. Powell (2011:15), por su parte, indica sobre este asunto del conocimiento y del género sexual:

women who wrote on sacred matters had to be particularly careful during this time, as women were brought under the scrutiny of the Inquisition for teaching. Another strategy commonly used by women to write on theological matters in an acceptable manner was to write mystical or visionary literature. This allowed them to claim that these ideas did not come from themselves and their own rationality, but came directly from the Holy Spirit, without their feminine interference.

Por este motivo intercalo en el segundo capítulo de este estudio el antecedente de “Corderas” y “Soldados”: el proceso inquisitorial al guía espiritual Joseph Bruñón de Vértiz y sus escritos sobre los raptos histriónicos de su hija de confesión Josepha de San Luis Beltrán.²³ Inicialmente ajenos al tópico de las finezas, en lo que toca a los años finales de la vida y obra de Sor Juana, han sido puestos en un ámbito controversial desde su misma época, como se lee en este trabajo. Olivares (2012: 332) sintetiza sin concesiones estas vertientes de análisis y tratamiento crítico de la vida y obra de Sor Juana:

El caso de la *Respuesta* nos lleva de regreso a la primera vertiente mencionada, la histórico-sociológica, pues la naturaleza de este texto nos pone justo frente a la situación concreta

²³ Para un estudio detallado de este y otros casos de ilusas y alumbradas novohispanas ante la Inquisición y en el ámbito de las creencias populares, consultar el texto de Antonio Rubial (2006).

en que Sor Juana lo escribió. Es por ello que el cúmulo de debates en torno al significado de la *Respuesta* parece no terminar nunca, puesto que no solo intervienen los encuentros y desencuentros de nuevos textos (léase en esto sobre todo la carta firmada por Sor Serafina atribuida erróneamente por Trabulse a Sor Juana, en torno a la cual se celebró todo un congreso en la Universidad de Santa Bárbara, California,²⁴ dando la suposición por sentada; con ello, las actas terminaron en un callejón sin salida), sino que también actúan las particulares perspectivas de los críticos y las hay de todos colores y sabores.

Pasos adelante y pasos atrás en el sorjuanismo contemporáneo

Sin embargo, y a pesar de estos relativos pasos en falso de 1995-1998, puede decirse que desde hace poco más de dos décadas, la revisión crítica y analítica de los años finales sorjuanianos se ha detonado a partir del extenso libro-ensayo *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*, publicado por Paz en 1982. Su visión poético-ensayística de la vida, obra y contexto cultural de la monja jerónima desata una polémica aún vigente, que se vuelve exponencial con valiosos hallazgos documentales previos a dicho libro, como el descubrimiento en 1980 en Monterrey de la *Carta a Núñez*, y hallazgos y publicaciones sucesivos: el de la publicación de la *Carta de Serafina* y del proceso inquisitorial al sermón *La Fineza Mayor* en 1995-1996, ambos en la Ciudad de México. De igual modo contribuyen el hallazgo de la *Defensa del Sermón* y el *Discurso Apologético* en 2002 en Lima, y su publicación en México en 2004, y el estudio sobre los

²⁴ Participé en dicho congreso “Sor Juana & Vieira, trescientos años después” en la UCSB el 6 de junio de 1997, con la ponencia “La crisis de otro sermón: Francisco Xavier Palavicino”.

borradores de cartas vinculadas con la *Respuesta*, catalogados en la Biblioteca Palafoxiana, en Puebla (2004), así como el llamado “testamento de Joseph de Lombeyda” (2011) en el Archivo General de la Nación de la Ciudad de México; son textos publicados por Soriano en la reedición de sus estudios sorjuanianos desde 2012. Por su parte, Olivares (2012: 333) se detiene a reflexionar sobre cierto abordaje crítico de la literatura novohispana:

Si analizamos los motivos por los cuales ciertos tipos de crítica no cumplen con la condición de esclarecer la obra literaria y aproximarnos a su propio sentido, veremos que generalmente es porque intervienen intereses foráneos a ella. Son interpretaciones convenientes no para el texto, sino para una causa o una idea fija que está fuera del texto pero se pretende hacer ver como parte de él.

Entonces, Olivares considera que descubrir la causa de esta “debilidad crítica” es, precisamente, “iniciar ya la tarea de aproximación al texto como tal, porque en la medida en que esclarecemos el entorno real del texto, van quedando en evidencia las interpretaciones que no se apegan al tejido contextual de la obra en cuestión” (333). Y es precisamente la revisión de dicho *tejido contextual* otro de los objetivos esenciales de este trabajo.

Marginalidad vs. clandestinidad

Considero de justicia histórica y académica registrar, agregar y validar la presencia, circulación y debate sobre estos otros textos relativamente marginados, o por el olvido o por el

extravío entre otros tantos documentos²⁵ y, sobre todo, por la información reveladora que albergan. Aquí difiero de Gabriel Torres Puga (2011: 150) cuando, en su trabajo sobre Inquisición y escritura clandestina en el siglo 18, en un pie de nota se inclina a llamar “textos clandestinos”, en lugar de “marginados” a los manuscritos e impresos de índole satírica:

Prefiero calificar a esta literatura de ‘clandestina’, en vez de ‘marginada’ o ‘perseguida’, como se ha hecho en otros estudios, con la intención de evitar una mala percepción sobre el alcance e impacto que pudieron tener este tipo de escritos. Es verdad que podría llamársela literatura ‘marginada’ en tanto que era producida ‘al margen’ de la ley.

Independientemente del siglo colonial en que son producidos, debe aclararse que no todos estos documentos del acervo inquisitorial son clandestinos; una censura inquisitorial no lo es, aun cuando se haya producido “en la Cámara del Secreto de la Inquisición”. Tampoco el concepto de *marginalidad* implica *clandestinidad*. La asignada marginalidad de estos textos misceláneos es contemporánea y catalográfica, y reside en que, en su mayoría, no han tenido por parte de la posteridad académica una localización fidedigna, un registro cabal y un posible ulterior estudio como fuentes documentales de primera mano sobre el pensamiento novohispano y europeo, en contraste con textos multiestudiados –y hasta canónicos– de la producción discursiva en la Nueva España. No obstante, me apego al concepto que propone Zavala (1983:511) al respecto, ahora sí,

²⁵ Como reconoce Moraña (1998: 12), “la exploración en archivos ha entregado un inmenso conjunto de manifestaciones culturales y prácticas escriturarias a la consideración académica, y ha dado a conocer una enorme cantidad de aspectos hasta ahora ocultos y hasta insospechados de la dinámica cultural de ese periodo crucial de la historia americana”.

sobre la base de la perspectiva de época: “Se persiguen, en particular, las publicaciones clandestinas; es decir, ocultas, ilegales, prohibidas. Clandestino supone –desde estos parámetros– cuanto estuviera contra la religión y el Estado, o bien, la publicación que no pagaba tasas”. Si bien algunos de estos documentos marginados (en el sentido contemporáneo de olvidados, trasapelados, no estudiados, no necesariamente “al margen de la ley”) revelan datos parciales o meramente alusivos al tema central de las finezas de Cristo o de los personajes involucrados en la polémica, son sin embargo constataciones de que en los meses siguientes a la publicación de la *Atenagórica* las intervenciones discursivas, las tensiones entre documentos y autores, se manifiestan en forma consistente.²⁶

Carnavalización literaria y subversión en el discurso satírico

Considero que estos textos novohispanos aquí revisados cumplen entonces los requisitos de las cuatro categorías en que Bajtin clasifica dicha *carnavalización literaria*. En primer lugar, el contacto libre y familiar entre la gente; es decir, la aniquilación de las distancias entre las personas

²⁶ Moraña (1998: 13-14) concibe así esta interacción textual novohispana: “las batallas discursivas, el entrelazamiento de visiones y versiones que registran la actuación y proyectos de diversos sectores de la sociedad de la época, así como las estrategias a través de las cuales los actores del periodo colonial definen e implementan sus agendas en el contexto de la dominación imperial, revelan tanto la fuerza del aparato hegemónico sobre las formaciones sociales americanas como la tremenda dinámica que estas despliegan para consolidar su identidad e ir definiendo un sujeto social multifacético y progresivamente diferenciado de los modelos metropolitanos”.

y en todos los sentidos. En la mayoría de los documentos aquí consignados, tanto las jerarquías eclesiásticas como las políticas son avasalladas agudamente en su rango y honorabilidad social por el epíteto, o por la señalización satírica de presuntos defectos físicos. Es, por ejemplo, el caso del “pelonete Ortega”, el arzobispo virrey del que hace mella el escribano Muñoz de Castro en sus versos satíricos en 1701, como se leerá en el segundo apartado del Capítulo Tercero. También puede serlo en 1703 la implacable caricaturización de Zuazo Coscojales durante su nerviosa y errónea predicación en la Catedral Metropolitana de México; una caricaturización que cáusticamente llevan a cabo en verso y prosa Avendaño, Muñoz de Castro y Palavicino –“tres ingenios compasivos de esta corte”– en su sátira en verso a la infortunada jactancia del arcediano vizcaíno; esta afrenta intelectual a los predicadores novohispanos se revisa en el último apartado de este trabajo. La circulación de los textos mencionados es pública, “de contacto libre y familiar”; inclusive la correspondencia sorjuaniana, relativamente privada, se da a la publicación y, desde la perspectiva de su censor anónimo, *El Soldado*, al escarnio.

En todos los casos indicados son eliminadas entonces las distancias provocadas por la situación económica, el estamento social, la edad, quizá el parentesco y hasta el grado de amistad. Todo ello pierde su valor cuando el nombre y las características del o los individuos referidos en el discurso ingresan a la plaza pública del texto satírico, durante el *carnaval literario* que este último implica. Se desarrolla entonces un contacto libre y familiar entre los apelativos de los participantes, que permite al autor del texto nuevos modos de relación entre los estamentos y la gente, el cual se opone a la relación jerarquizante de la vida cotidiana. Esta anulación de distancias, indica Bajtin, conlleva a la liberación del individuo sometido a normas de convivencia en el ritmo normal de los días, y que ha convertido en rígido su accionar en la vida social. El *carnaval literario*

es entonces el momento de liberación que lleva a la excentricidad, pero al mismo tiempo a la persecución tras la denuncia o la vigilancia de la óptica del Poder; en este caso particular de estudio, encarnadas ambas por el Santo Oficio novohispano.

El segundo aspecto, la *excentricidad*, consiste en la manifestación de los aspectos emocionales reprimidos y que se expresa en forma concreta por medio del texto satírico, y de ello dan buena cuenta los escritos aquí revisados. Como se ha referido, esta excentricidad se encuentra relacionada con la primera categoría en cuanto a ser resultado de ella. Al producirse, se produce también la parábola: la anulación de distancias jerárquicas o intelectuales permite la excentricidad, y mediante ella se anulan todas las distancias. En esta categoría los individuos asumen caracterizaciones y actitudes que contradicen el actuar normal y “las buenas costumbres”. Se pone en juego una nueva moral fuera de la establecida y sus valores no son contenidos por la dureza de las expresiones satíricas, incluso ofensivas, en el intercambio textual. En él se ridiculiza arteramente a las personas distantes (autoridades, eminencias, figuras públicas, figuras de poder) con la finalidad de acercarlas y hacerlas partícipes inopinadas del carnaval. De ese modo surgen en la prosa epistolar sorjuaniana las “áspides de emulaciones” que en realidad son los teólogos y censores de distintas jerarquías eclesiásticas y teologales, quienes aprueban y disienten en sus textos, firmados con su nombre o con un seudónimo, las propuestas de la *Atenagórica*.

El tercer rubro bajtiniano, las *disparidades carnavalescas*, se refiere a la aniquilación de distancias entre los valores, ideas, fenómenos y cosas. Se anulan las fronteras de sentido que separan lo concebido como “bueno” y “malo”, se mezclan invirtiéndose o difuminando su carga valorativa. Son los participantes del carnaval quienes se encargan de la nueva valoración. Partidarios y adversarios de la *Atenagórica* se enfrascan en estas disparidades bajo el tinte de lo

crítico-teológico, pero al mismo tiempo lo llevan a cabo en disparidades discursivas que pendulan entre la erudita disquisición y la agresión verbal y la sátira. El cuarto elemento es la *profanación*, el rebajamiento de lo considerado sagrado y mantenido en un status especial para la comunidad. No solo los referidos a la religión cristiana, también la tierra como fuerza productora, los juramentos y parodias de lo sagrado. La imitación rebaja porque es negación de lo real y apuesta por la imitación. En el caso de la textualidad novohispana, este es el aspecto más escrutado por la censura inquisitorial, no importando la procedencia, el género ni la investidura –inclusive política o eclesiástica– de sus autores.

Estas cuatro categorías determinan una visión del mundo *carnavalesco*, en este caso el novohispano, en donde puede estar presente más de una categoría. En suma, la existencia de estos elementos dentro del texto le da un carácter carnavalesco a la narración y subvierte el universo ordenado donde se desenvuelven sus personajes. Entonces, poner en juego esta interdiscursividad, tanto la de la época sorjuaniana como la de sus estudiosos sucesivos, permite ampliar documentadamente el espectro intelectual de fines del siglo 17 en el que está inserta la prosa sorjuaniana. Esto me da la pauta para contextualizar estos discursos y de allí pasar a su análisis textual y contextual.

1.2 La Inquisición novohispana y su contexto histórico al final del siglo 17

Cabe ahora sintetizar la labor histórica de control por parte del Santo Oficio en todos los ámbitos que se sesgan del dogma como un tribunal de fuero privilegiado y con jurisdicción delegada de la Santa Sede y del poder civil, con el objeto de contextualizar el discurso canónico y su alcance. Durante este periodo la Inquisición afina un eficaz *modus operandi* como aparato de control ideológico, como árbitro de las conciencias y de las ideas en una labor conjunta con otras instituciones seculares. Como indica Torres Puga, “en términos generales, la Corona y la Inquisición compartieron la creencia de que el mundo hispánico debía transformarse sin abandonar los valores morales y religiosos que habían caracterizado durante siglos a la nación española” (2011: 154-155). Además de esta labor conjunta, al decir de Zavala (1983: 526), “la actividad censora de la Inquisición ha sido en el mundo hispánico mediador enérgico de la comunicación literaria en niveles culturalmente importantes”. Sin esta actividad fiscalizadora, la estructura sociocultural y socioeconómica de una colonia tan distante del propio imperio español –con un océano de por medio– se tambalearía irremediablemente. Junto con las respectivas instituciones de vigilancia ideológica y de administración de la riqueza de la colonia –basamento del efectivo poderío del reino– el Santo Oficio cumple a su modo su rol como confiscador y depositario de los papeles de la disidencia teológica y de toda índole. Si bien las molestias y agravantes que ello genera alientan en la población una sobrevigilancia sobre sus mínimos “dichos y hechos”, esto permite a cambio una “unidad en la ortodoxia” que garantiza la funcionalidad del sistema colonial español.

Entre 1569 y 1571 la organización inquisitorial es establecida en América mediante la creación de sendos tribunales en Lima y en México. Por medio de cédula real Felipe II establece

el 25 de enero de 1569 los tribunales del Santo Oficio en el Perú y la Nueva España, y el 16 de agosto de 1570 se establece del mismo modo la jurisdicción territorial. Desde entonces todos los habitantes de dichas colonias quedan sujetos a estrecha vigilancia en los usos y criterios sobre el dogma. En lo referente a la vigilancia teológica por el Santo Oficio, se nombra a los administradores religiosos en el arzobispado de México y a quienes dependen de otra jurisdicción, así como a los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca, Guadalajara, Yucatán, Veracruz, Chiapas, Honduras y Nicaragua (Méndez 2001: 11). Calcas fieles de la Inquisición española, y de acuerdo con el modelo imperial en las demás colonias, los tribunales de fe cumplen cabalmente los lineamientos peninsulares en los territorios americanos conquistados.

Musa Ammar (2008) resume así los tres siglos de esta labor histórica de control por parte de la Inquisición: como un tribunal de fuero privilegiado y con jurisdicción delegada de la Santa Sede y del poder civil, para investigar, perseguir y definir los delitos contra la religión católica, entregando los culpables contumaces a la autoridad secular para que por esta fuesen castigados, con arreglo a las leyes del Estado. Puedo emplear aquí los argumentos de Martin Niesvig en *Ideology and Inquisition* (2009), según los cuales la censura inquisitorial no se ciñe a la regulación de libros sino, en el sentido más amplio, como un modo relativamente de regular el dogma católico y el contenido del pensamiento religioso en México. Niesvig considera además que las decisiones concernientes a la censura envuelven a los propios censores en arduos debates y en ocasiones los llevan a desacuerdos. Esto pone en entredicho la idea común sobre la Inquisición como una institución monolítica. Sin embargo, concluye Niesvig en su libro, una vez adaptada a las circunstancias culturales en México, la Inquisición y su *Index* producen no solo “un arma de terror intelectual, sino además un flexible aparato de control”.

En el caso particular de Nueva España al final del siglo 17, la actividad censoria del Santo Oficio se intensifica conforme avanza administrativa y territorialmente su jurisdicción. Puede explicarse dicho incremento debido a que, para este tiempo, las comunicaciones han evolucionado debido al intercambio comercial y el natural aumento de la población. Aún las localidades más alejadas de los grandes centros de población cuentan sucesivamente, al menos, con un comisario inquisitorial y un escribano, nombrados con toda la normatividad inquisitorial, y son quienes pueden formar expedientes nuevos y someterlos a la jurisdicción inquisitorial central, además de la rutinaria labor de revisión de los cajones de libros importados de Europa, y en su caso la enmienda, expurgación e inclusive el decomiso de libros prohibidos por edicto inquisitorial. Esto permite que el mecanismo de control extienda su espectro de vigilancia con un mayor alcance y efectividad conforme el aparato burocrático inquisitorial se vuelve más complejo y abarca mayor territorio y población.

Ammar indica también que el Santo Oficio constituye el dispositivo frente al peligro de penetración ideológica exterior, porque sin esta función de vigilancia y control asignada al Tribunal no se entendería luego la precisa estructura burocrática que la Inquisición adopta en Indias con la reforzada cobertura litoral que, para celar la penetración extranjera, se da a la organización burocrática y social. La efectividad de este dispositivo se refleja al final del siglo 17 en el aumento de comisarios y notarios inquisitoriales. La propia correspondencia inquisitorial que se conserva muestra este incremento de jurisdicción y funciones en una lucha por mantener el Orden de Cosas. Zavala (1983: 524) indica que, “en cuanto receptor privilegiado, la Inquisición fue un filtro eficaz que impuso las normas fijadas por el poder de donde emana”. Ya para el inicio del siglo 17 la nueva labor controladora y mediadora del Santo Oficio novohispano puede perfilarse, más que en

la moralidad, en tratar de impedir que propuestas heterodoxas o de índole distinta lo permeen, pues de ser así, asomarían naturalmente los propios gérmenes de la disidencia, desestabilizadores de la estructura imperial española. Aunado a ello, la existencia de súbditos no peninsulares en Nueva España lleva a los inquisidores a examinar y mantener la ortodoxia en las colonias, dentro del marco ideológico de la Contrarreforma. Sin embargo, también es importante ver y cuantificar adecuada e imparcialmente esta pugna de la Inquisición por preservar lo establecido –aún con el arbitrario riesgo del misoneísmo y del evidente rezago intelectual que propicia la vigilancia ideológica– en términos de lo que indica Zavala (1983: 526): “En cuanto receptor privilegiado, formó una particular tradición literaria en un proceso que supone la apropiación y el rechazo de lo nuevo y la conservación del pasado”. Por ello, los prelados monásticos novohispanos se esfuerzan en combatir estas nuevas ideas religiosas, a las que se les da el término genérico de *luteranas*, pero aclara Ammar (2008) “no implicaba únicamente actos y creencias propias del luteranismo; lo luterano, lo protestante, se identificaba con los extranjeros católicos, las más de las veces considerados bajo sospecha en Nueva España”.

El sustento crítico-teológico bajo el cual opera la censura inquisitorial en el Nuevo Mundo no desmerece respecto del peninsular, ya que los códigos aplicados en la Nueva España, agrega Ammar, son los mismos que se hallan en vigor en España: las constituciones de Torquemada, las del Arzobispo de Granada, las de Diego de Deza, las de Fernando de Valdés. Posteriormente, el Cardenal Inquisidor General y Presidente del Real Consejo, Diego de Espinosa, juzga pertinente elaborar instrucciones complementarias que se adapten a las condiciones particulares de la Colonia. En forma sucesiva, y de acuerdo con las nuevas necesidades de control, el Santo Oficio novohispano va dejando de lado la búsqueda de que la justicia sea el principio prevaleciente en las

Indias; es un principio al que ya se había unido la coyuntura histórica contrarreformista. Ahora, su nueva labor es consecuencia de la guerra ideológica y religiosa, al tratar de impedir que las propuestas heterodoxas o de índole distinta lo permeen. Aun cuando inexorables históricamente, estas ideas perseguidas y prohibidas, desestabilizadoras del sistema imperial español, surgen a plenitud en los ideales independentistas solo hasta el final del siglo 18 e inicio del 19.

1.3. Censura y control inquisitorial sobre el discurso teológico

Al ser sometidos a escrutinio inquisitorial y enfrentar acciones legales, los documentos en Nueva España pasan, en lo posible, por un obligado filtro ideológico: el del censor inquisitorial. Por ello, para Zavala (1983: 510),

los calificadores de la Inquisición y del Estado son mediadores entre autor y público; el lector coetáneo concreto pierde la posibilidad de acceso real. En cambio, el censor descifra el texto, limitándolo a un código determinado, llegando incluso a modificar lo que M. Bakhtin llama memoria genérica (*genre memory*): un campo intersubjetivo que supone elección frente a la tradición y normas literarias previas, fundamental en la evolución literaria.

Los delitos sobre los cuales opera el criterio censorio del Tribunal de la Fe necesitan una etiqueta y una graduación determinada en lo referente a la contumacia, es decir, a la comisión del delito reiteradamente, para poder ser en efecto temibles, susceptibles de ser denunciados aun en su ejercicio clandestino, y de ese modo poder medrar entre la población pensante o actuante, en cuanto a los riesgos de la heterodoxia. En su carácter de documentos que resultan familiares para la gente, cumplen con el concepto *carnevalizador* que indica Bajtin. Además, el Tribunal necesita la comparecencia de testigos que reiteren la comisión del delito y la culpabilidad del procesado o presunto culpable no deje lugar a dudas. Ammar subraya que, para que los inquisidores inicien un procedimiento por blasfemia, es fundamental que las expresiones visuales, verbales o escritas, tengan *sabor a herejía*. La Inquisición opera entonces con base en un *fin* y unas *penalidades* que varían según se cometa el delito por primera, segunda o tercera vez, y según la clase social a la que pertenezca el culpable. Para Ammar esto justifica, en virtud del principio de la desigualdad de

las personas ante la ley, el que se apliquen sanciones económicas o privación de bienes a las clases altas, y penas corporales e infamantes a los individuos de las clases bajas, quienes a la primera vez son azotados, a la segunda marcados a hierro, y a la tercera se les corta la lengua. Desde luego que la práctica diverge en muchos casos; aparece también el destierro, la comparecencia en auto de fe con insignias, la abjuración, la vergüenza pública, el envío a galeras, la reclusión, la confesión o la comunión sacramental. Entonces, si la comisión del delito puede corroborarse ya no por su carácter oral, sino que hay uno o varios documentos comprometedores que lo demuestran, entonces la confiscación de dichos papeles y objetos incriminadores y su correspondiente censura y calificación por eclesiásticos doctos y teólogos de todas las órdenes religiosas cumplimentan el proceso inquisitorial y dan una directriz a los inquisidores para la actuación y providencias a que haya lugar.

Los discursos orales y escritos a censurar inquisitorialmente son de diversa índole: blasfemias, reniegos de la fe, escepticismo o dudas sobre el dogma emitidas a viva voz, con testigos o en público, soberbia, injurias bajo cualquier circunstancia a las entidades divinas, irrisión de personajes o pasajes bíblicos, conculcación de imágenes, equiparación verbal de las acciones de las entidades divinas con algún hecho profano, sátiras, conjuros, solicitud verbal o escrita a hijas de confesión por parte de ministros eclesiásticos. Todo ello en la esfera del dominio público, pero no así su censura y calificación, propia del Tribunal. Y su alcance controlador roza todas las esferas de la actividad humana: las ideas, los instintos, las corporalidades. Por ello Zavala (1983: 524) recalca que “el lenguaje autoritario del lector privilegiado de la Inquisición se revela justamente en el léxico empleado para definirlos: indecente, vulgar, obsceno, lujurioso —léxico que suprime y reprime la sexualidad”.

Aun cuando en su labor de escrutinio teológico, o del discurso o de los dichos y hechos, los censores se sujetan en todo al parecer de los inquisidores que les remiten los textos o dichos y hechos a calificar o censurar, hay un eje director, casi siempre referido en sus incisos, mediante el cual los censores equiparan y cuantifican la calidad del delito incurrido, y es el *Index Librorum Prohibitorium* o *Index Librorum Expurgatorium*. Sus reglas enmarcan la tipificación de errores o propuestas heréticas en las que incurren voluntaria o involuntariamente los textos de los autores expurgados. Ammar (2008) indica que los *Índices* son guías en un proceso ininterrumpido de censura, por lo que a veces llegan a publicarse suplementos: “En total se publican 11 *Índices* inquisitoriales españoles, conocidos por los nombres de los inquisidores generales bajo cuyo gobierno se promulgan”. En específico, pueden señalarse dos de los documentos rectores de la prohibición de libros y papeles en los dominios españoles: el *Index Librorum Prohibitorium*, que suministra el más completo catálogo de libros heréticos, de versiones no autorizadas de la Biblia, de libros de ciencia heterodoxos y de obras de adivinaciones, sortilegios y magia. El otro es el *Manual Qualificatorum Sanctae Inquisitionis*, que enlista los libros sujetos a expurgación o que deben ser quemados. Ambas obras rigen la censura libresco inquisitorial novohispana hasta principios del siglo 19 y dan origen desde fines del siglo 16 a multitud de edictos, emitidos por el tribunal con el fin de evitar la difusión de los libros heterodoxos que, pese a todo, continuaban en circulación. Cualquiera contiguo puede ser acusador; cualquiera puede ejercer la obligación y derecho de denunciar proposiciones de oídas, no importando si son desde el mismo púlpito o en la lectura de un sermón aun aprobado por las debidas censuras eclesiásticas. Esto último ocurre al impreso del sermón *La Fineza Mayor*, como se lee páginas adelante, y a otros impresos que en realidad ya han sido aprobados y expurgados por los calificadores, y de quienes los impresores

han insertado su parecer y licencia previos al texto. En lo referente al sermón, además del ejercicio del siempre vigilado y riesgoso albedrío intelectual de su predicador, comienza por reivindicar la memoria cultural de una sociedad colateral a la de la memoria cultural de la propia metrópoli. Pero puede no salir avante de ello en la óptica censoria local, y entonces convertirse en objeto de expurgación, prohibición y confiscación, como en el caso de los sermones aquí referidos. Bravo Arriaga (“El pan del agua” 99) ilustra las características del sermón novohispano de época, a propósito de una predicación de Núñez, confesor de Sor Juana:

El ingenio del orador toma un motivo central y a partir de él va desprendiendo una serie de cadenas analógicas y metafóricas que componen toda la secuencia del discurso. Las referencias y los símiles generalmente se copian de la Biblia, la Patrística y de los grandes escritores religiosos, tanto antiguos como contemporáneos. El sentido de la retórica, es decir, del bien hablar, de ‘componer, pulir y hermohear con el adorno que dicen colores rhetóricos’ se expresa por medio de brillantes metáforas; de símiles inteligentes; de cultas asociaciones; de adornadas y largas alocuciones. Todos estos elementos componen la peculiaridad del sermón barroco, tan elaborado y complejo, que en él encontramos que el referente metafórico y la escritura cifrada poseen un sentido más “real” que el referente concreto.

Si inicialmente existe la misión inquisitorial de lucha por la moralidad, el propio carácter aleatorio y peregrino de las ideas subversivas foráneas y locales se va filtrando en libros, escritos y ritualidades prohibidas, así como en expresiones fuera del canon de fe, y en franca oposición —o por lo menos conjetura o duda— ante lo establecido por el dogma. Puede hablarse de la inevitable heterodoxia que en algún momento —germen de su propia destrucción— mina las estructuras

medulares de la sociedad novohispana. De allí que la labor censora y confiscadora del Santo Oficio se sobrecargue conforme el avance de las ideas y los instrumentos de su difusión se embozan ante el escrutinio de comisarios y revisores de cargamentos de libros, por ejemplo. Su carácter misceláneo y cambiante muchas veces explica que finalmente se logre tal penetración de ideas novedosas que ponen en jaque a la ortodoxia desde sus propias raíces. Aunque no debe dejar de señalarse que esta labor rectora tiene un riesgo, anota Zavala (1983: 526-527): “En cuanto receptor, la Inquisición nos reserva otra sorpresa: llega incluso a crear nuevas formas, a través de lo que Harold Bloom (1975) denomina *creative misreadings*. Su celo indujo a los calificadores a corregir y desviar de sentido muchas obras de autores conservadores...”. Además, esta preocupación por los contenidos –visuales e impresos– que arriban a la Nueva España está presente desde el establecimiento de la Inquisición en América hasta su extinción, “aunque los móviles e intereses varían en los años que preceden su desaparición”, indica Ammar (2008). La preocupación es más que evidente. Desde 1609, agrega Ammar, Felipe III solicita:

Ya que los piratas herejes, con ocasión de tomas y rescates tienen ciertos contactos en los puertos de las Indias, muy peligrosos para la pureza con la que nuestros vasallos creen en la Santa Fe Católica y la mantienen, debido a los libros herejes y a proposiciones que extienden entre las poblaciones ignorantes, ordenamos a los gobernadores y tribunales, rogamos a los arzobispos y obispos de las Indias, que se cuiden de retirar los libros introducidos o que los herejes pudieran haber introducido o introduzcan en esas regiones.

Sin embargo, y aún bajo el estigma de “leyendas negras” e hipérboles en lo tocante a la verdadera labor fiscalizadora del Santo Oficio, indica Ammar (2008), esto no implica necesariamente “el castramiento de la cultura por la Inquisición. Todo, libros, ideas, imágenes, a

pesar de las prohibiciones y cuidados, entraba y salía”. Constituida como un aparato de control cuya “obligación de cobertura” se expande a mayor ritmo que su propio crecimiento administrativo, va a ser permeada por ingeniosos modos y medios para hacer llegar a los ávidos y clandestinos destinatarios las ideas nuevas “temerarias” y peligrosamente críticas, de tal modo heterogéneas, que muchas veces logran burlar inclusive la óptica y el cerco inquisitorial. La “sed de conocimiento” y gusto por las novedades ideológicas que emanan, no solo de España sino de los pensadores de los reinos europeos contiguos, rebasa el dicho cerco, a pesar de las repetidas instrucciones a los comisarios en los puertos de mayor actividad comercial con España para inspeccionar con minuciosidad los libros que llegan y cotejando cuidadosamente sus índices a efectos de confiscar aquellos libros que ahí aparecen registrados: a pesar de tales empeños, muchas publicaciones se introducen sistemáticamente a la colonia.

Por su parte, Ammar (2008) señala que los funcionarios inquisitoriales no pueden controlar la entrada de todo el material impreso, y por tal motivo la sociedad culta de la Nueva España puede tener en sus colecciones particulares e institucionales gran variedad de obras que nos demuestran el interés de la sociedad novohispana por el conocimiento y la cultura. Es un interés que siempre permanece regulado por la mira inquisitorial. La difusión de las ideas nuevas tiene entonces que recorrer ingeniosos caminos de ocultamiento, de contrabando y de clandestinidad, para poder correr en manos de los curiosos: portadas falsas o dobles, errores no casuales en los inventarios presentados al comisario inquisitorial por libreros y comerciantes en los puertos de entrada, revisiones incompletas por parte de los propios comisarios, por su carácter exhaustivo u oneroso, dudas e impreparación comisarial para revisar someramente muchos de los textos, etc. Además, a pesar de la vigilancia y control ejercidos por las autoridades civiles y eclesiásticas, existe un

intenso contrabando de libros; “la técnica seguida era pasarlos en barricas de vino, toneles de fruta seca o en cajas de doble fondo. Eran mercancías pagadas a muy buen precio y valía la pena el riesgo”, agrega Ammar.

Todo se concatena para permitir a muchos de los lectores novohispanos, seculares o religiosos, deleitarse con lecturas presuntamente prohibidas. Pero no siempre es así: periódicamente son inspeccionadas las bibliotecas privadas y conventuales, así como las librerías en las que, casi siempre en forma de visitas sorpresivas, son confiscadas las obras y papeles prohibidos y remitidos a la calificación y censura inquisitoriales, de donde emanará el correspondiente edicto que prohibirá su posesión o difusión, casi siempre bajo pena de excomunión.²⁷ Por ello, las autoridades civiles y eclesiásticas en la Nueva España combaten con energía, en sus dominios ultramarinos, la introducción y difusión de cualquier tipo de obras que atacaran la fe, la moral o las instituciones.

Ammar también señala que el interés de conocer obras humanísticas y *protestantes* llevó a los lectores a ingeniarse para obtener materiales considerados como prohibidos. Paradójicamente, un siglo después, los libros de la biblioteca de Sor Juana son de común acceso en Nueva España, desde un primer momento. Los estudios científicos no conocen trabas reales; la sed de cultura

²⁷ Cuando en el acervo de las bibliotecas se localizaban libros incluidos en los índices de libros prohibidos o expurgados, se les colocaba en estantes separados, enrejados y con la indicación "son de los prohibidos: “A este grupo de libros y estantería se le llamaba ‘el infierno’. Sólo podían ser consultados por el Prior o el Rector del colegio, o por aquellos usuarios que lograban un permiso especial”, indica Ammar.

literaria se facilita por la exención de todo impuesto o derecho sobre los libros. Hay una creciente impresión, tránsito y comercio libresco, y una cotidiana expurgación de navíos de carga con cajas de libros, de librerías, así como de bibliotecas conventuales y particulares en la Nueva España.

En un marco crítico general, Antonio Márquez concluye que los períodos históricos responden “no a modas estilísticas, sino al tipo de ideología predominante que la Inquisición persigue en un momento determinado”, por lo que, agrega, “la Inquisición adquiere así una unidad histórica inteligible, como organismo invariablemente represivo (...), y una clara variedad periódica que responde a los sucesivos movimientos revolucionarios desde el humanismo hasta el liberalismo” (Márquez, citado por Ammar, 2008: 226). Hay en el mecanismo de censura inquisitorial una curiosa y contraproducente lógica social de “a mayor prohibición, mayor difusión”, de las ideas perseguidas: no hay nada más buscado que lo prohibido. En el caso particular del ámbito novohispano, si bien los *Índices Expurgatorios* marcan la ruta de los dichos, papeles y libros censurables, a su vez marcan inopinadamente la misma ruta para la aventura intelectual de la clandestinidad y el gozoso reto íntimo y satisfactorio de poder leer ideas, aún prohibidas por edicto o por las costumbres.

La vigilancia de la ortodoxia de las ideas indica el ritmo creciente de permisividad ideológica y de una relativa ‘independencia’ cultural, ya que, agrega Ammar, “mientras decrece la media anual de procesos inquisitoriales en Nueva España, el número de impresiones librarias y periódicas, de talleres artísticos, de mercaderes, se caracteriza por su aumento”. Este mecanismo de control inquisitorial del discurso público y privado es un proceso indagatorio extenso en cuanto a documentación y tiempo, menos impersonal, en que se arrostran las partes: inquisidor, fiscales, notario, testigos y acusado(s). La actuación inquisitorial suele prorrogarse por semanas, meses o

años, dependiendo de la gravedad y circunstancias del asunto, y muchas de las veces por el de suyo intrincado aparato burocrático inquisitorial, ya al final del siglo 17. Por ejemplo, en uno de los casos que aborda este trabajo, la documentación acusatoria que involucra a Palavicino, el expediente inquisitorial tiene letargos de continuidad de hasta dos años y medio y abarcan desde 1691 hasta 1698. Otros casos “de oficio” son breves despachos resueltos en el momento tras una severa reprensión inquisitorial a los autores de los dichos y hechos, o a veces los asuntos son desechados tras la audiencia o denuncia iniciales por no constituirse cabalmente en delitos contra la fe. O bien, porque el proceso se interrumpe ante el desconocimiento del paradero del o los acusados.

En su tiempo, el control del Santo Oficio sobre el contenido de textos misceláneos, así como la documentación generada por la confiscación y censura de libros y papeles en la Nueva España —con sus expedientes y archivos, aun incompletos o parcialmente ilegibles o deteriorados— han paliado en parte, para la posteridad, graves ausencias, pérdidas, tráfico y expatriación sucesiva de documentos y bibliografía cuyo origen va de la mano del propio virreinato. Un caso notable es que en 1869 se subasta en Leipzig la biblioteca del bibliófilo José María Andrade (1807-1883), que iba a formar parte de la Biblioteca Imperial de México. Así es adquirido el primer libro existente editado en México: Zumárraga, Juan de, *Doctrina breve de las cosas que pertenecen a la fe católica*. Allí también reposa la obra de Carlos de Sigüenza y Góngora, *Triumpho Parthénico que en las glorias de María... celebró la Pontificia Academia Mexicana, bajo la clasificación* (M 1683) 4808.bb.32. En lo referente a temas y personajes abordados en esta investigación, la British Library alberga, entre muchos otros, el *Sermón del Glorioso Abbad S[an] Bernardo*, de Avendaño,

bajo la clasificación (M 1687) 851.k.18(1), así como un ejemplar de su *Sermón a Santa Bárbara*, con la clasificación (M 1697) 851.k.18(3).

Cabe precisar además que, con el tiempo, estos procesos confiscatorios y su breve o extensa documentación han resultado ser un adecuado índice y catalizador para conocer y entender aspectos importantes del estado de la cultura intelectual en la Nueva España, así como las propias políticas de la represión intelectual y religiosa por parte de las instituciones de poder a lo largo de los tres siglos de la Colonia. Sin embargo, debe anotarse que el discurso oral es calificado con la misma seriedad que el escrito teológico o el libro a expurgar; las proposiciones de cualquier índole y por cualquier vía son tratadas por los inquisidores y sus censuras sustentadas y signadas por canónigos, doctores en teología y en general, eruditos de todas las órdenes religiosas. El peso de estas calificaciones a los dichos y hechos se refleja en la propia emisión de edictos y ordenanzas que prohíben desde frases blasfemas hasta coplas y bailes, piezas teatrales, adoración de objetos falsamente devotos, libros y papeles diversos. Es en este contexto de supervisión ideológica bajo el cual transitan los documentos aquí estudiados.

1.4. Predicación, carta y sátira como discursos públicos y privados

En este apartado reviso la relación que guardan por una parte estos tipos de discurso novohispano entre sí y, por otra parte, con la supervisión teológica del Santo Oficio. Además, ilustro cómo el sermón novohispano suele aparecer en la esfera pública y en las imprentas, ya prestigiado y aprobado en su predicación por las debidas censuras eclesiásticas, y previamente por la formación teológica de sus autores. Sin embargo, la forma en que en cierto momento de su realización el sesgo del dogma aparece voluntaria o involuntariamente en los tópicos abordados en la prédica, los vuelve *asunto de Inquisición*. En una forma más drástica, en el ámbito novohispano y dentro de una sociedad observada acuciosamente por el espectro de la vigilancia inquisitorial surgen la sátira, el libelo, el pasquín y otras demostraciones de descrédito de investiduras políticas o religiosas, y sus autores siempre asumen el riesgo de la prohibición y persecución. No obstante, ese es justamente uno de sus propósitos: levantar ámpula ideológica, medrar con los preceptos del dogma o de lo instituido, y sobre todo demostrar que los textos canónicos y sus parafraseadores letrados son vulnerables a la crítica, aun en tono irrisorio, cáustico y antiolemne: por ese motivo surge la *carnavalización literaria* que inviste a enjuiciadores y enjuiciados en comparsas del mismo evento festivo, y la manera en que lo que debiera aparecer como solemne y devocional y digno de respeto se torna en burla, en chunga, en descrédito. Inicialmente existe la misión inquisitorial de lucha por la moralidad y contra dicha irrisión del dogma, pero el propio carácter aleatorio y peregrino de las ideas subversivas foráneas y locales se va filtrando en libros, escritos y ritualidades prohibidas, así como en expresiones fuera del dogma. Puede hablarse en este momento del inevitable surgimiento de una inevitable heterodoxia,

alimentada libro a libro con novedosas ideas de la modernidad; un proceso que un siglo después mina el basamento ideológico de las estructuras medulares de la sociedad novohispana.

El mecanismo de control inquisitorial del discurso público vuelto libro, cuadernillo o papel manuscrito, pasquín o estampa, diverge radicalmente del modo en que procede el mecanismo de control inquisitorial sobre el discurso oral, público o privado, el cual no puede ser comprobado físicamente sino por medio de la testificación bajo denuncia escrita u oral, comparecencia o audiencia para el presunto responsable de “dichos y hechos contra la fe”. Es un proceso indagatorio más extenso en cuanto a documentación y tiempo, menos impersonal, en que se arrostran las partes: inquisidor, fiscales, notario, testigos y acusado(s). La actuación inquisitorial suele prorrogarse por semanas, meses o años, dependiendo de la gravedad y circunstancias del asunto, y muchas de las veces por el de suyo intrincado aparato burocrático inquisitorial. Otros casos consisten en breves despachos resueltos en el momento tras una severa reprensión inquisitorial a los autores de los dichos y hechos, o a veces los asuntos son desechados tras la audiencia o denuncia iniciales por no constituirse cabalmente en delitos contra la fe, o ya sea porque el proceso se interrumpe ante el desconocimiento del paradero del o los acusados. En los archivos inquisitoriales que se conservan algunos de estos procesos se han trasapelado, se han deteriorado, se han extraviado o de plano han sido destruidos o extraídos parcialmente, impidiendo todo ello conocer el resultado del proceso, pero aún incompletos son una fuente primaria de gran valor documental.

El discurso oral es calificado con la misma seriedad que el escrito teológico o el libro a expurgar; las proposiciones de cualquier índole y por cualquier vía son tratadas por los inquisidores y sus censuras sustentadas y signadas por canónigos, doctores en teología y en general, eruditos

de todas las órdenes religiosas. El peso de estas calificaciones a los dichos y hechos se refleja en la propia emisión de edictos y ordenanzas que prohíben desde frases blasfemas hasta coplas y bailes, piezas teatrales, adoración de objetos falsamente devotos, libros y papeles diversos. Los delitos sobre los cuales opera el criterio censorio del tribunal de la fe necesitan una etiqueta y una graduación determinada en lo referente a la contumacia, es decir, a la comisión del delito reiteradamente, para poder ser en efecto temibles, susceptibles de ser denunciados aun en su ejercicio clandestino, y poder de ese modo medrar entre la población pensante o actuante en cuanto a los riesgos de la heterodoxia, aun dentro de su propio corpus eclesiástico. Además, el tribunal necesita la comparecencia de testigos que reiteren la comisión del delito y la culpabilidad del procesado o presunto culpable no deje lugar a dudas.

Para que los inquisidores inicien un procedimiento por blasfemia, la comisión del delito contra la fe debe corroborarse ya no por su carácter oral, sino que debe haber uno o varios documentos comprometedores que lo demuestran. Esto explica la usual confiscación de papeles y objetos incriminadores, así como su correspondiente censura y calificación por eclesiásticos doctos y teólogos de todas las órdenes religiosas, cumplimentando el proceso inquisitorial, y a su vez dando una adecuada directriz teológica a los inquisidores para la actuación y providencias a que haya lugar. Los discursos orales y escritos a censurar son de diversa índole: blasfemias, reniegos de la fe, escepticismo o dudas sobre el dogma emitidas a viva voz, con testigos o en público, soberbia, injurias bajo cualquier circunstancia a las entidades divinas, irrisión de personajes o pasajes bíblicos, conculcación de imágenes, equiparación verbal de las acciones de las entidades divinas con algún hecho profano, sátiras, conjuros, solicitudación verbal o escrita a hijas de confesión por parte de ministros eclesiásticos. Es importante subrayar que, junto con la vigilancia del

comportamiento intelectual, se da la estrecha vigilancia del comportamiento corporal, de los sentidos y de los deseos. Todo ello puede ser material factible de ser censurable bajo la óptica inquisitorial. Cualquiera contigo puede ser acusador; cualquiera puede ejercer la obligación y derecho de denunciar proposiciones de oídas, no importando si son desde el mismo púlpito o en la lectura de un sermón aun aprobado por las debidas censuras eclesiásticas. Morales (2003) sintetiza la relación que guardan los distintos tipos de discurso novohispano con la supervisión teológica por parte del Santo Oficio:

Hablar sobre Inquisición remite a nociones de represión y censura. Y esto puede ser porque censurar que era una de las ocupaciones más importantes del Santo Oficio. Llevar los propósitos de la censura al campo de la literatura implicó bastantes problemas ya que en un texto poético algunas imágenes, algunas metáforas, exclamaciones o declaraciones poseen un sentido poco claro. Así, a los calificadores del Santo Tribunal no les fue fácil trazar una línea que dividiera lo ortodoxo de lo heterodoxo en este terreno, por más que poseyeran ‘una brújula infalible: el dogma’.²⁸

En lo tocante al discurso religioso en la Nueva España, durante la segunda mitad del siglo 17 y hasta bien entrado el siglo 18, abundan los predicadores que echan mano de la retórica por medio de sermones panegíricos sobre diversos asuntos que pasan del púlpito a “fatigar las prensas” –al decir de Palavicino en 1691– para su difusión impresa extramuros de las iglesias y conventos donde se predicán. Estos sermonarios novohispanos se convierten en discursos de poder en el púlpito, pero de subordinación al dogma en las prensas, al requerir de las licencias, censuras y

²⁸ Esta frase la retoma Morales del libro de Pablo González Casanova (1986).

pareceres eclesiásticos para su debida impresión y divulgación. Moraña (1998: 30) afirma que bajo el régimen inquisitorial los modelos metropolitanos protegen al discurso colonial de toda sospecha de heterodoxia, permitiendo que la literatura del “Nuevo Mundo” se ampare en el principio de autoridad: “imitar modelos consagrados significa así aceptar una transferencia de prestigio y colocarse a salvo de la censura”.

Un ejemplo de la pervivencia del sermón panegírico lo constituye el documento custodiado en el acervo de la Universidad de Zaragoza, España: *Grano de trigo fecundo de virtudes en la vida, fecundísimo por la sucesión en la muerte del Rey Don Carlos Segundo: assumpto panegírico funeral que predicó a las fúnebres exequias, que celebró a expensas de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles de la Nueva España, el día nueve de mayo de 1701 años Joseph Gómez de la Parra.*²⁹

²⁹ Sedano (1880: 343-344) ofrece la siguiente información biográfica de este célebre orador, en la que nombres, instituciones y tópicos de la vida religiosa del tiempo se entrelazan: “Gómez de la Parra, I[llustrís]imo. Dr. José. Natural de Puebla. Colegial de Santos desde 4 de Octubre de 1675. Compañero en la visita del Obispado de Puebla del I[llustrís]imo. Sr. [Fernández de] Santacruz, quien lo deputó para la fundación del colegio de San Pablo; catedrático de filosofía y teología y Regente de estudio del Seminario Palafoxiano; nombrado Magistral de Morelia en 1683; Prebendado, Magistral en 1698, Tesorero y electo Maestrescuelas de Puebla; del Consejo del Rey, Obispo electo de Cebú por Felipe V. Fue uno de los fundadores del oratorio de San Felipe Neri de Puebla y gran orador. ‘Escribió y dio a luz: *Panegírico de San Pedro*. Puebla, 1689. *Elogio de Nuestra Señora del Pilar*. Puebla, 1691. *Oratio panegyrica in laudem S[an] Philippi Neri*. Angelop[olis] (Puebla), 1693. *El sermón moral en oposición de la Canongía Magistral de Puebla*. Impresa allí, 1694. *Elogio fúnebre del I[lustrís]imo. Sr. Santacruz*. Puebla, 1699. *Elogio de Carlos II*. Puebla, 1701. *Oración Prosfonema y laudatoria en honor de la Purísima Concepción, pronunciada en la solemne entrada a Puebla del virrey duque de Alburquerque*. Impresa allí, 1702. *Oración gentilica por el nacimiento de Luis I*. Puebla, 1709. *Importantísimas y verdaderas*

En la Puebla por los herederos de Juan de Villa-Real, 1701, 44, 14 p. No obstante, este mismo ejemplo coadyuva a referir que este orador no se salva años antes de ver censurado su sermón panegírico *Reyno de la fe, adelantado al reyno de la Gloria*, de 1694, dedicado a Fernández de Santa Cruz, de quien además Gómez de la Parra es biógrafo. El otro documento es *Ciertos, si felices, prenuncios onerosos, si honorosos empleos de un heroyco príncipe al exemplar de la siempre virgen María... a la entrada...señor don Joseph Sarmiento, virrey...de 1697*³⁰. Es un impreso que comparte su prohibición y censura en un edicto inquisitorial con el sermón *La Fineza Mayor* y unos escritos de Michael de Nostradamus, en 1698.³¹ En el significativo año de 1691 la imprenta poblana de Diego Fernández de León tiene lista la *Idea evangélica que, en el elogio de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, venerada con la fundación de una nueva cofradía en la capilla del sagrario de la santa iglesia catedral de la Puebla de los Ángeles, discurrió el Doctor Joseph Gómez de la Parra y dedica al muy ilustre Dean y Cavildo de dicha*

resoluciones para los eclesiásticos que desean ajustarse a los sagrados ritos de la misa. Puebla, 1713 y México 1730. Fundación y primer siglo de las carmelitas descalzas de Puebla. Impresa allí, 1731' [Bibliotheca Septentrional] de Beristáin.

³⁰ GD61, Inquisición, vol. 703, exp. 6, fols. 543r y ss.: *Autos f[ec]hos sobre las zensuras dadas al sermón predicado en la S[an]ta Yglesia de la Puebla por el d[octo]r Joseph Gómez de la Parra, en la entrada del s[eño]r virrey d[o]n Joseph Sarmiento. México, 1697.*

³¹ GD61, *Inquisición*, vol.718, exp. s/n. Otro ejemplar del mismo edicto puede hallarse en GD61, *Inquisición*, Caja 164, carpeta 41, folios 1r-8v. Otro ejemplar más se halla en: GD43, *Edictos de Inquisicion*. Año: 1698. vol. 4, fs. 9. Edicto que ordena recoger y prohibir *in totum* varios libros, uno de ellos de Michael Nostradamus. México.

*Santa Iglesia Cathedral. Sácala a luz el capitán Don Martín Calbo y Viñuales.*³² El carácter misceláneo de las temáticas y la diversidad de los tópicos en los sermones panegíricos³³ permite que abunden estos impresos y gocen de un prestigio singular, dinamizando la labor de imprentas como la de María de Ribera o María de Benavides, o la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio.

Por otra parte, los registros documentales de Medina en su *Historia de la imprenta en México* (1905) enlistan algunos de sermones panegíricos predicados por personajes que inciden en la vida y obra de una célebre contemporánea, Sor Juana. Dichos registros se remontan hasta los años de su nacimiento, prosiguen durante los años de crianza, de corte y claustro de Sor Juana y no se detienen en su muerte, sino hasta bien entrada la tercera década del siglo 18, ya para cuando la fama, gloria y memoria de la Décima Musa ven su relativo ocaso en la Nueva España. Relativo, aun cuando en la acuciosa revisión folio por folio de miles de documentos inquisitoriales de los siglos 18 y 19 para conformar el primer volumen del *Catálogo de Textos Marginados Novohispanos*, se halla una sola mención informal de Sor Juana Inés de la Cruz en una declaración ante el Santo Oficio.

³² La digitalización del catálogo de la Biblioteca Palafoxiana data la localización de este ejemplar de 28 folios en 4º: 16086-L.

³³ No debe soslayarse el interesante trabajo catalográfico de la investigadora mexicana Edelmira Ramírez Leyva (1992), quien consigna, entre otros, los ejemplares de sermones y oraciones panegíricas que resguarda la Biblioteca Nacional de México en sus estantes. Algunos sermones panegíricos de los siglos 19 y 20, impresos en Sevilla, México y Arequipa, se preservan en la Benson Collection de la University of Texas, Austin.

En suma, el sermón novohispano es un discurso teológico a todas luces público que expone posturas digresivas y retóricas sobre el dogma, pero que a la vez exhibe de propia voz, o de puño y letra, la personalidad y la ideología personal del autor. Como es sabido, todo sermón en su carácter de arenga, de oratoria didáctica, lleva de suyo dos intenciones al ser predicado: un mensaje de índole personal, y otro de índole social, gregario. Y precisamente, en la presunta transgresión o apego a ese sutil límite discursivo consiste en que la prédica sea o no “asunto de Inquisición”.

Los “baldíos amores de fe” y la vigencia de la figura de Sor Juana a través del tiempo

Una investigación de la mexicana Margarita Peña³⁴ permite, sin embargo, recalcar la trascendencia y vigencia de la figura jerónima aún en el siglo 18 en la Nueva España. Según Peña, la monja clarisa Sor Agustina de San Diego, del Convento de Santa Clara de Puebla de Los Ángeles, vive sus últimos años arrepentida de la relación epistolar y afectiva con sor Juana y su deseo de saber. “Esto demuestra que de alguna manera las monjas de la época leían a Sor Juana y a muchas les fascinaba intelectualmente, al punto de querer ser también eruditas, pero por otro lado provocaba también sentimientos amorosos”. Peña encuentra entonces que “con Sor Agustina habían pactado, dice el padre, ‘baldíos amores’, estériles, inútiles, entre dos féminas. La coincidencia y admiración por el saber era considerado por la Iglesia como una forma de soberbia”.

De acuerdo con el contenido de sermón del padre Idelfonso Mariano Del Río, “durante su

³⁴ “Involucran a sor Juana en ‘relaciones sospechosas’” (2002). Otra nota periodística previa que abunda sobre esta cuestión la ofrece Ángel Vargas (2002): “Sor Juana ejerció ‘gran seducción’ entre sus contemporáneas, sostiene Margarita Peña”.

encierro de por vida a partir de los 33 años, Sor Agustina de San Diego continúa por la senda de lo prodigioso y fantástico, relata todas sus visiones de milagros y amistad con los santos”, agrega la investigadora. Entonces, Sor Agustina va estableciendo un mundo propio de fantasía alucinatoria, donde su familia viene siendo personaje de la divinidad, y combinado con sus penitencias de hambre, sed y la famosa disciplina de sangre, cae en la esquizofrenia. Del Río, su último confesor, cae en una especie de admiración por ella y después de que muere la madre, el 18 de marzo de 1726, a los 77 años, pronuncia dicho sermón, de 60 páginas, el 20 de febrero de 1727. Un año después, la predicación se publica, y entonces es denunciado, es recogido por la Inquisición y es entregado a tres calificadores: los padres Alejandro Álvarez Carranza, Bartolomé de Ita y Parra y Pedro Ramírez del Castillo. De estas tres censuras halladas recientemente por Peña, dos se refieren a las relaciones sospechosas de ambas monjas, y al tratarse de documentos oficiales, confirman en gran medida la historia que el padre Del Río ofrece en su texto.³⁵ Una necesaria investigación sobre este sermón puede glosar este singular pasaje de correspondencia epistolar entre las monjas novohispanas.³⁶ Entonces, del listado inicial del derrotero de las referencias a Sor

³⁵ Todos los documentos referentes a este asunto aparecen consignados en el *Catálogo* del siglo 18, pp. 155 y 372 (fichas catalográficas 691, 693, 694 y 1814)

³⁶ En su reseña del libro de Peña, *Prodigios novohispanos* (2005), Amelia Domínguez (2006) anota que “la escritura femenina nació en el espacio cerrado de las celdas, en forma de textos biográficos redactados por las religiosas, dando lugar a un género literario: las biografías y autobiografías de monjas. Una literatura de mujeres, hecha con la intermediación de hombres (confesores, sacerdotes

Juana en el siglo posterior a su muerte que arman Alatorre y Tenorio (1998b: 97), debe agregarse obligadamente este sermón que refiere y constata el pacto de los “baldíos amores de fe”.

Mención aparte, algunas de las obras de Sor Juana –como la comedia *Los empeños de una casa*– aparecen frecuentemente mencionadas en los listados de libros, comedias y papeles que presentan al Santo Oficio libreros, comerciantes, viajeros y comisarios de aduanas.³⁷ Cabe anotar la observación que Ammar (2008) hace de los libros que en su tiempo posee la jerónima: “una de las bibliotecas novohispanas que más han excitado la curiosidad es la de sor Juana Inés de la Cruz. En contraposición al caso de Boacio, se formó en el otro extremo, en el seno de la ortodoxia y bajo las miradas vigilantes”. A esto debe agregarse la conocida defensa de Vieira que hace “Sor Margarida de San Ignacio” –en realidad su hermano Luis Gonçalvez Pinheiro, siguiendo la tradición de travestismo intelectual en estas polémicas teológicas– inserta en un documento fechado en 1727 y que se imprime contiguo a los sermones de Vieira.

Otras presencias incidentales de Sor Juana en textos críticos

Trabulse (1996: 30), en su edición y estudio de la *Carta de Serafina*, al datar el *Sermón en las exequias de la Señora Doña María de Ataýde, hija de los Condes de Atougia, Dama de Palacio,*

prominentes), en la que las vicisitudes ocurridas a la monja biografiada han quedado plasmadas en documentos que permanecen en los archivos conventuales”.

³⁷ Ofrezco la localización de edictos inquisitoriales sobre algunos de estos listados en mi libro *El control inquisitorial del teatro en la Nueva España durante el siglo XVIII*. México: INBA/CITRU, 1995, pp. 92-98

en el convento de San Francisco de Enxobregas, año de 1649, indica la edición empleada: *El V.P. ANTONIO DE VIEYRA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, todos sus sermones y obras diferentes que de su original portugués se han traducido al castellano. REDUCIDOS A ORDEN, E IMPRESOS EN QUATRO TOMOS. Barcelona, Imprenta de los Herederos de María Martí, 1752.*³⁸ El sermón fúnebre de María de Ataíde se encuentra en el tomo IV, pp. 80-88. Cabe mencionar que en este mismo tomo se encuentra impreso el *Sermón del Mandato* de Vieira, la *Crisis sobre un Sermón*, de Sor Juana, y la mencionada *Apología en defensa de Vieira* de sor Margarida Ignacia. La primera edición de esta colección de sermones de Vieira, indica Trabulsee, se publicó también en cuatro tomos en Barcelona, en 1732-1734.³⁹

³⁸ No obstante, la digitalización hecha por Google de este volumen, que perteneció a la Biblioteca de Montserrat en Valencia, tiene un diferente pie de imprenta: Barcelona, por PABLO CAMPINS Impressor en la calle de Amargos. Año de 1752. No hay plena seguridad de que se trate de la misma edición, o de una edición alterna.

³⁹ El título completo en portugués es *Apología a favor do R. P. Vieyra da Companhia de Jesus da Provincia de Portugal, Por que se desvanece, e convence o Tratado, que com o nome de Crisis escreveu contra elle a Reverenda Senhora Dona Joana Ignes da Crus, Religiosa de S. Jeronymo da Provincia de Mexico das Indias Occidentaes. Escreveua a M. Sor Margarida Ignacia, Religiosa de Santo Agostinho no Convento de Santa Monica de Lisboa Oriental... Lisboa. Bernardo da Costa, 1727.*

Pocos años después, en 1758 “Fray Gerundio de Campazas”,⁴⁰ el conocido personaje del escritor jesuita español José Francisco de Isla y Rojo, no elude en algunos renglones de sus comentarios críticos la reverencia retórica al talento como autor de sermones del padre Vieira, como cita Agustín Rivera (1888: 36):

la novedad de los asuntos, la ingeniosidad de las pruebas, la delicadeza de los pensamientos, la oportunidad de los lugares, la viveza de la expresión, la rapidez de la elocuencia, que reinan en los más de los sermones del Padre Antonio Vieyra, quizá le merecieron el epíteto que le dan muchos, de monstruo de los ingenios y príncipe de nuestros oradores.

Aparte de estos elogios a Vieira, vertidos en el Libro 2°. Del Capítulo 1° de *Fray Gerundio*, ya en los diálogos entre Prudencio (el propio padre Isla) y Fray Gerundio, se anota el siguiente discernimiento:

no fue el Padre Vieyra el inventor de las sutilezas del púlpito, y para que no se le recargue con que tal vez fue aquél que con su mal ejemplo dio materia para que estas se introdujesen en perjuicio de la verdadera elocuencia. No por eso negaré que los sermones panegíricos

⁴⁰ Historia / del famoso predicador / Fray Gerundio / de Campazas, / alias Zotes. / Escrita / por el Lic[encia]do. Don Francisco / Lobon de Solazar, Presbytero, Beneficiado de / Preste en las Villas de Aguilar, y de Villagarcia de Campos, Cura de la Parroquial f de San Pedro de esta, y Opositor a Cathe / dras en la Universidad de la Ciudad / de Valladolid. / Quien la dedica al público. / Tomo primero. / Con privilegio. / En Madrid: En la Imprenta de D. Gabriel Ramírez / Calle de Atocha, frente del Convento de Trinitarios / Calzados. Año de 1758.

con especialidad están demasadamente cargados de ellas. (*Fray Gerundio* 138b)

Rivera (1888: 35) también anota de paso su postura respecto de las apreciaciones del padre Fray Benito Jerónimo Feijoo sobre el portugués y Sor Juana: “Sigo la opinión de Feijoo en cuanto al asombroso ingenio de Viera. En cuanto a doctrina, con la distinción que hace Sor Juana: que unas doctrinas de Viera merecen la aprobación y la alabanza i otras el disentiendo”. Sobre este mismo asunto, en su *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*⁴¹ Medina (1905: 329) indica al respecto:

uno de los libros más especialmente atacados por los Inquisidores era la *Historia de fray Gerundio de Campazas*. En México había, en efecto muchas personas distinguidas por su carácter y literatura que opinaban que aquel libro podía leerse impunemente; ni había bastado condenación expresa del Tribunal para que dejase de circular, y no siendo ya suficientes los ejemplares impresos, se sacaban copias manuscritas, que corrían de mano en mano.

En resumen, el derrotero que siguen estos textos críticos en los que incidentalmente se alude a Sor Juana es diverso; algunos son denunciados al Santo Oficio, sus expedientes son generalmente breves, y se constituyen más como acuses de recibo, Solo algunos de ellos llaman la atención de los fiscales de la Inquisición y entonces es requerida la calificación de algún censor.

El género epistolar

⁴¹ Consulto y cito de la segunda edición mexicana (1952), de esta obra, la que originalmente se edita en Santiago de Chile en 1905.

En lo referente a la carta, se erige como el género dilecto de hombres y mujeres de letras que pretenden y logran trascender la espontaneidad de una opinión o un punto de vista hasta llegar a consumir el deseo secreto de todo escritor: ser leído. Por su parte, Bajtin aborda también el género epistolar y su relación con la palabra bivocal: “en sí misma, la forma epistolar todavía no predetermina el tipo de discurso. En general, esta forma permite amplias posibilidades verbales, pero resulta ser la más favorable para la palabra ajena reflejada. La epístola se caracteriza por una aguda sensación del interlocutor, del destinatario, esta, igual que la réplica de un diálogo, va dirigida a un hombre determinado, calcula sus posibles reacciones, cuenta con su posible respuesta, etc. (“Problemas” 287). Bajtin (253ss) señala además que existen variantes discursivas que utilizan tanto la palabra bivocal pasiva como la activa. En la primera aparecen la estilización y la parodia; en la segunda, la polémica interna oculta. En esta última, indica, la palabra del autor está orientada hacia su objeto como cualquier otra palabra; pero cada aseveración acerca de su objeto se estructura de tal manera que permite, aparte de su significado temático, acometer polémicamente en contra de la palabra ajena con un mismo tema, en contra de una aseveración ajena acerca de un mismo objeto: “la palabra orientada hacia su objeto choca en el mismo objeto con la palabra ajena, esta no se reproduce, sino que apenas se sobreentiende” (273). Esto, en el caso de la sátira novohispana, le otorga una complejidad discursiva digna de ser tomada en cuenta, y una intertextualidad que exige localizar con qué otros textos está *dialogando*, en un juego de fuerzas discursivo y dialógico que los vuelve interdependientes.

Para el caso de la *Respuesta*, puede cotejarse la anotación de Bajtin de que “la importancia de la polémica interna, como formadora de estilo, es grande sobre todo en las autobiografías” (275). Por ello Téllez (2005-77) considera que la escritura en prosa de Sor Juana “no tiene

forzosamente una intención artística, pero sí encuentra en la bivocalidad un medio para poder contestar y dialogar no solamente con Sor Filotea, sino con todos sus detractores y, también, con sus aliados”. Téllez también ha anotado en su estudio sobre la *Respuesta* una interesante perspectiva *jocoseria* sobre el trato de familiaridad, casi paródico, por parte de Sor Juana, con “Filotea de la Cruz”:

El uso de la carta familiar por parte de Sor Juana tiene dos funciones: la primera, burlarse de Sor Filotea, que en tono de igualdad le recrimina cosas que en una relación lineal no se cuestionan. El juego es mal llevado, en ese sentido, por Fernández de Santa Cruz, al tratar de simular una situación sin jerarquía en la que uno (una) tiene más autoridad moral sobre la otra. La carta familiar es así una parodia del juego de Santa Cruz”.⁴²

En segundo lugar, indica Téllez, el uso de esa “casera familiaridad” casi paródica, informal, refiriendo de pasada encargos documentales, casi del oficio doméstico, “entre religiosas” de velo y coro, responde definitivamente a un afán discursivo estratégico por disfrazar también la *Respuesta*. Esa es la familiaridad “de quien se dirige a un amigo”, que anota Soriano en su artículo sobre este documento de Sor Juana. Sin embargo, puede replicar Téllez (2005: 68),

de ninguna manera es un texto suave y dócil; al contrario, es un texto agresivo, burlón,

⁴² Sor Juana gracejea con falsa humildad a su presunta coetánea epistolar: “Si el estilo, venerable Señora mía, de esta carta, no hubiere sido como a vos es debido, os pido perdón de la casera familiaridad o menos autoridad de que tratándoos como a una religiosa de velo, hermana mía, se me ha olvidado la distancia de vuestra ilustrísima persona, que a veros yo sin velo, no sucedería así” (*Respuesta, facsímil*, 165-166).

velado. Sor Juana se jugaba mucho al escribirlo, pero su situación (ésta en la que la crítica aún no se pone de acuerdo, pero sin duda es opresiva) tampoco era de las mejores, por lo que había que *arriesgarse*. La carta familiar es quizá una precaución que Sor Juana utiliza para crear confianza en el interlocutor a la vez que parodia la confianza con que Sor Filotea le escribe. Y como carta familiar termina la *Respuesta*.

Cartas y sátiras en contexto

Otros discursos novohispanos –la *Carta de Serafina* o el *Discurso Apologético*– también pululan divertidos en la señalización de documentos y personajes bajo seudónimo que participan en forma tanto erudita como satírica en esta polémica teológica. La innegable índole satírica de dichos textos creados por personalidades encubiertas alcanza niveles de enigma en su enunciación: todo en nombre de la continuidad de los pareceres, de las réplicas, de los ataques intelectuales. El libelo novohispano se permite ese *lujo discursivo* hasta tocar los peligrosos límites de lo prohibido, la blasfemia o “el insufrible desorden”, dicho en los propios términos de un censor inquisitorial.

Para Bajtin, en la parodia existe una orientación de sentido absolutamente opuesto a la orientación ajena. Existe asimismo una segunda voz que anida en la palabra ajena (270). Entonces la sátira novohispana hace puya de celebridades locales vilipendiadas y acontecimientos, y los refiere con sorna y por medio de enigmas por la palabra escrita local. Se esconde en un ingenioso laberinto esta prosa orientadora de sentido, en la destreza intrépida del verso cáustico, y rompe en su localismo este rango de dependencia intelectual de España para enfrentar por sí sola los riesgos y alcances de la censura, también local. Esta censura también tiene su propio perfil crítico y teológico, oceánicamente distanciado del aparato inquisitorial peninsular aunque, de hecho, por

esta misma razón, la sátira novohispana aparece con limitada impunidad y finalmente queda sujeta a expurgación por el tribunal de la fe con una mayor celeridad, por el alcance local a que está expuesta, haciéndola oír muy de cerca los “ruidos con la Inquisición”.

En conjunto, estos discursos novohispanos –voluntaria o involuntariamente disidentes– alcanzan un innegable valor documental. En el caso del contenido de algunos de los sermones novohispanos, además del ejercicio del siempre vigilado y riesgoso albedrío intelectual de sus predicadores, cumplen a su modo lo que expresa Moraña (1998: 21): “la historiografía es pedagogía, prédica, sermón, antes de ser historia, porque comienza por reivindicar la memoria cultural y afirmar la legitimidad de la inscripción de América dentro de la temporalidad occidental”.

Otro importante modo de rescate del espectro de las ideas y los sesgos del dogma en el ámbito discursivo novohispano, aun cuando sea *bona fide*, e inicialmente sin afán alguno de disidencia, pueden serlo los escritos devotos que recogen los guías espirituales de sus hijas de confesión. Su amalgama de elementos biográficos y contextuales, sus intensas relaciones con la presunta presencia divina en coloquio, las “pruebas” de este contacto asumido, casi teatral, así como los testimonios documentales y los extensos discursos arrebatados de dichas hijas de confesión –los raptos espirituales– están en realidad enmarañados en el monólogo obsesivo del desvarío devoto y la pseudoiluminación.⁴³ Estos voluminosos escritos son, sin embargo, “motivo

⁴³ Algunos estudios sobre beatas, ilusas, pseudoiluminadas, pseudomísticas y monjas son: Imirizaldu, Jesús, *Monjas y beatas embaucadoras*. Madrid: Editora Nacional, 1977. Alberro, Solange, “Herejes, Brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en

de inquisición” y generan igualmente voluminosos procesos, como se leerá en seguida en el caso del guía espiritual Joseph Bruñón de Vértiz y su hija de confesión Josepha de la Luz Beltrán.

la Nueva España”. *Presencia y transparencia, la mujer en la historia de México*. México: El Colegio de México, 1987, 90-91. Bravo Arriaga, Dolores. *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros, y revelaciones divinas. Proceso inquisitorial en la Nueva España. Siglos XVIII y XIX*. México: UNAM, 1984. Lavrín, Asunción. “La vida femenina como experiencia religiosa: Biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”. *Colonial Latin American Review* 14, (1993), 27-52. Ramos Medina, Manuel. “Isabel de la Encarnación, monja posesa del siglo XVII”. García Ayluardo, Clara y Ramos Medina, Manuel, coord., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1. México: Condumex-INAH-Universidad Iberoamericana, 1993, 41-51. Ramírez Leyva, Edelmira, *María Rita Vargas, María Lucía. Beatas embaucadoras de la Colonia*. México: UNAM, 1988. Lavrín, Asunción. “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos”. *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico. María de Zayas-Isabel Rebeca Correa-Sor Juana Inés de la Cruz*. Monika Bosse, Barbara Potthast, André Stoll, eds. Kassel: Edition Reichenberger, 1999, 535-558. También publicado en *Historia y Grafías*, México, Universidad Iberoamericana, vol. 14, (mayo de 2000), 185-206, entre otros.

2. Las Cartas sobre la mesa: Sor Juana en polémica

2.1. “Cordera y Soldado”: Joseph Bruñón y Josepha de la Luz Beltrán ante el Santo Oficio

Como preámbulo temático a las alegorizaciones de los textos sorjuanianos en correspondencia, este primer apartado hurga en antecedentes documentales que ilustran la formación de conceptos que en lo sucesivo son puestos a revisión y censura por el criterio inquisitorial, como juez y parte de la ortodoxia. La revisión de una parte específica de los extensos escritos de Bruñón de Vértiz requisados por el Santo Oficio me permite documentar la relación “Cordera” y “Soldado”; alusión que aparece reiterada en escritos y correspondencia que resultan pertinentes a la polémica sobre las finezas, décadas después. Este ejemplo documental que exhibe dos conceptos rectores, “Soldado” y “Cordera”, es ilustrativo de la forma jerárquica en que se manejan dentro de las estrechas relaciones discursivas entre los guías espirituales y las hijas de confesión a mediados del siglo 17. Es una de muchas más que se conservan registradas en numerosos documentos de los archivos inquisitoriales novohispanos. Bajo una nueva revisión alejada del propósito original de estos papeles, consigno textos y elementos clave para ilustrar una relación intertextual existente entre el concepto del “Soldado” y la “Cordera”. Esto, dentro de un contexto discursivo de apariciones, revelaciones, dictados espirituales y posesiones; aspectos todos ellos sujetos a sus respectivos procesos inquisitoriales.

Señala Jean Franco (1994: 30) respecto del misticismo que constituye un lenguaje del ser y del cuerpo, “mediante el cual podían expresarse las mujeres y, si eran afortunadas, podían hacerlo legítimamente. Al reservar la discusión y la teología escolástica al clero, la Iglesia les cedió a las mujeres el terreno del sentimiento”. De ese modo, el discurso dirigido por los guías espirituales asegura su pureza ideológica. Las monjas encuentran entonces en el viaje místico una fuga, una

liberación de su encierro, pero no pasa lo mismo con las hijas de confesión, pues estas últimas están ubicadas definitivamente en el plano secular, fuera del claustro, y sus viajes “místicos”, “raptos”, “arrebatos”, “apariciones” y “diálogos” con la presunta “Divinidad” terminan siendo evidenciados como embustes y pseudoiluminación por los teólogos y calificadores inquisitoriales.⁴⁴ Una a una, las posesas, embaucadoras e ilusas, y a veces sus guías espirituales, desfilan ante la mesa inquisitorial para arrostrar las consecuencias de sus fingimientos. No están del todo desinformadas, pues estas embusteras siguen o remedan el procedimiento prescrito por fray Luis de Granada en las “Adiciones” a sus *Obras* (1848) respecto de la unión mística: “el camino para alcanzar esta sabiduría es tratar siempre con Dios, y conversar día y noche con él”.⁴⁵

En medio de su estudio sobre las cartas de Fernández de Santa Cruz y las de Sor Juana, Soriano (2014: 113) ofrece esta distinción de pertenencia entre las ciencias teológicas y la sabiduría mística. Es esta la sabiduría a la que aspiran sin lograrlo las pseudomísticas, posesas y beatas novohispanas, pero fracasan al adulterarla con la referida mescolanza de embustes, presuntas revelaciones y raptos espirituales, así como con profanidades que en nada tienen paralelo con la mística original:

A diferencia de las ciencias teológicas pertenecientes a la inteligencia humana, que, con

⁴⁴ Susana López Pozos (2007) considera que las visionarias, místicas y mujeres piadosas “fueron verdaderos focos de devoción en la vida religiosa novohispana. Los rumores sobre sus raptos, curaciones y otros presuntos prodigios se propagaron por las calles, de una ciudad a otra llevando los detalles de los portentos de aquellas mujeres” (165).

⁴⁵ Esta frase de fray Luis de Granada la retomo de la nota explicativa 98 del libro de Soriano (Sor Filotea 224)

palabras de Jacques Maritain, “desenvuelve[n] racionalmente, según el modo discursivo que nos es natural, las verdades virtualmente comprendidas en el depósito revelado”, Fernández de Santa Cruz anota que la sabiduría mística pertenece al *afecto*, en tanto que “consiste en conocer el objeto esencialmente sobrenatural de la fe y de la teología, la deidad como tal, según un modo asimismo sobrehumano y sobrenatural”.

Respecto de los guías espirituales y/o los transcritores de estas revelaciones y raptos pseudomísticos, Susana López Pozos (2007: 168) indica que “estos religiosos, en su deseo de servir a Dios, escribieron las vidas de sus hijas espirituales para revelar al mundo su gloria y su misericordia divina”.

Por lo anterior, aparte de la revisión de su rol como edificadores de la relativa fama y veneración de las que gozan en su entorno las impostoras de la fe, es necesario también revisar panorámicamente el origen literario románico de esta relación espiritual “Soldado-Cordera” y su sucesiva y permanente actualización dentro los usos alegóricos y retóricos de la escritura novohispana al final del siglo 17. Su utilidad en este trabajo reside en coadyuvar a conocer con mayores elementos discursivos el caso particular de la polémica en la que se ve envuelta Sor Juana, y conviene retroceder en el tiempo por medio de la pertinente documentación inquisitorial novohispana. En particular, a mediados de dicho siglo los avatares entre una “Cordera” y un “Soldado de la Milicia del Señor” –registrados en fragmentos de las revelaciones de una pseudoiluminada dictadas a su guía espiritual– constituyen un asunto que genera una gran cantidad de escritos que integran un enorme expediente inquisitorial, distribuido en diversos legajos. Estos registros constituyen un asunto preliminar que sirve para ilustrar dos conceptos recurrentes – “Cordera” y “Soldado”– que reaparecen en la expresión latina *Agnes* (Cordera, para aludir a Sor

Juana Inés), y un agreste “Soldado Castellano”: uno de los detractores de la *Atenagórica*.

El legajo de documentos de 1642 es ilustrativo de dicha relación discursiva entre religiosos y seculares: el *Q[uader]no [Primer]o. Las 45 estaciones sacadas en limpio por don Joseph Bruñón de Vértiz, de los borradores que escribió de lo que en raptos oyó a Josepha de S[an] Luis Beltrán. Con más otras siete estaciones diferentes, que las dichas 45 que assimesmo escribió el dicho don Joseph Bruñón de Vértiz a la dicha Josepha de S[an] Luis Beltrán en raptos, cuyas calificaciones se hallarán en el quaderno de calificaciones en las causas de María de la Encarnación, de Diego Pinto su marido y de don Joseph de Vértiz, desde folios 82, página s[egund]a hasta folios 97.*⁴⁶

Se trata de un proceso –repartido en varios volúmenes y cajas⁴⁷ – contra el guía espiritual de cuatro hermanas fingidoras de revelaciones y raptos vocales, el bachiller don Joseph Bruñón de Vértiz, quien emplea largas sesiones para transcribir las 52 "estaciones o raptos vocales" de Josepha Romero, que se hace llamar también Josepha de San Luis Beltrán. Es un voluminoso grupo de borradores pletórico de pasajes bíblicos, soliloquios y diálogos con Cristo, colmados de locuciones latinas y coloquios de un marcado acento teatral entre “El General y Capitán” (Dios), el "Amigo" (el propio Bruñón), un tercer personaje, quien viene a ser “el Soldado de la Milicia

⁴⁶ GD61, *Inquisición*, vol. 1503, exp. [3], folios 1r-481v (numeración del expediente).

⁴⁷ GD61 *Inquisición*, Caja 1580 B, exp. 185, 1 fs. Año: s/a. Joseph [Bruñón de] Vértiz. Lista de testificaciones contra Josepa (sic) de San Luis Beltrán.

del Gran Señor” (¿un jesuita, quizás?) y la “Cordera” y “Columba” (Josepha).⁴⁸ Estos apuntes de Bruñón consignan desordenadamente textos misceláneos, en prosa y verso, siempre en torno de su ocupación central: el registro de los arrebatos espirituales de Josepha y sus hermanas las Romero: Teresa de Jesús, Nicolasa de San Antonio y María de la Encarnación. Los avatares de posesión divina y “coloquios” con el “Amado Esposo” y con un “Soldado de la Milicia del Gran Señor” son atestiguados y transcritos por Bruñón, además de ser copiados una y otra vez en los expedientes inquisitoriales. Entre los borradores se intercala este romance de lo que la “Corderilla”, la hija de confesión, dijo a un “Soldado” –militante espiritual y confesor– para que encauce su afecto correctamente al servicio de Dios:

Esto le dijo a un Soldado
de los queridos del Rey
una humilde Corderilla
mirando su buena fe:
–En el Parainfo⁴⁹ hermoso
que a vuestro lado se ve,
con el semblante amoroso

⁴⁸ Al expediente precede un legajo: *Papeles sueltos de don Joseph Bruñón de Vértiz, que parece [sic] ser borradores de los papeles que reconoció, y no hacen éstos a su causa*. GD61, Inquisición, vol. 1503, exp. 2 [bis], folios s/n

⁴⁹ Entre los hebreos, el *parainfo* era el amigo íntimo del esposo que hacía los honores de la boda y conducía a la esposa a casa del esposo, es decir, el moderno *best man*.

se esconde ilustre m[e]r[ce]d
 q[ue] cargado de armas
 y en defensa de la fe
 andábais, q[uién] entendiera
 Amadís de ser de mi grey.
 Los justos juicios del Cielo
 ¿q[uié]n puede comprender?
 –Ajustaos, soldado amigo
 a las fuerzas de un querer
 del que es poderoso y fuerte
 para poderos hacer
 de soldado de Filipo⁵⁰
 predicador de su ley.
 Solo vais enorabuena
 q[ue] de mi parte bien sé
 q[ue] todos vuestros suspiros
 apellan a un no sé qué.⁵¹

⁵⁰ El romance puede referirse a un soldado perteneciente al regimiento en la época de Felipe II de Austria (o Habsburgo) “El Prudente”, rey de España entre 1556 y 1598, hijo y heredero de Carlos I de España e Isabel de Portugal.

⁵¹ GD61, *Inquisición*, vol. 1503, exp. 2, sin foliar.

Esta forma peculiar de *dialogismo* tiene un sustento en la tradición de la mística española. Sin embargo, no debe dejarse de lado la distinción existente entre la teología escolástica y la mística que retoma Soriano (2014: 112) de la prosa de fray Luis de Granada: “la una se aprende con actos de entendimiento, y la otra con afectos amorosos de la voluntad”. En el caso de las hijas de confesión novohispanas, sus “actos de entendimiento” desde luego que no tienen el riguroso y libresco soporte erudito, propio de los teólogos mayores, y descansa más en el anecdotario religioso y/o en los “coloquios celestiales”, “raptos”, y en los presuntos actos de afecto divino durante las posesiones que registran sus guías y seguidores espirituales. En este caso Josepha, la pseudoiluminada en turno, se asume “investida” con la voz del propio Jesucristo en coloquio, con el guía espiritual a quien dirige la mano que escribirá la excelsitud de estos avatares de posesión. López Pozos (2007) retoma en su tesis de maestría este asunto particular:

Josefa le dijo a Joseph Bruñón (con la voz de Cristo) que “tenía en la frente la señal de los elegidos” [, que] fuera su secretario y que transcribiera todos los coloquios sostenidos entre la divinidad y su sierva. Vértiz... se entregó a sus trabajos con una devoción absoluta. A lo largo de dos años y medios Josefa revisó minuciosamente las notas, corrigió aquello con lo que no estaba de acuerdo y mandó a su secretario a trasladarlas en limpio para tener una copia.⁵²

Otro ejemplo de este contacto entre la “Cordera” y el “Soldado” puede hallarse en la “6ª Estación” del mismo caso de Inquisición. Es un coloquio en el que el “Soldado” llega, embozado,

⁵² López Pozos indica la ubicación documental del llamado “Caso de las Hermanas Romero. Relación de audiencias a Joseph Bruñón de Vértiz”: GD61, *Inquisición*, vol. 432, s/e, fol. 364.

hasta donde la “Cordera” Josepha se halla en divino coloquio con el “Dulcísimo Esposo” (Cristo):

–...*Pax tibi columba sic semper amantissime delecte mi.*⁵³

–¿Cómo te va de tu suplicio, Columba mía?

–Ya vos lo savéis, Dulcísimo esposo mío, que como mi alma atiende que os haze este pequeño agrado gustossa mucho, en medio de las penalidades de que se compone el suplicio,⁵⁴ porque la atención de saver que es regalo de buestra mano alienta el alma a dessear padeçer mucho más y assí reputa por puro el deseo de agradaros que en mí viene; esto que sin esta atención para la frágil naturaleza fuera mucho, sea por siempre glorificado.

–Aliéntate, soldadillo mío, que de quanto hazes me agrado.

–*Gloria Patri, et Fili et Spiritum Sancto, etc.*⁵⁵

–¿Quién es, Amabilísima hermosura de los cielos, aquel hombre que en aquella parte está emboçado?

–Llega y reconócele, pero sea como soldado que eres y no como cordera porq[ue] no te eche por ahý.

–¿Qué gente, amigo, quién va, qué nombre?

⁵³ “La paz sea contigo, paloma, así siempre amantísima me deleitas”.

⁵⁴ López Pozos concluye que “los dichos de las beatas revelan las estructuras mentales y espirituales del mundo novohispano. Recuerdan la importancia que tuvo para aquellas sociedades la vida espiritual y la salvación humana y la preocupación continua por el pecado, el demonio y la suerte del alma después de la muerte” (205).

⁵⁵ “Gloria al Padre, e Hijo y Espíritu Santo, etc.”

–¿Quién es quien me lo pregunta?

–Soldado de la milicia de mi gran Señor.

–Gente es de paz que sirve a ese mismo rey y señor.

–Pareçe que habláis como lastimado, o herido. Que tú eres amigo... ¿pues como siendo tú tardavas en dessemboçarte sabiendo que somos amigos?

–Porque a una herida que tengo no me hiziera mal el frío.

–Luego estás erido; veamos si es de peligro la erida.

–No es muy penossa, ni tampoco de peligro.

–Pues ¿y cómo te hirió?

–El mismo General del Campo, porque de ello al fin gusto.

–¿Con qué armas? ¿Fue boca de fuego, estoque o flecha?

–Esso es lo que yo deçir no sabré, mas de que sólo me hirió.

–Veamos si tiene cura. ¿Queréis que os dessarme?

–¿Pues a un Soldado erido quieres desarmar, Cordera?

–No es por açerte mal sino por aliviarte el pesso; arrima el açero y quédate con las otras armas...”.⁵⁶

Esta relación entre “Cordera” y “Soldado” en los devaneos de Josepha transcritos por Bruñón de Vértiz atrae la atención de los ministros inquisitoriales. El Santo Oficio engruesa sus expedientes a partir de entonces con distintos casos que refieren esta relación, la que desde la óptica del tribunal es digna de amonestación y censura. Los extensos legajos, fechados en 1642,

⁵⁶ GD61, *Inquisición*, vol. 1503, exp. 3, fols. 45r-46r.

abarcan varios volúmenes y se entrelazan con otros procesos y personajes sometidos a juicio inquisitorial a mediados del siglo 17. En este ámbito de cosas, Bruñón se da también a la tarea de escribir los *Favores del cielo comunicados en raptos vocales, a su regalada sierba Josepha de Jesús y San Luis Beltrán, con un discurso sobre el estado que dicen de simpleza y, propiamente raptos continuados. Sobre si es beneficio divino o ilusión fantástica de el enemigo, como algunos presumen. Dedicado a la Santísima Reyna de los Ángeles y Virgen Santísima del Pilar de Zaragoza por un deboto y esclavo suio, natural de España. Anno Domini, mil seiscientos y quarenta y ocho*. Precisamente, este año tiene la particular significación de que es uno de los dos años posibles en que nace en Nepantla la niña que se convertirá con el tiempo en Sor Juana Inés de la Cruz.

La relación entre la “Cordera” y el “Soldado” toma para la propia Sor Juana y sus escritos epistolares en prosa un cauce distinto al inicio de 1691 en la Ciudad de México, con documentos como el sermón *La Fineza Mayor*, la *Carta de Serafina*, el *Discurso Apologético* y otros documentos hasta ahora referidos, pero desconocidos de esta polémica satírico-religiosa entre “Corderas” y “Soldados”. Todos ellos retoman la *Atenagórica*, así como a personajes reales y con seudónimo en ella involucrados, y a involucrados con esos personajes bajo seudónimo. Destacan entre ellos el personaje del “Soldado Castellano” que ha impugnado y censurado la *Atenagórica*. La propia Sor Juana se encarga de reavivar esta polémica en marzo de 1691 con su *Respuesta* que, tras su rubro autobiográfico, se ocupa en su parte medular acerca de ese “Soldado”, el mismo que ha arremetido en contra de Camila, señala por su parte la *Carta de Serfina* en su prosa y poemas. Es la doncella de Virgilio la referencia a este ataque; es a la vez la relación con sor Juana hablando de Camila: “bien que sois de Camila fiel espejo”. El “Soldado” es también un “Lobo” y en los

textos refulge Camila como una “Cordera”, es decir, Sor Juana. La *Carta de Serafina* subraya que con “Camila”, la valiente “Cordera”, los Padres de la Iglesia se han glorificado; es decir, los tres Santos Padres que se han ocupado respectivamente de las finezas de Cristo, y que son criticados en el *Sermón del Mandato* de Vieira, un sermón que a su vez Sor Juana critica, y de cuyos preceptos disiente en su *Atenagórica*. Pero también, por medio de enigmas y en juegos ingeniosos de palabras, “Serafina” también señala en la *Carta de Serafina* que otros padres, los de la Compañía de Jesús, no sufren merma en su honor con las objeciones a un sermón de uno de los suyos, un “grande entre los mayores”, como lo es el padre Vieira. “Serafina” destaca que fue un acierto publicar la *Atenagórica*, pero no el sermón “celebérrimo” de las finezas de Cristo, porque su autor no había sido el padre Vieira; es decir, la publicación de esta predicación aparece con adulteraciones y errores que ni el propio Vieira asumiría como suyos. Todo esto intercalado con rejugos onomásticos, poéticos y alusiones a “Soldados”, “Corderas”, “Lobos”, “Camilas”. Y la polémica toma entonces cauces que no han sido aclarados del todo, ya que la mitografía de los biógrafos de Sor Juana, tras su muerte, han llevado a poéticas pero inexactas reconstrucciones de su vida y obra. Pero allí están los textos. Para Moraña (1998: 147), “en este contexto, la fuerza del texto y el poder de sus intérpretes oficiales se imponen como elementos fundamentales en la construcción del imaginario criollo”. Entonces, dicho imaginario de la pseudoiluminación en la Nueva España, cuyas expresiones alcanzan a mermar la razón, con encuentros fingidos o asumidos con la divinidad por parte de su protagonista, colma los folios inquisitoriales y se filtra en el discurso ortodoxo con apropiaciones que poco a poco lo minan, por medio de caracterizaciones como enigmas, “Soldados” y “Corderas” en una interacción discursiva plena en símbolos y enigmas, pero no tan enigmática como para pasar desapercibida para los guardianes del dogma,

los inquisidores y sus calificadores. Sin embargo, es así como la potencia retórica del discurso heterodoxo, internalizado en las revelaciones de pseudomísticas, iluminadas y embusteras a sus guías espirituales, adquiere una sucesiva independencia del discurso del dogma; lo mimetiza, lo parodia,⁵⁷ y se configura inopinadamente como una peligrosa arma de disuasión teológica: la misma que perfila modos alternos de asimilar, distorsionándola, la propia ortodoxia.

⁵⁷ Para Bajtin, en la parodia existe una orientación de sentido absolutamente opuesta a la orientación ajena: “la segunda voz, al anidar en la palabra ajena, entra en hostilidades con su dueño primitivo y lo obliga a servir a propósitos totalmente opuestos”. (“Problemas” 270) En la parodia se da una contraposición hostil entre voces, de ahí que a este tipo de discurso le sea inherente toda utilización de rasgos irónicos y ambivalentes de la palabra ajena.

2.2. *Carta Atenagórica, Carta de Filotea de la Cruz, Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*

Tampoco me admira por esta parte,
que aunque Soror Juana aya nacido en las Indias,
aviéndola dotado de tales gracias;
viniesse a ser vna pobre Monja.

Luis Tineo de Morales.

En los mismos años de los “raptos espirituales” de la hija de confesión de Bruñón de Vértiz (1648-1650) pero en latitudes distintas, posiblemente el 12 de noviembre⁵⁸ de 1648,⁵⁹ nace en Nepantla, al oriente del Valle de México, Juana de Asuaje Ramírez y Santillana. También, por ese tiempo, Vieira pronuncia en la Capilla Real de Lisboa –probablemente el Jueves Santo de 1649⁶⁰– el *Segundo Sermón del Mandato*, y expresa cuál es, en su opinión, la mayor de las finezas de amor de Cristo en el fin de su vida, tras impugnar las opiniones de San Agustín, San Juan Crisóstomo y Santo Tomás. Para San Agustín, la mayor fineza de Cristo fue morir. Y para refutar al santo, Vieira

⁵⁸ En la actualidad, esta fecha es conocida popularmente en México como el “Día del Cartero”.

⁵⁹ Una personalidad enigmática como la de Sor Juana genera a su vez más enigmas e imprecisiones, sobre todo en la internet. Tal es el caso del sitio que data como probable año del nacimiento de la monja “1646-51” [sic]. Y en este otro, del sitio *Hispanic Journey. Created by the Students of Mr. Balochie's Spanish Two Classes. Santa Teresa High School-Spring, 2000*, se anota: *Sor Juana Inés de la Cruz, by Carmen Garsia. “Sor Juana Inés de la Cruz was born in Mexico, in 1684 [!]. As a child she was hungry for knowledge”*. Seguramente un error de captura torna el año 1648 en 1684.

⁶⁰ Y es en 1655 cuando se editan los *Sermoes escogidos do Padre Antônio Vieira*.

expresa: “...luego más fineza es ausentarse que morir... Magdalena llora en el sepulcro y no al pie de la cruz; porque aquí ve a Cristo muerto y allí ausente”.⁶¹ Para Santo Tomás de Aquino, quedarse en forma de sacramento fue la mayor fineza. Vieira dice que no fue la mayor fineza de Cristo sacramentarse, sino quedar en el Sacramento sin el uso de los sentidos. Para San Juan Crisóstomo, el acto de lavarles los pies a sus discípulos es la mayor fineza. Vieira se opone otra vez diciendo que la mayor fineza no es lavarlos, sino la causa que motiva Jesucristo a lavarlos. Las versiones manuscritas e impresas, fidedignas o adulteradas por la traducción, las abundantes erratas de la labor de impresión o de los copistas en este sermón, hace al propio Vieira llegar al extremo de deslindar su autoría de algunas de sus ediciones. Los estudiosos lo han registrado sucesivamente. Como se verá, este es un asunto nodal y de deslinde en la *Carta de Serafina*. La conclusión común es que Sor Juana maneja en su claustro una versión no muy fidedigna del sermonario impreso de Vieira.

Más de cuatro décadas después, en el locutorio del convento de San Jerónimo en México, la monja comenta en una tertulia conventual este sermón de Vieira, “alabando algunas veces sus fundamentos, otras disintiendo, y siempre admirándome de su sinigual ingenio” (*Atenagórica, facsímil*). Los argumentos de esta conversación son un sólido discurso crítico en el que Sor Juana

⁶¹ Aurora González Roldán (2009: 120) indica que las lágrimas de la Magdalena aparecen en la *Atenagórica*: “son las lágrimas que María Magdalena derrama al no encontrar, en el sepulcro, el cuerpo de Cristo. En el *Sermón del Mandato*, Antonio Vieira se apoya en este llanto de la Magdalena para argumentar que la ausencia de Cristo representó un dolor mayor que la muerte misma, y que, por lo tanto, significó una fineza mayor”.

impugna, en el exacto sentido de *crisis*, dicho sermón del lusitano y su respectiva impugnación a los argumentos teológicos de tres Padres de la Iglesia sobre cuál es la mayor fineza de Cristo hacia el género humano. Soriano (2014: 13) indica acertadamente al respecto que “si bien se trataba de un asunto teológico, propio de universitarios, el interlocutor quedó maravillado al escuchar a una mujer autodidacta exponerlo. A ello debía agregarse el prestigio mundial de la figura rebatida”.

Por principio, Sor Juana disiente de la refutación de Vieira a lo que San Agustín considera la mayor fineza –morir por los hombres– al decir: “Siento con San Agustín que la mayor fineza de Cristo fue morir. Pruébese por discurso: porque lo más apreciable en el hombre es la vida y la honra, y ambas cosas da Cristo en su afrentosa muerte” (*Atenagórica, facsímil*). Pero agrega su propia impugnación a Vieira –*el autor*– párrafos adelante: “el ausentarse no sólo no se debe contar por la mayor fineza de Cristo, pero ni por fineza, pues nunca llegó el caso de ejecutarla. Dice *el autor* que Cristo se va porque nos importa: *Expedit vobis ut ego vadam*.⁶² Es verdad que se va, pero es falso que se ausenta. No gastemos tiempo: ya sabemos la infinidad de sus presencias”. Arguye Sor Juana acerca de Santo Tomás, que “si el Santo hablara de una de las especies infinitas de finezas que se encierran en aquel erario riquísimo del Divino Amor debajo de los accidentes de pan, fuera buena la oposición; pero si las comprende todas en la palabra sacramentarse ¿cómo le responde (Vieira) oponiéndole una de las mismas finezas que el Santo comprende?” Y añade: “Si yo hubiera de argüir de especie a especie con el autor dijera que de las especies de fineza que Cristo obró en el Sacramento, no es la mayor el estar sin el uso de los sentidos, sino estar presente

⁶² “Os conviene que yo me vaya”.

al desaire de las ofensas”. Para Sor Juana, las palabras del jesuita son sofismas porque el Santo dice en género y Vieira responde en especie.

Sobre la impugnación de Vieira a San Juan Crisóstomo, Sor Juana indica que se trata de nuevo de un sofisma. Ella no ve diferencia en su argumentación del caso anterior; aquel caso es de especie a género; este, de efecto a causa. Y añade:

¡Válgame Dios! ¿Pudo pasarle por el pensamiento al divino Crisóstomo que Cristo obró tal cosa sin causa, muy grande? Antes no sólo una causa sino muchas causas manifiesta en tan portentoso efecto, como humillarse aquella Inmensa Majestad a los pies de los hombres. Este es el efecto, y con su energía, el Crisóstomo quiere que infiramos de Él lo grande de las causas, sin expresarlas, porque no pudo hallar más viva expresión que referir tan humilde ministerio en tanta soberanía... Mirad cómo nos amó Cristo, pues se humilló a lavarnos los pies... (*Atenagórica, facsímil*)

Previamente, en el *Sainete Primero de Palacio*, como parte de la comedia sorjuaniana *Los empeños de una casa*, la autora ya esboza y pone en verso, y en boca del personaje “Fineza”, su “sentir” sobre, precisamente, la mayor fineza:

¡Y andad, andad adentro;
que la Fineza mayor es,
de un amante,
no conocerla!” (*Florilegio* 609)

Un distinguido interlocutor en las tertulias literarias en el convento de San Jerónimo (¿quizá fray Antonio Gutiérrez, calificador del Santo Oficio?) que ha escuchado a Sor Juana en su locutorio, le pide entonces que ponga por escrito estas razones y argumentos. Y obedeciéndolo, la

jerónima los vierte en una carta que no está destinada originalmente a la publicación, pero que llega a las manos de Fernández de Santa Cruz. El prelado la publica en Puebla, el 25 de noviembre de 1690, dándole el nombre de *Carta Athenagórica...* y precediéndola de otra dirigida por el propio obispo a la ilustre jerónima, bajo el seudónimo de “Filotea de la Cruz”.⁶³ Esta es conocida como la *Carta de Filotea*, la que, como indica Soriano (2014: 14), “bien leída la epístola de don Manuel, resultaba claro que su intento era, dadas las facultades teológicas exhibidas al objetar al sacerdote portugués, persuadir a sor Juana de concentrarse en los estudios divinos y reducir los humanos”. Puede cotejarse con lo que, desde otra perspectiva, en su estudio sobre un párrafo de la *Respuesta Electa* Arenal (1991: 301) considera: que el obispo poblano “deseaba acaso unirse a los que insistían que se apagara por fin la fama profana de la ‘Oráculo de toda la América’; o acaso quería establecer o neutralizar su papel en una controversia jesuita”.

Sin embargo, sigue siendo muy interesante la incógnita sobre el “distinguido interlocutor” y destinatario original de la *Atenagórica*. Si no es el influyente obispo de Puebla, ¿quién y de qué peso jerárquico –a la vez que confidencial– provoca en la monja encontradas y rendidas expresiones de sumisión? Una de dichas expresiones en la *Atenagórica* es la siguiente:

será V[uestra] M[erced] solo el testigo, en quien la propia autoridad de su precepto honestará los errores de mi obediencia, que a otros ojos pareciera desproporcionada soberbia, y más cayendo en sexo tan desacreditado en materia de letras con la común acepción de todo el mundo” (*Atenagórica, facsímil*).

⁶³ El “SOR” de la portada de la *Filotea*, aunque aparece en el renglón de “Philotea de la Cruz”, realmente se refiere a la “SOR” a quien está dedicada dicha carta, a Sor Juana Inés de la Cruz.

Bravo (1994: “Sor Juana cortesana”, s/n)) halla un paralelismo temático muy interesante: Tanto la *Respuesta* como la *Carta al padre Núñez* son textos paralelos en cuanto a la temática: la autodefensa de Sor Juana como monja y como intelectual, así como la aceptación de su proclividad y fascinación por el saber. En ambos escritos la prosa se adecúa a la intención polémica y autoapologética de la escritora. Las dos emplean la forma epistolar, lo cual les confiere la ventaja de la interlocución directa, la amplitud de la disertación y el tono intermedio que entre lo público y lo privado poseen las cartas de los siglos XVI y XVII.

Como propone Téllez (2005: 78), si se ignorara el papel real que juega Fernández de Santa Cruz, la monja parecería entonces haber escrito la *Respuesta* con la misma duda: “Sor Juana responde en la medida en que la *Carta de Sor Filotea* se deja responder: a un texto ambivalente en donde hasta el autor está disfrazado, la monja contesta también con un discurso velado”. Por eso no puede darse la última palabra sobre este conflicto, aun cuando, como señala Arenal (1991: 301), Sor Juana “antes, durante y después demuestra un conocimiento profundo de los discursos hegemónicos de su cultura: el teológico, el legal, el de la retórica clásica”. Ya desde la perspectiva del siglo 18, en su nota biográfica sobre esta autora, Beristáin (1947: 172) no deja de advertir este conflicto intra/extramuros en el ámbito de la monja:

Sin embargo, no gozó siempre de la paz y tranquilidad que reinan en el parnaso. Tuvo que sufrir los tiros de la envidia, que le dispararon de dentro y de fuera de su monasterio. Pero su virtud, su verdadero mérito, su modestia religiosa, y la generosidad de su alma, triunfaron finalmente; y se convirtieron en panegiristas y devotos suyos cuantos habían intentado deprimirla.

Lo controversial reside en saber en qué sustenta Beristáin esta “conversión” de detractores de Sor Juana en “panegiristas y devotos suyos”, así como cuántos y quiénes de dentro del monasterio “dispararon” –y en qué forma– dichos “tiros”. Lo más usual es que sea por medio de libelos, desde luego; pero, salvo la propia pluma de Sor Juana que los refiere sin especificar en su *Respuesta*, hasta ahora solo se cuenta documentalmente con el listado de seudónimos que ofrece el anónimo *Discurso Apologético*. Alberto G. Salceda (1957: xxxix-xl), en su *Introducción* al Tomo IV de las *Obras Completas* de la Décima Musa, expresa que “estas cartas, con la crisis de desprendimiento y de abstención que poco tiempo después padece Sor Juana, y con las posibles influencias que las cartas hayan tenido en la crisis, han sido y son el tema de las mayores discusiones y de las más encontradas opiniones entre quienes se han ocupado de la vida y obra de Sor Juana”. Paz (1982: 534) también especula sobre las reacciones teológicas de época ante las impugnaciones:

Es imposible que Sor Juana y Fernández de Santa Cruz no hubiesen previsto que la aparición de la *Carta Atenagórica* provocaría réplicas y comentarios. Pero el número y la violencia de unos debe haberlos asombrado y, a Sor Juana, atemorizado un poco. No han llegado hasta nosotros sino ecos de esa polémica y unos cuantos documentos directos; sin embargo, por lo que nos cuenta la *Respuesta*, sabemos que intervinieron algunos clérigos y que algunos la atacaron con saña y sin miramientos por su doble calidad de mujer y de religiosa. La polémica cruzó el mar [España y Portugal] aunque allá no tuvo la acrimonia y la pasión de México.

Aun cuando Paz no aporta prueba alguna de esta aseveración, puede agregarse ahora que dicha polémica también cruza el propio continente americano, llegando hasta Lima. Paz (1982-

534) pone también el dedo en la llaga sobre esa delicada cuestión, aunque sin sustento documental; más que nada, apoyándose en la perspectiva del conflicto que maneja previamente Dario Puccini en 1967, en su ensayo “Sor Juana: Studio d'una personalità del Barocco messicano”:

Desde el principio, por una suerte de convenio tácito –nada odia más el clero que el escándalo– se intentó no darle demasiada importancia al incidente. Esta polémica continuó después de muertos los principales protagonistas. En la *Fama*, [Juan Ignacio de] Castorena y Ursúa sólo se refiere de paso a los hechos, aunque sabemos que él fue uno de los defensores de Sor Juana; [Diego] Calleja habla con grandes elogios de la crítica del sermón de Vieyra pero no entra en el fondo del asunto; Oviedo se ocupa en defender más bien a Núñez de Miranda, tratando de mostrar que Juana Inés no correspondió a su afecto; Torres⁶⁴ observa la misma actitud: exaltar y defender la memoria de Santa Cruz; en cuanto a José de Lezamis: ni siquiera se ocupa del embrollo. Este silencio pretende acallar lo que realmente ocurrió.

Consciente o inconscientemente, Sor Juana sabe que está subvirtiendo en sus escritos no sólo los géneros reservados para mujeres, sino también los utilizados exclusivamente por los hombres letrados novohispanos, seculares y eclesiásticos. Como ha indicado Colombi en su estudio,

⁶⁴ Paz (1982: 520-521) anota que se trata del mercedario fray Miguel de Torres, sobrino carnal de Sor Juana (hijo de José Miguel de Torres, poeta y secretario de la Universidad, y de Inés, media hermana de la jerónima), el autor del *Dechado de príncipes eclesiásticos que dibujó con su ejemplar y virtuosa vida el Ilustrísimo y Excelentísimo Señor Don Manuel Fernández de Santa Cruz*, impreso en Madrid en 1722.

en la *Respuesta* pueden clasificarse por lo menos cinco géneros que Sor Juana utiliza para dicha subversión: la vida de monja, la carta familiar, la confesión, la respuesta jurídica y el sermón. De acuerdo con Téllez (2005: 103) en su estudio sobre la multivocalidad en la *Respuesta*, “Sor Juana se desdobra y pone a dialogar dos voces: una voz cuyo discurso lo rige el temor [ya sugerido por Paz en 1982] y la otra voz, cuyo discurso lo rige la lógica”. Es decir, que ambas voces entablan diálogos y polémicas con otras tres voces principales: con “Sor Filotea” (Fernández de Santa Cruz), con su guía espiritual Núñez de Miranda,⁶⁵ y un diálogo colectivo y polémico con sus impugnadores, los censores anónimos de la *Atenagórica*. Para Téllez (2005: 103), la construcción de la *Respuesta* “se basa, primero, en una estructura multigenérica en que Sor Juana subvierte algunos géneros discursivos de su época, en general, y de su género, en particular”. También considera que en la *Respuesta* “el papel de la voz ajena tiene un lugar preponderante: Sor Juana no es la única que habla en el texto, sino que escuchamos también las voces de Sor Filotea, Núñez de Miranda, los detractores”. Sin embargo, no debe olvidarse que también Sor Juana se enfrasca en un diálogo interior, que se trasluce en su prosa. Para Bajtin, este tipo de diálogo interior “permite que la voz ajena entre en contacto con la voz propia, generando una tensión dialógica donde se oponen diferentes visiones del mundo” (“Dostoievsky” 253). Esto implica que Sor Juana escribe en un contexto discursivo donde la religión es el centro de la sociedad; Paz (1982: 19) la considera

⁶⁵ Bravo (1994: 67) ha precisado el calibre intelectual y teológico de dicha interlocución: “Santa Cruz como obispo, y el jesuita como emisario de la palabra de Dios revelada a través de sus cardenales, son reflejo de la influencia que en la época tiene el discurso religioso, infiltrado en la conciencia y en los más profundos resquicios del inconsciente”.

“una religión a la defensiva, sentada sobre sus dogmas, porque el esplendor del catolicismo en América coincide con su decadencia en Europa”. Desde entonces, como personalidad enigmática “y diversa de sí misma”, Sor Juana se ha diversificado –y se sigue diversificando– en la óptica de la crítica moderna y contemporánea:

In the absence of information, Sor Juana's biographers have played with their subject at will. In 1700, her first biographer, Father Diego Calleja, started the trend of interpreting her life as a prolonged fight in which there was a final victory of good over evil, religion over worldly interests. This is the tactic followed by Catholic writers, Father Alfonso Méndez Plancarte, Alberto G. Salceda, Robert Ricard, Ezequiel A. Chávez. Genaro Fernández McGregor dramatizes her life as a play in which we witness a battle for the soul of Sor Juana between the errant nun and her Jesuit confessor, Núñez de Miranda. All these writers view the final capitulation of Sor Juana as a victory of a saintlier soul over the soul of the woman.⁶⁶

En el caso específico de las célebres cartas de Sor Juana, estas han sido objeto de importantes y sucesivas publicaciones desde su aparición a fines de 1690 y hasta el presente. Aun cuando se exhiben como correspondencia privada, es evidente que traslucen su intención de lectura pública, sea cual fuere el destinatario. Como discurso escrito, público o privado, el epistolario sorjuaniano en su contexto literario-discursivo permite también visualizar los tópicos que más inquietan las mentes y talentos retóricos, en los respectivos discursos y contra-discursos, de los

⁶⁶*An unprotected woman.* <http://www.unf.edu/~adenicol/unprotected.html>. Acceso: 3 de septiembre de 2016.

hombres y mujeres de letras novohispanos del final del siglo 17. Curiosamente, el travestismo⁶⁷ usual en esta correspondencia mitad satírica, mitad erudita, alcanza a eclesiásticos de altas esferas de poder: “Filotea de la Cruz” no es sino el obispo Fernández de Santa Cruz, destinatario de la *Respuesta*; es el caso más representativo de este travestismo intelectual. Soriano (2014: 14) anota una razón válida para dicho travestismo: “Fernández de Santa Cruz no quiso que la admonición se interpretara como surgida de su potestad episcopal, así que firmó la misiva con el seudónimo ‘Sor Filotea de la Cruz’. Como si fuese una religiosa más, buscó hablar caseramente con Juana Inés”. Pero no solo Sor Juana sigue este juego retórico al escribirle y dirigirse al obispo de Puebla, eso sí, respetuosamente, como su correigionaria. Lo hacen del mismo modo autores de otros de los documentos que son abordados en los siguientes apartados de este trabajo, y que también contienden en esta “guerra de las finezas”.

En las últimas décadas Pascual Buxó, Glantz, Volek, Luciani y Trabulse han ilustrado sucesivamente la presencia de elementos intertextuales, alusiones y enigmas, tanto en el *corpus* de poemas o piezas teatrales de la época. Lépori (2013: 32), por su parte, ha indicado que Sor Juana usa la primera persona para la voz que enuncia en *El Sueño*, que para este crítico es un “poema de ciencia ficción”, construyendo una subjetividad cuya contraparte es la autobiográfica *Respuesta*. En el poemario general sorjuaniano existe una variedad de voces replicantes: el Otro, el Amante en segunda persona, singular o plural. Participan asimismo de esta interlocución tanto Lysis –la

⁶⁷ Lo pertinente al travestismo en la correspondencia –no sólo en prosa, sino poética– de Sor Juana con poetas peruanos como Juan del Valle y Caviedes y otros, ha sido estudiada con acuciosidad por Ballón (1997: 302-308).

figura femenina idealizada con nombre grecolatino en el caso de sus sonetos— como los “hombres necios” de las populares redondillas de la jerónima. La Rosa aparece también como silente interlocutora de sus poemas filosófico-morales, como han querido catalogarlos la crítica sorjuaniana y sus numerosos antologadores y, sobre todo, ese magno referente en tercera persona con la suprema jerarquía en sus escritos, por sobre los Santos Padres de la Iglesia: Dios. En la prosa crítica de Sor Juana el rendido “Vuestra Merced” es de cuño corriente. En el mismo sentido, su interlocución esencial es de índole teológica y sobre el conocimiento, que es uno de sus tópicos preferidos, casi hasta la obsesión. Esta escritura dialógica tiene vasos comunicantes con poetas del virreinato del Perú —como en el caso de los versos dedicados al Conde de la Granja y los recibidos por parte de este— o a través de los *Enigmas a La Casa del Placer*, como muestra de su constante contacto y diálogo con las monjas portuguesas.

Powell (2011: 13) sintetiza a su modo los conocidos intereses literarios nodales de la monja escritora novohispana, aunque empleando infortunadamente una expresión descontextualizada — *proto-feminist*— para definir la orientación ideológica de dicha prosa:

Though her creative expression took a variety of forms, Sor Juana is most widely recognized for a letter known as *La Respuesta* [...]. Sor Juana wrote this letter, which has been called both an intellectual autobiography and a proto-feminist defense of a woman’s right to study, in response to the publication of a letter she had written to the bishop at his request.

Entrando en materia, como se sabe, en la *Respuesta* existe un interlocutor tácito: el discurso va dirigido a un lector con el que ya se ha tenido un diálogo previo, un contacto. Y como el tópico previo es el contenido de la *Atenagórica*, esta relación dialógica está justificada. Aquí debe

recordarse que Bajtin (“Estética” 51ss) propone que *dialógica* es también la relación entre el presente y el pasado en los diferentes niveles del texto. En el caso de Sor Juana, entra en la *Atenagórica* en conversación polémica con el discurso predicativo de Antonio Vieira emitido 40 años antes, pero la vigencia del diálogo reside en la actualización cuestionadora de los preceptos del pasado; por principio, a partir de la autora misma, con su ulterior *Respuesta*, y de igual modo, los participantes sucesivos en la polémica a través de sus respectivos discursos: el dialogismo se ha establecido, pero no en la forma más balanceada. Lépori (2013:19) ha considerado lo siguiente:

en *El Sueño*⁶⁸ (y en la *Respuesta*) el ideal andrógino justifica que una mujer, frente al universo masculinista, también pueda conocer. El andrógino –a través del cual Sor Juana discute la estructura binaria de la configuración de género (*gender*) en lo que respecta a ‘poder conocer’ en el contexto virreinal– aparece representado en el poema por el sujeto que sueña en cuyo interior corporal *cyborg* se batalla por esa posibilidad.

En otra postura crítica, investigadores como Elvia Vega Llamas (2007) han concluido al respecto que se ha hablado demasiado de la obra de Sor Juana, pero ignorando incluso datos biográficos tan importantes como los descubiertos por Francisco Ramírez España, quien los publica en 1947: “es fácil encontrar posturas extremas, oscilando entre los polos de la beatitud y la perversión, como la de su confesor Núñez de Miranda o la de Ludwig Pfandl: a la *luz* de una

⁶⁸ Para Lépori (2013: 21), “los 975 versos del poema conforman un arco que va desde la llegada de la noche en el mundo y del sueño para el cuerpo hasta el triunfo del sol con el amanecer y el despertar del sujeto. Durante ese lapso se narran los avatares del alma por acceder al conocimiento. El contenido del viaje hizo correr –y con justicia– ríos de tinta y, es el eje del poema”.

historia *encubierta* o a la de un descontextualizado psicoanálisis freudiano”. Por su parte, Soriano (2000) descalifica el perfil “rebelde” y “heterodoxo” de la monja; perfil que, según él, investigadores de la postmodernidad –no dice quiénes– han creído hallar en sus escritos epistolares y en verso. Esta es su perspectiva:

en lo tocante a las teorías de Paz (Puccini) ya mencioné cómo la misma poetisa implícitamente se reconoce única responsable del contenido de la *Carta Atenagórica*. Pero no sólo eso, pues contra quien en su momento y siglos después la acusan [*sic*] de hereje, se alza su propia profética, limpísima y valiente voz: el texto —argumenta— lo hizo “con todas las venias que debo a nuestra Santa Madre Iglesia”, es decir, sometiendo a ella su parecer y, lo que es más, “ella con su santísima autoridad no me lo prohíbe”. Nótese: “¡no me lo prohíbe!”, o sea, el texto es perfectamente ortodoxo. Mas el asunto no termina aquí, pues con el coraje que da la pureza de intención, se atreve a expresar: “si es, como dice el censor, herética, ¿por qué no la delata? Y con eso él quedará vengado y yo contenta, *que aprecio, como debo, más el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia, que todos los aplausos de docta*.”⁶⁹

Aun cuando Sor Juana resta importancia, aunque eso sí, lleva presentes esos “aplausos de docta”, en la censura inquisitorial del sermón panegírico donde la ilustre monja es ensalzada por Palavicino, el calificador dominico Agustín Dorantes reitera, severo, lo excesivo de las alabanzas a ese aire “doctoral” de la jerónima; diserta que sólo es “para complacer el genio de una muger metida a scripturista y theóloga [...] passando al insufrible desorden a citar en el púlpito

⁶⁹ <http://galeon.com/sorjuana/rebeldia.htm>

públicam[en]te a una muger con aplausos de Maestra”.⁷⁰ Sor Juana sabe del perjuicio de esos aplausos y alabanzas a su singular ingenio, pero al mismo tiempo se deslinda ante “Filotea” (el obispo de Puebla), de la remisión de sus impugnaciones a Vieira; tanto, como para no remitirlos a “ajenos atrevimientos”:

Esa carta⁷¹ que vos, señora mía, honrasteis tanto, la escribí con más repugnancia que otra cosa; y así porque era de cosas sagradas a quienes (como he dicho) tengo reverente temor, como porque parecía querer impugnar, cosa a que tengo aversión natural. [...] y porque, como iba contra mi genio y no quería más que cumplir con la palabra a quien no podía desobedecer, no veía la hora de acabar; y así dejé de poner discursos enteros y muchas pruebas que se me ofrecían, y las dejé por no escribir más; que, a saber que se había de imprimir, no las hubiera dejado, siquiera por dejar satisfechas algunas objeciones que se han excitado, y pudiera remitir; pero no seré tan desatenta que ponga tan indecentes objetos a la pureza de vuestros ojos, pues basta que los ofenda con mis ignorancias, sin que los remita a ajenos atrevimientos... (*Respuesta, facsímil*)

En forma muy acertada, el mismo Soriano (2014: “Sor Filotea” 158) se ha planteado una interrogante sobre las reediciones de la *Atenagórica* –de las que Sor Juana tiene noticia en vida– como una oportunidad:

¿por qué no, finalmente, habiendo ya cumplido “con la palabra a quien no podía desobedecer”, subsanó los “defectos” de esa “prisa” agregando los “discursos enteros y

⁷⁰ GD61, *Inquisición*, vol. 525 (2ª parte), 257v.

⁷¹ La *Atenagórica*.

muchas pruebas que se [l]e ofrecían”? Si en definitiva sabía “que se había de imprimir”, ¿por qué “dej[ó] de poner discursos enteros”?

Por eso expresa así Sor Juana en la *Respuesta* los motivos indeseados que dan origen a su *Crisis de un sermón*, como ella prefiere llamar a la *Atenagórica*. Son poderosos motivos los que le provocan la inquietud “siquiera por dejar satisfechas algunas objeciones que se han excitado”. Y aunque no se propone ser “tan desatenta que ponga tan indecentes objetos a la pureza de los ojos” del obispo, estos argumentos de todas formas afloran y se convierten a la vez en su autodefensa –la *Respuesta*. Sor Juana confiesa también que no resiste la tentación de contestarle a uno en particular de sus detractores, sabedora –aún en el enclaustramiento– de que circulan por la ciudad libelos en pro y en contra de la *Atenagórica*. Los denomina en la *Respuesta* “áspides de emulaciones”. Por su parte, Téllez (2005: 41) considera que fue escrita en un *momento límite*. La historia de los años finales de Sor Juana no sólo es polémica ahora, sino que fue en realidad una época problemática para la propia monja. Es una circunstancia similar a la que Bajtín califica como *umbral*: “hay una tendencia hacia la creación de una situación excepcional que purifica la palabra de todo el automatismo y el carácter cosificado de la vida y obliga al hombre a descubrir los estratos profundos de la personalidad y del pensamiento”. Téllez agrega que la crisis que la monja vive a partir de la publicación de la *Atenagórica* en 1690 es muestra de ello. Por su parte, Soriano descarta desde 2000 la presunta intriga en el ámbito arzobispal entre Fernández de Santa Cruz y Aguiar y Seixas,⁷² en la que Sor Juana queda en medio:

⁷² Entre otros de sus cargos eclesiásticos, Aguiar fue Prefecto de la Congregación de La Purísima, anota el Br. Lucas Guerrero en su *Reseña histórica de la Congregación eclesiástica de Nuestra*

La respuesta es por supuesto más sencilla: fueron sólo unos cuantos los enemigos de Sor Juana, todos (o casi todos: no sabemos nada, pues no hay suficiente documentación) de nivel inferior. Las quejas a don Manuel son las de quien se desahoga con un amigo, no las de quien reprocha una ‘traición’ (los verbos, repito, están en primera persona, y no hay la mínima sugerencia de un ‘nosotros’: ‘usted y yo’). Ningún enfrentamiento con Aguiar se dio jamás”.

Aun cuando no ha sido probado dicho enfrentamiento que suponen Puccini, Paz y Trabulse, por mi parte difiero de Soriano respecto de la presunta “sencillez” de la respuesta y en el “nivel inferior” de los denostadores. Y mucho menos del generalizador “no sabemos nada, pues no hay suficiente documentación”, pues el *Discurso Apologético*, desde 1691, nos revela un listado de seudónimos de detractores y panegiristas de Sor Juana pendiente de rastrear y documentar en los archivos y bibliotecas menos pensados. Entonces, dicha “sencillez” se ha complicado como un reto interesante para los investigadores.

Hasta antes del hallazgo de estos documentos, y desde la semblanza de Sor Juana que hace en 1700 en Madrid su protobiógrafo Calleja, los detalles pertinentes a estos años finales y críticos de la monja novohispana han sido diluidos, muy probablemente en aras de la hagiografía y

Señora de Guadalupe, erigida en la ciudad de Querétaro (1803) en su último capítulo: “El Ill[ustrísi]mo y V[enerable] S[eño]r D[octo]r Francisco de Aguiar y Seijas, obispo de Michoacán y arzobispo de México, prefecto que fue de nuestra Congregación, a la que estimó y quiso en gran manera, como lo dio a conocer en varias cartas que le escribió llenas de afectuosas expresiones, las que se guardan en el archivo para perpetua memoria”.

encomio de la ilustre poeta. El caso más notable y descalificador es el de Méndez Plancarte (*Crítica de críticas* 80), respecto de las posturas de Schons en 1929 y de Abreu Gómez en 1940:

Cuanto encontramos, pues –y nadie ha podido documentar otra cosa–, se reduce, por una parte, a varios obispos e incontables sacerdotes y religiosos –muchos de ellos jesuitas–, encomiando la *Atenagórica*, y disintiendo de ella, por otra, apenas si dos o tres escritores, más bien oscuros y sin ningún carácter oficial, incluso aquél ‘censor’ espontáneo y necio, al que Sor Juana invita, con serena confianza, a ‘delatar’ lo que juzgue ilícito, defendiendo su libertad de justicia y de pluma en esta memorable sentencia: ‘Si nuestra Santa Madre Iglesia, con su santísima autoridad, no me lo prohíbe, ¿por qué me lo han de prohibir *otros?*’.⁷³

Nuevamente el plural pulula en el texto sorjuaniano. Estas omisiones sobre las referencias clave en plural se refrendan, y van de acuerdo con la retórica de la época desde la que se revisa la escritura de Sor Juana, y casi siempre través de alusiones de dicho conflicto poco esclarecedoras. De allí que mi trabajo incide en revisar documentos aledaños a los multiestudiados textos epistolares sorjuanianos, los cuales han sido abordados desde múltiples perspectivas teórico-metodológicas. Este aspecto es lo que distancia este trabajo de otros estudios sobre dichos documentos, o de parte de ellos, pues me ocupo en específico de los discursos de sus contemporáneos. Hago propia la declaración de Moraña (1998: 11) en su introducción de su análisis sobre el discurso barroco: “esta investigación ha sido especialmente fructífera en la recuperación de textos, autores y formas discursivas que no integraban hasta ahora el repertorio monumentalizado de las letras coloniales, particularmente en el siglo XVII”. Precisamente, este

⁷³ Las itálicas son mías.

trabajo responde entonces a la necesidad de actualización y vigorización del abordaje crítico sobre el quehacer intelectual novohispano del final del siglo 17; en particular, el de la prosa sorjuaniana, pero sin dejar de lado textos contiguos a los de esta excepcional escritura.

Ya en su introducción a la *Crítica...* de Méndez Plancarte, Octaviano Valdés (1951: 10) da cuenta de ello: “recientemente se ha suscitado un nuevo fervor por la obra y gloria de nuestra Décima Musa. Lo cual está bien, con la salvedad de que, a veces, la realidad de sus manifestaciones ha sido más entusiasmo lírico que estudio objetivo, pues no han faltado escritores y conferencistas que han repetido erratas e interpretaciones arbitrarias, ya denunciadas y refutadas por Alfonso Méndez Plancarte”. Esta historia parece condenada a repetirse, como se ha visto, si se alude al tropiezo de considerar a Sor Juana la autora de la *Carta de Serafina*.

Otra de mis preocupaciones es que, si bien este abordaje crítico y de perspectiva es frecuente y sucesivo hasta nuestros días, parece haberse detenido relativamente en cuanto a proseguir un diálogo contemporáneo –incluso polémico⁷⁴– entre los sorjuanistas actuales, acerca de los años finales de Sor Juana, dentro de los cuales están escritos dichos textos en prosa epistolar y los documentos relativamente recientes que han sido rescatados del olvido, de la marginación. Estudiados a profundidad por Soriano en forma reciente, los documentos aludidos son los

⁷⁴ Me refiero a los interesantes textos relativos a Sor Juana, al polémico asunto del destino final de su biblioteca, y a presuntos borradores de la *Carta de Sor Filotea*, presentados por Soriano en artículos y libros recientes: “Sor Filotea contesta a Sor Juana” (*Iberoromania* 68, núm. 1, julio de 2011); *Sor Juana Inés de la Cruz, Doncella del Verbo* (Hermosillo: Garabatos, 2010) y *Aquella Fénix más rara. Vida de Sor Juana Inés de la Cruz* (México: Minos III Milenio, 2012).

siguientes: la primera es la llamada *Carta de San Miguel*, de Fernández de Santa Cruz, dirigida a Sor Juana desde el Santuario de San Miguel del Milagro. El historiador Jesús Joel Peña Espinosa la encontró en 2010 en el acervo de la Biblioteca Palafoxiana, junto con la llamada *Carta de Puebla*, contestación del mismo prelado a la *Respuesta*, y el borrador de la *Carta de Sor Filotea*. La *Carta de San Miguel* consta de 46 líneas, y fue fechada el 31 de enero de 1692. Es contestación a una carta de Sor Juana (hoy perdida) posterior a la *Respuesta*. A pesar de su gran valía documental, no ha habido un seguimiento o debate sobre ellos, hasta la fecha.

Desde la misma perspectiva, considero que la reiterada superposición de los textos sorjuanianos hasta el protagonismo ha impedido la revisión serena de otros documentos de autores que dialogan y entran en tensión con los propios textos de la monja escritora. Sin embargo, cabe agregar lo que Moraña (1998: 14-15) refiere respecto del asunto: “el papel del letrado es crucial para la comprensión no solo del protagonismo que asume el productor cultural en el periodo de estabilización virreinal, sino de los discursos y estrategias que este va elaborando en el proceso de registrar, interpretar y representar simbólicamente la materialidad de la Colonia”; es decir, del contexto sociohistórico novohispano.

He decidido entonces involucrar a tres tipos de participantes en el dialogismo de los discursos seleccionados para este trabajo: en primer lugar, las cartas de Sor Juana; en segundo lugar, los textos heterogéneos que apelan, aprueban y disienten no solo de los discursos sorjuanianos, sino además de los preceptos del dogma y del poder estamental novohispano vigentes. En tercer lugar, me ocupo además de los discursos de la óptica del poder: los del aparato censor inquisitorial. Esto lo llevo a cabo bajo la premisa de Moraña (1998: 100) de situar el discurso de Sor Juana dentro del *corpus* del discurso barroco, “por su opacidad, por el ocultamiento

y la revelación parcial y ambivalente del sentido y del sujeto individual y colectivo que lo genera, donde la norma (la ortodoxia, el dogma la autoridad) es constantemente confirmada pero también impugnada por estrategias transgresivas, innovadoras y reivindicativas”. Aun cuando Sor Juana en la *Respuesta* tilda con su propia escritura sus propuestas teológicas como “bachillerías de una conversación”, “borrones” y “solo sentires”, me ocupo entonces de la glosa del concepto sorjuaniano del *sentir* en su discurso argumentativo. Moraña (1998: 82) lo plantea así: “propuesto más como interpelación que como autodefensa, la escritura epistolar es, como ya se ha visto, un instrumento de legitimación, de ofensiva ideológica y desmontaje del discurso hegemónico”. Esta labor analítica no trata en ninguna forma *desacralizar* ante la crítica los textos sorjuanianos, sino poder situarlos en un contexto discursivo-literario en el que sus referentes, alusiones y enigmas puedan ser glosados y entendidos con un mayor soporte contextual. El análisis textual, en este caso, reside en darle significación y contexto a estos referentes que la escritura de época emplea, a los asuntos que alude y a los contenidos que pueden ser determinados intertextualmente. Nada en la escritura barroca es alambicado *per se*, o gratuitamente alegorizado como estilo recurrente y simplista de época: la alegoría, la sátira y la parodia cumplen indistintamente en el discurso barroco un propósito específico de revelación y ocultamiento; gradúan los niveles de significación hasta volverlos casi incomprensibles, hasta alcanzar la categoría de enigmas. Aquí la contextualización no entra en conflicto con la puesta en cuestión de la llamada “verdad histórica” o “los hechos”, ya que el contenido de los textos lidia mayormente con lo metafísico y las especulaciones teológicas, y de ese modo trasciende cualquier intento puramente conectivo con la “realidad” del momento. Sin embargo, el tipo de texto y la producción del mismo, así como el dialogismo que lleva a cabo con otros textos, contextualizando a sus participantes, directos e indirectos, es lo que importa en

este trabajo. De ninguna manera es posible seguir tasando estos textos con categorías diacrónicas, desde la contemporánea perspectiva catalizadora que lleve a gradaciones arbitrarias de mayor o menor “calidad”, “grandeza” o “mediocridad”, como suelen hacerlo en sus estudios –eso sí, con admirable y valiosa erudición– por principio, Méndez Plancarte a mediados del siglo pasado; Trabulse, sobre todo en 1995 y 1996, y en la primera década de este siglo, Alatorre, Tenorio⁷⁵ o Soriano. A más de una década (2004) de la publicación en México del estudio de los “dos documentos de Lima”, sendos textos siguen reveladores de varios de los enigmas de previos hallazgos documentales de las últimas décadas del siglo pasado: *La Carta a Núñez*, la *Carta de Serafina* y el proceso inquisitorial a *La Fineza Mayor* (1995), entre otros. Además, han resultado ser eficaces rectificadores de algunos sesgos críticos sorjuanianos, de diversos datos imprecisos, y de resolución problemas de interpretación de la *Atenagórica* y de la *Respuesta*.

La forma de intervención en este aspecto es que en este estudio agrego documentación inédita para explorar, analizar y *recontextualizar* partes esenciales de estos textos epistolares, pero además integro los discursos heterogéneos de Palavicino, Muñoz de Castro y Avendaño –los que ya he trabajado en otros estudios– para poder visualizar con una mayor amplitud el entorno

⁷⁵ Escribe Tenorio en su reseña de *Sor Juana a través de los siglos* (2007): “Dice Alatorre que durante varios años copió y anotó los textos, conforme los iba descubriendo; sólo al revisar las pruebas de imprenta leyó esta prolija historia de un tirón, en orden, de 1668 a 1910, y quedó –dice él– “fascinado”. Humildemente puedo yo, también, dar testimonio de esa fascinación: es apasionante ir descubriendo lo que las sucesivas generaciones vieron en sor Juana, cómo la leyeron, qué le elogiaron, qué le criticaron, como bandera de qué ideología la usaron, etc.” (505)

discursivo-literario en el que están inmersos dichos textos en prosa de Sor Juana. El uso de plurales en su *dialogismo discursivo* hace surgir la preocupación y la necesidad de estudiar este texto sorjuaniano como una labor intelectual de réplica, de disputa argumentativa y desde luego de autocuestionamiento, de introspección discursiva, de una retórica de presunta autopunición y censura que necesitan ser contextualizadas. En ese sentido, Moraña (1998: 18) concibe la prosa sorjuaniana como “un discurso de impugnación a diversos aspectos del mundo novohispano y de búsqueda de una definición identitaria, tanto individual como colectiva, dentro de la compleja red de castas, razas, lenguas, que componen su universo social”. Por ello considero necesario explicar, como indica Verónica Grossi (2010: 32), que

en la parte final de su *Respuesta*, Sor Juana alude a la causa de la persecución y censura político-literaria que ha padecido: su ingreso en el espacio público masculino de la fama; de la escritura y de su interpretación; y del púlpito, (al criticar en la *Carta Atenagórica* el sermón del predicador lusitano de fama internacional, el padre jesuita Antonio Vieira)”.

Respecto de los interlocutores de Sor Juana, parto del contenido de la *Defensa del Sermón*. No solo es necesario revisar sus argumentos teológicos respecto de los de Sor Juana; además, con base en documentación, como se ha dicho, relativamente inédita, y con estudios que sobre otros aspectos de la labor literaria de Muñoz de Castro se han abordado por estudios novohispanos, es apremiante develar otras facetas de su vida y obra, aun cuando fragmentariamente, y siempre de acuerdo con los documentos y registros bibliográficos que se van descubriendo.⁷⁶ En el mismo

⁷⁶ Aparte del trabajo esclarecedor de Rodríguez (2004) sobre Muñoz de Castro, recurro a Tenorio (2011), y retomo mis propios hallazgos: Camarena (1995, 1998, 2014)

sentido, considero conveniente revisar de nuevo partes significativas de documentos ya estudiados como la *Carta de Serafina*, pero a partir del *Discurso Apologético*. ¿Por qué? Porque es necesario, ya descubiertos, ponerlos a dialogar; es decir, recuperar el carácter de diálogo que establecen en su época. No son documentos aislados, salvo por su ocultamiento entre otros documentos. Esto es importante y necesario porque los propios textos desbrozan enigmas mutuos, develan aspectos importantes de los sinónimos, de la contienda teológica, de la situación del momento, de los referentes de autoridad teológica y doctrinal, y de los propios participantes en la “guerra de las finezas”. Un fragmento del *Discurso Apologético* es bastante ilustrativo de un conflicto hasta entonces o no valorado adecuadamente, o no entendido del todo por la crítica sorjuanista sucesiva:

aquella carta⁷⁷ a qu[ien] no han faltado *contradicciones*, como ni *defensas*. [D]e unas y otras he visto *algunas*. A Serafina de Chisto d[e] las Descalzas aunque se firma de las Gerónimas, ¡qué profunda! Al Soldado o sea el pobre o sea el Pin[...] ro, ¡qué grosero! A Caravina o con boca de clarín, o co[n] ojo de lince, ¡qué gracioso! Al Escrivano, ¡qué discreto! A Doña María de Atayde, o resucitada o aparecida, ¡qué erudita! A una Mari Dominga o Dominga o Mari[n]gas, de la categoría del Soldado, ¡qué asquerosa! [Fue]ra desto he visto las quintillas de un capellán ¡qué agudas! y el romance de un cura, ¡qué jurisconsulto!⁷⁸

¿Por qué volver ahora a un asunto que pareciera dirimido contundentemente desde 1998 con Alatorre y Tenorio, o en 2000, 2008, 2010, 2012, 2013 y 2015) por Soriano? Porque es necesario replantear ambas interpretaciones contundentes, pero al final colaterales en su

⁷⁷ La *Atenagórica*.

⁷⁸ Rodríguez Garrido (2004: 157-158); las cursivas son mías)

perspectiva, de estos tres estudiosos de Sor Juana; sobre todo en lo tocante a la referencia a la monja dentro de la censura de *La Fineza Mayor*. Además, porque es necesario rectificar presuntos desmentidos en esta polémica reciente para pugnar por un acercamiento específico a los polemistas de la escritura de Sor Juana. Considero que es una labor que debe llevarse a cabo con el fundamento de la documentación, y no por medio de especulaciones generalizadoras, aun enmarcadas por una erudición filológica admirable.

En lo referente a su postura actual sobre la prosa sorjuaniana, Soriano (*Aquella Fénix* 159) presenta una lógica descalificación de presuntas intrigas episcopales con Sor Juana y sus escritos que la crítica reciente ha otorgado al carácter de textos como la *Atenagórica*, la *Respuesta* y la *Carta a Núñez*:

Tal parece que –argumentaba yo antes del descubrimiento de Rodríguez Garrido– si no debate de *altura*, pues el “impugnador” no daba la talla, sí se entabló cierta pugna –filosófica o pseudofilosófica–, en la cual al menos su defensor mostrose digno paladín. Era muy claro que no había habido Inquisición ni burlas públicas ni “procesos secretos” en contra de la poetisa. Nada, nada –decía entonces– existe para probar una “conspiración” contra ella.

Si el citado hallazgo documental que también revisa Soriano –el *Discurso Apologético*– hace el inventario de oponentes y partidarios de Sor Juana, entonces la “burla pública”, colectiva, plural, aparece, así como también aparece la propia burla sorjuaniana cuando replica en la *Respuesta*: “Si está bárbara [la *Atenagórica*] (que en eso dize bien [el Soldado]) ríase, aunque sea con la risa, que dizen, del conejo, que yo no le digo, que me aplauda...” (*Respuesta, facsímil* 157). En lo que puede darse crédito total a Soriano es en exigir la esperada documentación por parte de

Trabulse, con la que pruebe que efectivamente existe un “proceso secreto” contra Sor Juana. Es evidente y ha sido documentado que esta batalla teológica traspasa las fronteras de la Nueva España, como lo demuestran fehacientemente los “documentos de Lima” y el edicto inquisitorial que prohíbe *La Fineza Mayor* y que llega hasta Taxco, Granada de Nicaragua y Agaña, en las Islas Filipinas. También lo prueban, sobre todo, las anotaciones que la propia Sor Juana hace en su *Respuesta*, donde sesga el tono del discurso hacia su propia tribulación al decir que “entre *las flores de esas mismas aclamaciones se han levantado y despertado tales áspides de emulaciones y persecuciones, cuantas no podré contar...*” (facsímil 132) (las cursivas son mías). En mi opinión, es necesario no perder de vista el uso de los plurales en Sor Juana y en sus interlocutores.

Cabe preguntarse entonces qué gratuito afán retórico podría haber en la pluma de la propia monja escritora, en un documento de réplica, autobiografía y autodefensa tan importante como la *Respuesta*, como para no dejar de mencionar (exageradamente no; no es su estilo) esas “áspides de emulaciones”, “cuantas no podré contar”. Y si bien por un lado no está probada o documentada la presunta “confabulación episcopal” contra Sor Juana que proponen Puccini (1967), Paz (1982) y Trabulse (1995, 1996), por el otro lado tampoco puede descartarse en una frase la atención y sesgo retórico que la monja hace en su *Respuesta* para atender esa delicada cuestión de sus impugnadores. El censor anónimo la acusa de herejía, como lo hacen saber la propia Sor Juana en la *Respuesta* desde 1691, y Calleja en 1700, cuando menciona con desdén a dicho censor, al *Soldado*. Por ello difiero de Soriano, de Alatorre y de Tenorio respecto de restar “importancia” a los impugnadores de Sor Juana, ya que ella misma no los omite en un documento tan meditado como la *Respuesta*. Si no ameritaran la importancia que Soriano, Alatorre, Tenorio y otros suponen, ni siquiera hubieran sido mencionados dichos detractores por la monja escritora. Mucho

menos para ella, tan gustosa de la réplica, la interpelación y la impugnación, aun cuando con su propia pluma las emboce de “borrones” y “solo sentires”. Coincido con la perspectiva de Janice Theodoro Da Silva y Rafael Ruiz (2003: 84) en cuanto al abordaje de la polémica sorjuaniana:

Aunque muchos de los autores afirmen que la discusión entre Vieira y Sor Juana debe ser analizada básicamente en función de un debate teológico, cuyos fundamentos estén en gran medida apoyados en interpretaciones posibles del texto bíblico, nos parece interesante comprender el significado histórico de la polémica, introduciéndola en el contexto americano y en el debate político de la época. En ese sentido, el análisis interno de los textos y la circunstancia histórica de la cual forman parte sor Juana Inés y el padre Antonio Vieira nos permite establecer hipótesis que van más allá de los documentos analizados. Estos textos poseen vínculos con otras narrativas de la época que están dentro de lo que podríamos llamar *contexto de época*.

Hago también eco de la amplia nota de Eguía-Lis Ponce (1995: 82) sobre las erratas, omisiones, diferendos y alteraciones que padecen las sucesivas impresiones y reimpressiones de la obra de Sor Juana tanto en su tiempo, como hasta en la actualidad, y que no deben soslayarse, en cuanto a pugnar por atender debidamente esta escritura de circunstancia que rodea la magnificencia de la poesía y prosa sorjuaniana. Eguía hace alusión a la necesidad de la búsqueda documental y testimonial para la reconstrucción, de algún modo, de esta escritura aledaña de los lectores contemporáneos de Sor Juana, omitida en su mayoría como tendencia frecuente del proceso de reedición sucesiva de su obra:

El segundo problema que presentan las reediciones, antiguas y modernas, frente a las primeras ediciones es el de haber excluido, en muchos de los casos, todos aquellos textos

que no escribió Sor Juana pero que formaban parte de sus libros como unidad. De todas esas personalidades que la endiosaron, literalmente; que mucho tenían que decir sobre la jerónima, dentro de su entorno mismo y que conocían a la perfección no nada más la literatura de Sor Juana sino su vida y los problemas a los que se enfrentaba, su posición ante la corte y ante la Iglesia, lo que se decía de ella, quizá, hasta en las calles, lo que se contaba por carta, lo que era susceptible de algún “reclamo” y lo que había que defender o lo que de ello entendían, precisamente, sus contemporáneos –que la leían mucho más que nosotros.

El desglose de esos otros textos relativamente desconocidos o marginados en el estricto sentido de inéditos en su estudio ulterior, no en el de que sean precisamente “clandestinos”, puede ilustrar la manera en que se constituyen como parte del andamiaje discursivo de los propios textos de Sor Juana. Precisamente, para Morales (2003), excolega académica en el proyecto de catalogación de textos marginados, este extenso “acervo de lo prohibido” muestra otra faceta de la vida novohispana:

son voces de vidas marginadas, pero que se desarrollan a la par que las voces públicamente aceptadas, y que conviven y se confunden con ellas [...] si se quieren conocer facetas excluidas del *canon*, no queda sino buscarlas en lugares eludidos y quizás menos evidentes, como pueden ser los archivos inquisitoriales, verdadera encrucijada de la ortodoxia con la heterodoxia.

A raíz de nuevos hallazgos documentales en 2010 en torno de la *Atenagórica* y de la *Respuesta* y su estudio respectivo, la visión crítica de Soriano de los años finales de Sor Juana y su entorno teológico e intelectual ha podido matizarse, pero sobre todo, fundamentarse, y ahora es

el propio Soriano (*Sor Filotea* 140) quien anota: “Gracias a la maravillosa documentación histórica aparecida en los últimos años, ha quedado íntegramente exhibido el yerro, tan frecuente en la crítica (pos) moderna, de menospreciar los testimonios de los contemporáneos de la monja jerónima”. Aun cuando lo expresa particularmente para reforzar sus asertos, resulta valioso y encomiable que el amparaje documental sea ahora para Soriano un requisito para poder reevaluar a Sor Juana y a sus contemporáneos: “Contra lo que nuestra edad vino reiterando, los nuevos papeles no sólo corroboran que los dignatarios de la Iglesia católica jamás la persiguieron, sino puntualizan el cariño que la ligó con algunos de ellos” (140). En otra dirección, y en una lectura menos desacreditadora de los impugnadores –o al menos, del impugnador aludido en la *Respuesta*– Téllez (2005: 98) anota: “la opinión del Detractor, éste que impugna la carta de Sor Juana, saca de casillas a la monja, puesto que su discurso lógico y argumentativo no puede pelear con las opiniones sin fundamento del oponente. Esta imposibilidad de defenderse por medio de argumentos lleva a Sor Juana a una desesperación tal que reta a su oponente a delatar la carta al Santo Oficio”.

Por mi parte, siempre he considerado que no es irrelevante la objeción y ataque hacia la obra de Sor Juana, pues hasta el propio convento de San Jerónimo llega Palavicino para aprovechar su predicación sobre la fineza mayor y para deslindarse ante toda la congregación jerónima de su presunta autoría del papel que denuesta la réplica de Sor Juana a Vieira, como se lee en el

respectivo proceso inquisitorial.⁷⁹ Como indiqué primicialmente en 1995, la fecha de predicación es muy representativa: se lleva a cabo el 26 de enero de 1691, día de Santa Paula, patrona del convento. Hasta 1995 se asumía por Paz en *Las trampas de la fe*, y por los investigadores sorjuanistas en sus respectivos estudios, que el 10 de marzo de 1691 era la fecha de predicación en el Convento de San Jerónimo: en realidad se trata de la fecha indicada en el impreso de la dedicatoria del sermón, donde aparece al final el deslinde de Palavicino de no ser *El Soldado* detractor de la *Atenagórica*.⁸⁰ Además, la parte culminante del derrotero de la polémica en los documentos en pro y en contra de esta carta ha sido precisado ahora gracias al estudio de los “documentos de Lima”, y esto logra que puedan leerse con una mayor comprensión y contexto los propios documentos epistolares de Sor Juana; ya no aparecen ajenos al resto de la historia del quehacer intelectual del siglo 17 en la Nueva España. Al respecto, Moraña (1998: 45) indica que la producción epistolar de Sor Juana tiene un carácter mucho más explícito, aunque provisto de una elaborada retórica:

Allí la monja impugna el carácter restrictivo del discurso escolástico, lo cual era posible no sólo por el interés creciente que despertaban las disciplinas científicas y la literatura profana, que socavaban ya las bases de la ortodoxia, sino porque, en términos más

⁷⁹ Mexico, a[ño] de 1691. *Autos sobre un sermón denunz[ia]do en este S[an]to Off[ici]o, predicado en el conv[en]to de S[a]n Gerón[i]mo de esta ziu[da]d, por el l[icencia]do d[o]n Fran[cis]co Xavier Palavicino*. GD61, *Inquisición*, vol. 525, (1ª parte) exp. 4, fols. 252r-260r.

⁸⁰ Agradezco al Dr. Trabulse no haber pasado desapercibida esta rectificación, por mi parte, al consultar mi texto en 1995, “‘Ruido con el Santo Oficio’: Sor Juana y la censura inquisitorial”.

generales, el principio de orden y regulación social sobreimpuesto a la sociedad novohispana ya era posible de ser impugnado.

En lo concerniente al asunto de la mencionada detracción a los escritos de Sor Juana es importante advertir que ella no sólo no distingue como autora los ataques a su documento de los ataques recibidos a su persona, sino que razonablemente los agrupa bajo la etiqueta como “impugnadores” (en plural)⁸¹. Su disquisición ocupa un párrafo clave de interlocución en la *Respuesta*, justo en el momento en que escribe: “sino que como voy tratando de *mis impugnadores*, me acordé de las cláusulas de uno que ha salido ahora, e insensiblemente se deslizó la pluma a quererle responder en particular, siendo mi intento hablar en general” (*Obras Completas* 844). Téllez (2005: 115) subraya esta parte climática del discurso sorjuaniano en la *Respuesta* al reiterar que “la segunda interrupción al texto en su forma de sermón “se refiere a la polémica oculta que Sor Juana sostiene con el detractor anónimo; en esta interrupción, observamos un cambio de interlocutor al igual que de género: del sermón a la respuesta jurídica”. Considero que Sor Juana se inviste en el discurso cuestionado, *su discurso es ella*; por lo tanto, el ataque crítico es también hacia la persona. Téllez (2005: 68) considera entonces, en forma sintética, que

estamos en la parte más alta de la *Respuesta*, frente al clímax de la carta. Como podemos

⁸¹ El plural en los escritos de Sor Juana no es un mero recurso retórico o exagerado. Por ejemplo, Linda Egan (2003) analiza la “contabilidad poética de Sor Juana y explica: “Tales exageraciones calculadas computan un balance de beneficios especiales en la cotidianidad de la monja. De acuerdo con la lógica de la desmesura, en un momento corregirá a sus lectores, señalando que los elogios de éstos constan un error de contabilidad”.

ver, el discurso llega a un límite en que ya no se puede contener, y hace que la misma Sor Juana rectifique y confiese que ese fragmento no pertenece a ese lugar. Sin embargo, el fragmento existe y es interesante ver cómo dentro del discurso jurídico —donde se supone que Sor Juana es la inferior— la voz de la monja sube poco a poco de nivel hasta convertirse ella en la impugnadora.

Como se ha mencionado, otros participantes de esta polémica sobre la *Atenagórica* se embozan, se travisten al mejor estilo del propio Fernández de Santa Cruz, quien como “Sor Filotea de la Cruz” no pierde oportunidad para expresar también su punto de vista sobre las finezas:

Estoy muy cierta y segura que si V[uestra] M[erced], con los discursos vivos de su entendimiento, formase y pintase una idea de las perfecciones divinas (cual se permite entre las tinieblas de la fe), al mismo tiempo se vería ilustrada de luces su alma y abrasada su voluntad y dulcemente herida de amor de su Dios, para que este Señor, que ha llovido tan abundantemente beneficios positivos en lo natural sobre V[uestra] M[erced], no se vea obligado a concederla beneficios solamente negativos en lo sobrenatural; que por más que la discreción de V[uestra] M[erced] les llame finezas, yo les tengo por castigos: porque sólo es beneficio el que Dios hace al corazón humano previniéndole con su gracia para que le corresponda agradecido, disponiéndose con un beneficio reconocido, para que no represada, la liberalidad divina se los haga mayores (*Carta de Filotea, facsímil*, 112-113).

La publicación de recientes hallazgos documentales ha podido satisfacer en parte la preocupación de Paz (1982: 535-556) de que

las reacciones que produjo la *Carta* [Atenagórica] no fueron exclusivamente negativas. A pesar de la “cortapisa mujeril” [que refiere Palavicino en su sermón] hubo algunos que la

defendieron y en la *Respuesta* ella se refiere a estos escritos, aunque sin nombrar a sus autores. Alaba particularmente a uno de ellos; el elogiado era probablemente Castorena y Ursúa, al que dedicó además una décima de agradecimiento, en la que le dice con gracia: *pues debéis a mi defensa / lucir vuestro entendimiento*. Sin embargo, nuevas pruebas de que se intentaron borrar las huellas del escándalo, la defensa de Castorena y Ursúa, como la mayoría de los otros alegatos, no aparece por ningún lado. Estas reticencias, silencios y equívocos, así como el amor a los pseudónimos y a las alusiones escondidas, son rasgos inherentes a todas las burocracias identificadas con una ortodoxia.

Entonces, resulta necesaria la revisión de otros dos importantes documentos epistolares. El primero, sorjuaniano, es la llamada *Carta a Núñez*, fechada presuntamente casi diez años antes de esta contienda teológica, y que describe la despedida de Sor Juana a la asistencia espiritual de Núñez de Miranda. El asunto central de esta carta es que, en opinión de Xitlally Rivero Romero (2014: 163), “Sor Juana está poniendo en duda las opiniones de toda la autoridad clerical novohispana que tiene a Núñez como un docto padre en camino a la santidad”. Indudablemente, este documento tiene párrafos que la vinculan con el epistolario de 1690-1691. En la controversia moderna y contemporánea sobre el perfil biográfico y teológico de Sor Juana es fácil asignarle posturas extremas, entre la beatitud y la rebeldía. Recuérdese que a esto coadyuva un segundo documento, la llamada *Carta de Serafina de Cristo*, que se estudian en seguida.

2.3. Cartas colaterales: la *Carta al Padre Núñez* y la *Carta de Serafina de Cristo*

En 1682 es escrita la llamada *Carta al Padre Núñez*, la cual describe la despedida de sor Juana a la asistencia espiritual del padre Antonio Núñez de Miranda. Contiene párrafos clave que indudablemente la entrelazan con el epistolario sorjuaniano de 1690-1691. Una copia de esta carta es hallada en Monterrey por el padre Aureliano Tapia Méndez en 1980, quien la publica inicialmente en 1985, y en 2010 la republica en una hermosa edición, a la que se añaden nuevos textos polémicos, bajo el nombre de *Autodefensa espiritual de Sor Juana*.⁸² Augusto Vallejo disiente de la opinión de que este documento en su versión original sea obra de sor Juana;⁸³ opinión que se puede descartar enseguida al cotejarse el paralelismo temático de estas cartas; sobre todo, en el precepto del evangelista corintio: *Mulieres in Ecclesia taceant*. Es también una constante en los puntos polémicos de la correspondencia sorjuaniana, y que trasluce la pugna permanente por el derecho de las mujeres al conocimiento y, por lo menos, a la enseñanza. Se trata de un rubro teológico remarcado sesgadamente por las lecturas feministas⁸⁴ de distintas épocas de la

⁸² Agradezco a la sorjuanista Alicia Zavala Galván, traductora al inglés de la *Carta a Núñez*, darme noticia de esta reedición, y de hacerme el obsequio de este preciado ejemplar.

⁸³ *La Jornada*, miércoles 8 de agosto de 2001. Entre otras declaraciones, Vallejo, en una entrevista respecto de su hallazgo de la presunta primera obra poética sorjuaniana escrita en parte en náhuatl, indica que Núñez “no fue el gran ogro que se cree”, y rechaza la legitimidad de la carta en la que se sostiene que el capitán Pedro Velázquez de la Cadena otorga la dote de la jerónima.

⁸⁴ En su reseña del libro de Leonardo Sancho Dobles sobre Sor Juana y Octavio Paz, Pamela H. Long (2010) se congratula: “Felicitamos al profesor-autor por evitar la trampa del feminismo o la

modernidad, que aun cuando ponderan este inalienable derecho, dicho entusiasmo también ha llevado a la interpretación incorrecta de la propuesta sorjuaniana, reduciéndola a una mera protesta de género. Sin embargo, pongo en balance si esta carta, asumida como escrita por Sor Juana en 1682, realmente fue escrita en 1692, como indica Méndez Plancarte (2000).

No sólo la correspondencia entre Sor Juana y Núñez, y entre Sor Juana y Fernández de Santa Cruz da pie a escaramuzas veladas y abiertas en torno del derecho de las mujeres al conocimiento y la enseñanza o a dirimir cuál es la fineza mayor de Cristo hacia el género humano: también lo consigue la *Carta que, habiendo visto la Atenagórica que con tanto acierto dio a la estampa sor Philotea de la Cruz del convento de la Santísima Trinidad de la Ciudad de los Ángeles, escribía Seraphina de Christo en el convento de N[uestro]P[adre] S[an] Gerónimo de México*. Trabulse la publica en 1996 y la atribuye erróneamente a Sor Juana⁸⁵. La misiva es conocida desde entonces como *Carta de Serafina de Cristo*.⁸⁶ Surge entonces una inicial y bien

vida erótica de los dos poetas. Me atrevo a comentar que hace más de medio siglo que vamos leyendo, analizando y opinando sobre Sor Juana, y el número de estudios críticos que examinan el fondo filosófico epistemológico de sus escritos son pocos”.

⁸⁵ Trabulse, Elías, (ed.), *Carta de Serafina de Cristo. Introducción y transcripción paleográfica*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1996. Impreso.

⁸⁶ Con fines de divulgación y la autorización de Trabulse, la *Carta de Serafina de Cristo* es publicada en 1997 por Aldan Ediciones en Los Ángeles, California, con prólogo de Poot y transcripción de parte esencial del proceso inquisitorial a *La Fineza Mayor*, en 78 páginas.

llamada “entusiasta adhesión” de diversos investigadores⁸⁷ –me incluyo– en torno de la propuesta de Trabulse al publicar la *Carta de Serafina* y atribuir su autoría a Sor Juana en conferencias y publicaciones en diversos homenajes a la jerónima, a propósito del tricentenario de su fallecimiento. En 1998, el trabajo de Alatorre y Tenorio, *Serafina y Sor Juana (con tres apéndices)*, ahora republicado en 2013 con adiciones y notas de Alatorre compiladas póstumamente por Tenorio, desdice esta atribución de Trabulse con razonables rectificaciones y argumentos. Sin embargo, a la misma usanza novohispana, lo lleva a cabo con el empleo de una gran dosis de sarcasmos;⁸⁸ es un trabajo rectificador que refuta con gratuita ironía dicha atribución.

Entonces, influenciada desde 1998 por este poco gentil deslinde de autoría, la inicial y admirada adhesión de algunos sorjuanistas a la propuesta de Trabulse “se fue relativizando”. Por ejemplo, anota Linda Egan (2000), Poot Herrera se muestra

prudentemente flexible, vacilando entre autocuestionarse o aceptar la afirmación de Trabulse acerca de la autoría del texto; para la fecha de *Los guardaditos*, la investigadora

⁸⁷ Por ejemplo, un artículo de Margo Glantz en el diario mexicano *La Jornada* el 22 de septiembre de 1996 ilustra esta inicial adhesión. Red. Acceso: 19/noviembre/2012.

⁸⁸ Los reseñistas anónimos de esta obra en *Latin American Essay and Literary Criticism, Linguistics, and Theory* asocian erróneamente algunos aspectos de esta polémica novohispana en el primero de sus registros bibliográficos: “Antonio [sic] and Martha Lilia Tenorio, *Serafina y Sor Juana (con tres apéndices)*. Mexico City: El Colegio de México, C.E.L.L., 1998, 150 p., onomastic index, notes. [Criticism. On Trabulse's claim that Sor Juana wrote the ‘Carta de Serafina de Justo’ [sic] under a pseudonym, as well as *El sermón de Palavicino* [sic] and the *Crisis a un sermón*].

deja entreabierta esa puerta, satisfecha por la velocidad con que la existencia del texto, escrito por quien fuera, aumenta el *tableau* dramático que rodeaba la publicación, meses atrás, de una controvertida carta de Sor Juana (la llamada *Atenagórica*, sobre cuestiones teológicas y que colocó a la monja en el eje de un huracán de censuras y ahora lo sabemos gracias a la *Carta de Serafina* de elogios también. Desde la perspectiva que tenemos hoy sobre aquel episodio podemos ver que, al perder la batalla por su derecho a expresarse públicamente sobre cuestiones teológicas, Sor Juana no fue a su destino sola: también terminó castigado un sacerdote que, dentro del propio convento de la monja, se había arriesgado a alabar a Sor Juana, precisamente por su agudeza teofilosófica y retórica.

Rodríguez Garrido (2004) también señala este alejamiento sucesivo de los entusiastas a las tesis de Trabulse. Esta severa rectificación es llamada periodísticamente “una demolición intelectual” (Cantú y Huerta 1999). Por mi parte, sin dejar de reconocer la importante aportación de Trabulse de dar a conocer este documento en 1995, agrego que lamentablemente se le escapa al investigador la clave autoral que deja anotada la monja en la propia *Respuesta*:

lo que es por mi defensa *nunca tomaré la pluma*, porque me parece que no necesita de que otro le responda, quien en lo mismo que se oculta conoce su error [el *Soldado*]. Yo, Señora mía, *no he querido responder*; aunque *otros* lo han hecho sin saberlo yo: basta que he visto *algunos papeles*, y entre ellos uno que por docto os remito⁸⁹ y porque al leerle os desquite

⁸⁹ Benassy (2006) secunda la hipótesis de Rodríguez Garrido de que el *Discurso Apologético* es el texto que Sor Juana remite a “Filotea” (Fernández de Santa Cruz).

parte del tiempo que os he malgastado en lo que yo escribo.⁹⁰ (*facsimil*, 161)

Sin embargo, además de especular a la vez sobre la autoría de la *Carta de Serafina*, Alatorre y Tenorio la enfilan sin mucho tino –ni fundamentación documental, desde luego– hacia otro personaje novohispano, panegirista de Sor Juana y también predicador: Juan Ignacio María de Castorena y Ursúa.⁹¹ El estudio de Rodríguez Garrido (2004) descarta a su vez postulados de Alatorre y Tenorio en apariencia contundentes. Uno de ellos, la aseveración de que “Serafina de Cristo se firma de las jerónimas, pero pertenece a las descalzas”, lo que descarta a Castorena –que no es fraile carmelita descalzo– de la autoría de la *Carta de Serafina*. Dicho estudio y publicación

⁹⁰ Las itálicas son mías.

⁹¹ Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche Villarreal nace en Zacatecas, México, el 31 de julio de 1668. Doctor en Cánones, también es profesor y Rector de la Real y Pontificia Universidad de México. Es considerado el primer periodista mexicano, ya que funda la *Gaceta de México* en 1722 para dejar memorias mensuales impresas. En sus *Apéndices a la obra ‘Noticias de México’ de Fra[n]cisco Sedano*, el presbítero firmado con las iniciales V. de P.A. [Padre Vicente de Andrade] (1880: 821-883) da la siguiente información sobre este religioso: en el registro 80: “Castorena y Ursúa, I[llustr]ísimo Juan Ignacio tomó posesión de Prebendado el 7 de agosto de 1700, Tesorero en 1723; Chantre en 1728, después Obispo de Yucatán” (*facsimil* 26). Castorena muere tres años después de haber ascendido a obispo de Yucatán, el 13 de julio de 1733. En esta misma obra, el presbítero abunda en la biografía y en la labor episcopal de Castorena sobre todo durante el primer tercio del siglo 18 y hasta su muerte. Los sermones impresos de Castorena, posteriores a la muerte de Sor Juana, aparecen registrados en Medina (1989).

demuestran además que “María de Ataíde”⁹² –personaje mencionado en esos documentos y en dicha carta– no es sino el seudónimo de otro contendiente más en la “guerra de finezas”⁹³. Las referencias a la fisonomía y origen del *Soldado* en el *Discurso Apologético* y en la *Carta de Serafina*, entrelazadas, han servido también para descartar definitivamente la propuesta inicial de Trabulse de que es Núñez, confesor de Sor Juana, el jesuita que se emboza tras ese seudónimo para escribir y difundir el libelo censorio y detractor de la *Atenagórica*. No obstante, estas mismas referencias constatan que, en efecto, un miembro de la Compañía de Jesús, bajo seudónimo, condena por escrito esa crítica de Sor Juana al sermón de Vieira. Y ahora ha podido documentarse que no es el único texto de esa índole que así lo señala. Esto revitaliza la publicación de Trabulse de la *Carta de Serafina* como punto de partida para nuevas búsquedas y le da una nueva significación a su contenido. Las acusaciones del “Soldado” censor de la obra sorjuaniana forman parte de un conflicto de autoría documental que aparece referido cronológicamente tanto en la *Defensa del Sermón* como en el *Epítome Platónico* de un contendiente cuyo seudónimo es “María de Ataíde”, asunto que abordo, pues también es incluido en los documentos referidos por el *Discurso Apologético*. Asimismo, la referencia aparece en los versos anónimos de la *Carta de Serafina* y en la dedicatoria del sermón impreso *La Fineza Mayor*. El asunto del “Soldado” es

⁹² María de Ataíde fue una dama muy celebrada en la corte de Lisboa, muerta a los 24 años. La *Oración fúnebre* de Vieira a María de Ataíde puede consultarse en línea: <http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/literat.html>

⁹³ La expresión es de Trabulse al referir pormenores de su hallazgo de la *Carta de Serafina*; aparecen en “La guerra de las finezas”. *La Jornada Semanal*, núm. 9, 7 de mayo de 1995, 4-6.

referido días antes de la impresión del sermón, el 10 marzo de 1691, y por la propia Sor Juana en su *Respuesta*, el 1 de marzo de 1691. Es decir que, al manifestar en su escrito más personal a sus imprecadores y falsos elogiadores, y al retomar las figuras y alegorías de “Soldado” y “Cordera”, Sor Juana no deja de hacer *round de sombra* con las impugnaciones de que es objeto, hasta el acaloramiento retórico y la digresión, inclusive. Ella lo reconoce:

Pero ¿dónde voy, Señora mía? Que esto no es de aquí, ni es para vuestros oídos, sino que como voy tratando de mis impugnadores, me acordé de las cláusulas de uno que ha salido ahora, e insensiblemente se deslizó la pluma a quererle responder en particular, siendo mi intento hablar en general...” (*Respuesta, facsímil* 157).

“Los documentos de Lima” permiten también esta nueva relectura de la *Carta de Serafina*, donde adquieren mayor significación los elementos retóricos que embozan autorías y libelos, que trazan las posturas críticas de sus autores tras los seudónimos, así como sus preceptos erróneos y acertados, sus detracciones y denuncias en torno de las dos célebres cartas impresas. Aun cuando la autoría con seudónimo de dicha misiva no ha podido establecerse hasta ahora en forma definitivamente irrefutable, el rumbo de esta polémica ha sido precisado gracias al estudio de estos “documentos de Lima”, lo que permite que los propios documentos sorjuaninos ya no aparecen como extirpados del resto de la historia del pensamiento crítico-teológico del siglo 17 en la Nueva España, como han señalado Moraña (1998) y otros. La *Carta de Serafina* también ha comprobado documentalmente que puede conocerse aun más sobre el libelo propagado contra la *Atenagórica* por su censor anónimo, *El Soldado*. Las referencias a la fisonomía y origen de este personaje detractor, tanto en el *Discurso Apologético* como en la propia *Carta de Serafina*, entrelazadas, han servido también para descartar definitivamente la conjetura de Trabulse sobre Núñez. No obstante,

estas mismas referencias constatan que, en efecto, un miembro de la Compañía de Jesús, bajo seudónimo, condena por escrito esa crítica de Sor Juana al *Sermón del Mandato* de Vieira, la transcribe y la difunde.

Por este motivo considero indispensable, en la siguiente relectura crítica, desentrañar más enigmas dentro de la *Carta de Serafina* y ahondar en la personalidad del “Amigo” que bien conoce, señala y alude al “Soldado Castellano” en la prosa y los versos de la propia “Serafina”. Por ejemplo, pueden ser a partir de una simple palabra: “Todo el yerro ha estado, *dicen*, en la impresión del *Sermón* celeberrimo *de las finezas de Christo*, donde se erró no sólo el *PARTUM* y el *PATRUM* sino todo lo demás” (*facsimil* f. 2v). “Dicen”: un magnífico plural que autentifica el carácter colectivo de la polémica desatada por la publicación de la *Atenagórica*. No es un pleito epistolar en solitario, o una escaramuza privada; la mención de esta polémica siempre implica una pluralidad de pareceres, de referencias cruzadas, de asunto inquisitorial, motivo de la animadversión hacia la *Atenagórica* entre algunos de los teólogos novohispanos.

Iniciemos. Soriano, en sus acercamientos biográficos sobre Sor Juana, descarta a la monja como autora de dicha carta en función del mencionado estudio de Alatorre y Tenorio:

Ese mismo año de 1691 fue escrita una misiva recientemente sacada a luz, cuya firma es de una tal Serafina de Cristo. Como lugar de redacción se da el convento de San Jerónimo. Dicho documento se publicó en 1996 adjudicándosele a sor Juana, pero hoy sabemos a ciencia cierta que no es de ella. En él se la defiende de cierto impugnador, cuya crítica se relaciona con el asunto de la *Atenagórica*, pero como esta carta se encuentra cifrada, resulta problemático reconocer tanto a su autor como la identidad del enemigo de la poetisa ahí

criticado.⁹⁴

Actualmente, el carácter “cifrado” de esta *Carta de Serafina* ya no lo es tanto, gracias a trabajos esclarecedores como el de Alatorre y Tenorio, y el de Rodríguez Garrido. Sobre la autoría del documento queda investigación pendiente.⁹⁵ Mención aparte, ese “travestismo simbólico” en los seudónimos, del que habla Paz en *Las trampas de la fe*, y que aparece en la correspondencia de la jerónima en medio de una época investida de una “sociedad de máscaras”, lo explica así Moraña (1998: 167): “es ilustrativo justamente de esa transfiguración del signo en el nivel de la enunciación, que se manifiesta en este caso como un encubrimiento autoral que plantea desde el comienzo, sobre bases de falseamiento y artificio –de silencio– la relación comunicativa en el texto barroco”. Esta mascarada intelectual de la que forman parte “Sor Filotea”, “Serafina” y otros personajes que pueden ser agregados ahora con certeza gracias a la investigación de Rodríguez Garrido –“María de Ataíde”, “Maridominga” o “Mariminga”, “Caravina”, “El Escribano”, “El Capellán”– es también representada por la propia Sor Juana. A diferencia de los predicadores y preladados, con excepción de Muñoz de Castro y Palavicino, ella no escatima en rubricar su epistolario con su auténtico nombre de claustro, ni deja de emplear recursos retóricos para hacer malabares con sus “tretas del débil”, con su condición de “pobre e ignorante mujer” que sin duda

⁹⁴ El texto puede ser consultado en: <http://www.encyclopediacatolica.com/s/sorjua.htm>.

El párrafo aparece también en Soriano Vallés, A., “Sor Juana en miniatura”, en la revista electrónica www.galeon.com.

⁹⁵ Rodríguez Garrido (2004), mediante una serie de analogías textuales, expresa en su estudio la difícil posibilidad de que el autor del *Discurso Apologético* sea el propio Palavicino (78-86).

aborda asuntos de alto nivel teológico, con los riesgos del “ruido” inquisitorial que esto implica.

Desde 1995 he considerado que no hay para ese tiempo y hasta donde se ha podido documentar, preocupaciones de índole teológica que hagan correr semejante cantidad y calidad de documentos, privados o públicos, anónimos o rubricados con seudónimo, impresos o manuscritos, como en esta “guerra de las finezas”. Ahora, subrayo la coincidencia conmigo que halla Rodríguez Garrido (2004: 40), cuando señala que

quizás ningún otro texto de las letras coloniales hispanoamericanas despertó una polémica semejante, más aún si se tiene en cuenta que este recuento sólo se refiere al periodo que podríamos considerar más intenso, es decir, el que sigue a la publicación de la obra por el obispo de Puebla y antecede a la *Respuesta a Sor Filotea* de Sor Juana. Más allá de este momento, la *Carta Atenagórica* continuó despertando comentarios e impugnaciones incluso después de la muerte de su autora y lejos de la Nueva España.

Aun ahora lo sigue haciendo, desde luego. Entonces, reitero que no puede aceptarse más considerar la *Atenagórica* como un mero entretenimiento lúdico conventual que recibe anónimamente alguna impugnación. Descalificar esta polémica sobre las propuestas teológicas de la *Atenagórica* es restarle la debida importancia a un tópico que descubrimientos ulteriores recuperan para ponderarlo con mucho menor irresponsabilidad crítica. Esta discusión teológica de fines del siglo 17 traspasa paredes más altas que las del Convento de San Jerónimo; lo demuestran las anotaciones que la propia Sor Juana hace en la parte medular de su *Respuesta*, donde sesga el tono de su discurso hacia las tribulaciones al decir que “entre las flores de esas mismas aclamaciones se han levantado y despertado tales áspides de emulaciones y persecuciones, cuantas no podré contar...” (*facsimil*).

Es necesario no perder de vista el uso de los plurales en Sor Juana. Sin embargo, para Soriano no merecen mayor atención estos detractores que bien remarca esta autora en la *Respuesta*, y no la sitúa en medio de algún conflicto político-religioso de época, en el que presuntamente ella ha padecido alguna represalia por su osadía epistolar, la *Atenagórica*. Soriano la explica así:

La ‘venganza’ consistió en que Sor Juana escribiese la *Carta atenagórica* criticando a Vieira, pues ésta ‘escondía’ (cosa nunca demostrada) en realidad una crítica a Aguiar. Como además había sido hecha por una mujer (se supone que el arzobispo las ‘odiaba’ — más bien le gustaban tanto que se alejaba de ellas por razones de orden moral: ¡era sacerdote!) ya se puede adivinar dónde estaría la ‘sutileza’ de la ‘venganza’: una crítica ‘femenina’, ¡doble humillación! Pero la cosa no acaba aquí, pues una vez logrado lo anterior, el obispo poblano, atemorizado por la ‘tormenta de críticas’ desatada, habría ‘hipócritamente’ abandonado a su amiga.⁹⁶

Visto de ese modo, cabe preguntarse entonces qué gratuito afán retórico podría haber en la pluma de la propia Sor Juana, en un documento de réplica y autodefensa tan importante como la *Respuesta*, como para no dejar de mencionar (exageradamente no; no es su estilo) esas “áspides de emulaciones”, “cuantas no podré contar”. Aun cuando Soriano reitera que no está probada o documentada la “confabulación episcopal” contra sor Juana, es evidente la alusión a esta teoría de los años finales de Sor Juana que ofrece Trabulse (1999), tampoco puede descartarse en una frase la atención y sesgo retórico que hace en su discurso epistolar Sor Juana —la *Respuesta*— para atender esa delicada cuestión. Soriano (2000) añade, replicando *a posteriori* la argumentación de la

⁹⁶ El documento virtual se halla en línea en: <http://galeon.com/sorjuana/rebeldia.htm>

investigadora estadounidense Schons⁹⁷ en sus trabajos sobre la jerónima:

Ahora bien, sabemos con toda certeza lo contrario: no hubo no digamos ‘tormenta’, pero ni siquiera un chubasco de críticas: [sic] Sor Juana menciona en la *Respuesta* a sus impugnadores, pero éstos, dado su cobarde anonimato, no pudieron ser de ninguna forma personas de importancia. Cuando la poetisa se refiere al tema de sus impugnadores, habla específicamente de ‘uno que ha salido ahora’, el cual la acusa de algo que menciono páginas adelante.

El censor la acusa de herejía, por supuesto. Es el “Eróstrato que, con un ímpetu servil y con un malentendido tizón de estilo causídico, se quiso amenazar de famoso y quemar esta maravilla” (la *Carta Atenagórica*). Téllez (2005: 59-60) avanza por sobre los planteamientos de Kathleen Mayers sobre el carácter de la *Respuesta* como un discurso de *Vitae* para especular análogamente sobre la investidura de divinidad (el tópico del *Imitatio Christi*) con el que Sor Juana se planta ante dicho imprecador anónimo:

¿Qué implicaciones tiene que Sor Juana no sólo se compare con Cristo, sino que lo haga transgrediendo un género canónico? Si equiparamos a Sor Juana con Cristo, quien atente contra el llamado de Sor Juana (su vocación por el conocimiento) atenta contra Cristo, lo que lo convierte en hereje. Quien intenta frenar la vocación de Sor Juana, es uno de los fariseos que denunció a Cristo. El juego se complica: un fariseo va contra la religión, un detractor de Sor Juana, contra el conocimiento. El primero es hereje y el segundo, además

⁹⁷ Desde luego, Soriano se refiere al artículo de Schons “Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Ines de la Cruz”, en *Modern Philology*, vol. 24, 1926.

de serlo también, es un ignorante.

Por todo lo anterior difiero de Soriano y de otros críticos respecto de restar “importancia” a los impugnadores de Sor Juana, ya que ella misma no los omite en un documento tan meditado como la *Respuesta*. Si no ameritaran la importancia que Soriano supone, ni siquiera hubieran sido mencionados por la monja. Reconozco que, en un ensayo relativamente reciente, pero ahora con el soporte documental de la llamada *Carta de Puebla*, Soriano reitera la singularidad de la réplica a la *Atenagórica* que había expresado en uno de sus libros: “‘justamente debe extrañarse que su papel de V. md. haya merecido *tantos discretos que le aplaudan*, y que sea *sola una* la piedra tosca que se haya levantado contra su doctrina’. Antes le había hablado de su escrito, que tantos doctos han celebrado (*Doncella del Verbo*: pp. 470-471)”. (*Destiempos* 4-5)

Sin embargo, Soriano mismo reconoce en una nota aclaratoria que “es verdad que no fue solo una ‘piedra’ la que se ‘levantó’ contra la *Atenagórica*; aunque su autora fue secundada mayoritariamente”. (Sor Filotea 214). También, en este mismo texto de 2014 Soriano inserta otra nota aclaratoria más a una parte del contenido de la *Carta de Puebla*; nota que refiere de lleno la pluralidad de los detractores de la *Atenagórica*: “Fernández de Santa Cruz resuelve en este párrafo una duda que le había planteado sor Juana en la *Respuesta*. Refiriéndose a *los libelos* contra ella, dice al obispo en esa carta: ‘Si ellos por sí volaren por allá (que son tan livianos que sí harán), me ordenaréis lo que debo hacer...’” (*Respuesta* 217; las cursivas son mías).

A partir de su revisión del *Discurso Apologético* en el estudio de Rodríguez Garrido (2004) que Soriano ha permeado y matizado adecuadamente sus previas consideraciones de 2000 sobre la “singularidad” de los imprecadores a la carta de la jerónima. Porque, visto de ese modo, el pluralismo que emplea Sor Juana al hablar de sus impugnadores, en la *Respuesta*, resultaría

reducido injustamente a un mero desahogo hiperbólico, quizá histérico, ante Fernández de Santa Cruz, lo cual considero improbable. Resultaría totalmente absurdo que Sor Juana apareciese entonces como una embustera, una exagerada, en su prosa autobiográfica y teológica de mayor importancia. Téllez (2005: 40) halla una secuela de posibles interlocutores de la *Respuesta*; para este crítico aumentan conforme la interpretación de los “años finales” de la monja es menos conservadora: “en la medida en que involucra a más personas en el silencio de la monja. Pero, aun así, desde el principio hay al menos tres: Fernández de Santa Cruz, Sor Juana-monja y Sor Juana-literata; poco a poco el campo se amplía a Núñez de Miranda e incluso a Francisco Aguiar y Seijas”. Por ello reitero la necesidad de visualizar a esta autora en su entorno discursivo-literario, así como también su obra, su aparato crítico y los documentos de réplica necesaria que, aunque en efecto no merman su grandiosidad, desde luego no pueden relegarse como si la escritura sorjuaniana fuese un documento monolítico e inapelable. Menos para ella, tan gustosa de la réplica, la interpelación y la impugnación, aun cuando con su propia pluma las emboce de “borrones” y “sólo sentires”. En general, Moraña (1998: 82) lo plantea así: “Propuesto más como interpelación que como autodefensa, la escritura epistolar es, como ya se ha visto, un instrumento de legitimación, de ofensiva ideológica y desmontaje del discurso hegemónico”. Resulta conveniente entonces revisar de nuevo partes significativas de la *Carta de Serafina* y ponerlas a cotejo con otros documentos .

De entrada, Trabulse afirma en 1996, en su estudio de este documento, que el “Mi Señor”, el destinatario privado de una carta satírica que a todas luces quiere ser pública, es Fernández de Santa Cruz, que en 1690 emplea el seudónimo “Filotea de la Cruz”, y en esta *Carta de Serafina* de 1691 es la “Madre Cruz” que, ante el “confuso caracol” puede “aplicar su arrebol”, como se lee

en una “negra quintilla” al final del documento. La misiva prosigue:

Vistas las Athenagóricas cuentas que V[uestra] M[erced] le ajustó al orador más cabal entre los de mayor cuenta del mundo, registre⁹⁸ la suma de aquella numerosa *Carta* en el *Epítome Platónico* de Doña María de Ataíde. ¡Buena idea! Dicha Señora, que Dios haya, después de haber dado cuenta a Dios, sale a luz a ajustar las honras del Celebérrimo R[everendísi]mo P[adre] Antonio de Viera. (*facsimil*)

El uso de “Viera” por Vieira o Vieyra es provechoso para los juegos aliterantes del versificador de la *Carta de Serafina*. Alatorre y Tenorio consideran por su parte que el uso de “Vieira” es el correcto. También, asumen erróneamente que hay un rejuego de personajes... María de Atayde, gracias al *Discurso Apologético*, finalmente no es sino otro de los polemistas novohispanos sobre la *Atenagórica*, travestido con el seudónimo de la famosa dama portuguesa.

El texto prosigue:

¡Buena idea! vuelvo a decir, del Divino Platónico Juicio del Autor, que en la fama común es gloria singular de su Merced. Parece ser la idea Platónica contar con los muertos [al] vivísimo P[adre] Viera, pues celebra sus honras la misma a quien él mismo predicó las Exequias. Parece que se inclina allí a la tierra, mustia flor, la maravillosa fama de su gloria. Lo cierto es que en la siempre floridísima vega de los ingenios nunca pudo ser ciprés difunto sino siempreviva, aun y inmortal, la gloria de su fama. (*facsimil*)

Puede confrontarse lo que Vieira expresa: “*Resposta à gentileza: morrer não foi perder,*

⁹⁸ Trabulse transcribe “registre”; Alatorre y Tenorio, “registré”. Rodríguez Garrido se adhiere a la segunda versión.

foi acrescentar a formosura. Quanta vantagem faz a formosura do espírito à formosura do corpo. Maria enterrou-se flor pare se congelar diamante; desfez-se em cinzas pare se formar em estrela. A morte e o tempo, tiranos da formosura".⁹⁹ Escribe también Vieira al respecto, en su sermón fúnebre a María de Ataíde:

*Flores apparuerunt in terra rostra, tempus putationis advenit. Apareceram as flores na nossa terra, não lhe aguardou mais tempo a morte: apareceram, desapareceram. Alerta, flores, que a primavera da vida é outono da morte.[...] Há tal crueldade! Há tal engano! Não me queixo do golpe, senão do tempo: Flores apparuerunt, tempus putationis! Que haja tempo de florescer e tempo de cortar é natureza; mas que o tempo de florescer e o de cortar seja o mesmo! Que a idade mais florida seja a mais mortal! Que a vida mais digna de viver seja a mais sujeita à morte!*¹⁰⁰

⁹⁹ “Respuesta a la gentileza: morir no fue perder, fue acrecentar la hermosura. ¡Cuánta ventaja hace la hermosura de espíritu a la hermosura del cuerpo! María se entierra flor para congelarse diamante; se deshace en cenizas para formarse en estrella. La muerte y el tiempo, tiranos de la hermosura”.

¹⁰⁰ “Las flores aparecen en el rostro de la tierra. Las flores aparecen en nuestra tierra; el tiempo de la poda viene. No esperan cualquier muerte: aparecen, desaparecen. ¡Alerta flores, que la primavera de la vida es la muerte del otoño! [...] ¡Hay tanta crueldad! ¡No existe ese error! No me quejo del golpe, pero del tiempo: que no haya tiempo para florecer, y el tiempo de poda es su naturaleza; porque el momento de la floración y la poda es el mismo. ¡La edad más florida es la más mortal! Que la vida más digna para vivir, es la más sujeta a la muerte!”.

La *Carta de Serafina* prosigue así y entra en el meollo de la polémica: la aparición del censor de la carta sorjuaniana, el joven eclesiástico peninsular que la tildó de “herética”, y que logra mellar tan profundo en su crítica agreste en la sensibilidad literaria de Sor Juana, que la lleva a disgregar y a arrostrarlo discursiva en párrafos clave de la *Respuesta*:

Dicen me, que ha salido no sé qué *Soldado castellano* a la demanda del valentísimo Portugués; o por mejor decir, me dicen que no ha salido.¹⁰¹ Me holgara que saliera a su demanda que no faltara quien le diera al Soldado pobre su bendita limosna, que temo estará pereciendo; pues no parece Dios lo saque con bien de donde se ha metido. Yo no lo conozco, ni sé de él¹⁰² sino lo que me dijo en abono suyo un discreto: (*facsimil*).

Resulta apasionante desde siempre, y mayormente ahora, conocer otra identidad, velada o verdadera: la de este “discreto” “Amigo” de “Serafina de Christo”, quien sí conoce la identidad de *El Soldado*. Al conocerlo perfectamente, critica su discurso:

Él no ha dado en qué entender
dando mucho qué decir
sólo ha dado su sentir
pero no su parecer.¹⁰³

¹⁰¹ Es decir, no ha salido a censurar bajo su nombre auténtico, sino con el seudónimo de *El Soldado*.

¹⁰² “*El Soldado Pobre*”.

¹⁰³ Es un juego de palabras respecto de los matices que una calificación establece entre “sentir” y “parecer”, como se lee líneas adelante en este trabajo.

Aquí, el “joven Soldado viejo” que Alatorre y Tenorio perfilan como un joven predicador jesuita que quiere aparecer como viejo –es decir experto, avezado– resulta ser desde luego el “ciego *Soldado*” que en cursivas apunta Palavicino en la dedicatoria de su sermón impreso. Pero así queda descartado el jesuita Núñez viejo, casi ciego y distanciado con su hija de confesión, Sor Juana, que señala Trabulse (1996) en su estudio sobre la *Carta de Serafina*. Actualmente, el *Discurso Apologético* aporta detalles del retrato de este *Soldado*: es rubio y usa lentes.

En lo referente a “*sentir*” y “*parecer*”, son dos géneros de la censura escrita, de cuño corriente entre los calificadores del Santo Oficio. La agudeza teológica y/o la réplica al documento calificado establecen una sutil diferencia entre el *sentir* y el *parecer*. En los escritos inquisitoriales el *sentir* se recalca al final del texto crítico, previo a las rúbricas, con una frase consabida: “Así lo siento, *salvo meliori*, en este Convento de...”. El *parecer* es un género censorio que aparece desde las apostillas e instrucciones de la correspondencia inquisitorial a los calificadores –palabras más, palabras menos– de la siguiente manera: “Remítase a los RR. PP. [Reverendos Padres] Fulano y Zutano, de la orden de N.P. [Nuestro Padre] Santo Domingo (p. ej.), dicho escrito y proposiciones para que den su parecer y censura...”. Entonces, los calificadores consultados inician individualmente o en conjunto su documento censorio así: “He(mos) visto el papel que remite V.S. y mi (nuestro) *parecer* es que...”. La apostilla ulterior indica entonces: “Vistos el *parecer* y *censura* de los padres Fulano y Zutano procédase a...”. Y este proceso puede repetirse si se recurre a otros censores y/o calificadores de la misma o distinta orden religiosa. Respecto del peso crítico, la contundencia de la réplica censoria a las proposiciones calificadas del *sentir* ante el *parecer*, la propia Sor Juana ayuda a esclarecerlo con esta frase en su *Atenagórica*: “...en cuya suposición, digo que esto no es replicar, sino referir simplemente mi *sentir*”. En otras palabras, el *sentir* es una

opinión referida que, como discurso argumentativo, no precisamente replica, sino que proyecta un inicial punto de vista. Es necesario aquí un paréntesis que concatena el uso del “sentir”. Para cuando Sor Juana se autocorriga con cierta gula retórica en la *Respuesta*, es evidente el tono defensivo que toma su discurso: “mi asunto es defender las razones de los tres Santos Padres. Mal dije. Mi asunto es *defenderme* con las razones de los tres Santos Padres. (Ahora creo que acerté)”. Y cuando Sor Juana fundamenta el motivo de dicho sentir al citar la soberbia expresión de Vieira en su sermón sobre su “nueva e inigualable fineza” respecto de los tres Padres de la Iglesia, no hace la monja sino estructurar su medio y modo de redargüir: “Éstas son sus formales palabras, ésta su proposición, y ésta la que motiva la *respuesta*”. Adquiere una connotación interesante entonces toda la falsa modestia de la “pobre e ignorante mujer” que con sólo su *sentir* y *respuesta* rebate uno por uno los argumentos del orador lusitano.

Lépori (“Mil años” 231), respecto de Vieira, indica que entre 1681 y 1683, “experimenta un revés simbólico en su patria y es honrado en Nueva España donde la ortodoxia jesuita comandaba. Esta misma jerarquía eclesiástica mexicana arrasará con la vida de Sor Juana por haber osado atacar, años después de esas ‘conclusões de toda a theologia’, al benemérito padre portugués”. Sor Juana está consciente de la gravedad de impugnar a Vieira. Por ello no deja de advertir a su ilustre interlocutor epistolar la reiterada categoría de *sentir* y no de *parecer* (teológico) de lo que ella llama su “defensa” *de* y (como líneas después corrige entre paréntesis, diciendo que “acierta”) *con* los Padres de la Iglesia, sin menoscabo de su respeto y devoción por los Padres de la Compañía de Jesús, en tres razones fidelísimas. Tres razones de amor que, junto con las tres que redarguye las que jactanciosamente Vieira redarguye a su vez a tres Padres de la Iglesia, forman un pensado balance teológico. A ellas se agregan dos argumentos más: el que Vieira expone como

“novedoso e inigualable” y que sor Juana impugna. Por ello la jerónima inserta esta pertinente aclaración en la *Atenagórica*:

Y para que V[uestra] m[erced] vea cuán purificado va de toda pasión mi sentir, propongo tres razones que en este insigne varón concurren de especial amor y reverencia mía. La primera es el cordialísimo y filial cariño a su Sagrada Religión, de quien, en el afecto, no soy menos hija que dicho sujeto. La segunda, la grande afición que este admirable pasmo de los ingenios me ha siempre debido, en tanto grado que suelo decir (y lo siento así), que si Dios me diera a escoger talentos, no eligiera otro que el suyo. La tercera, el que a su generosa nación tengo oculta simpatía. (*facsimil*)

Esta “oculta simpatía” sorjuaniana por la patria de Vieira se evidencia con su contacto con la lusitana Duquesa de Aveiro y también por el intercambio epistolar, secreto, de los “enigmas de la Casa del Placer” con las monjas portuguesas.¹⁰⁴ Al proseguir con la *Carta de Serafina*, en el texto se indica:

Replíqueme que si no daba su *parecer*, no estaba para eso quien lo metía en salir a *censurar* a V[uestra] m[erced], hecho reviso[r]¹⁰⁵ de su *Carta*¹⁰⁶, que para mí no es

¹⁰⁴ Alatorre los estudia, basándose en un estudio previo de Enrique Martínez López de 1968, en su obra *Enigmas de la Casa del Placer*.

¹⁰⁵ Para Trabulse es “reviso”; para Alatorre y Tenorio, “reviso[r]” por omisión de letra, con lo que cambia diametralmente el sentido de esa línea.

¹⁰⁶ Aquí la interlocutora aludida es Filotea de la Cruz (Fernández de Santa Cruz), en referencia a su *Carta de Filotea*, preliminar en la impresión de la *Atenagórica*.

Epístola, sino Evangelio.

Su Revisión: no hay que ver

Su Dicho: no hay que decir

Su Razón: sólo es *sentir*

Su Juicio: no *parecer*.¹⁰⁷

Considero que “Serafina” coadyuva en el segundo verso a minimizar el tinte crítico del razonamiento del *Soldado Castellano*, y quizá más: su “razón” en el sentido de “motivo”, de lo que “*sólo es sentir*”, sin comprometer. Y por supuesto que, al “replicar” [replíqueme] al discreto “amigo”, “Serafina” evidencia que otro enterado del asunto está terciando en la contienda crítica, con lo cual se deja de lado que la animadversión hacia la *Atenagórica* haya sido sólo un caso de dos empeñados en elogiarla y denostarla. Sor Juana misma lo constata en la *Respuesta*:

¿Quién no creerá, viendo tan *generales aplausos*, que he navegado viento en popa y mar en leche, sobre *las palmas de las aclamaciones comunes*? Pues Dios sabe que no ha sido muy así, porque entre *las flores de esas mismas aclamaciones* se han levantado y despertado *tales áspides de emulaciones y persecuciones, cuantas no podré contar, y los que más nocivos y sensibles para mí han sido, no son aquéllos que con declarado odio y malevolencia me han perseguido, sino los que amándome y deseando mi bien (y por ventura, mereciendo mucho con Dios por la buena intención), me han mortificado.*

¹⁰⁷ Ingeniosa anfibología: *El Soldado* no otorga ni su *parecer*, es decir, su punto de vista teológico sobre el asunto, ni *comparece*; se esconde bajo seudónimo, se oculta en el escrito, ataca con el discurso crítico y censorio, pero no pone su nombre ni su filiación eclesiástica.

(*facsimil*)¹⁰⁸

Sor Juana no emplea gratuitamente los plurales (*vgr.* “cuantas no podré contar”) en su discurso para ver ejércitos de enemigos donde no hubiera sino un mediocre combatiente anónimo, de poca monta: sabe que se halla en medio de una contienda teológica en la que se ventilan intrigas que tocan diversos intereses desde la aparición del impreso de la *Atenagórica*. En la *Carta de Serafina* y citado por ésta, el “Amigo” interlocutor inicia en prosa y verso la andanada de claves que actualmente da lugar a la especulación si el impugnado en su predicación es Vieira, según opinión general, o Núñez de Miranda en algún otro sermón, según expone Trabulse en 1996. Las apostillas de la *Carta de Serafina* resultan ilustrativas:

El R[everendísi]mo P[adre]

fray Manuel Guerra en su serm(ón)

del primer lunes de Cuaresma.

Tom[o] 1, impugna el Serm(ón)

de la D(omé)n(i)ca 2 de Adviento.

Tomo 2 del R[everendísi]mo P[adre]

Viera, donde ingeniosísimo como siempre

persuade que el Juicio de los hombres

es más temeroso que el Juicio de Dios.

Díjele entonces que me parecía muy bien el Juicio de no parecer; que se quedase el buen soldado en paz, o que se fuera a Guerra, que a mano está la Cuaresma, donde hallaría bien

¹⁰⁸ Las cursivas son mías.

en qué batallar y que allí Viera un Juicio de Dios contra el suyo, y Viera y Viera sin duda, allí, a Guerra galana lo bastante para no salir con la suya a Guerra viva.¹⁰⁹

Es un sutil descarte: “Serafina”, displicente, aprueba que el *Soldado Castellano* no se revele y no se rebele, que se quede en la paz no polémica; o bien, que recurra a los argumentos de ese *Sermón de Adv[enim]jento* del Padre Manuel Guerra del primer lunes de Cuaresma (que a mano está, es decir cuya fecha es cercana). Allí, dice “Serafina”, puede tener el detractor más argumentos por discutir. Y de paso, puede leer cuidadosamente entre líneas que “el juicio de los hombres es más temeroso que el Juicio de Dios”, y que este argumento subyace en “ver” si “Viera a Vieira” (la mayúscula no es gratuita) el Juicio de Dios (anidado en el Juicio de los Tres Padres de la Iglesia) contra el suyo (el del hombre ensoberbecido por la predicación). Esta observación prudente es para que *El Soldado* viera con Vieira, es decir, por medio del caso de Vieira, allí mismo, que es conveniente aperebirse sin duda para no entrar “a Guerra viva” en lo tocante al delicado asunto de las finezas de Cristo (una guerra viva). Al respecto, por ejemplo, la simple apostilla y un párrafo alegórico en la escritura miscelánea (en prosa y en verso) de la *Carta de Serafina*, conlleva toda una contextualización no solo de los argumentos crítico-teológicos de dicho *Soldado*, sino de todo el problema teológico que aborda el polémico asunto de las finezas de Cristo hacia el género humano a lo largo de la segunda mitad del siglo 17, y no solo en la Nueva España:

¹⁰⁹ Otra anfibología, propia del uso barroco: con su crítica, *El Soldado* no se atreve a “salir a Guerra viva”; es decir, salir documentalmente a una guerra teológica abierta, sin encubrimientos, en torno de los cuestionamientos del aludido Dr. Guerra, teólogo español de mediados del siglo 17.

El Rmo. P. fray Manuel Guerra en su serm(ón) del primer lunes de Cuaresma. Tom. 1 impugna el Serm(ón) de la D(omé)n(i)ca 2 de Adviento. Tomo 2 del R[everendí]mo P[adre] Viera, donde ingeniosísimo como siempre persuade *que el Juicio de los hombres es más temeroso que el Juicio de Dios (facsimil Iv.)*

Trias Folch (2011: 79) contextualiza la personalidad e importancia del predicador Guerra, más allá del conflicto teológico referido en esta apostilla: “O padre Frei Manuel de Guerra y Ribera era o porta-voz ideológico do ambicioso D. Juan José de Áustria (1629-79), filho natural de Felipe IV e inimigo obstinado do jesuíta austríaco Everardo Nithard, que era o confessor e poderoso aliado da rainha regente Mariana de Áustria, mãe do futuro rei de Espanha, Carlos II”. Trias Folch (2011: 75-76), al ocuparse de un sermón peninsular referido en documentos aledaños a la polémica de las finezas de Cristo, nos aporta más nombres, nexos documentales –y documentados– al respecto:

New manuscripts offer the possibility of establishing a relationship between Vieira’s Inquisitorial process, in Spain and the famous controversy that involves Sor Juana de la Cruz’s *Carta Atenagórica* (Letter Worthy of Athena). Here, we are especially focused on the sermon, directly related to Vieira’s Inquisitorial Judgement, called *El Juicio de 1679*, the work of the Trinitarian Spanish Friar Manuel de Guerra y Ribera (1638-1692). The priest, Fray Manuel de Guerra y Ribera, was the ideological spokesman of the ambitious D. Juan José de Austria (1629-1679), natural son of Philip IV and the stubborn enemy of Everardo Nithard, the Austrian Jesuit, “favourite” and confessor of the Queen regent, Mariana of Austria, mother of the future King of Spain, Charles II. This sermon possibly arrived in Mexico, where de Society of Jesus was very powerful. The references to this

sermon and to his author are relevant in *Carta de Serafina de Cristo*, written in Mexico on February 1st, 1691, an ironic and satirical letter that is included in *la guerra de las finezas*.

En ese sentido, el ensayo de Trias Folch (2011: 84) tiene una intención muy clara:

Este dado pode ajudar a compreender o facto de que a *Carta Athenagórica* fosse não só uma controvérsia teológica, mas também um texto polémico. Os dois primeiros tomos da coleção de sermões de Vieira em Espanha, a expensas de Gabriel de León, publicados em 1678, eram dedicados a Aguiar y Seijas, então bispo de Michoacán. O padre António Vieira era admirado em Espanha e no México.

Prosiguiendo con el ejemplo del sermón del Padre Guerra referido en esta *Carta de Serafina*, transcribo la narración plena en alegorías¹¹⁰ sobre el mismo asunto teológico:

¹¹⁰ Durante la defensa oral de mi investigación, el Dr. José Ruano de la Haza efectúa una valiosa concatenación de hechos y personajes en torno del debate en España con el Dr. Guerra alegorizados en los versos de la *Carta de Serafina*, los que permiten subrayar esta asociación temática que establece Trias Folch con el asunto crítico de esta misiva. El Dr. Ruano me alienta en ese momento a llevar a cabo una nueva investigación que profundice sobre dichos nexos temáticos –peninsulares y novohispanos– entre la realeza y la intelectualidad de ese momento. Y le tomo la palabra, pues las alegorías sobre dicho conflicto sobre los preceptos del Dr. Guerra desaparecen y reaparecen con sus juegos de palabras y enigmas, a lo largo de la *Carta de Serafina*, aun cuando los versos no sean del agrado contemporáneo de Alatorre y Tenorio (1998a, 2013).

Díjele entonces que me parecía muy bien el Juicio de no parecer; que se quedase el buen *Soldado* en paz, o que se fuera a Guerra, que a mano está la Cuaresma, donde hallaría bien en qué batallar y que allí Viera un Juicio de Dios contra el suyo, y Viera y Viera sin duda, allí, a Guerra galana lo bastante para no salir con la suya a Guerra viva” (*facsimil* 1v).

Alatorre (1998, 2013) desdeña con sus desplantes usuales estos rejugos verbales de la *Carta de Serafina* desde un arbitrio de autoridad filológica y poética; sin embargo, esto poco ayuda a la comprensión y contextualización del documento, así como su intertextualidad, en un pasaje clave de referencias. De hecho, el descarte de Alatorre es innecesario: la propia “Serafina” despide su texto misceláneo con un epílogo autocrítico: “comenzaron a destilarse por el pico de la pluma como substancia de lo dicho estas *negras* quintillas. Puede ser que sirvan siquiera de *pizto* en la flaqueza que en el dicho Soldado se han descubierto. Y no más. Adiós” (*facsimil* 2v-3r). Desde aquí, “Serafina” deja la interlocución con su destinataria, Sor Juana, y transcribe su propia interlocución con otro religioso sobre el debate de identidad del *Soldado*:

Añadióme el Amigo¹¹¹: Si V[uestra] m[erced] quiere saber quién es el dicho Soldado, ya que él empezó, yo acabaré de darlo a conocer. ¿No se acuerda V[uestra] m[erced] de un Soldado, que sin acabar de sacar la cara hizo su papel contra la invencible Camila, y quiso con sus fieros¹¹² espantarla? Pues ése, ése es. Véalo ahora V[uestra] m[erced] desde aquí a

¹¹¹ Para los investigadores actuales, este es el interlocutor de “Serafina” a rastrear: el religioso que le está mostrando a Sor Juana el perfil, la personalidad y los argumentos teológicos que esgrime y en los que asimismo yerra *El Soldado* al increpar la *Atenagórica*.

¹¹² Trubulse (1996: 38) opta por el término “fueros” en su estudio.

su gusto que le apunto; y vaya viendo en el Soldado lo Castellano con su buen Latín:

...Procul Orphitus armis

IGNOTIS, et equo venalor sapige fertur

Cui pellis latos humeros exepta IUVENCO

Pugnatori operit...

Considero indispensable en futuras investigaciones, para desentrañar más enigmas dentro de esta carta, ahondar en la personalidad del “Amigo” que bien conoce, señala y alude al *Soldado Castellano* en la prosa y los versos de la propia “Serafina”. Mientras eso sucede, la “autora” de la *Carta de Serafina* metaforiza en versos la identidad de *El Soldado*:

Orphito, Soldado, que	El Joven, Soldado viejo
no le pueden dar alcance	quiso parecer; y no
es aquél, que huyendo el lance	Serálo. No dudo yo.
No se quiso echar a pie.	Sí, pero no en su pellejo.

Estas coplas descartan definitivamente la inicial idea de que sea un “soldado viejo”, como Núñez de Miranda, el autor y difusor del libelo contra la *Atenagórica*.¹¹³ Las apostillas de la *Carta de Serafina* ofrecen más pistas:

CANISFESTINANS

...Caput ingens orsi hiatus

¹¹³ Al argumento de autoría de esta carta cimentado por Trabulse en 1996 nos adherimos entonces otros investigadores. Discreta y sucesivamente se van “desadhiriendo” otros tantos en ensayos y artículos, pero eso sí: ya bajo la “tutela rectificadora” del texto de Alatorre y Tenorio (1998a, 2013).

ad lupum ignotum *Et male texere LUPI cum dentibus albis*

quia Canis ad occur *Agrestis que manus armat sparus...*

sum ignotorum...

Seneca apud Calepin(o)

V. Canis.

Este asunto del *canis festinans* no es casual: lo aborda la propia Sor Juana en la *Atenagórica*, al dar por sentada su defensa de los Santos Padres ante la osadía retórica de Vieira:

Con lo cual me parece que, aunque con mi rudeza, cortedad y poco estudio, he obedecido a V[uestra] M[erced] en lo que me mandó. La demasiada prisa con que lo he escrito no ha dado lugar a pulir algo más el discurso, porque *festinans canis caecos parit catulos*. Remítote en embrión, como suele la osa parir sus informes cachorrillos; y así lleva este defecto más, entre los muchos que V[uestra] M[erced] le reconocerá. (*facsimil*)

Nuevamente Sor Juana reconoce en su escritura lo abrupto de la petición de plasmar en papel los argumentos teológicos con los que difiere de Vieira y sabe que el destinatario eclesiástico, con mayores conocimientos teológicos, advertirá los “defectos” de que Sor Juana considera que adolecen dichos argumentos. Por su parte, el canino asunto es un tópico que aprovecha “Serafina” para anotar estos versos y jugar poéticamente con “Lobos” y “Corderas”, con fierezas y adalides:

No la Cara, la Cabeza	Lobo se ha mostrado, y es
Sacó de lobo a Camila;	que imagina ser Cordera
y aunque los dientes afila	su Adalid, como si fuera
queda <i>in albis</i> su fiereza.	aquella Camila YNÉS.

Ipse Catervis Vertitur in mediis,

*et tuto vertice supra est Hunc illa
exceptum (neque enim laber
agmine verso) TRAJICIT; et super
hoc inimico pectore fatur.*

El de Caterna Valiente	Él su papel hizo, Y
Sólo en su papel salió	se hubo Camila con él,
y sin salir él, logró	como quien coje ¹¹⁴ un papel
sobresalir <i>solamente</i> ¹¹⁵	y lo tira por ahí. ¹¹⁶

Soriano (2014: 95) transcribe acertadamente el segmento clave de la *Respuesta* sobre la postura que toma Sor Juana ante la velada identidad del *Soldado Castellano*:

me parece que no necesita de que otro le responda, quien en lo mismo que se oculta conoce su error, pues, como dice mi padre san Jerónimo, *bonus sermo secreta non quaerit* [“los buenos dichos no buscan el secreto”], y san Ambrosio: *latere crimosae est conscientiae* [“ocultarse es propio de la conciencia criminosa”]. Ni yo me tengo por impugnada, pues

¹¹⁴ Trabulse propone la expresión “cose”.

¹¹⁵ Anfibología para aludir que “tan sólo sobresale con su crítica”, y a la vez solamente él (*El Soldado*) sobresale en su labor impugnadora, sin mayor eco.

¹¹⁶ No en balde ha señalado Alatorre, durante una conferencia en la sala Manuel M. Ponce del Palacio de Bellas Artes, en México, el 18 de julio de 1998: “Hizo sor Juana Inés de la Cruz, en su tiempo, lo que ninguna otra mujer. No se compara con ninguna contemporánea europea, en cuanto a su argumentación en favor de que a la mujer no se le tratara como un ser subhumano”.

dice una regla del derecho: *Accusatio non tenetur si non curat de persona, quae produxerit illam* [“la acusación no se sostiene si no se cura de la persona que la hizo”].

Sin embargo, también en la misma *Respuesta* Sor Juana dedica valiosos párrafos, dejando de lado lo autobiográfico del resto del documento, “quejándose muda” de las “áspides de emulaciones” para, en su sutil estilo, querellarse de este empeinado en cansarse –“rara demencia”– en tratar de opacar los asertos de la *Atenagórica*. Y, como dice aquí “Serafina” en la *Carta de Serafina*, finalmente *El Soldado*, el “Lobo”, “se athenagoriçó”:

Societatis Jesu Eruditissimus [¿]Sylvis te Tyrrhene feras agitare putasti?

P. Sebast(ian) Matienzo in *ADVENIT qui vestra dies MULIEBRIBUS*

Commentar. Virg. L. U. num. *ARMIS VERBA REDARGUERET Nomen*

136 ex Donato Legit, non *Tamen haud teve PATRUM* Manibus hoc*

PARTUM ut communiter, et *Veteras, telo Cecidisse Camila*

singularissime PATRUM.

No tan fiera: que este día

Para gloria de las MADRES

en la mugeril victoria,

Sepa en el mundo todo hombre

(dixo Camila) la gloria

que oy, en Camila, más nombre

de los PADRES es la mía.

han conseguido los PADRES.¹¹⁷

Dijo. Y al punto *entendía*, por aquello de glorificadora de los PADRES, que hablaba a la letra de la *Carta* de Vuestra merced, donde valerosa Camila no tiró a lastimar a los Padres, sino que acertó a defender a los Santos; como todos lo son, a ninguno ofende V[uestra]

¹¹⁷ Los Padres de la Iglesia, no los padres jesuitas.

M[erced], a todos los Padres glorifica.¹¹⁸

Estas quintillas ponderan el prestigio de las madres jerónimas por medio de sor Juana y su *defensa*; en sus razonamientos menciona un “defenderme con los argumentos de los Santos Padres”. ¿Habrá querido decir “defenderse” de los otros “Padres”, los padres de la Compañía de Jesús? De entrada, el que llame *Respuesta* a su carta implica una puesta a la defensiva. Aquí, cierta anfibología en la lectura pudiera remitir la mención de la *Atenagórica* inicialmente a la *Carta de Filotea*, pero “Serafina” se refiere a la *Atenanagórica*, como queriendo decir: “a la *Carta Atenagórica*, su *Carta*. “Suya” al ser publicada por “Vuestra Merced”: la destinataria es la “Madre Cruz”, Sor Juana. Es la propia “Serafina” la que se encarga de deslindar cuáles Padres (de la Iglesia) son a los que defiende la “valerosa Camila”, aclarando en seguida que “no tiró a lastimar a los Padres (de la Compañía), sino que acertó a defender a los (tres) Santos... (Padres de la Iglesia)”. Precisión necesaria en este juego retórico. Ya antes Sor Juana, en la *Atenagórica*, se deslinda de esa presunta diatriba contra Vieira, uno de los oradores máximos de la Compañía; asunto que algunos escandalizados denostadores pretenden ver en su carta al replicarle:

Creo cierto que si algo llevare de acierto este papel, no es obra de mi entendimiento, sino sólo que Dios quiere castigar con tan flaco instrumento la, al parecer, elación de aquella proposición: que no habría quien le diese otra fineza igual, con que cree el orador que puede aventajar su ingenio a los de los tres Santos Padres y no cree que puede haber quien le iguale. Y pensando que no se estrechó la mano de Dios a Augustino, Crisóstomo y Tomás, piensa que se abrevió a él para no poder criar quien le responda. Que cuando yo no haya

¹¹⁸ Argumento que no resulta válido ni dispensado para el censor inquisitorial.

conseguido más que el atreverme a hacerlo, fuera bastante mortificación para un varón tan de todas maneras insigne; que no es ligero castigo a quien creyó que no habría hombre que se atreviese a responderle, ver que se atreve una mujer ignorante, en quien es tan ajeno este género de estudio, y tan distante de su sexo; pero también lo era de Judit el manejo de las armas y de Débora la judicatura. (*facsimil*)

Por lo que corresponde a la *Carta de Serafina*, ya despejado el camino, “ella” considera necesario aclarar una “fe de erratas”:

Fue digna advertencia de uno de los discretísimos Jesuitas, P[adre]. Sebastián de Matienzo, corregir el yerro común y vulgar que *se erró en la imprenta*. No. No erró tanto la Ilustrísima Sor Philotea de la Cruz en su imprenta, que no fuese de suma gloria su impresión a los Padres. El yerro común en Virgilio es: *Nomen tamen haud teve PARTUM*. La corrección es: *Nomen tamen haud teve PATRUM*. ¡Discreta corrección! Que lo que fue legítimo parto de la fecundidad del ingenio en lo escrito, no pudo ser desdoro, sino muy honroso crédito de los Padres impreso. (*facsimil*)

Soriano evoca la observación hecha en el *Discurso Apologético* sobre esta polémica autoría: “habla de “un sermón del Mandato” del cual “hay variedad de opiniones sobre si es legítimo [o] adúltero o expuesto, o si él anda entre las obras y [con] el nombre del autor, y con esto basta para que se lleve [las] atenciones de la admiración y el aplauso” (Rodríguez Garrido 155, citado por Soriano 147). La *Carta de Serafina* prosigue esta polémica de las erratas del impreso del sermón:

Así conversaba yo muy a lo interior en este punto de honra de Padres. Y oy¹¹⁹ decir una cossa buena: que el yerro del *PARTUM* y *PATRUM* no era en la inpreción de *Sor Philotea de la Cruz*; que éssa no tiene errata por haber sido acertada en todo *essa Ilustríssima Señora en la Ciudad de Los Ángeles* donde la Baptisó no menos que el Ill[ustrísi]mo y Excelentísimo S[eño]r D[on] Juan de Palafox y Mendoza; y después fue su padrino *el Ill[ustrísi]mo y R[everendísi]mo Señor Don Manuel Fernández de Santa Cruz, quien le dio el velo en el Convento de la S[antísi]ma Trinidad, de los Ángeles.*

Nomen tamen haud

teve PARTUM PATRUM

Todo el yerro ha estado, *dicen*¹²⁰, en la impresión del *Sermón* celeberrimo *de las finezas de Christo*,¹²¹ donde se erró no sólo el *PARTUM* y el *PATRUM* sino todo lo demás.

“Dicen”: un magnífico plural que autentifica el carácter colectivo de la polémica desatada por la publicación de la *Atenagórica*. La mención de esta polémica siempre implica una pluralidad de pareceres, de referencias cruzadas, de asunto inquisitorial, motivo de la animadversión que despertó dicha réplica entre los teólogos novohispanos, como apunta Trabulse. Este “sermón celeberrimo”, cuya autoría va develando en sus enigmas “Serafina” y va deslindando del Padre Vieira, parece ser un documento bastante conocido en ese momento. Pero aclara: “Erróse allí el

¹¹⁹ En la edición de Trabulse se transcribe: “Voy (a)...” [fol. 2v]. Facsímil en mano, opto por “Y oy decir...”. Pretérito clave para entender la ronda de rumores y opiniones en esta polémica.

¹²⁰ Prueba de que son varios los participantes en el debate sobre las finezas.

¹²¹ *El Sermón del Mandato*, de Vieira.

Nomen porque dicho Sermón no es del ingeniosísimo y casi divino P[adre] Antonio de Viera”.¹²²

A buen entendedor... si el “sermón celeberrimo de las finezas de Christo” no es del “del ingeniosísimo y casi divino P[adre] Antonio de Viera”, entonces... ¿de quién?

La *Carta de Serafina* prosigue: “Erróse el *Tamen* porque no tiene uno, sino muchos *Peros*. Erróse el *Haud Teve* porque lo es en sus razones. Erróse el *Partum* porque no es parto legítimo, ni hijo de tan gran Padre. Pero la principal errata estuvo en el *PATRUM*. Fue gran yerro corregir a los *PADRES*.¹²³ Esto dicen *discretos pero escrupulosos; no dan fe a erratas de nombre*”.¹²⁴ Por supuesto, la referencia es a los Padres de la Iglesia. El regaño apunta, desde luego –de allí el “pero” adversativo que remarca la errata– a Vieira, y no al jesuítico y anónimo autor “Padre” del sermón “solo y descarriado”, expósito, “sin fe de bautismo”:

Y están en que dicho Sermón, en su valiente espíritu, generoso aliento y buen estilo, está diciendo hijo de quién es: que es hijo de Padre, y que, aunque anda solo y descarriado, no se le puede negar que es hijo de sus obras. Yo no lo entiendo. Sea dicho Sermón hijo de quien lo fuere, si no (a)parece su fe de Baptismo, ni es fidalgo, ni es hijo legítimo, ni natural, ni adoptivo, ni espiritual siquiera de tal Padre. Claro está que ha de ser a todas estas dificultades expuesto. (*facsimil*)

El texto aludido queda descartado entonces como alguno de los sermones del “casi divino”

¹²² Viera/Vieira/Vieyra: entre erratas y usos particulares, el apellido aparece con estas variantes.

¹²³ El “gran yerro” es adjudicado al Padre Vieira, al rebatir a los tres Padres de la Iglesia: a San Juan Crisóstomo, a San Agustín y a Santo Tomás de Aquino.

¹²⁴ Las cursivas son mías.

padre Vieira, aunque estuviera “adulterado” en las sucesivas reediciones españolas, de las cuales Alatorre y otros estudiosos dicen que abreva bibliográficamente la propia Sor Juana. Y ya que no puede ser el sermón *La Fineza Mayor*, entonces la incertidumbre sobre este “sermón celeberrimo” parece paradoja. Se trata de una impresión popular del famoso sermón de un “padre” jesuita, Vieira, cuyas adulteradas reimpressiones, plagadas de erratas en las transcripciones para la imprenta, reiteraron un error que involucra inopinadamente a “Padres” (jesuitas) y a “Padres (de la Iglesia)”. Es entonces una polémica dentro de otra. Porque “Serafina”, en su afán de desembozar –por medio de un “discreto amigo suyo”– a un “joven *Soldado*” de la milicia de Cristo que quiso pasar por “viejo” y escribió un denuesto con seudónimo contra la *Atenagórica*, dice que puede ser identificado por medio de un común error de imprenta en un latinismo de dicho sermón. Habrá entonces que resolver el enigma de todo este “confuso caracol”, no para sacarlo a la luz, sino para sacarlo al sol; es decir, evidenciarlo, usando las alegorías de la propia “Serafina de Cristo”. Empresa nada fácil. No en balde se rinde la propia “Serafina” con un “Yo no lo entiendo”. Culmina la prosa de esta carta y entonces el colofón consiste en unas “negras quintillas”:

En fin, mi señora, reconociendo yo acá en mí todas estas y otras especies, con las flores que suelen gustarse, y su poco de *Agitante Catescimus* comenzaron a destilarse por el pico de la pluma como quintaesencia de la substancia toda de lo dicho estas negras quintillas. Puede ser que sirvan siquiera de pizto en la flaqueza que en el dicho soldado se ha descubierto. Y no más. A Dios etc[étera].

Guerra que de Juicio hubiera	A juicio Guerra sonaba
hizo en Madrid un profundo	En otro mundo, y no era
grave examen porque Viera	por más que assí se juzgaba,

A grande juicio del Mundo	hasta que este mundo oyera
Lo que a su juicio debiera	el clarín que le tocaba.
En cosa de juicio es buena	Entró en juicio; y por aquí
razón que sonara al fin	a lo de Guerra salió;
en señal de juicio llena	pero no: quedóse y
por todo el mundo el clarín	pues él así se quedó
de S[an] Gerónimo suena.	bien es que se quede así.
A resucitar envía,	Estése assí: pues se encierra
voz el <i>Ángel de la Cruz</i>	que a ley de pobre soldado
pues en su voz este día	para él, que vivo se entierra
tan viva ha salido a luz	soy del Consejo de Estado
De Ataíde Doña María	no del Consejo de Guerra. ¹²⁵

Ya en pleno rejuego de enigmas, ¿podría ser el propio obispo *angelopolitano*, el “Ángel de la Cruz”, Fernández de Santa *Cruz* (la Madre Cruz, Filotea de la Cruz) quien tercie en el alegato, “resucitando” la referencia al *Epítome de doña María de Ataíde*, de donde alguien toma el seudónimo, para enfrascarse a su vez en dicho alegato? Además, el asunto sobre el Dr. Guerra en Madrid se reitera, obligándonos a desentrañar su vinculación con esta carta. Prosiguen los versos:

A tanto juicio los muertos	Si no fueren entendidos
del sueño despertarán	estos mis entendimientos
y a más juicio más expertos	discurran ser discurridos

¹²⁵ Es decir, del Dr. Guerra.

los vivos revivirán de un lleno de sentimientos
 al mayor juicio despiertos que habla con muchos sentidos.¹²⁶

Ese *Soldado* que acude al llamado de guerra –a la referencia del padre Guerra, y que “entra a guerra galana”, de lucimientos– no es sino el “Lobo”, el “joven *Soldado* que [viejo] quiso aparecer”, y que, en definitiva, es el censor que provoca la digresión sorjuaniana en la *Respuesta*:

Oyó la guerra un *soldado*¹²⁷ Si confuso caracol
 y como de juicio fuera es lo dicho, *Madre Cruz*
 por razón sólo de estado aplíquele su arrebol:
 en Juicio, como debiera que yo no lo saco a la luz
 con todo su juicio ha entrado. sino que lo saco al sol.¹²⁸

“*Oyó* la guerra un *soldado*”: una excelente clave testimonial para dar a entender que *El Soldado* tercia en una polémica que ya arranca en la ciudad sobre el texto sorjuaniano y sobre asuntos peninsulares concernientes a un debate sobre el Dr. Guerra. Hay en los versos además otra referencia evidente al libelo contra la *Atenagórica* que, como se sabe, *El Soldado*, “el joven *Soldado* viejo”, se esfuerza enormemente en reproducir y difundir. Sor Juana lo refiere así en la *Respuesta*, con la sutileza y juego de humor que la caracteriza: “Lo que sí es de ponderar es el

¹²⁶ Aquí anuncia “Serafina” la polisemia de sus enunciados; los mismos que en 1998 Alatorre y Tenorio consideran “empobrecidos” o “de baja monta” para su –eso sí, certero– deslinde de autoría respecto del estilo de escritura de Sor Juana.

¹²⁷ Las itálicas son mías.

¹²⁸ A la luz pública: lo exhibe, lo denuncia.

trabajo que le ha costado el hacer traslados. ¡Rara demencia: cansarse más en quitarse el crédito que pudiera en granjearlo!”. (*facsimil*, 161)

Los versos finales hablan nuevamente en forma laudatoria de Sor Juana y su *Atenagórica*, como “fuego que ilumina acrisolando finezas de Christo”. Considero que la “E” mayúscula intermedia de “En” permite que arranque desde allí otro enunciado: “En la Cruz (en Sor Juana) se afina”. Y así el Alma, “a pesar de tibiezas”; es decir, de que aun cuando arde en amor divino, hace que Cristo quede como “Seraphina”, “Serafina”; cera fina lista para arder y consumirse –un beneficio negativo que es así su ausencia– como la mayor fineza para el género humano. Es la tesis de sor Juana:

Sacó la cara, más no,	Al fuego assí que ilumina
que no hay razón que aparezca	acrisolando finezas
<i>en el juicio se metió</i>	de Christo <i>En</i> la Cruz se afina
al que assí sólo parezca	Alma, a pesar de tibiesas
que se <i>Athenagoricó</i>	quede Christo Seraphina. ¹²⁹

En cuanto a la antefirma, el *Discurso Apologético*, cuando aclara en sus renglones correspondientes haber visto algunas “contradicciones y defensas” dice: “A Serafina de Christo d[e] las Descalzas, aunque se firma de las jerónimas ¡qué profunda!”.¹³⁰ Entonces, un documento

¹²⁹ Para Trabulse, el verso final es “que de Christo Seraphina”.

¹³⁰ Rodríguez Garrido lo documenta. Con ello puede descartarse ahora cualquier relación de identidad de Serafina con Castorena y Ursúa, como *imaginan* Alatorre y Tenorio en el párrafo final

contemporáneo a la *Atenagórica* y a la *Carta de Serafina* valora el juicio de esta última. Esta es la antefirma y despedida de la “autora”:

En este Convento que es de N[uestro] P[adre] S[an] Gerónimo de México en 1 de febrero de 1691 años. B[esa] L[a] M[ano] de V[uestra] M[erced], quien le ama en el Señor y todo bien le desea y espera.

SERAPHINA DE CHRISTO

Independientemente de la autoría aún no establecida de esta misiva, su valor intrínseco reside en pluralizar y documentar, aún con sus enigmas y juegos retóricos, la polémica sobre otra epístola más célebre y trascendente y con travestismos más atractivos: la de la *Atenagórica*.

Al respecto, debe llevarse presente que para Bajtín la creación de una situación excepcional, el *umbral*, “purifica la palabra de todo el automatismo y el carácter cosificado de la vida y obliga al hombre a descubrir los estratos profundos de las personalidades y del pensamiento”. Y en particular, en lo referente a la forma epistolar del discurso, para Bajtín es la más favorable para la palabra ajena reflejada. Considera que la epístola se caracteriza por una aguda sensación del interlocutor, del destinatario”. El momento en que Sor Juana escribe su carta puede ser considerado un umbral bajtiniano, con una presencia tácita del *Otro*, del destinatario, a quien acompañan indefectiblemente en la intención autoral *otros* lectores, *otros* destinatarios. Entonces, en mi opinión, este estilo de escritura epistolar rebasa lo meramente autobiográfico. Tomando en cuenta la composición multigenérica de la *Respuesta* propuesta por Colombi, puede

de su trabajo (y en donde, por lo menos, algo agradecen a Trabulse por haber dado a conocer la *Carta de Serafina*)

decirse con Bajtin que la autodefinition confesional cuenta con una escapatoria retórica; es decir, con la posibilidad de cambiar el sentido último de su propio discurso, según su sentido, “representa la última palabra acerca de sí mismo, su definición terminante, pero en realidad este discurso cuenta internamente con una evaluación contraria de uno mismo por el otro” (“Problemas” 328).

Tanto las referencias concretas y documentadas, como las alusiones por medio del discurso teológico en la *Respuesta* sobre la polémica que desde el final de 1690 genera la propia *Atenagórica*, explican en parte el estilo del panegírico y la sátira en una serie de escritos contemporáneos a los de la monja; lo mismo en un sermón impreso, que predicado, o en sátiras manuscritas. Esta revisión converge con la afirmación de Moraña (1998: 17) de que importa relevar la existencia del texto como encubrimiento y representación; es decir “la claridad (auto)censurada de un discurso colonial elaborado como exploración de una identidad en proceso; que apela a los recursos de la erudición, la ironía, la reticencia y la formulación simbólica para poder penetrar en la panóptica sociedad virreinal”.

Después de especulaciones y pesquisas sucesivas ahora puede constatarse documentalmente que son varios los participantes directos e indirectos en la polémica sobre la mayor fineza de Cristo hacia el género humano con papeles que tercian, a su modo, en la mencionada polémica y que clarifican algunos de los enigmas de esta *Carta de Serafina*.

Como se ha dicho, Sor Juana, aun en el encierro conventual, pero por medio de interpósitas personas de propia mano y escritura, hace un balance de los papeles que sabe que circulan por la ciudad respecto de las críticas a su *Atenagórica*. De ahí el valor de documentos como esta *Carta de Serafina*, que consiste en subrayar la pluralidad de la polémica generada en torno de la publicación de la *Atenagórica* con diversos ecos críticos en pro y en contra de sus argumentos

teológicos. Los avatares de esta polémica reflejan el conflicto finisecular entre predicadores, apologistas y detractores, en el cual Sor Juana quedó en medio, inopinadamente. Según Rodríguez Garrido, la *Fe de Erratas del Soldado Castellano* es el título factible del libelo de quien se firma como *El Soldado*; el mismo autor de ese “papel injurioso y picante contra otro escrito de la dicha religiosa (Sor Juana)”, como es mencionado en la censura inquisitorial del calificador Dorantes a *La Fineza Mayor*, lo que se estudiará aquí páginas adelante. En 1700 la biografía de Calleja, y en 2004 los “documentos de Lima”, reavivan las repercusiones de esta polémica religiosa, quedando en medio de ello “una mujer metida a scripturista y theóloga”. En ese mismo orden de cosas, la última década del siglo 17 se muestra como el momento de mayor efectividad de la actividad censoria del Santo Oficio, que aun cuando no lleva cabalmente a los predicadores al interrogatorio inquisitorial, sí en cambio demuestra que el aparato de control roza altas esferas eclesiásticas.

Este paralelismo entre la situación específica de la época estudiada y la apreciación crítica subsecuente permite precisar pertinentemente sus aspectos polémicos. De igual modo es desestimar la magistral digresión que hace Sor Juana en su *Respuesta* ante dicho ataque crítico y censorio a la *Atenagórica*. Durante mis acercamientos desde 1995 a la prosa sorjuaniana y a la de sus contemporáneos, preludiaba ya lo que afirma Juan Manuel Gauger Quiroz (2010: 93):

ante las varias lecturas que la *Atenagórica* suscitó desde la polémica desatada por su publicación, he optado por no estimarla como un puro y vacuo juego de ingenio barroco cuyas desconocidas consecuencias repercutirían en los años últimos de la Madre Juana. Mucho se ha dicho y especulado en torno a ese confuso final, sobre el que la documentación existente no permite afirmar nada categórico.

Sin embargo, coincido con Eguía-Lis (1995: 82) cuando anota:

No es fácil hablar de la historia y de la suerte que fueron corriendo cada una de las nuevas reediciones, antiguas y modernas de Sor Juana, cuando lo que esperamos es quizá oír nuevas interpretaciones sobre sus textos o que se ha encontrado una obra desconocida, como pareció suceder recientemente. Pero muchas de sus composiciones están en peligro constante de ser mal interpretadas mientras no se logre fijar una edición definitiva, que recoja y depure las múltiples lecturas que ofrecen las distintas publicaciones, y dejemos de correr el riesgo de leer a la gran “Minerva indiana” *entre los caracteres del estrago*”.

En cuanto a lo que se ha dado en llamar “el silencio final de Sor Juana”, debe reconocerse que, gracias ahora a la referida labor de Soriano en 2010 y 2014¹³¹ conocemos tres nuevos documentos relativos a sucesos posteriores a la *Respuesta*, dos de ellos fechados alrededor de marzo de 1691, y el tercero en 1692. Estos textos aparecen previamente catalogados, con una descripción genérica, en los registros 3313, 3314 y 3315¹³² de *Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana. Inventario general*, ya desde 2004. Los registros aparecen consignados así (2004: 295):

3313. Puebla de los Ángeles, 1690. Borrador de la correspondencia de un censor a una religiosa sobre la autorización para dar a luz sus escritos. 3 f. R478/181 *Juana Inés de la*

¹³¹ *Sor Filotea y sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a sor Juana Inés de la Cruz.*

¹³² Garibay Alvarez, Jorge, y Jesús Joel Peña Espinosa, coord. *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana*. Puebla: Fundación Mapfre Tavera-Secretaría de Gobierno del Estado de Puebla, 2004.

Cruz

3314. Puebla de los Ángeles, 1691. Correspondencia de un censor a una religiosa sobre la publicación de uno de sus escritos. 8 f. *R478/182*

3315. San Miguel, 1692. Correspondencia a una religiosa sobre la instrucción de la lengua griega, 1 f. *R478/183* Juana Inés de la Cruz

Sin embargo, estos valiosos hallazgos pasan inadvertidos a los ojos de los investigadores, y son estudiados y dados a conocer por Soriano hasta 2010. Se trata, en efecto, de un borrador de la *Carta de Filotea de la Cruz*, y una respuesta a la *Respuesta*, atribuidos a Fernández de Santa Cruz. De hecho, uno de ellos es de su propia mano, si se coteja esta escritura con los documentos autógrafos del obispo que se intercalan en el grueso legajo de más de 400 folios. El tercer documento es una disquisición dirigida a Sor Juana sobre su relativamente banal intención de aprender griego y su inutilidad para ahondar en asuntos de religión, en una interlocución que alude familiar y reiteradamente a un tal “Lazcano”. La letra no parece ser la del obispo. Hasta ahora, es Soriano quien ha estudiado esta tríada de documentos con una mayor precisión y acuciosidad.

En suma, la necesaria revisión de estos documentos, así como de los sermones, libelos, predicaciones espontáneas y expresiones de tres predicadores que se estudian en el siguiente capítulo, me permiten concatenar sus contenidos, para poder ahondar a la vez en el conocimiento y valoración de las expresiones genuinas y de primera mano del pensamiento crítico-teológico del final del siglo 17 en la Nueva España.

3. Púlpito e Inquisición: el discurso censurado de tres predicadores novohispanos

Este tercer capítulo prosigue la revisión y el cotejo de dos polémicas en torno de la prosa epistolar sorjuaniana: la de su tiempo, y la actual. Hasta ahora, Palavicino y Muñoz de Castro tienen un documentado papel protagónico que permite reposicionarlos dentro del ámbito religioso e intelectual novohispano del final del siglo 17. Y el tercero de ellos, Avendaño, resurge como un autor jesuítico quien, aun con más de tres centenas de aplaudidos sermones en su haber, no escapa al escrutinio en su prédica intrépida por parte de la Inquisición novohispana. Resulta altamente satisfactorio que, diferendos críticos aparte, el propio Soriano (2014: *Sor Filotea* 205) traiga ahora a colación en su más reciente estudio de la recién descubierta correspondencia entre “Filotea” y Sor Juana, a este expulso de la Compañía de Jesús, a quien desde 1995 he considerado como copartícipe de los avatares sorjuanianos:

El obispo participa del criollismo cultural, origen del orgullo que muchos españoles avecindados en México sentían a causa de los intelectuales nativos. Es el caso citado por Pedro de Avendaño en su propia *Fe de Erratas* contra Diego Suazo de Coscojales. Ahí, el autor refiere el caso del arzobispo virrey, fray Payo Enríquez de Rivera, quien, viendo en Nueva España “la abundancia y exceso grande de sujetos, decía, con aquella concisión y gracia con que Dios le dotó: ‘acá son más los doctores que los doctorados’, aludiendo a que, aunque hay muchos que tienen el grado de doctores por la universidad, pero que todos lo debían tener”.¹³³

¹³³ Soriano anota el dato sobre la referencia a Avendaño: (A[rtemio] López Quiroz. *Pedro de Avendaño*. México: UNAM, tesis de maestría, 1998, p. 135).

El entramado crítico-teológico, la fuerte carga satírica de esta forma de discurso novohispano, y el travestismo intelectual en el que se involucran personajes eclesiásticos y seculares de todos los niveles en esta polémica, permite entonces conocer con mayores elementos el ambiente intelectual y crítico que enmarca los propios escritos de Sor Juana. Aun cuando algunos son personajes fuera de la nómina “oficial” de apologistas y detractores de Sor Juana, varios de estos eclesiásticos usan el panegírico y la sátira para sus inquietudes intelectuales, lo que los hace escuchar muy cerca, al igual que la monja, “ruidos con el Santo Oficio”. Es el caso de Palavicino, Muñoz de Castro y Avendaño, tres contemporáneos de la monja novohispana que comparten el camino común de ser sometida su escritura y su predicación a denuncia y escrutinio inquisitorial. En el caso de Palavicino, su sermón *La Fineza Mayor* es denunciado; las sátiras en verso de Muñoz de Castro también son denunciadas y casi lo llevan a la excomunión en 1701. Acerca de Avendaño, su intrépido estilo de predicar es denunciado ante la Inquisición novohispana y genera un breve expediente. Otro más, ya en el siglo 18, es a causa de su texto satírico *Fe de Erratas y Erratas de Fe* dirigido en coautoría con Palavicino y Muñoz de Castro contra el arcediano Zuazo; todos ellos, asuntos que se revisan en el apartado final de este trabajo. Los nombres de estos tres oradores van unidos por una ambigua noticia en el *Diario de Sucesos Notables* de Antonio de Robles el 12 de octubre de 1703: su presunta expulsión del Arzobispado de México y su prohibición de predicar, ordenadas por el arzobispo Ortega, uno de los personajes satirizados por Muñoz de Castro en 1701. Al precisarse esta ambigüedad aparecen nexos temáticos y onomásticos entre documentos de dos de estos tres autores expulsos y censurados, y la parte final de la vida y la obra de Sor Juana. Inclusive, como se verá líneas adelante, Alejandro Herrejón Peredo (2003) indica que en 1699 Avendaño predica un sermón alusivo a Sor Juana, a cuatro años de fallecida.

Recapitulando, puede decirse que el sermón panegírico y el texto satírico son, para fines del siglo 17, eficaces instrumentos de una puesta en guardia de los predicadores; se tornan pivotes de una relativa rebeldía entrelíneas o en el tamiz retórico que les permite –y les impide a la vez– cuestionar la ortodoxia por medio de sus propios mecanismos, la prédica y la pluma. De acuerdo con Bajtin, el sermón “es un tipo particular de comunicación inconcebible en situaciones normales” (1990: 16). De un modo similar, la *carnavalización literaria* contribuye a eliminar toda clase de barreras entre los géneros tradicionales, entre los sistemas cerrados de pensamiento y entre diversos estilos literarios. Estas interconexiones discursivas generan la necesidad de una nueva búsqueda documental que coadyuve a esclarecer el derrotero común de la vida seglar y eclesiástica de estos tres intelectuales novohispanos.

3.1. *Un sermón censurado de Francisco Xavier Palavicino en la “guerra de las finezas”*

Es necesario un preámbulo contemporáneo aclarador sobre los datos y el perfil religioso de este predicador valenciano, quien arriba a México en 1680. Por mi parte, admito el inicial desvío biobibliográfico (Camarena 1995 y 1998b) que me lleva a reiterar la duda y confusión, por principio, sobre el jesuitismo del presbítero. Sin embargo, en ese entonces no dejo de aclarar que hay dos Franciscos Palavicinos en México, en ese tiempo; el otro sí es jesuita, como indico en los trabajos referidos. Pero difiero de Alatorre y Tenorio en que un segundo religioso de nombre Francisco Palavicino, jesuita, sea el expulsado del arzobispado de México.

Se me ha atribuido desde 1995 esta “inicial” responsabilidad del “error” (Alatorre y Tenorio 1998: 104, 2013) y de “mantener el error” (Rodríguez Garrido 32) de considerar jesuitas, además del ya expulsado Avendaño, a Muñoz de Castro y a Palavicino, guiado tan sólo por la vaguedad de la nota del *Diario* de Robles. Como aclaración pertinente, cedo el honor de la primicia del “error” no al cronista, sino al registro de Francisco Palavicino por el jesuita Francisco Zambrano en el *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México* (1962). A pesar del impreciso dato de la orden de destierro de los tres predicadores del arzobispado, es el propio *Diario* el que también ha registrado previamente, el 15 de octubre de 1690, la expulsión de Avendaño de la Compañía de Jesús; es un aspecto que se retoma al final de este trabajo.

Otra de mis imprecisiones de 1995 y 1998 es señalar como jesuita a Muñoz de Castro. Lamentablemente fue con base en la ambigua frase de la nota citada del *Diario* que pluraliza a los predicadores mencionados “por ser *expulsos* de la Compañía”, y sin ahondar yo en más datos que los del monumental *Diccionario* de Zambrano. Sirva este trabajo, con mayores datos, como disculpa y rectificación. Y con el exjesuita Avendaño, hasta ahora, no tengo sino el error, aún no

detectado por otros –incluido mi sagaz profesor Alatorre– de llamarlo “Joseph de Avendaño” en algún renglón de mi trabajo (Camarena 1998b). Al remontarse al origen de esta imprecisión, Robles (1946: 290) resume así este reiterado asunto del destierro y prohibición de predicar a los tres oradores en su nota “Comenzaron las confirmaciones”, del 12 de octubre de 1703:

Hoy se ha dicho que el señor arzobispo ha suspendido de predicar, confesar y decir misa a D[on] Pedro de Avendaño, D[on] Pedro Muñoz de Castro y D[on] Francisco Palavicino, *por ser expulsos de la Compañía*, y manda que se vayan del arzobispado, y a los que son de otros obispados y no han jurado el domicilio de este arzobispado se vayan a ellos.

Sin embargo, es una orden no cumplida, dada la cantidad sucesiva de sermones que estos predicadores llevan a cabo, e incluso imprimen, hasta el final de sus días. Al precisarse ahora esta ambigüedad de Robles por medio de sucesivos estudios sobre estas prédicas, aparecen sus nexos temáticos y onomásticos con la parte final de la vida y la obra de Sor Juana. Por otro lado, no comparto la idea de Rodríguez Garrido (2004: 32) acerca de la calidad de “rumor” de esta expulsión, ya que la intervención inquisitorial en las trayectorias eclesiásticas de estos oradores está sustentada documentalmente y coadyuvan a establecer esta interrelación, aun cuando no es ese su propósito original.

Respecto del proceso inquisitorial de *La Fineza Mayor*,¹³⁴ puede decirse que en estos complejos tópicos de referencia documental no son raros los errores en las atribuciones. Desde 1865 Juan María Gutiérrez refiere el pasaje de la controversia sobre las finezas atribuyendo

¹³⁴ Mis acercamientos previos a este predicador pueden consultarse en Camarena (1995) y Camarena (1998a) y (1998b).

equivocadamente el sermón a Paravicino —es decir, al ilustre predicador madrileño fray Hortensio Félix Paravicino y Arteaga, nacido un siglo antes— su participación en la trifulca de contertulios novohispanos, y no realmente a Palavicino Villarrasa.¹³⁵ A la secuela de mi pesquisa sobre los dos “Palavicinos” que se hallan en México, en el pueblo de Agaña (Filipinas) y en las Marianas, agregó que se data a un Lic. Francisco Paravisín¹³⁶ en un documento inquisitorial más.¹³⁷ Por cierto, Rodríguez Garrido (2004: 32) incurre en la confusión de atribuir a Alatorre y Tenorio mi conjetura de 1995 de que quizá se trate de dos Palavicinos distintos; sobre todo, cuando en mis búsquedas he podido datar la llegada a la Nueva España en 1680 de uno de ellos —el Francisco Palavicino

¹³⁵ Puede consultarse la nota 14 en Alatorre y Tenorio (1998b: 114) que explicita el confuso dato de Gutiérrez, y la siguiente nota en este trabajo.

¹³⁶ Hay discrepancia en la explicación del origen de este apellido genovés. Según el heraldista P. Staud y testimonios familiares, *Par* es la designación de “igual” al emperador Carlomagno. *Avi* era un saludo a hombres nobles, de armas (como “ave” Cesar). Y *cignus* es el nombre latino del cisne. Al entrar en batalla los soldados saludaban al noble caballero paladino respetuosamente de este modo: ¡*Par Avi Cignus!* El dato filológico anotado aquí aparece en línea en www.parravicini.com.ar/escudos. El apellido Palavecino es el mismo que *Palavicino*, de origen italiano ramificado en España. También aparece como Palavissino, Pallavicino, Palavesino, Palavessino, Palavicina, Palavicén, Palavecin, Palavesin, Paravisín y Paravecino. Según Luis de Salazar y Castro, la casa Palavicino descende de los Marqueses de Baden, en tierras de Lombardía. Véase <http://www2.gasou.edu/facstaff/suazoj/suazogen.htm>. Acceso: 19 de noviembre de 2014.

¹³⁷ GD61, *Inquisición*, vol. 1482, exp. 2, fols. 171r-444v.

jesuita— en el *Libro de Profesiones* de la Compañía de Jesús, del *Archivo Histórico de Hacienda*, resguardado en la Galería 4 del Archivo General de la Nación (México).

Deslindes aparte, conviene ahora enmarcar históricamente a Palavicino, clérigo presbítero domiciliario. En lo tocante a los familiares de este “alocado clérigo valenciano”, como ha sido llamado en forma simplista por Alatorre y Tenorio (1998a, 2013) pueden ahora agregarse mayores y significativos datos sobre su genealogía. El padre del predicador es Generoso Isidro Palavicino y Durán, nacido en 1625 en Valencia y bautizado el 30 de enero en su propia casa; es hijo único. Según otras fuentes, Generoso es bautizado el 15 de octubre de 1629 en los Santos Juanes, y casó el 13 de diciembre de 1651:

Generoso Isidro es 2º Barón de Frignani y Frignestani, Caballero de la Orden de Montesa; Insaculado en la Bolsa de Nobles para ocupar cargos honoríficos del Consejo de la Ciudad en 1669, 1682, 1693, 1698, 1700 y 1701. También es Jurado del Capítulo de Valencia. En el *Libro de Concejos y Establecimientos de la Ciudad* consta que de los años 1638 a 1708 ejerce diferentes veces el empleo de Jurado, y es tres veces nombrado Caballero Generoso por el Estado de los Nobles.¹³⁸

Esta fecha entra en contradicción con este dato de casamiento en otro dato pertinente, quizá más fidedigno por ser menos escueto, que indica que Generoso Isidro

casó el 22 de octubre de 1651 en Valencia (San Andrés) con Ana de Villarrasa y Torrelles, hija del Noble Legislador Francisco de Villarrasa y de Flora Torrelles, hija ésta de Guerau de Torreles y de N. Esplugues; a su vez descendiente de Bernardo Esplugues, Bayle

¹³⁸ En www.abcgenealogia.com/Palavicino01.html. Acceso: 19 de noviembre de 2014.

General del Reino de Valencia, y hermano de Pedro Esplugues, llamado ‘El Artiaca’, Pavorce y Arcediano de la Catedral de Valencia, y Capellán de Su Santidad, que funda sobre el Vínculo de Puebla-Larga el Mayorazgo de Esplugues por su testamento que formaliza el día anterior a los idus de mayo de 1337 ante Arnaldo Ferrer.¹³⁹

Ambos nobles fueron padres de Félix Palavicino y Villarrasa, Francisco Xavier Palavicino Villarrasa y Tomasa Palavicino Villarrasa, nacidos en Valencia. El autor de *La Fineza Mayor* llega en 1680 a Mérida, Yucatán. Radica un tiempo en Veracruz y participa de la resistencia a las incursiones de piratas holandeses, como él afirma posteriormente en 1694 al solicitar plaza, irónicamente, como calificador del Santo Oficio:

hallarme con la edad de quarenta y tres años, de los quales cuento dies y seis cumplidos de sacerdote, predicador, y confesor general de todos los sexos y estados; haver expuesto muchas vezes la propria vida al alfange del herege pirata en la ciu[da]d de Veracruz, en la ocación de su ynvación, por ocuparme en el exercicio s[an]to de oýr de confesión a los que entonces murieron, con manifiesta contradicción suya; haver combencido en pública disputa, en d[ic]ha ciu[da]d a un herege protervo, olandés, y agregado a n[uest]ra s[an]ta fe con no leves esperansas de que aría él lo mismo en Curazaun de adonde havia salido médico de un navío de negros...¹⁴⁰

Desde 1691 Palavicino ya es residente de la Ciudad de México. Pero lo que ignora en 1694 el aspirante a funcionario inquisitorial es el perfil requerido por el Santo Oficio para sus

¹³⁹ En www.abcgenealogia.com/Palavicino01.html. Acceso: 20 de noviembre de 2014.

¹⁴⁰ GD61, *Inquisición*, vol. 525 (1a. parte), exp. 4, folio 254r.

calificadores; perfil que Méndez (2002: 565) traza así:

llegar a ser calificador del Santo Oficio no era un procedimiento sencillo ni expedito, amén de que entrañaba una rigurosa preparación previa al cargo y una gran responsabilidad posterior al haberlo recibido. Su tarea no era nada fácil, pues recaía en las calificaciones una práctica que implicaba seriedad académica –sobre todo, teológica– y claridad de juicio. Palavicino ignora que precisamente por todo lo contrario a este deseado perfil del calificador es que se le ha formado un proceso a su sermón tres años antes, en 1691.

Es necesario hacer la recapitulación de este asunto de dicho sermón panegírico, la importancia del deslinde entre su fecha de predicación y su fecha de impresión, así como de los ejemplares que se conocen y los que se han hallado, con una óptica contemporánea. Hasta septiembre de 1995 los investigadores sorjuanistas y Paz (1982: 535) asumen que el sermón de Palavicino se predica el 10 de marzo de 1691, como indican tipográficamente las correspondientes calificaciones y autorizaciones de impresión.¹⁴¹ El ejemplar hasta entonces consultado y referido

¹⁴¹ Un poco de historia sobre los impresores de *La Fineza Mayor*: Paula Benavides, viuda del impresor Bernardo Calderón, deja como herederos de la imprenta a sus hijos Diego y María, quienes la trabajan de 1684 a 1718, tiempo en el que los “herederos de Bernardo Calderón” estampan 144 impresos. En ese tiempo María ya está casada con Juan de Ribera, quien también tiene su imprenta. María, impresora de *La Fineza Mayor*, por su parte, hereda la imprenta de los Calderón a tres de sus hijos: José, Francisco y Miguel de Ribera Calderón. Lo paradójico en este asunto, como expresa Luisa Martínez Leal (2004) es que los herederos de Juan de Ribera “también ostentan el nombre de ‘Imprenta del Secreto del Santo Oficio’ por el hecho de realizar trabajos

al respecto es el que resguarda la Biblioteca Nacional de México, el cual se encuentra incompleto y del que, por cierto, Benassy ofrece dos números de localización distintos en el acervo (127 LAF y 1247 LAF), durante sendos trabajos, en su referencia a este documento (Benassy 1983, 1983b). Pero la lectura del propio sermón a través de otro ejemplar completo –es decir, con la dedicatoria impresa– y que se conserva en la Galería 4 del Archivo General de la Nación (México),¹⁴² los comentarios y el proceso inquisitorial que genera el documento confiscado, corroboran que la predicación en el Convento de San Jerónimo ocurre realmente el día de Santa Paula: el 26 de enero de 1691, con lo cual los documentos sorjuanianos, sus panegíricos, réplicas y libelos, adquieren desde entonces una nueva significación.¹⁴³ Aún más: gracias a la digitalización del acervo de la Biblioteca Palafoxiana, en Puebla, he podido hallar catalogado otro valioso ejemplar más, completo, de *La Fineza Mayor*, dentro de una valiosa y significativa colección de *Sermones Varios*, en excelente estado de conservación. Anteriormente, el registro en el *Catálogo* de la Palafoxiana aparecía así: 009794, bajo la clasificación PAFX BV4207 A3. Ahora, el sermón de

tipográficos para la Inquisición. Esto les permite tener el monopolio de los impresos oficiales, marcándolos como los principales difusores de la ideología del gobierno novohispano”.

¹⁴² Méndez, *Catálogo... Siglo XVII*, ficha 1941, p. 385.

¹⁴³ De igual modo, los estudios subsecuentes sobre la prosa crítica de Sor Juana se dimensionan desde una nueva perspectiva cronológica. Trabulse es el primero en hacerme esta valiosa observación personalmente en Los Ángeles, CA, previo al Congreso *Finezas de una Crisis*, llevado a cabo el 7 de junio de 1997.

Palavicino es localizable bajo este registro: P.2 200.5, L.13, [502].¹⁴⁴ La importancia de la inserción de *La Fineza Mayor* como el decimosexto¹⁴⁵ impreso de esta colección de sermones es la siguiente: en el folio 1 se superpone a la portada del primer impreso, El *Sermón del Seráfico Padre Sn. Francisco* (1668) del P[adre] Estevan de Aguilar, la data manuscrita del sermonario, a tinta: “De la librería del Con[ento] del Espíritu S[an]to de la Puebla, C[om]p[añía] de Jhs”. Es decir, que al intercalarse entre sermones no solo contemporáneos, previos y posteriores al edicto inquisitorial que lo prohíbe en 1698 –como se estudiará aquí, líneas adelante– este ejemplar de *La Fineza Mayor* constata que pudo ser leído aun con dicha prohibición y orden de confiscación, aun a principios del siglo 18. Lo afirmo, porque el noveno impreso de esta colección de predicaciones es ni más ni menos que la *Oración Evangélica...* (1703),¹⁴⁶ el sermón del arcediano Zuazo y

¹⁴⁴ Agradezco la excelente disposición administrativa y amable orientación de Carmen Martínez Zanella, encargada de la zona de consulta de libros y manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana, para poder trabajar directamente con este singular sermonario y los borradores de la *Carta de Filotea de la Cruz*.

¹⁴⁵ Exp. 16, folios 589-622.

¹⁴⁶ Exp. 9, folios 283-320. El estudio y las notas críticas a esta *Oración Evangélica* aparecerán en mi estudio “Un regalo de buena fe de Ermilo Abreu Gómez a Dorothy Schons: la *Fe de Erratas Y Erratas de Fe*, de Pedro de Avendaño”, en evaluación editorial. En el mismo estudio también abordaré el ejemplar que alberga la Bancroft Library, en Berkeley, y otro ejemplar más que custodia en acervo la biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en su Museo de Chapultepec.

Coscojales que satirizan Avendaño, Palavicino y Muñoz de Castro por medio de la *Fee de Erratas*, como también se estudiará en este trabajo páginas adelante. Una apostilla manuscrita de época, al calce de la portada de este sermón satirizado, indica claramente: “véase la fee de erratas de Avendaño que explica a este autor y sermón”. Es decir, que con esto podemos afirmar que el alcance inquisitorial sobre la confiscación de *La Fineza Mayor* no llega hasta este convento jesuítico, aun cuando el impreso debió ser desprendido del sermonario y entregado —o por lo menos ser denunciado— conforme a edicto.

Respecto del contenido de este sermón, el tinte panegírico con el que Palavicino se granjea su presencia en el convento de San Jerónimo explica que intercale en la dedicatoria de su prédica la evocación de su fundadora como realizadora de un loable acto de fineza mayor:

Viva está todavía en la memoria la Illustríssima Matrona Madre Isabel de S[an] Gerónimo, que con el siglo se llamó Doña Isabel de Guevara quien, émula verdadera de Christo y de Paula, supo hazer la mayor fineza entregando su caudal a Christo para fabricarle este religioíssimo Convento, en donde como Paula en Belem se ocultó, y Sacramentó, ocultando su grandeza y su don.¹⁴⁷

Para Alatorre y Tenorio (1998a: 93, 2013) este sermón es un documento que “los sorjuanistas actuales sí lo conocen, pero ninguno parece haber tenido la paciencia de leerlo de cabo a rabo”.¹⁴⁸ Simultáneamente a la publicación de estudios de aproximación a la *Carta de Serafina*

¹⁴⁷ GD61, *Inquisición*, vol. 525, 1ª parte, exp. 3, fols. 261r-276v (entre 247v y 248r)

¹⁴⁸ No me salvo, como tampoco los estudiosos de Sor Juana que suele rebatir Alatorre (Alatorre y Tenorio, 1998a: 103, 2013) en sus escritos, siempre posteriores a hallazgos ajenos, de ser

por Trabulse en diversos eventos conmemorativos de Sor Juana, en 1995 y 1996, se halla en prensa mi artículo de 1995 ya referido, que rastrea indicios en la dedicatoria del sermón impreso de Palavicino sobre el *ciego Soldado*, personaje detractor de la *Atenagórica*. Puede confirmarse que es el seudónimo del “idiota cuyo nombre por fortuna no conocemos”, que menciona Francisco De la Maza (1980: 68), y que le falta al decoro a sor Juana, al llamar “herética y bárbara” a la *Atenagórica*. Es el mismo censor anónimo, “Eróstrato que, con un ímpetu servil y con un malentendido tizón de estilo causídico, se quiso amenazar de famoso y quemar esta maravilla”, indica Calleja (1700) en su hagiografía sorjuaniana. El libelo de *El Soldado* es referido en la censura inquisitorial del sermón por el calificador Dorantes:

con la alusión de Cristo S[eñ]or n[uest]ro puesto en la cruz, que dice estaba hecho un Cordero, a quien un Soldado hirió con la lanza el costado, a la madre Juana Inés de la Cruz, a quien por el nombre latino *Agnes* llama “Cordera contra quien vibró lanza cruel un ciego *Soldado*”, como se lee al fin de la dedicatoria de su sermón, donde da a entender, ser su intención satisfacer a la impostura que al autor le hicieron de cierto papel injurioso y picante, q[ue] con el supuesto nombre de *El Soldado*, se divulgó contra otro papel de dicha religiosa [la *Atenagórica*] los días passados en esta ciud[a]d, en lo qual [Palavicino] notoriamente abusa de la Scriptura Sag[ra]da, impíamente aplicada a fin satýrico y profano,

“amonestado” en lo referente a las transcripciones, aproximaciones e interpretaciones a los documentos aquí referidos. Léase con simpatía, a propósito de los documentos del proceso de Palavicino, este fragmento de nota de pie de página: “(Camarena, *art. cit.*, reproduce muchos pasajes, no siempre bien leídos)”.

y a lisongear a d[ic]ha religiosa, contraviniendo al Sag[ra]do Concilio de Trento, y comprehendido por esta razón este discurso en la regla 16 de el [*Índice*] *Expurgatorio* de este S[antí]s[i]mo Tribunal.¹⁴⁹

La Regla 16 del *Índice Expurgatorio* es un referente de censura que prevalece en los criterios inquisitoriales. Aun cuando Alatorre y Tenorio –y recientemente Soriano– parecen no querer verlo así en sus respectivos estudios, (Alatorre y Tenorio 1998, 2013, y Soriano, 2000, 2003, 2008, 2012) en esta parte la diatriba de Dorantes se orienta hacia la actividad teológica de Sor Juana y, sutilmente, a su condición femenina. No en vano, en su censura la desnuda de su venerable condición de “esposa de Christo”, de “hija en la fe de San Jerónimo y Santa Paula”, para reducirla a la poco amable etiqueta de “una mujer introducida a theóloga y scripturista”, aun cuando sea, públicamente para su tiempo “una Muger con aplausos de Maestra”. También, como conocedor de la polémica y los papeles cruzados sobre el contenido de la *Atenagórica*, el censor Dorantes prosigue su dictamen de la “sacrílega abusión de la Sagrada Scriptura”: la parte medular y verdadero propósito del discurso de Palavicino, quien en su dedicatoria se deslinda de la autoría del “papel infammatorio” de *El Soldado*:

Pareciéndome (señor) en este punto, ser también cosa intolerable, y digna de estrañar, el que por despicar, y complacer el genio de una muger introducida a theóloga, y scripturista, aplaudiendo sus subtilezas, se haga el púlpito, donde como en cáthedra del Spíritu S[an]to, se deba tratar la divina scriptura, p[ar]a sólo la edificación, y enseñanza de los mortales, palestra de desagravios profanos, tomando assunto p[ar]a discurrir sátyras de un misterio de fe tan grave como el de la Eucharistía, passando el insufrible desorden a citar en el

¹⁴⁹ GD61, *Inquisición*, vol. 525, (1ª parte), exp. 4, folio 257v.

púlpito públicam[en]te a una muger con aplausos de Maestra, y sobre puntos y discursos scripturales, como consta de la salutación, fol[io] 3, donde la cita, como dice al margen “en su ingeniosa y docta *Carta Athenagórica*” y en el folio 7, columna 2a.: “Mas si acaso sirven unas palabras de san Pablo *ad Colosenses*”,¹⁵⁰ cap[ítul]o 1, donde con el título de *Minerva* cita una exposición que dio a d[ic]ho texto; pareciéndome contener todo esto cierto género de indecencia, q[ue] si no la de su authoría, a lo menos desdice notablem[en]te de la seriedad del púlpito y Sagrada Scriptura, y más quando *la* cita el autor, no como quiera, sino en concurso de santos padres y doctores de la Ygl[esi]a como son S[an] Aug[ustí]n, S[an] Juan Chrisóstomo y el Angélico Doctor, quando refiere en la salutación lo que cada uno discurrió [a]cerca de la mayor fineza del amor de Christo s[eñor] n[uestro].¹⁵¹

La clave de este pronombre *–la–* que destaco en cursivas, es que al referirse Dorantes a Sor Juana condensa ese resquemor de algunos teólogos novohispanos sobre el presunto protagonismo de la monja en la discusión sobre las finezas de Cristo: “no como quiera”, es decir, fortuitamente, “sino en concurso de santos padres y doctores de la Ygl[esi]a como son S[an] Aug[ustí]n, S[an] Juan Chrisóstomo y el Angélico Doctor [Santo Tomás de Aquino]”. Ese es precisamente el “insufrible desorden” que genera el hiperbólico encomio de Palavicino a la afamada escritora. Dorantes hilvana el incidente sacrílego que ha pergeñado el orador valenciano en el convento de San Jerónimo, con la propia sor Juana como testigo, seguramente abochornada –como bien anota

¹⁵⁰ *Colosenses* 1:24: “Ahora me gozo en lo que padezco por vosotros, y cumplo en mi carne lo que falta de las aflicciones de Cristo por su cuerpo, que es la iglesia”.

¹⁵¹ GD61, Inquisición, vol. 525 (1ª parte), exp. 4, folios 257v-258r.

Alatorre (1998a, 2013)– por tan desmesurado elogio. El censor dominico considera inadmisibile que el panegirista tome el púlpito como “palestra de desagravios profanos” y lo involucra en dos asuntos graves: Palavicino “notoriamente abusa de la Scriptura Sag[ra]da, impíamente aplicada a fin *satýrico* y profano, y a lisongear a d[ic]ha religiosa, contraviniendo al Sag[ra]do Concilio de Trento”.¹⁵² Este “fin *satýrico*” que halla el censor en el empleo de la Sagrada Escritura va de la mano con el desatino de la lisonja de Palavicino a la religiosa. Con sólo algunas líneas de por medio, el censor emplea el mismo paralelismo en su enérgico discurso: “tomando assunto p[ar]a discurrir *sátyras* de un misterio de fe tan grave como el de la Eucharistía, passando el insufrible desorden a citar en el púlpito públicam[en]te a una muger con aplausos de Maestra...”.

En este asunto de índole censoria, las expresiones *panegírico* y *sátira* adquieren una especial significación de contigüidad, de correlación, que Dorantes reitera claramente en un documento rector. La sobriedad del documento no deja de traslucir el encono teológico del calificador, el *escozor* intelectual de éste y quizá otros teólogos del aparato inquisitorial,¹⁵³ a

¹⁵² GD61, Inquisición, vol. 525, 1ª parte, fol. 257v.

¹⁵³ En este punto coincido con Trabulse cuando afirma en su edición de la *Carta de Serafina* (p. 28) que “si algo revela dicha censura inquisitorial contra el Sermón de Palavicino es la animadversión que despertó la *Carta Atenagórica* entre los teólogos novohispanos; animadversión que se agravaría a principios de 1693 con la llegada a México del Tomo Segundo de las *Obras* de Sor Juana que se abría con la *Atenagórica*, que ahí conserva su título original de *Crisis de un sermón*”. Gracias al listado de contendientes sobre este asunto en el *Discurso Apologético* se sabe ahora que no son hechos aislados ni la animadversión ni la defensa de la *Atenagórica*.

propósito del recurso retórico de Palavicino: “y *más* quando la cita el autor, no como quiera, sino *en concurso de* santos padres y doctores de la Ygl[esi]a como son S[an] Aug[ustín], S[an] Juan Chrisóstomo y el Angélico Doctor, quando refiere en la salutación lo que cada uno discurrió [a]cerca de la mayor fineza del amor de Christo S[eño]r N[uest]ro...”.¹⁵⁴

La reiteración de esta cita obedece al propósito de glosar otras de las expresiones del mismo párrafo que detallan la postura censoria de Dorantes: *más*, es decir, “sobre todo...”, “máxime que...”, y que conllevan al propósito censurable de esta extrapolación: *en concurso de*, que equivale a “a la altura de...”, “al igual que...”, “como si fuera del nivel de...”. Razones teológicas válidas para una parte de la reprimenda inquisitorial al entusiasmado –y no “alocado”– predicador valenciano. La otra parte sustancial de la amonestación es por aprovecharse Palavicino del púlpito, “palestra de desagravios profanos”, para exponer un deslinde de autoría: el “infamante” rumor de que él es el “Soldado” que ataca la *Atenagórica*.

En la esmerada, pero a la vez ingrata labor de hallar la identidad de este seudónimo castrense, y la del autor de la *Carta de Serafina*, todos hemos dado aciertos y tumbos. Por ejemplo, como se ha dicho, Trabulse llega en 1996 a la conclusión que el *Soldado* se trataba de Núñez de Miranda, y esta afirmación es descartada por Alatorre y Tenorio en 1998 sobre el mismo asunto, atribuyendo ellos la autoría a Castorena y Ursúa. En 2004, Rodríguez Garrido establece la posibilidad de que sea el propio Palavicino el autor de la *Carta de Serafina* por la analogía de algunos de sus párrafos con los del sermón *La Fineza Mayor*. Pero no se ha comprobado. También en 2004, tras una combinación algo confusa de atribuciones y descartes de Palavicino como autor

¹⁵⁴ GD61, *Inquisición*, vol. 525, 1ª parte, exp. 4, folios 257v-258r.

de la *Carta de Serafina* o como el “Soldado” censor de la *Atenagórica*, Yolanda Munguía (2004: 90), publica en su estudio de fragmentos de la *Carta de Serafina* y de *La Fineza Mayor* este párrafo, que muestra una biografía sesgada del lugar de origen de Palavicino y, a la vez, de su posibilidad, con erróneas analogías y sin nuevas referencias, de ser *El Soldado*:

Francisco Xavier Palavicino nació en la ciudad de Palencia, provincia de Aragón, la cual, a causa de la boda entre los Reyes Católicos, se une con el reino de Castilla, desde este punto de vista, Palavicino era castellano, y si hacemos una analogía de la jerarquía eclesiástica con la militar, podríamos decir que los presbíteros o padres son equivalentes a un soldado. Por su puesto [*sic*] también le llama soldado debido a que al parecer ése era el título el libelo [*sic*] contra Sor Juana, posiblemente con una connotación de salir en defensa de la religión y la verdad, pero también ese nombre fue propicio para hacer una comparación de la monja con Cristo, un soldado hirió a un cordero (*agnes*) que significa cordero en latín, el símil es perfecto.

Las acusaciones del enigmático *Soldado* censor de la obra sorjuaniana forman parte de un conflicto de autoría documental que aparece referido también –cronológicamente– tanto en la *Defensa de Sermón*, como en el *Epítome Platónico* de un contendiente cuyo seudónimo es “María de Ataíde”; también, en los documentos referidos por el *Discurso Apologético*. Asimismo, la referencia aparece en los versos anónimos hasta ahora de la *Carta de Serafina*, aparte de la ya revisada dedicatoria del sermón impreso de Palavicino. El asunto del “Soldado” es referido días antes de la impresión del sermón (10 marzo de 1691) por la propia Sor Juana en su *Respuesta* (1 de marzo de 1691). De ese modo, la incidencia del *Soldado Castellano* en la polémica va siendo develada con una mayor solidez documental.

A esta larga lista de las menciones y alusiones al “ciego *Soldado Castellano*, joven y rubio censor”, como anotan la *Carta de Serafina* y el *Discurso Apologético*, respectivamente, deben agregarse Calleja en 1700 y la ya referida “Soror Margarida Ignacia”, en 1727 y 1731. Como se sabe, es en realidad el seudónimo de su hermano, el jesuita Luis Gonçalvez Pinheiro.¹⁵⁵ Aquí ocupa entonces un rol protagónico otro padre jesuita, el traductor Antonio Mourín, de quien en 1904 el P.J. Eugenio de Uriarte –en su *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús...*– aporta información valiosa sobre esta réplica portuguesa a la *Atenagórica*, y la recepción que tuvo en su tiempo:

El de la *Idea de un buen Soldado...* del que hablaremos en los seudónimos¹⁵⁶, Uriarte

¹⁵⁵ La página 152 del *Catálogo* de la Biblioteca del Instituto Portugués de la Sociedade Científica de Goerres (también conocido como Instituto Viera) contiene dos registros de esta obra de Gonçalvez bajo ese seudónimo femenino; la *Apologia a favor do R. P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal, porque se desvanece, e convence o Tratado, que com o nome de Crisis escreveu contra elle a Reverenda Senhora Dona Joanna Ignês da Crus, religiosa de S. Jeronymo d...*, fechado en 1727 en portugués. El otro es: *Vieyra impugnado por la Madre Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa del Orden de San Gerónimo, de la Ciudad de México. Y defendido por la Madre Sor Margarida Ignacia, religiosa de San Agustín, en su Convento de Santa Mónica de la Ciudad de Lisboa...* en 1731, para la versión y traducción española.

¹⁵⁶ En el volumen 3 de este *Catálogo razonado...* aparece la referencia completa de este texto y de su traducción por Antonio Mourín, cuyo seudónimo como traductor era “Íñigo Rosende”: “*Idea de un buen Soldado de Cristo Jesús, Copiada por el padre Manuel de Silva, de la Compañía de*

(1904: 249) advierte en el *Prólogo al Lector* no ser aquélla ‘la primera traducción que se me ha fiado; pues saqué a luz en nuestro Idioma (no ha muchos años) la *Apología a favor del padre Vyeira contra la Crisis de la Madre Sor Juana de la Cruz*, por otro nombre más conocido, la Monja de México, sobre un *Sermón de Mandato*; y me consta fue recibida de los discretos con alguna estimación...’.

Agrega Uriarte (1904: 249), al corroborar el seudónimo empleado por Mourín en 1731 para la traducción al castellano de la réplica en portugués a la *Atenagórica*: “Ahora bien: como consta que la traducción de la *Idea* es del P[adre] Mourín, no puede serla menos esta de *Vyeira impugnado*, que es la *Apología* á que se refiere, y que, aunque salió á luz á nombre de Sor Margarida Ignacia, se sabe que la escribió su hermano Luis Gonzalves Pynheiro”. También debe incluirse la alusión al “Soldado” que hace Beristain y Souza (1816-1821). Con el tiempo, y hasta perderse el seudónimo en estudios sucesivos hasta finales del siglo pasado, de nuevo se recupera desde 1995 y hasta el presente para ampliar el reciente esbozo documental de su perfil.¹⁵⁷ Específicamente, la atención de las referencias al “Soldado” se reavivan en 2004 a partir del

Jesús...[...]. Traducida en Castellano por el M. D. Íñigo Rosende y Lozano, Presbytero. Con licencia: En Madrid, en la Oficina de don Gabriel del Barrio, Impresor de la Real Capilla de su Mag[estad]. [1735]. “Íñigo Rosende” es el seudónimo del traductor jesuita Antonio de Mourín.

¹⁵⁷ Para una dispensa de indeseadas omisiones, pueden enlistarse por decenas los analistas de la obra sorjuaniana desde el siglo pasado, así como otros más que en forma reciente retoman y citan fragmentaria o colateralmente este polémico asunto. Para la localización de estos estudios es de gran ayuda el libro catalográfico *La ascendiente estrella...* (2007) consignado en la bibliografía.

estudio de los “documentos de Lima” y también ha podido ampliarse la lista de seudónimos de quienes participan como impugnadores y defensores de la *Atenagórica*. Por ello resulta simplista el párrafo que al respecto escriben Alatorre y Tenorio (Alatorre, 1998: 106) sobre la *Crisis de un Sermón* (la *Atenagórica*) en su estudio, después de revisar y citar de segunda mano solo algunos fragmentos –eso sí, “de cabo a rabo”– de la censura de Dorantes a *La Fineza Mayor*:

Tampoco fray Agustín (*sic*) Dorantes hace la menor censura de la *Crisis* de Sor Juana. El censurado es Palavicino por poner a Sor Juana en serie con los Santos Padres y Doctores, por haberla comparado con Cristo, por haber aprovechado la cátedra del Espíritu Santo para aclarar los chismes que corrían sobre “cierto papel injurioso y picante” escrito contra Sor Juana.

Innecesaria aclaración y mera reiteración textual es lo que interpretan Alatorre y Tenorio de esta censura. Como lo escribe de puño y letra Dorantes, no es “escrito contra Sor Juana” el ataque de *El Soldado*: “donde da a entender [Palavicino], ser su intención satisfacer a la impostura que al autor le hicieron de cierto papel injurioso y picante, q[ue] con el supuesto nombre de *El Soldado*, se divulgó contra *otro papel* de dicha religiosa los días passados en esta ciud[a]d”.¹⁵⁸ Claramente se anota “contra otro papel de dicha religiosa”. El párrafo de Alatorre y Tenorio se sesga parafraseando que el papel del *El Soldado* es “contra Sor Juana”, y prosigue con una obviedad: “Es verdad que la llama ‘muger metida a theóloga y scripturista’, pero no dice que en la *Crisis* haya disparates. Él, y seguramente otros, no concederían a la *Crisis* un carácter de

¹⁵⁸ GD61, *Inquisición*, vol 525, (1ª parte), exp. 4, fol. 257v. (Las cursivas del renglón final de la nota son mías).

disertación teológica, sino que la verían como lo que es: un ingenioso (e inocuo) ejercicio *literario*". (Alatorre y Tenorio 1998: 106, 2013). ¿Será? Bajo semejante simplismo de perspectiva toda la serie de documentos defensivos, críticos, denostadores y autobiográficos que genera la impresión de la *Atenagórica*, incluida la propia *Respuesta*, y que se ha prolongado por los siglos hasta nuestros días, viene entonces a ser un inocuo "pleito intelectual de lavadero". Definitivamente no es así.

En 2000, y repitiéndose en 2003 y 2008 Soriano¹⁵⁹ tercia en la descalificación del fragmento alusivo a Sor Juana en la censura del dominico Dorantes. Soriano solo remarca la evidencia –señalada originalmente desde 1995– de que la censura es exclusivamente al modo disparatado de predicar de Palavicino y a otros dichos teológicos próximos "a error o herejía". No debe olvidarse que el propósito de toda censura inquisitorial es dirimir las proposiciones temerarias, erróneas o al menos próximas a error, respecto del dogma, para que, vistas dichas censuras y pareceres, los inquisidores procedan a instrumentar los mecanismos de amonestación, prohibición y posible confiscación de documentos, o para hacer comparecer a quienes expresan dichas proposiciones. Como lo ha indicado Méndez (2001: 221) tras décadas de sus acuciosas calas en documentos censorios inquisitoriales, que los calificadores

no solo estaban dedicados en cuerpo y alma a la tarea de dar su docta opinión, en sus residencias y colegios –como si de una especie de atalaya se tratara– sobre los escritos que pasaban por las manos de los inquisidores. Podemos observar también que lejos de ser apéndices del Tribunal, éste se basaba en ellos para muchas de sus sentencias, pues

¹⁵⁹ También lo incluye en Soriano, A. *La hora más bella de Sor Juana*. México: CNCA, 2008.

tomaban sus dictámenes muy en serio. Además, salta a la vista que llevaban sobre los hombros tareas difíciles y de gran responsabilidad que, por lo mismo, también les otorgaba su dotación de poder dentro de la escala jerárquica de las personas y personalidades que ejercían su influencia en el ámbito político, eclesiástico y cultural novohispano. De ahí que tuviera gran importancia su labor en cuanto a la manera en que se relacionaban con las figuras que vigilaban y controlaban muy de cerca las actividades de los individuos y de las instituciones. Evidentemente, ello incidía en su vida diaria y en sus tratos con los demás.

Para Zavala (1983: 511), como lector, el calificador inquisitorial “es un receptor cuyo acto de lectura le permite rechazar, aceptar o alterar los textos para adaptarlos a su acto de lectura y a su función de intérprete”. A fin de cuentas, tanto las lecturas de ese tiempo como las actuales son interpretaciones, y por ello es necesario replantearse ambas interpretaciones: contundentes, pero al final colaterales, de estos prestigiados estudiosos de Sor Juana. Sobre todo, en lo tocante a la velada referencia a “una muger con aplausos de Maestra”, “y más quando la cita el autor [Palavicino], no como quiera, sino en concurso de santos y padres de la Ygl[es]ia” (¡y todos hombres!) dentro de la censura del sermón *La Fineza Mayor*. Y porque es necesario rectificar presuntos desmentidos en esta polémica reciente para que el acercamiento a los contemporáneos intelectuales y polemistas de la escritura de Sor Juana sea con una mayor objetividad y con el fundamento de la documentación, y no por medio de especulaciones generalizadoras, pletóricas de erudición, pero desde la misma óptica exorbitante de grandiosidad literaria de época y sucesiva, que impiden asomarse a la interdiscursividad que el texto sorjuaniano rebosa. Ha dicho Volek al respecto: “contamos con pocos testimonios fidedignos y con pocos documentos publicados o claramente identificados en los archivos. Si han faltado hechos, han sobrado

interpretaciones”. Sin embargo, en su monumental obra postrera sobre Sor Juana, desde luego que Alatorre (2007: 534) no deja de insertar parafraseando –ahora sí, ya sin ser sólo una referencia simplista de pie de página, como en su texto de 1998a y 2013– tanto el proceso inquisitorial como el sermón *La Fineza Mayor* en mi propio artículo de 1995, y desde luego, aprovechando oportunamente los hallazgos documentales de Rodríguez Garrido de 2002 y publicados en 2004. Lo innegablemente enriquecedor de estos relativamente recientes hallazgos es que han dado un nuevo rumbo a los estudios críticos sobre Sor Juana y su obra, y han generado interesantes estudios –mencionados en este trabajo– de por lo menos dos académicos peruanos como Fernando Riva Camino (2009) y Juan Manuel Gauguer Quiroz (2010).

Por su parte, Soriano lleva presente a este impugnador, otorgándole una importancia mayor que le había dado al personaje en sus ensayos a principios de este siglo; desde luego, a raíz de los tres ya referidos documentos fundamentales que ha ofrecido al sorjuanismo contemporáneo: el borrador de la *Carta de Filotea*, de Fernández de Santa Cruz, llamado por Soriano *Carta de Puebla*, y una respuesta breve a la *Respuesta*, que demuestra que la comunicación entre el obispo y Sor Juana continúa tras la polémica teológica; Soriano la denomina *Carta de San Miguel*. Esta importantísima aportación del erudito estudio no debe soslayarse en lo sucesivo para todos quienes deseen replantear sus perspectivas sobre los años finales de Sor Juana, así como desde 2004 el estudio de Rodríguez Garrido.

En suma, si en enero de 1691 Palavicino incurre en el abuso del púlpito para deslindarse de una impostura, y en su prosa Sor Juana sale al paso de sus impugnadores –“áspides de emulaciones”– para defender su derecho a la réplica, entonces en la actualidad deben revisarse y replicarse apreciaciones y asunciones de lo escrito en torno de esta polémica relativamente reciente

generada por otra, mucho más apasionante e histórica, sobre la prosa crítica de Sor Juana y la de sus contemporáneos intelectuales.

Desde la óptica del poder censorio del Santo Oficio, tanto este sermón panegírico como los textos epistolares y satíricos que se mancomunan temáticamente generan polémicas teológicas indeseadas. La impresión formal de una mera transcripción privada de los contundentes argumentos teológicos da para que más tinta corra por las mesas de censores, prelados y predicadores, ya sea en forma anónima, o con seudónimo y travestimiento, o con la contundencia de la rúbrica personal. Y otro ejemplo de ello es Muñoz de Castro, como se lee a continuación.

3.2. Pedro Muñoz de Castro, la “guerra de las finezas” y sus sátiras censuradas¹⁶⁰

En este apartado analizo las sátiras en verso que generan un proceso inquisitorial al predicador y presbítero novohispano Muñoz de Castro. La importancia de este también notario y poeta radica en que el 9 de enero de 1691 escribe la *Defensa del Sermón del Mandato*.¹⁶¹ Es un papel temprano y también defensorio de la *Atenagórica*, ante los ataques de la *Fe de Erratas de un Soldado Castellano*.

En las búsquedas documentales de archivo aparece constantemente el nombre y grafías de este escribano de oficio, incluso en las inquisitoriales. Francisco de la Maza (1980) lo enlista en el libro *Sor Juana Inés de la Cruz ante la Historia*. Méndez Plancarte, en los tres tomos de su antología *Poetas Novohispanos* (1942-1945, reeditada en 1994) también aporta datos biográficos y literarios significativos sobre Muñoz de Castro. Tenorio (2008), por su parte, se ha ocupado de Muñoz de Castro y sus contertulios poéticos. Es un prolífico autor, referido en la *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional* de Beristáin (1947: 304) en su rol de amanuense:

Aunque no se puedan señalar aquí muchas producciones suyas, que se publicaron a nombre de los cuerpos que se las encargaron, es de tradición constante que valieron de su pluma

¹⁶⁰ Una versión preliminar de este apartado ha sido publicada en *Destiempos. Revista de curiosidad cultural*, Año 8, N° 41, octubre-noviembre (2014), 20-27. México: Grupo Editorial Destiempos.

¹⁶¹ Rodríguez Garrido pormenoriza este hallazgo el 23 de julio de 2002 en nuestra sesión de seminario en el aula de la Cátedra Extraordinaria Sor Juana Inés de la Cruz, impartida por Margo Glantz, en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en la Ciudad de México.

los cabildos eclesiástico y secular de México. Y además publicó en su propio nombre las siguientes: *Varias Poesías premiadas por la Universidad de México en el Certamen poético en honor de la Concepción de la Virgen María*. Imp[reso] en el libro intitulado: *Triunfo Parténico*, año 1683.

En las búsquedas documentales aparece constantemente el nombre y grafías de este escribano de oficio¹⁶², incluso en documentos inquisitoriales. De la Maza (1980) también lo enlista en el libro *Sor Juana Inés de la Cruz ante la Historia*. Herrera (2005: 9) anota que Muñoz de Castro aparece también en primer lugar de la lista de contertulios literarios patrocinados por el influyente mecenas de la época, don Antonio de Deza y Ulloa.

Por mi parte, anoto que un referido, pero hasta ahora no explorado del todo expediente inquisitorial¹⁶³ documenta la requisita y el edicto promulgado contra unas coplas satíricas del bachiller Muñoz de Castro dirigidas a Ortega, quien además ha fungido como Inquisidor General en la Nueva España. Es decir, Muñoz de Castro es sometido a proceso inquisitorial por reconocerse autor del documento satírico en verso en tres partes intitulado: *Cuelga al Excelentísimo Señor Don*

¹⁶² Pedro tiene un hermano que también se dedica a la escribanía, como lo indica el siguiente documento: 45 AN (Notario Felipe Muñoz de Castro, 13 de diciembre de 1738, ff. 373, vta. 375). Documento del Archivo de Notarías (AN) de México, publicado por María Concepción Amerlinck: “Pedro de Arrieta, su origen y testamento”. Internet. Consulta: 3 de septiembre de 2015.

¹⁶³ GD61, *Inquisición*, vol. 718 (1ª parte), exp. 18. Cabe acurar que un soneto de este expediente ha sido estudiado por Hernández (2001) .

*Juan de Ortega Montañés, arzobispo en posesión y sin palio, A la visita que hizo dicho señor en el Convento de la Concepción sin avisar, y A la posesión de virrey, sin zédula en octava de difuntos.*¹⁶⁴ La paradoja en lo referente a la segunda sátira es que Muñoz de Castro había sido premiado en 1683, paradójicamente, por sus versos a la Inmaculada Concepción, insertos en el *Triumpho Parténico* de Sigüenza y Góngora.¹⁶⁵ El notario, además, predica un sermón en 1696 en la Iglesia del propio Convento de la Concepción.¹⁶⁶

Estos versos satíricos de Muñoz de Castro parecen la otra cara de la moneda poética que le da el galardón al escribano, y que casi dos décadas después lo lleva al Santo Oficio con el asunto de la Concepción como nexo temático. Se deslizan nombres clave que eslabonan esta exposición, destacados en la transcripción del Apéndice Documental de este trabajo, en cursivas: [Joseph] “Juan” de Vértiz “Gruñón” [Bruñón]; el “Provisor Arlequín” [Antonio de] Auncibay [y Anaya], un personaje decisivo en el llamado por Trabulse “juicio secreto” que provoca el “silencio final” de Sor Juana. Ignacio de Castorena y Ursúa – presuntamente travestido en “Serafina de Christo”, según especulación errónea de Alatorre y Tenorio (1998a y 2013)– quizá es también el Ursúa que se menciona en la jocosa diatriba contra Ortega. Cuestión de enigmas.

En forma de escrito anónimo, esta *Cuelga* es enviada al Santo Oficio de México por fray Francisco de Villalba, de la Orden de Predicadores y Vicario del Hospicio de San Jacinto de la Provincia de Filipinas, quien la denuncia el 9 de diciembre de 1701. El documento es recibido por

¹⁶⁴ GD61, *Inquisición*, vol. 718 (1ª parte), exp. 18, folios 176r-177v.

¹⁶⁵ Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Triumpho Parténico*. México, 1683.

¹⁶⁶ Díaz, José Simón. *Bibliografía de la literatura española XV*. Salamanca, CSIC, 1992: 548-549.

el fiscal que hace de inquisidor, don Francisco de Deza y Ulloa y por el licenciado Joseph Cienfuegos, en la audiencia matutina. Sin embargo, es una copia manuscrita que no es de la letra del hasta ese momento anónimo autor –como señala otro documento del expediente– en folios contiguos.¹⁶⁷ Cabe recordar que el licenciado Deza y Ulloa es un inquisidor fiscal clave, desde 1691 y hasta 1698, inclusive, en el largo proceso al sermón panegírico de Palavicino. En cuanto al proceso de Muñoz, se forma entonces el edicto respectivo para recoger estos papeles satíricos e injuriosos “contra un príncipe eclesiástico” –Ortega– y entonces, en expediente aparte pero dentro del mismo volumen, inicia un proceso contra el clérigo, quien reconoce bajo rúbrica la autoría de los versos denunciados. Muñoz de Castro, para entonces bachiller teólogo de la Universidad, escribano y presbítero domiciliario del arzobispado de la Ciudad de México, declara tener la edad de 49 años en 1701 y comparece ante el Santo Oficio tras conocer el edicto de requisición, y dice en su defensa que compuso el pasquín de décimas junto con el escribano Joseph Valdés. ¿Es otro potencial participante de la “guerra de las finezas”? Sería obligado documentarlo.¹⁶⁸

Respecto de los versos contra Ortega, Muñoz de Castro declara también en su documento de comparecencia que “los había escrito muchos años antes, sólo por fin satírico y jocoso”, y los creyó “borrados de la memoria de todos”. Es advertido de incurrir en un delito determinado por la Regla 16 del *Índice Expurgatorio*, por ser “injurioso a un príncipe eclesiástico”. Al solicitársele por mandato inquisitorial que manifieste todos los borradores de los versos que posee, Muñoz de

¹⁶⁷ GD61, *Inquisición*, vol. 718 (1ª parte), exp. 18, folios 235r-248v.

¹⁶⁸ Actualmente trabajo una investigación de archivo sobre este coautor de las sátiras contra Ortega y posible “cuarto en discordia” en la referida “guerra de las finezas” sorjuanianas.

Castroo presenta cinco papeles más.¹⁶⁹ Sin embargo, un corte de folios en el expediente indica que faltan algunos papeles. El escribano, según su carta anexa de comparecencia, anota un total de nueve “poesías”. Aparecen sólo siete de ellas. El contenido de estos versos satíricos muestra el encono con que se refiere a Ortega, sin adivinar siquiera, en ese entonces, los supremos niveles de jerarquía eclesiástica y política que alcanzaría con el tiempo el “pelonete” Ortega:¹⁷⁰

El S[eño]r Ortega oró por dicha nao, con que quedó victoriosa

Hecho Pío Quinto de Naval batalla

con valas de oración, valor y a ella

holandeses baxeles atropella

Ortega que piratas avasalla

La Nao de Filipinas que se halla

libre en el puerto sin lesión ni mella

a influxos sacros de Orteguina estrella

grata en sus popas el milagro entalla.

¹⁶⁹ Los borradores en octavo del poemario contra autoridades civiles y eclesiásticas que presenta Muñoz de Castro se hallan en los folios 248a r-248d v.

¹⁷⁰ Eclesiástico y administrador colonial español, fiscal de la Inquisición en México, a la que llega en 1662. Obispo de Guadiana (Durango) y de Guatemala (1676-1684). Regresa a México como obispo de Michoacán. En 1696 es virrey interino de la Nueva España y arzobispo de México en 1700. Favorece las misiones jesuitas en California. En 1702 ocupa nuevamente el virreinato. Muere como arzobispo el 16 de diciembre de 1708 en la Ciudad de México.

Tal lo fue en su oración (fuera de pulla,
 que no la sufre Virreinal bombolla)
 Pues el orar en él fue maravilla,
 oró con más fervor que en la Cogolla
 porque la dicha nabe se combolla
 el resto de su célebre baxilla.

Porque la Nao de China Victoriosa
 al empleo del Virrey libró de presa
 cantarse Missa manda con presteza
 el Duque a la Paisana milagrosa.

Dexó que en doble octava tan famosa
 missa votive su cordial finesa,
 y dexó que devota la Duquesa
 besse Evangelio, y Paz reciva honrosa.

Que a ignorancia atribuir se puede crasa
 esto que al vulgo nunca escandalisa
 porque aunque yerro, con los otros pasa,
 ¿Más que Theresa, Rosa y Francelisa
 farsantas chocarreras, en la casa
 consagrad[a] al Señor, ministren Missa?

Sobre estos poemas –y el poemario satírico en general– queda pendiente una labor analítica que rebasa los alcances de este trabajo, pero que invita a la vez a llevarla a cabo en

estudios posteriores. Aun así, Ricardo Hernández Echávarri (2001) intitula el siguiente poema contenido en esta colección como “Romance sobre acabar con las monjas, del presbítero dominico Muñoz de Castro”. En realidad, es un soneto sin título, y no hay registro documental que señale como dominico a este presbítero del arzobispado de México:

Vivo tan covixado de monxillas
dice Don Juan¹⁷¹ con todas sus agallas
que no he de estar contento hasta acaballas;
no me mate el S[eño]r hasta extinguillas.
Los padres quiero yo, que en voladillas
a las hijas dispongan el casallas
y si no, menos daño que enamorallas¹⁷²
Será que se acomoden a putillas.
Alcanzar con la mano las estrellas
será más fácil, que encerrar 2 pollas
sin gallo en el corral, o[h], Jaramillas!
Ya sé que aunque decís que sois doncellas
más queréis galas, telas y bambollas
maridos, o galanes, o copullas.¹⁷³

¹⁷¹ Ortega.

¹⁷² Prosigue un renglón tachado.

¹⁷³ [folio 248d r.; folio invertido]

Otros de los textos poéticos confiscados en el proceso son los siguientes sonetos:

El Señor Duqués con la Duquesa contienden sobre que cada cual dice que se debe la libertad de la nao de China a las oraciones

Soneto

Sobre si fue por Pancho o por Juanica
 El escapar la nave de Malaca
 Huvo su controversia toma y daca
 Pancho que alega, y Juana que replica
 Si a Dios mi amor le pide y le suplica
 A mí el milagro con razón se achaca
 No tal, arguye el Duque, gran bellaca,
 Que yo lloraba más, que una Marica.
 Que se han de hacer, señora, dele mueca,
 Vexa al consorte Tenayuca
 Más duro, que Anaxarte vuelto roca
 Y pues este moso de conchudo peca
 Dele por penitencia su gran Duca
 Costee la Acción de Gracias que le toca.

Soneto satírico

Como un toro Molina siendo zorra
 Del Palacio claustral se desencierra
 Con bramido feroz al mundo aterra

De rojo embistes antepuesto ahorra.
 Contra su Ni[n]fa pues, Maripizorra
*Guerra*¹⁷⁴ para belicosa guerra
 Enajenada rompe a su *becerra*
 Y balla, que sus finezas fueron borra¹⁷⁵
 Si digo lo demás, temo se aburra
 Y es que con orden del *Ángel* a tal se agarra
 Sin que de doce, ni uno se le escurra.
 Obediente las bragas desamarra
 encargando el secreto de la zurra
 que no llegue a noticia de Mudarra.

La sentencia por el delito en que incurre por estos versos satíricos es leída a Muñoz, pero en otro documento inmediato el inquisidor Joseph Cienfuegos opone una suspensión de la sentencia de excomunión, prevista por la mencionada Regla 16 del *Índice Expurgatorio*; “por contravenir y ser perjudicial al Santo Oficio y sus fueros”, argumenta Cienfuegos, quien pide,

¹⁷⁴ Alusión en itálicas al mismo padre (Manuel) Guerra de la “guerra” de las finezas que refiere la *Carta de Serafina*.

¹⁷⁵ Considero que el contenido de esta copla es definitivamente alusivo y conexo a la polémica sobre las finezas de Cristo, en las que Muñoz de Castro participa desde un principio con nombre y firma. La *becerra* cuyas *finezas fueron borra* no puede ser otra sino la cordera Agnes, Inés: Sor Juana (las itálicas son mías).

además, que se remitan los autos a Su Alteza el Virrey, y a los Señores del Consejo. En una apostilla se solicita al inquisidor fiscal una explicación mayor del motivo de la suspensión de la sentencia, la cual agrega a la excomuni3n el ejercicio de los *Siete Psalmos Penitenciales*, durante siete d3as, por parte de Mu3noz de Castro. El bachiller acepta la condena, as3 como obligarse a pedir perd3n a Ortega por los versos compuestos. Aun as3, los escritos son sometidos a censura y se ordena que si hay copias de ellos sean requisadas, piden en su respectiva censura los dominicos fray Miguel de Castilla y Diego Mar3n, del convento de San Pedro y San Pablo de M3xico. Se formula el edicto despu3s del 19 de agosto de 1707: la misma fecha en que comparece nuevamente en audiencia Mu3noz de Castro, para que le sean le3dos los delitos en que incurre y conozca de ese modo el edicto que originan sus escritos.

El expediente formado por los versos –en que parece no conocerse a3n la autor3a de Mu3noz de Castro– conserva entre sus p3ginas dos ejemplares impresos del edicto, en los folios 201r y 201b r. Uno de ellos tiene la fecha manuscrita del 22 de diciembre de 1707. El edicto es condenatorio tanto de las coplas, como de otro documento impreso: la *Precedencia que goza la Sagrada Familia de los Religiosos Franciscos de la m3s estrecha Observancia, com3nmente llamados Descalços de la provincia de San Diego de M3xico*.¹⁷⁶ Tamb3n se hace referencia a la *Cr3nica [de la Santa*

¹⁷⁶ En este impreso denunciado ante el Santo Oficio est3n referidos, por principio, el obispo Fern3ndez de Santa Cruz y, en forma diacr3nica el padre fray Bartolom3 de Olmedo, acompa3ante de Hern3n Cort3s tras la Conquista de Tenochtitlan, en 1524. Desde luego que la referida diacr3n3a de los personajes mencionados en este documento prohibido amerita un estudio particular, que por ahora rebasa los alcances de este trabajo.

Provincia de San Diego de México] de fray Baltasar de Medina, impresa en 1682. En suma, el documento impreso es una valiosa crónica de la llegada de las órdenes religiosas a la Nueva España, amén de cualquier contenido censurable a los ojos inquisitoriales, e incluye nombres de personajes cercanos a Sor Juana. El documento polémico involucra a don Joseph Montoro, franciscano de la provincia de descalzos de San Diego. (Beristáin, 1947: 269). Sobre este particular, se trata de una denuncia del Maestro predicador y Provincial fray Pedro Antonio de Aguirre de un impreso, un “libelo infamatorio contra los religiosísimos procederes de nuestro charíssimo hermano fray Joseph de Montoro, lector de Teología, qualificador de este Santísimo Tribunal, custodio y procurador general en España y Roma de esta provincia, que murió en Madrid en 22 de noviembre de 1700”.¹⁷⁷ El documento impreso que se denuncia es calificado por el dominico Agustín Dorantes¹⁷⁸ el 13 de marzo de 1701, quien justifica su prohibición y requisa de acuerdo con la Regla X del *Índice Expurgatorio*, ya que el impreso no tiene nombre de autor, impresor, ni lugar de impresión. Dorantes –censor también de *La Fineza Mayor*– es quien justifica su prohibición y requisa de acuerdo con la Regla X del *Índice Expurgatorio*, ya que el impreso no tiene nombre de autor, impresor, ni lugar de impresión. Esta documentación inquisitorial coadyuva a perfilar desde otro ángulo a Muñoz de Castro como satirista, contertulio y hombre de prosa y versos profanos, lo que contrasta dramáticamente con el “discreto Escribano” –como lo pregona el *Discurso Apologético* en 1691– que es también interlocutor de Sor Juana en la polémica de las finezas. Una segunda censura es la del bachiller don Johan Félix Ramírez Ponze de León, adherida

¹⁷⁷ GD61, *Inquisición*, vol. 718, exp. 3, folio 16 y ss.

¹⁷⁸ Censor también del sermón impreso *La Fineza Mayor*.

a la de Dorantes en todo, para el inmediato decomiso del libelo.

Todo parece indicar que se produce en 1703 la venganza-castigo del poder eclesiástico y político, mancomunados en Ortega, arzobispo de México y virrey por partida doble: en 1696, cuando Muñoz de Castro escribe su *Cuelga* burlesca, y en 1702, año del proceso inquisitorial al bachiller versificador. Y se trata, por partida triple, de una *vendetta* eclesiástica tardía contra predicadores y clérigos presbíteros domiciliarios, coincidentemente, todos ellos metidos a panegiristas y defensores de Sor Juana. Esto, en medio de la gravedad de un conflicto estrictamente teológico y que ocupa más de la última década final del siglo 17, al remontarse el asunto a la primera década del siglo 18. En plena mitad de esta refriega teológica finisecular a nombre de las finezas mayores (17 de abril de 1695), muere sor Juana Inés de la Cruz,¹⁷⁹ “la invencible Camila”,

¹⁷⁹ Sor Juana “vivió diez o más años de esplendor creativo, a partir de 1682, cuando llegó a estas tierras la Condesa de Paredes, y luego declinó, cuando las fuerzas represoras —el Arzobispo de México— acabaron con ella, la silenciaron. Sor Juana Inés de la Cruz murió en 1695, dos años después de que le quitaron su biblioteca para venderla. Sin sus libros ¿qué le quedaba? Morir lo antes posible”. Palabras de Alatorre en la conferencia inaugural sobre el periodo novohispano del ciclo “Al filo de la literatura”, el 18 de julio de 1998 en la Sala “Manuel M. Ponce” del Palacio de Bellas Artes, México. Esta “forma de suicidio” la maneja también en Alatorre, A. “Sor Juana y los hombres”, en *Estudios* 7. ITAM, 1986: 7-27. Especulación legítima hasta ser comprobada documentalmente.

la “Cordera” que doblegó al “Lobo” y “Soldado” que “quiso con sus fieros¹⁸⁰ espantarla”: ese anónimo censor que, cegado por el resplandor sorjuaniano y bajo el nombre de *El Soldado*, “vibró lanza cruel contra una pura Cordera”, como predica Palavicino en San Jerónimo. En lo que a Muñoz se refiere, en 1717 escribe los *Ecos de las Cóncavas del Monte Carmelo* por la muerte del virrey don Vicente de Lencastre Noreña y Silva. Y en 1718 –justamente el año de su muerte– un soneto suyo aparece precediendo un sermón impreso con las debidas licencias, sentires y pareceres eclesiásticos y seculares.¹⁸¹

En suma, esta documentación inquisitorial aquí mostrada, y pendiente de estudiar a fondo, coadyuva a perfilar desde otro ángulo a este predicador novohispano que ahora se constituye como un imprescindible contemporáneo intelectual de Sor Juana, e interlocutor temprano en la reiterada polémica sobre las finezas de Cristo. Paralelo a esta reposición de Muñoz de Castro debe tenerse presente también su vena poética como admirador de Sor Juana, por medio de las tres composiciones poéticas primicialmente incluidas en el trabajo postrero de Alatorre en 2007, que compila en dos tomos obras y textos vinculados a Sor Juana. (Tenorio 2008: 508-509)

¹⁸⁰ Trabulse transcribe “fueros”. Según Alatorre y Tenorio (1998a, 2013), debe leerse “fieros”. Ante el facsímil del documento en la edición de Trabulse, me adhiero a la expresión “fieros”.

¹⁸¹ *Antología de poetas mexicanos*. México, RALM, 1894: 15.

3.3 Pedro de Avendaño Suárez de Souza y su predicación intrépida censurada

El último apartado de este trabajo aborda al predicador llamado en su tiempo “El Vieira Mexicano”. Se trata, como se verá con mayores detalles, de un prolífico exjesuita de noble linaje, con más de 300 sermones de su autoría, quien lleva desde 1670, según datos imprecisos de Beristáin, 22 años en la Compañía de Jesús, y poco menos de orador afamado. Por algún motivo incierto Avendaño es expelido en 1690 (si se sigue a Beristáin, debe ser 1692) de la Compañía de Jesús y reducido al estado eclesiástico secular hasta su fallecimiento. Beristáin aduce erróneamente en el registro biográfico que hace de Avendaño en su *Bibliotheca Septentrional...* que el jesuita es expelido por su obrita satírica *Fe de Erratas y Erratas de Fe*,¹⁸² crítica picante a la predicación mediocre de Zuazo, que se decía pariente de la virreina Duquesa de Albuquerque. Pero cronológicamente es imposible, porque es en 1703 cuando ocurre el incidente de la predicación del arcediano y la ulterior publicación de esa *Fe de Erratas*, según manuscritos y estudios

¹⁸² *Fee de Erratas y Erratas de Fee. Respuesta apologética a la Dedicatoria, aprobaciones y Sermón de la Purificación que medio predicó e imprimió del todo el Doctor de Alcalá D[o]n Diego Zuaso y Coscojales, Arzediano de México. Año de 1703. Sacada a luz por tres ingenios compasivos, de esta Noble, Docta, V. Insigne corte mexicana, para que se desengañe en parte el Arzediano.* Tomo el título que anota López Quiroz (1997: 16), que consigna de la *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, de León. Esta obra es conocida también con este otro título: *Fe de erratas del sermón que medio predicó e imprimió en esta Santa Iglesia Catedral de México D. Diego de Suazo Coscojales, catedrático (que dice ser) de Filosofía en la Real Universidad de Alcalá y Arcediano de esta Santa Iglesia...*

contemporáneos como los de López Quiroz (1997 y 1999) y Herrera (2009). Al respecto, parte de la reseña de Alex Lima sobre el libro *Poesía satírica y burlasca en la Hispanoamérica Colonial*, trae nuevamente a estos tres predicadores en conjunto: “En el virreinato de Nueva España, el descontento popular se puso de manifiesto en lugares públicos desde principios de la colonia. Arnulfo Herrera recoge sermones, pasquines y libelos que atestiguan el malestar de tres religiosos novohispanos de principios del 18, ante el nombramiento de un arcediano peninsular que no cumplió con las expectativas de los feligreses desde su primera intervención. En su ponencia “Los traspies de un sermón famoso: *Fe de Erratas* al Licenciado Suazo de Coscojales de Pedro de Avendaño”, Herrera (2009: 191-206) pone de relieve el resentimiento criollo tal como se manifiesta en las composiciones de Muñoz de Castro, Palavacino y Avendaño, “quienes tenían fama de satíricos y maldicientes” (2009: 197). El trabajo concluye con anotaciones de los versos más representativos de la *Fe de Erratas* (1703) de Avendaño. (Lima, 2011)

Por su parte, Herrejón (2003: 48) subraya el error de Beristáin al indicar que Avendaño se había distinguido en hacer valer las cualidades de los criollos, criticando al propio tiempo el engreimiento de ciertos peninsulares que pretendían pasar por sabios y elocuentes, como Suazo: “No es verdad que tal crítica le haya valido su separación de la Compañía, pues ya no era jesuita, sino clérigo secular, cuando la hizo [1703]. De cualquier manera, Avendaño se había distinguido por la defensa del criollismo desde antes”. Esta es la faceta de Avendaño por estudiar: su intrépido estilo de predicar, denunciado ante la Inquisición novohispana. Otro asunto inquisitorial más, ya en el siglo 18, es a causa de su *Fe de Erratas*. Aporto además mi hallazgo de una copia manuscrita de la parte en verso de este texto en los fondos documentales de Dorothy Schons en la University of Texas at Austin. Esto reitera el deslinde de la *Fe de Erratas de un Soldado Castellano*. Lo hago

basándome en la obra crítica de García Icazbalceta (1887), los mencionados López Quiroz (1997), Herrera (2009) y otros que refieren a Avendaño, así como en los casos inquisitoriales aquí presentados. Como paréntesis, puede anotarse que la audaz y polémica actuación del jesuita expulsado en la prédica novohispana de la época también enmarca repetidamente la figura y obra de Sor Juana. Herrejón (2003: 49) remarca que aún finada ella, y él como interlocutor tardío, en 1699 el propio Avendaño sigue ocupándose en su *Sermón del Dr. Máximo San Gerónimo*¹⁸³ de la fama y figura sorjuaniana, aludiéndola:

Cuando Avendaño predicaba aún se percibían las murmuraciones contra la sabiduría de la monja que había ocupado un lugar en el mismo coro, Sor Juana Inés de la Cruz. Le reprochaban cultivar las letras, como algo ajeno a la virtud. No de otra manera parece explicarse la aclaración del orador: ‘Lo digo yo, por quitar el escrúpulo a algunos necios que discurren que predicar la sabiduría de los santos es quitarles la gloria de sus virtudes, como si repugnara virtud y sabiduría, ser docto y ser santo, estar llenos de letras y de bienaventuranza’. Le hubiera agradado escuchar este panegírico a Sor Juana. Había muerto cuatro años antes.

Avendaño ya había participado de la interrelación con el interlocutor epistolar de Sor

¹⁸³ *Sermón del Máximo Dr. San Gerónimo que en fiesta titular de sus Religiosísimas Hijas se celebran en su convento de esta Corte. Predicó el día 30 de Septiembre de 1699 años [...]*. México: Juan José Guillena Carrascoso, 1699, p. 4. Tomo este dato de la nota a pie de página de Herrejón (2003: 48-49) para remarcar también la importancia de Guillena Carrascoso como impresor de la época.

Juana, al dedicarle el *Sermón de N.S.S.P. y Señor SAN PEDRO Príncipe de la Iglesia. PREDICADO En su Hospital Real de la Ciudad de los Ángeles á 4 de julio de 1694. En la fiesta Annual que Celebra su muy Illustre y V. Congregación Ecclesiástica: a cuyas expensas se dá a la Estampa. DIXOLO D. Pedro de Avendaño, Suárez de Soussa siendo Consultor actual, de dicha Congregación Y LO OFRECE. Al Illmo y Rmo. Señor Doctor Don Manuel Fernández de Sancta Cruz, del Consejo de su Magestad, Obispo dignissimo de la Puebla. CON LICENCIA. En México, en la Imprenta de Juan Joseph Guillena Carrascoso Impresor, y mercader de libros en el Empedradillo, junto á las Cassas del Marquez del Valle. Año de 1694.*

Es necesario abundar en la biografía de Avendaño. Otro de Souza, Beristáin,¹⁸⁴ lo perfila elogiosamente en su *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*. Avendaño es reconocido en la ficha respectiva como nativo de Amilpas (la actual ciudad de Cuautla), en el Arzobispado de México, en 1654. Recibe la sotana jesuítica en Tepotzotlán en 1670, desarrollando a partir de entonces “una lúcida carrera literaria en su provincia”, y dedicándose además “al ejercicio de la oratoria sagrada”. Como se sabe, Avendaño es llamado en su tiempo “El Vieira Mexicano”, al

¹⁸⁴ Luis Hachim (1999), señala que, en el *Discurso Apologético de la liberalidad del gobierno español en sus Américas*, que sirve de prólogo a la *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, Beristáin enuncia allí su adhesión a la Corona. No sólo trata de ganar el favor de los reyes con poemas y elogios, sino que crea curiosos y llamativos panegíricos: el eclesiástico mexicano trataba de acercarse a Palacio, y tanto debía ser su empeño cortesano que la Inquisición lo sorprendió abusando de los textos sagrados para elogiar sin tasa al omnipotente ministro de Carlos IV, don Manuel Godoy, y por ende le formó un proceso”.

contar en su haber con más de 300 sermones predicados. El registro bibliográfico 1065 de la *Bibliotheca* lo incluye en octubre de 1697 como calificador del sermón *Mystico Oriente de Racional Margarita...* sobre una religiosa del Convento de la Concepción, escrito y predicado por el licenciado don Antonio de Saldaña, rector del Colegio de San Bartolomé de Antequera (Oaxaca). Aquí viene el dato erróneo que emite Beristáin (1947: 183) sobre Avendaño, pero convergente con la polémica de moda en la Nueva España:

Llevaba 22 años de jesuita, y poco menos de orador afamado, cuando se levantó contra él en México una borrasca, que se vio precisado a calmar, haciendo el papel de Jonás. En efecto, por una *Crítica picante* que hizo de un sermón predicado por un acreditado arcediano de México, pariente de la virreina, fue expelido de la Compañía y reducido al estado eclesiástico secular, en que vivió hasta su fallecimiento, gozando empero de los aplausos del pueblo, de la estimación de los prelados, y del amor de sus mismos exhermanos.

La parte bibliográfica que sigue al dato biográfico que ofrece Beristáin es fundamental: “Escribió: *Fe de Erratas, o Erratas de Fe del Sermón del Arcediano Coscojales*. MS [manuscrito] que anda en las manos de los curiosos”. Este escrito surge como respuesta a un sermón predicado en la Catedral de México el 2 de febrero de 1713, indica López Quiroz (1997). Sin embargo, no se trata de la referida *Fe de Erratas del Soldado Castellano*. Un documento inquisitorial novohispano trata un asunto que afortunadamente resulta ser una impensada coincidencia con las notas de

Rodríguez Garrido (2004) sobre los “documentos de Lima”,¹⁸⁵ ya que también toma como base la extensa nota aclaratoria que ofrece García Icazbalceta en el tomo III de la *Historia de la imprenta en México*, de Medina, asunto que se estudiará páginas adelante. El deslinde consiste en subrayar la autoría del jesuita Avendaño de una *Fe de Erratas...* pero es la que va dirigida contra Zuazo. En el referido acervo inquisitorial hay un expediente *Sobre una denuncia de la Fe de Erratas de Avendaño, que hace Fray Matheo de la Santísima Trinidad. Colegio de Carmelitas de San Ángel, México, 1777*. Se trata de un breve asunto inquisitorial que se ocupa de un documento escrito a tres cuartos de siglo de distancia, pero muy ilustrativo de la vigencia que tiene aún Avendaño entre los clérigos lectores:

S[an]to Oficio de Méx[i]co,

Diz[iemb]re 2 de 1777.

S[eñore]s Ynq[uisido]res

Vallejo, Galante y Mier

Ill[ustrí]mo señor:

En ejecución de las órdenes de V[uestra] S[eñoría] I[lustrísima] después de fin premeditado y consultado denunció *in g[ene]re* la *Fe de Erratas* de Avendaño, con disposición y promptitud a hacer la denuncia *in specie*, si así pareciere al superior dictamen de V[uestra] S[eñoría], sirviéndose de insinuármelo de sólo palabra, por o bajo de cubierta al P[adre] Fr[ay] Matheo de la S[antíssi]ma Trinidad, de mi orden, y residente en esta

¹⁸⁵ La nota al pie núm. 9 de este libro es prolija en dicho deslinde y descarte de Avendaño como autor del libelo contra la *Atenagórica*.

ciudad; suplicando a V[uestra] S[eñoría] si así lo dispusiese, me conceda [f.14v] y prorrogue el término para el efecto, hasta tanto que yo, vocal y personalmente proceda en el asunto ante V[uestra] S[eñoría] I[lustrísima].

Colegio de Carmelitas de San Ángel y noviembre 28 de 1777.

Muy reverente atento servidor de V[uestra] S[eñoría]

Fr[ay] Juan Lorenzo de la Concep[ció]n.¹⁸⁶

La apostilla lateral izquierda muestra el seguimiento inquisitorial del asunto:

Dése or[de]n a este religioso, para q[u]e consulte con sujetos doctos sobre el caso que expone, a cuió fin se le concede el t[iem]po que necesitare. Prevéngase a este religioso q[u]e haga la denuncia *in specie* en el término de dos meses y que lo puede practicar por escrito sin concurrir a este Trib[una].

[rúbricas inquisitoriales]

Con fecha de 3 del mismo, se previno a este religioso lo q[u]e se manda en el Decreto.

A esta correspondencia prosigue la denuncia de fray Juan Lorenzo de la Concepción, en el folio 15r. La apostilla superior izquierda indica que la denuncia preliminar es recibida el 11 de diciembre de 1777 por los inquisidores Vallejo, Galante y Mier:

Il[ustrí]mo Señor:

A la de V[uestra] S[eñoría] que con fecha de tres del corriente me dio ayer tarde mi Prelado y yo recibí con correspondiente respecto: sin embargo de tanta prorrogación q[u]e yo agradezco sumamente a V[uestra] S[eñoría]le obedezco prompta[men]te y digo: que a fines

¹⁸⁶ GD61, *Inquisición*, vol. 1169, exp. 2, folios 14r-16v.

de Agosto próximo pasado, el B[achille]r D[on] J[ose]ph Centeno, Capellán de Coro de N[uestra] S[eñora] de Guadalupe, mi amigo, pensando hacerme placer y diversión, me empezó a leer la *Fe de Erratas* de Avendaño; mas experimentando en mí contrarios efectos, dejó la lectura. Yo, considerando q[u]e un papel de esta laya estaría mandado recoger por V[uestra] S[eñoría] según su estilo, o que al menos tenía al parecer, méritos para ello, entré en cuidado de conciencia sobre su denuncia: consulté a Ticio, confesor sacramentalm[en]te, quien me disuadió la denuncia a causa, si mal no me acuerdo, del mucho lapso de tiempo: como también (según sospecho) por haver espirado el precepto prohibitivo, si lo huviesse havido. Yo, no satisfecho de este dictamen, ni de sus razones, discurría, como discurro, contrariam[en]te que aquel lapso no debía obstar, ni podía contener, sino conservar y fomentar y propagar malos efectos: que los preceptos de V[uestra] S[eñoría] *habent cum legis, perpetuo durantiis*. Sin embargo, consulté de nuevo a Cayo, theólogo de mi satisfacción, quien convino conmigo, según infiero de sus expresiones y proceder: con lo que passé, no obstante, a denuncia *in g[ene]re* que con lo expuesto se ha hecho específica, según el orden de V[uestra] S[eñoría], a quien ruego que si aun se dignare y ofreciese escribirme sobre el asunto los haga por D[on]Domingo Cumano, vec[in]o de este pueblo, con orden a él de poner en mi sola mano personalm[en]te la de V[uestra] S[eñoría], de quien queda muy atento serv[id]or en este Col[egi]o de S[an] Áng[e]l, a 9 de Dic[iemb]re de 1777.

Fr[ay] Juan Lorenzo de la Concepción¹⁸⁷

¹⁸⁷ GD61, *Inquisición*, vol. 1169, exp. 2, folio 16r.

Y agrega dicho clérigo: “Señor, si el q[u]e la carta viniese a manos de mi prelado, fue defecto del medio q[u]e elegí, suplico a V[uestra] S[eñoría] mucho no lo mortifique, ni se lo insinúe, pues me importa bastante, y ya V[uestra] S[eñoría] reconocerá la causa de querer proceder yo personalm[en]te, aunq[u]e no parecía necesario”.¹⁸⁸ La apostilla lateral izquierda, inferior, contiene una importante instrucción al respecto:

A su anteced[en]te, y respóndasele que no ha cumplido con la denuncia específica q[u]e se le mandó hacer, pues debió expresar las proposiciones [sic] en particular; en cuya inteligencia lo execute así, dando razón de que Avendaño habla, que sea su *Fe de Erratas*, quáles fueron los efectos contrarios q[u]e indica, y el t[iem]po y lugar de la lectura.

[rúbricas]

In continenti se le respondió de or[de]n conforme al Dec[re]to.¹⁸⁹

Al breve grupo de papeles sueltos en cuartillo de que consta el asunto, preceden otros en el expediente 2: entre ellos, una “medida” anónima del Pie de la Virgen María. Hay un gran diferendo entre la información vertida por Beristáin y lo que este apartado aclaratorio indica; esta precisión de sucesos coadyuva primordialmente a deslindar al propio Avendaño dentro de la “guerra de las finezas” en la que se involucran todos los personajes novohispanos mencionados en este trabajo.

Al respecto, conviene citar las versiones y publicaciones de un texto aclaratorio de la referida información de Beristáin sobre Avendaño: el trabajo de García Icazbalceta “El P.

¹⁸⁸ GD61, *Inquisición*, vol. 1169, exp. 2, fol. 16r.

¹⁸⁹ GD61, *Inquisición*, vol. 1169, exp. 2, fol. 15v.

Avendaño: reyertas más que literarias” inserto en las *Memorias de la Academia Mexicana*. México, t. III, diciembre de 1887, p. 117ss. El mismo asunto es intitulado *Las “Bibliotecas” de Eguiara y de Beristain. Discurso leído en la Academia Mexicana, Correspondiente de la Real Española*, incluido en las *Obras Completas* (1896) del autor, y también recopilado por Medina (1905: 163-174).¹⁹⁰ Este último apartado de 11 páginas ofrece aclaraciones respecto de los datos erróneos ofrecidos por Beristáin acerca de Avendaño, su biografía y el escándalo que provoca en el ámbito eclesiástico novohispano su *Fe de Erratas y Erratas de Fe*. La extensa nota inicia así:

Hubo en México a fines del siglo XVII un famoso predicador llamado D[on] Pedro de Avendaño, de cuya vida y hechos nos da breve compendio nuestro bibliotecario Beristáin. Sin haber logrado esclarecer el asunto tal cual deseábamos, algo podemos rectificar y poner de nuevo en aquel relato. Pertenece el P[adre] Avendaño a una familia ilustre de Galicia. Fue su abuelo D[on] Fernando Suárez de Deza y Souza, caballero de la Orden de Santiago, señor del Valle de Tebra y su fortaleza, almirante de galeones y cuatro veces general de flota, primer general de la Armada de Barlovento, gobernador de la Nueva Vizcaya, castellano de la Veracruz y corregidor de México. Su padre, D[on] Francisco Avendaño Billela, también caballero de Santiago, capitán de caballos corazas en Flandes, caballero mayor que había sido del Archiduque Alberto y de la Infanta doña Isabel Clara Eugenia, vino a estas tierras por gobernador de Cuautla Amilpas, y allí, por los años de 1654, nació su primogénito D[on] Pedro, quien despreciando los favores que el mundo le brindaba,

¹⁹⁰ A su vez, este mismo texto de García Icazbalceta es reproducido en Andrade, Vicente P. *Ensayo bibliográfico mexicano*. México: Jesús Medina ed., 1971, facsímil de la edición original de 1900.

renunció sus títulos y señoríos en su hermano menor, para tomar la sotana de la Compañía de Jesús en el Colegio de Tepozotlán el año 1670.

De nuevo los círculos concéntricos en torno de los personajes referidos en este trabajo: por ejemplo, Nepantla (entre volcanes, en náhuatl), la población natal de Sor Juana, se halla relativamente cerca de Cuautla de Amilpas, en los linderos de los actuales estados de México y de Morelos. Los dos párrafos siguientes permiten sopesar el prestigio que Avendaño adquiere sucesivamente con sus sermones:

Hizo una lucida carrera literaria en su provincia, donde sustentó diversos actos de filosofía, teología, cánones y leyes. Parece que por los años de 1679 era maestro de retórica en el Colegio de San Pedro y San Pablo de México. El fundamento de esta conjetura es haber visto Beristáin en la antigua biblioteca de la Universidad un tomo manuscrito en 4º de nuestro jesuita, con el título de *Certamen poético, en que bajo de la alegoría del Sol se celebra a Jesús recién nacido en el Portal de Belén*. “Y como estos certámenes (añade Beristáin) acostumbraban componerlos los maestros de retórica del colegio, se deduce que nuestro Avendaño enseñó este arte por aquel año. Dedicóse especialmente el P[adre] Avendaño a la oratoria sagrada, en lo que alcanzó general aplauso, y aún se asegura que llegó a Roma su fama. Le llamaban el *Vieyra Mexicano*, lo cual no era poco encarecer, cuando aún estaba tan viva la memoria de aquel célebre jesuita portugués. ‘No es menester más (dice Fr[ay] Agustín de Vetancurt) que saber dónde predica, para que los más entendidos y de buen gusto se muevan para oírle’. Con tal empeño se le buscaba para el púlpito, que en diez y siete años, hasta el de 1698, había predicado trescientos cincuenta y tres sermones, todos con aplauso.

García Icazbalceta refiere el “lado oscuro” de esta notable trayectoria, así como las aclaraciones rectificadoras:

Después de haber añadido algo a las noticias de Beristáin nos toca ahora rectificarlas en lo concerniente al hecho más ruidoso de la vida del P[adre] Avendaño. Para ello habremos de seguir los pasos a una reñida contienda, al parecer puramente literaria, pero en el fondo mucho más trascendental, que nos dará también ocasión de conocer algo el espíritu de aquella sociedad.

Antes de proseguir con la revisión de García Icazbalceta del conflicto religioso que causa a Avendaño su *Fe de Erratas y Erratas de Fe*, conviene insertar cronológicamente otro de los asuntos entre los que se envuelve la personalidad eclesiástica de este personaje. El documento se intitula *Autos sobre un sermón denunciado en el Santo Oficio de México, que predicó el lic[enciado] Pedro de Avendaño en el Convento de la Concepción¹⁹¹ de Religiosas de esta ciudad el día 8 de diciembre de 1698.*¹⁹² Fray Juan Catalán, del Orden de Predicadores, denuncia ante los inquisidores –quienes reciben esta denuncia el 16 de diciembre 1698– que Avendaño profiere en su predicación las proposiciones siguientes:

1ª Cristo no ha pagado a su madre lo que le debe, hasta que sea de fee el misterio de la Concepción, porque habiéndole dado la madre la carne y la sangre, de que consta el

¹⁹¹ Nuevamente este recinto religioso es referido en una pesquisa inquisitorial. El convento es mencionado por Muñoz de Castro en sus décimas satíricas de la visita que hace el obispo Ortega “sin avisar” (Ver Anexo Documental 1)

¹⁹² GD61, *Inquisición*, vol. 706, exp. 28, folios 264r-271v.

sacramento de la Eucaristía, y siendo este sacramento misterio de fe, lo debe ser también el misterio de la Concepción.

2ª Más estimó María el ser concebida en gracia, que el ser madre de Dios.

3ª Parece que estimó más Christo su Humanidad, que su Divinidad.

4ª El poder, sin el querer, es nada; el querer sin el poder también es nada, el poder y el querer juntos son mucho. Dicen los contrarios que pudo Dios preservar a María, pero no quiso, y yo digo que quiso porque pudo; pudo, luego quiso. Aquí parece, quiso decir, que el poder es querer de Dios; cada uno de por sí solo es nada.¹⁹³

Prosigue en otro caso, pero también sobre el intrépido estilo de predicación del jesuita: “Y predicando el mismo Avendaño en San Lorenzo, en 10 de agosto, día de este santo, habiendo sacramentado la limosna dijo la siguiente proposición: ‘Más estimó Christo el sacramento de la limosna que el de la Eucaristía en sí mismo’”. Alarmado, Catalán considera que los dichos en ambas predicaciones son “disonantes en materia docmática (*sic*)”. La apostilla indica el seguimiento del asunto: “Notifíquese enseguida a Don Pedro de Avendaño que escriba luego, sin dilación, el sermón que predicó en el Convento de la Concepción de religiosas de esta ciudad el día 8 de este presente mes, cuyas proposiciones se denuncian en este escrito”.¹⁹⁴ Al día siguiente, en el propio domicilio de Avendaño le es requerido el escrito del sermón, el cual muestra enseguida, según documento elaborado por el escribano León de Suárez.¹⁹⁵

¹⁹³ GD61, *Inquisición*, vol. 706, exp. 28, fol. 265r.

¹⁹⁴ GD61, *Inquisición*, vol. 706, exp. 28, fol. 265r.

¹⁹⁵ GD61, *Inquisición*, vol. 706, exp. 28, fol. 266r.

El sermón se remite al Maestro fray Joseph Sánchez, franciscano, para su censura y parecer. Sánchez no halla disonancias en la proposición de Avendaño y, por el contrario, lo parafrasea a favor de su autor, descartando su propuesta de “herética o *ad minus* propensa a proposición temeraria”, en enero de 1699, en un escrito apostillado.¹⁹⁶ Pero los escrupulosos inquisidores remiten de nueva cuenta el sermón –el que lamentablemente no aparece en el proceso– al licenciado fray Joseph de la Parra, mercedario de gran trayectoria como predicador, quien también fundamenta en su escrito no hallar elementos condenables en la predicación de Avendaño el 12 de enero de 1699, en un escrito contiguo¹⁹⁷ a la primera censura.

Un tercer censor, fray Pedro Antonio de Aguirre, aun cuando se adhiere a las determinaciones de los anteriores calificadores, efectúa sin embargo una censura más amplia y detallada de las proposiciones contenidas en el sermón del “Vieira Mexicano”, pero finalmente lo elogia. Ensalza también su índole moral, no sin dejar de especular sobre las atrevidas hipérboles retóricas de Avendaño que no aparecen escritas en el cuerpo del sermón, sino sólo denunciadas por Catalán “de oídas”. Esta censura se rubrica el 18 de enero de 1699 en un documento que aparece empalmado en su escritura a los demás folios del asunto.¹⁹⁸ En documento contiguo el inquisidor Mier,¹⁹⁹ por ausencia del otro inquisidor, Armesto y Ron,²⁰⁰ quien se ha reportado

¹⁹⁶ GD61, *Inquisición*, vol. 706, exp. 28, folio 266r-267v.

¹⁹⁷ GD61, *Inquisición*, vol. 706, exp. 28, folios 267v-268r.

¹⁹⁸ GD61, *Inquisición*, vol. 706, exp. 28, folios 268r-270r.

¹⁹⁹ GD61, *Inquisición*, vol. 706, exp. 28, folio 271r-271v.

²⁰⁰ El Licenciado Don Juan de Armesto y Ron.

enfermo, aparece conforme con los pareceres y censuras dados y determina que los contenidos del sermón no tienen calidad de oficio ni cosa censurable; aunque no por ello las censuras dejan de recriminar el uso retórico de cierto estilo “bajo” en algunas de las propuestas: “pero sin embargo, por decir el mismo D[on] Pedro de Avendaño que es comparación muy baja, podrá V[uestra] S[eñoría], siéndose servido, mandar se le vuelva dicho sermón, advirtiéndole procure escusar semejantes proposiciones que no pueden ni deben tener lugar en cosas tan altas. [Enero 29 de 1699]”.²⁰¹

Cumplida la determinación inquisitorial, el asunto se cierra el 1 de febrero de 1699 en la Cámara del Secreto. Es decir, cuatro años antes de su anunciada expulsión del arzobispado mexicano y de la prohibición de predicar, junto con Palavicino y Muñoz. Puede entonces proseguir, por su propia cuenta, el conflicto generado por la *Fe de Erratas y Erratas de Fe*, del que se ocupa ampliamente García Icazbalceta en su referido estudio. Desde 2002 yo estructuraba este deslinde de los dos textos de similar título, *Fe de Erratas...*, basándome asimismo en este y otros autores que lo refieren, así como en los casos inquisitoriales aquí presentados. Ahora, gracias a la digitalización del libro de Andrade he podido cotejar la transcripción primicial de las correcciones de García Icazbalceta a Beristáin sobre el incidente de Avendaño. Actualmente tengo en evaluación editorial un artículo que aporta el hallazgo de otro ejemplar con parte de la *Fe de Erratas y Erratas de Fe* en la Benson Library, otro en Bancroft Library, así como la versión de un fragmento de ella en otro papel, en el AGN (México). Por su parte, la extensa nota 9 a pie de página que anota Rodríguez Garrido en su libro subraya el deslinde de autoría de Avendaño de la

²⁰¹ GD61, *Inquisición*, vol. 706, exp. 28, folio 271r-271v.

Fe de Erratas del Soldado censoria de la *Atenagórica* (Rodríguez 2004: 50-51).

En suma, la audaz y polémica actuación de Avendaño en la prédica novohispana de la época, lo reubica con justicia como un personaje intelectual definitivamente indispensable en el registro y estudio del pensamiento teológico y satírico del final del siglo XVII.

Conclusión

En el Capítulo 1 de este trabajo, bajo los preceptos teóricos de Bajtin, de De Certeau y de Foucault, se ha podido ilustrar y cotejar el ambiente ideológico de escrituras antagónicas, colmadas de enigmas y claves de escritura de época, ya fueran anónimas o de autor firmado, de asuntos seculares o eclesiásticos, que operaron siempre bajo el control inquisitorial en la Nueva España al final del siglo 17. Mediante este delineamiento del entorno discursivo-literario que rodea la obra de Sor Juana Inés de la Cruz, ha podido verificarse –con el uso frecuente de los plurales al referir a partidarios y adversarios en esta polémica– que definitivamente fueron varios los participantes, directos e indirectos, en la polémica teológica sobre la mayor fineza de Cristo hacia el género humano. Se han destacado en los Capítulos 2 y 3 párrafos nodales de la documentación epistolar sorjuaniana, tanto de propuesta como de réplica, ante dicha discusión teológica, que prosigue por medio de documentos de índole diversa en los años sucesivos, y hasta el presente.

La transcripción de estos nuevos hallazgos de archivo validan referencias concretas y documentadas sobre esta polémica. Estas consideraciones han sido sustentadas también con el estudio de las denuncias de documentos, expresiones y hasta predicaciones espontáneas en el púlpito. Han podido verificarse estas afirmaciones gracias a los “documentos de Lima”, copias de sendos papeles que terciaron en la mencionada polémica, y han podido entenderse con mayor claridad, por ejemplo, algunos de los enigmas de la *Carta de Serafina*. Un pendiente inmediato de esta carta es traajar a fondo su vinculación del debate sobre el Dr. Fray Manuel Guerra en Madrid, las alusiones y juegos de palabras sobre la realeza española y los “juicios” emitidos al respecto en este debate. Los avatares de esta polémica, referidos en este trabajo, han reflejado y ayudado a documentar este conflicto finisecular entre predicadores, apologistas y detractores, en el cual sor

Juana toma parte activa.

Del mismo modo, mis planteamientos del Capítulo 3 de este trabajo han podido subrayar deslindes y precisar asertos de varios de los sorjuanistas. Por ejemplo, según Rodríguez Garrido, *Fe de Erratas de un Soldado Castellano* es el título factible del libelo; un “papel injurioso y picante contra otro escrito de la dicha religiosa (Sor Juana)”, como es mencionado en la censura inquisitorial del calificador Dorantes a *La Fineza Mayor*. Además, se ha podido deslindar documentalmente otra *Fe de Erratas y Erratas de Fe* posterior, de 1703, en la que, no obstante, están involucrados también Muñoz de Castro y Palavicino.

Esta polémica teológica al final del siglo 17 traspasa paredes más altas que las del Convento de San Jerónimo o las del edificio de la Inquisición: las propias fronteras de la Nueva España. Los “documentos de Lima” en 2002 y publicados en 2004, y las cartas de Puebla en 2004 y conocidos hasta 2010, han avivado los estudios sobre las repercusiones de esta polémica entre teólogos y Sor Juana, “una mujer metida a scripturista y theóloga”. En ese mismo orden de cosas, al revisar críticamente la última década del siglo 17, concluyo que se ha erigido entonces como el momento de mayor efectividad de la actividad censoria del Santo Oficio, y que aun cuando no lleva cabalmente a los predicadores al interrogatorio inquisitorial, sí en cambio ha demostrado que el aparato de control del Santo Oficio roza con efectividad altas esferas eclesiásticas. He mostrado también cómo el sermón panegírico y la sátira son, para ese fin de siglo, eficaces instrumentos de una puesta en guardia de los predicadores, y cómo se tornan en pivotes de su relativa rebeldía entrelíneas, o en el tamiz retórico, lo que les permite –y les impide a la vez– cuestionar la ortodoxia por medio de sus propios mecanismos, la prédica y la pluma.

Considero que he coadyuvado con los textos revisados a reposicionar el entramado

teológico de su época pues, como Volek (2002: 539) ha indicado, “sin la documentación concreta, la fantasía tiene una fiesta”. Aun cuando son personajes fuera de la nómina “oficial” de apologistas y detractores de sor Juana, en el Capítulo 3 de este trabajo, al estudiarlos particularmente por medio de sus propios escritos y predicaciones, así como en su contexto discursivo-literario, hallo que Palavicino, Muñoz de Castro y Avendaño provocan, desde las denuncias sucesivas de sus respectivas prédicas al Santo Oficio por oyentes escandalizados, hasta su destierro del arzobispado y prohibición de predicar. He discrepado de la idea de Rodríguez Garrido acerca de la calidad de “rumor” de dicha expulsión de estos oradores, ya que en este trabajo he documentado la intervención inquisitorial en sus trayectorias eclesiásticas. Sin embargo, y sin menoscabo alguno de sus importantes aportaciones, Rodríguez Garrido ha generado nuevas pesquisas, dignas de nuevos y sucesivos estudios: ¿Quién y de que peso eclesiástico hizo llegar al escribano Muñoz de Castro el ejemplar de la *Atenagórica* para que emita su opinión? (Pascual Buxó 2007) ¿Existieron otras copias de dicha opinión –la *Defensa del Sermón*– y del *Discurso Apologético*, y dónde? Aún hay más por buscar: Sor Juana, desde 1691, dejó de puño y letra la enigmática alusión a un encargo documental, envuelta inopinadamente en la reiterada polémica: el papel de uno de sus defensores que pasó por sus manos y “que por docto” remitió a “Sor Filotea de la Cruz”, como indicó en su *Respuesta*. ¿Lo encontraremos? ¿Aceptaremos la propuesta de Rodríguez Garrido (2004) de que dicho documento es el *Discurso Apologético*, y que su autor es Palavicino? Porque para Soriano (2014), se trata del papel crítico del “Soldado”. Para mí, no lo es, porque es muy probable que haya sido un erudito papel defensorio de la *Atenagórica*; quizá sea otro, diferente de los recientemente hallados. Y otro asunto más está pendiente de resolverse: la noticia de Castorena y Ursúa sobre un tratado teológico sorjuaniano no conservado, *Discursos a las finezas de Cristo*

nuestro Señor. (Gauger 2010: nota 24, citando a Pérez-Amador 2004). ¿Quiénes son los autores? ¿Dónde están esos papeles? La búsqueda documental continúa, sin duda, y gracias a ello estos pleitos académicos e intelectuales gozan de cabal salud.²⁰²

En suma, acerca de este creciente inventario documental, aun empolvado, desde luego que nadie hasta la fecha puede afirmar contundentemente que esté concluido. Por el contrario: cada nuevo hallazgo ha detonado nuevas y necesarias polémicas que constituyen para mí un interesante y motivador tema para nuevos estudios e investigaciones. Y en ello he proseguido, concentrando mi labor actual de búsqueda en diversos archivos novohispanos en México y USA, y preparando actualmente, junto con la traductora Alicia Zavala Galván, una edición crítica de la *CPN*, con su versión en inglés, para ponerla al alcance de estudiosos e interesados no hispanohablantes en la prosa, siempre digna de lectura y estudio, de Sor Juana.

Anexo documental

1. Versos de Pedro Muñoz de Castro, escritos en mancuerna con fray Joseph Valdés:

Cuelga al Excelentísimo Señor Don Juan de Ortega Montañés, arzobispo en posesión y sin palio

¿Quién es aquel figurón
 de los pobres Arestín
 que sabe más que Merlín
 con su ciencia de Platón?
 El oro es su diversión
 perlas y conchas también
 baxillas a tutiplén²⁰³
 la cueva de Sa[h]agún
 y la Mesa como un
 Eleogabalo²⁰⁴ de bien.
 Son el gran turco Zelin
 el Visir y Solimán
 los santos de su *Alcorán*
 que adoran su camarín.
 Él tiene de plata en fin
 una giralda padrón

²⁰³ A todo lo pleno.

²⁰⁴ Heliogábalo.

de la Morisca nación,
moro le ymagina quien
ignora que fue sartén
de la Santa Inquisición.
Que los moros hacen gran
festexo y veneración
al Baptista erudición
es, de cualquier sacristán
por eso el día de San Juan
es de este Juan²⁰⁵ la función
hay cuelgas que es bendición
Moro, me parece en fin.
¿Moro y colgado? Un zaorín
me dijo que era amor.
La cabeza de Machín
tiene como Rabadán
de Mona, y es zaratán
por eso del peluquín

²⁰⁵ Ortega.

o tu enemigo Calbín²⁰⁶
 Juan es de la maldición
 Por eso quieres, pelón,
 a tu clero, y haces bien
 que siendo tuyo ya ben
 que debe ser motilón.
 Quiere ahora que vistan brin
 las de su jurisdicción.
 Pobres monjas sin ración
 de este capricho malsín
 con medias de lana, en fin
 lienzo crudo vestirán
 al Pastor imitarán
 con lana; obejas pues been
 que por eso yo asta zien
 tengo camisas de olán.
 ¿Losa? ¿Qué disolución?
 ¿Y de China? ¿Qué dirán?
 Sepan, señoras, que van

²⁰⁶ Calvino. La anfibología reside en la alusión a la calvicie del *arzobispo*, motivo recurrente de esta sátira.

Muy fuera de la razón
que le dexa a ese follón
conventillo Malandrín
al Prelado Zilindrín
Pues a mí, solo, es a quien
traerán (y bengan con bien)
la Baxilla del Pequín.
Dos años, otro san Juan
quando estabas a tifón
pedías de vida bribón
a Dios en aquel afán
ya ban dos años, ya ban
¿Dónde está la combersión,
dónde la restitución?
Acuérdate, Juan Guarín²⁰⁷
del funesto fatal fin
que tuvo el obispo Udon.

²⁰⁷ Ortega.

A la visita que hizo dicho señor en el Convento de la Concepción²⁰⁸ sin avisar

Con uñas de serpentón

Y con garras de caimán

el formidable Jayán

embistió a la Concepción

Pero le quebró el ramplón

cartabón del escarpín

de una muger, al Mastín

la cholla calba,²⁰⁹ que buen

porrazo llevó en la sien

al molde del Becoquín.

No hablo aquí de aquel dragón

quando venció a Leviatán

la mejor hija de Adán

en su pura animación

sino de aquel culebrón

que en el coche bolantín

²⁰⁸ El convento de la Concepción es un referente clave entre Juana, Núñez de Miranda, Muñoz de Castro, Avendaño y otros.

²⁰⁹ Nuevamente la calvicie de Ortega es aludida como motivo satírico.

del Provisor Arlequín²¹⁰
 a la Concepción pían
 se encamina do le dan
 en la calma Guatepín.
 Auncibay²¹¹ y Rodrigón
 iban en el transportín.
 Tres, cabeza del mastín
 cancerbero perrinchón [fol. 176v.]
 Mas le dio tal tornisón
 al triumbirato Satán
 de nuestro Habu Cardán
 el mongibelo gritón
 que el cancerbero tragón
 no h[a] quedado para Can.
 Encendido el polvorín
 de femenil alquitrán
 disparó la Estupiñán
 munición de serugín
 con que se metió en hollín

²¹⁰ Se refiere al Provisor del Arzobispado de México, don Antonio de Auncibay y Anaya.

²¹¹ Nuevamente es referido Auncibay.

de cocina el macetón
 del gran Visir Viçarrón
 que es Tizona²¹² el espadín,
 de este gallo espadachín
 con brabatas de capón.
 El que tiene algún desmán
 opuesto a la Concepción²¹³
 por la tal oposición
 en caperuça le dan
 desdichado balandrán,
 que rebelión de motín
 pudo ocasionar ruin
 esa intempestiva acción
 de querer introducir
 en la pureza, tarquín.
 Thomista de profesión
 y Guzmán te llamarán
 si de Alfarache Guzmán
 thomista de promoción.

²¹² La espada del “Cid” Campeador.

²¹³ Se refiere al dogma de la Inmaculada Concepción.

Con la Concepción chitón²¹⁴
y guárdese fray Martín
del mujeriego chapín
porque más estrago harán
las enaguas que alquitrán
que bombardas, el faldellín.
Sepa el poeta Zarácón
que tengo en mi Calepín²¹⁵
con el mismo retintín
Otras voces de adhesión
y que si Juan Pelón²¹⁶
le da asunto a mi pasquín
compondré más que Carlín
Pues para mí, en conclusión
sin él, no ha de haber sermón

²¹⁴ “Con el dogma de la Inmaculada Concepción, es mejor callar”.

²¹⁵ El *Calepino*, volumen de consulta de uso común entre eclesiásticos. (Alatorre, 1998a, 2013).

²¹⁶ Ortega, calvo.

como, sin S[a]n Agustín.²¹⁷

A la posesión de virrey, sin zédula en octava de difuntos

Nuestro gran Juan Palpotrón²¹⁸

Obispo de Michuacán

es General Capitán

y Virrey de Mogollón

empuñó pues, el bastón

el viexo Matusalem,

al punto en un santiamén

y volando a imitación

de aquel su amigo Simón

Mago de Jerusalem.

Aplaudido de Nerón

subió Simón y al baybén

de la fortuna que bien

le cascaron el embión,

²¹⁷ Esta expresión entre jocosa y censoria algo guarda de enigma: ¿conflicto de intereses, maniobras político-religiosas de riesgo? El resto de la estrofa prosigue el tinte de advertencia a un personaje en este rejuego poético.

²¹⁸ Ortega.

conque dio en tierra el timón
tal porrazo, que el Bausán
se quebró con el desmán
las piernas, y el resbalón
si fue como el de Abirón
thema lo mismo Datán.
Tiene la gobernación
Juan, con estar Gavilán,
quiero decir nuestro Juan
de la Vitela glotón
cojió la vara el mamón
que tanto vive un ruin
en un pueblo que por fin
es Alcalde en posesión.
Hártate, comelitón,
¿Qué más quieres, puerco espín?
Como quien zeba a un lechón
con los puestos que le dan
Dios engorda a este patán
para que muera Cerdón.
Pues sábetete, porcachón
queda provecho en el fin

para bodas y festín
 El Puerco en su colofón
 fabricándole Moscón
 su Púrpura de Carmín.
 En la paila de Satán
 por el que has dado Jabón
 d[o]n Juan de Vértiz Gruñón²¹⁹
 en jabón te volverán.
 No en balde ordenó Beltrán
 aguardes que te le den
 porque tienes de retén
 en la za[h]úrda de Plutón
 con sayo de chicharrón
 aparato de sartén.
 Si Cerecedo es tu can
 con su cara de Mastín
 con la suya de Machín
 es, Ursúa,²²⁰ tu Rabadán,

²¹⁹ Don Joseph Bruñón de Vertiz, guía espiritual y escribano de las cuatro hermanas ilusas novohispanas, las Romero, procesado inquisitorialmente por sus diarios en 1642.

²²⁰ Una conjetura: ¿Juan Ignacio de Castorena y Ursúa?

tú señor, de obejas, Juan
Pero si el lobo ladrón
las va llenando tragón
que mucho al Pastor le den
tales migas de sartén
en pena de su omisión.
Mira que el fili Fulán
del doble del esquilón
con triste kirie leison
ronda tu puerta y çaguán
Pues por los muertos verán
que bino tu aceptación
y que oy te dan posesión
plácemes y parabién
cuidado, alerta, prebén
el súbito sopetón.

[pp. 176r-177v.]

Documento 2

Es muy probable que los datos biográficos siguientes, que resumen la actividad de Francisco Xavier Palavicino Villarasa en México en la última década del siglo 17, sean una síntesis de mi artículo de 1995 (o de sus iniciales paráfrasis en otros trabajos académicos durante los años contiguos), ya que parten del dato –ahora erróneo– de considerar a Palavicino integrante de la Compañía de Jesús, y de que es sujeto a un proceso inquisitorial. Dichos datos también parafrasean fragmentos de la predicación del valenciano con la lista completa de autoridades del convento de San Jerónimo, y transcriben algunos renglones de la denuncia y la censura a su sermón por el Santo Oficio, así como la resultante del proceso, su expulsión del arzobispado de México:

“Jesuita nacido en Valencia. Estuvo sujeto a un proceso inquisitorial a causa del sermón intitulado *La fineza mayor*. Este sermón fue pronunciado en el convento de San Jerónimo, de la Ciudad de México, el 26 de enero de 1691 y publicado ese mismo año con una dedicatoria especial a la madre priora Andrea de la Encarnación, a la vicaria Ana de San Jerónimo, a las definidoras Juana de Santa Inés, María Bernardina de la Santísima Trinidad, Agustina de la Madre de Dios, María de San Diego, a la contadora, la madre Juana Inés de la Cruz y a la secretaria, la madre Josefa de la Concepción. El “pecado” de dicho sermón consistió en adherirse y apoyar y admirar los devaneos teológicos (*Carta Atenagórica*) de la mencionada jerónima Sor Juana Inés de la Cruz, “la Minerva de la América” que traía de cabeza a la burocracia eclesiástica. El hecho es que a pesar de que el sermón había recibido las licencias y censuras reglamentarias fue denunciado pocos meses después de haber sido pronunciado y pocos después de haberse impreso, por el sacerdote criollo y doctor en teología Alonso Alberto de Velasco, capellán de las carmelitas descalzas y amigo cercano del arzobispo Aguiar y Seijas. Según ellos, “una adulación y aplauso de una monja

religiosa” no bien vista, en esos momentos, por los teólogos novohispanos, “con poco temor de Dios y en ruina de muchas almas cristianas, predicó un sermón en el convento de religiosas del Señor San Gerónimo (...) en que se contienen doctrinas nuevas temerarias y absurdas (...) dirigiéndose todo el sermón a una adulación y aplauso de una monja religiosa de dicho convento”. El malestar aumentó con la posterior aparición del tomo segundo de las *Obras* de Sor Juana (Sevilla 1692), que incluía la *Crisis sobre un sermón*, título original de la *Atenagórica*. El sermón fue retirado de la circulación el 14 de enero de 1698, y *Palavicino fue expulsado de la Compañía de Jesús el 12 de octubre de 1703* y se le prohíbe decir misa, predicar y confesar”.

La imprecisión de este dato ha sido aclarada en los estudios referidos de este trabajo. El documento en línea puede hallarse en: <http://www.abcgenealogia.com/Palavicino01.html>

Obras Consultadas

- Abeledo, Manuel. Algunas categorías de la estética de la recepción y su aplicación a la ejemplaridad hispánica. *eHumanista* 29 (2015). Internet.
- Alatorre, Antonio, *Sor Juana a través de los siglos. (1668-1852)*. Tomo I. México: El Colegio Nacional, El Colegio de México, UNAM, 2007. Impreso.
- . *Sor Juana Inés de la Cruz; enigmas ofrecidos a la casa del placer*. México: El Colegio de México, 1994. Impreso.
- . “La Carta de Sor Juana al Padre Núñez (1682).” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35 (1987): 591-673. Impreso.
- . “Para leer la *Fama y Obras Póstumas* de Sor Juana Inés de la Cruz.” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 29 (1980): 428-508. Impreso.
- . “Sor Juana y los hombres”, en *Estudios* 7. ITAM, 1986: 7-27
- , y Martha Lilia Tenorio. *Serafina y Sor Juana (con tres apéndices)*. México: El Colegio de México, 1998a. Impreso.
- , y Martha Lilia Tenorio. *Serafina y Sor Juana (con tres apéndices)*. México: El Colegio de México, 2013. Impreso.
- . “Una enfermedad contagiosa: los fantaseos sobre Sor Juana.” *Nueva Revista de Filología Hispánica* (1998b): 105-121. Impreso.
- Ammar Mujad, Musa. “Libros, arte, cultura e inquisición en Nueva España.” *Letralia* 182, Año XII (2008). Internet. Acceso: 28 de enero de 2016.
- Andrade, Vicente P., *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo 17*. México, Imprenta del Museo Nacional, 1899/1900. Internet. Acceso: 3 de septiembre de 2015.

- Arenal, Electa. "En torno a un párrafo de la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*." Poot Herrera, Sara. ed. *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*. México: El Colegio de México, 1991. Impreso.
- Bajtín, Mijail. *El método formal en los estudios literarios*. Trad. Tatiana Bubnova. Madrid: Alianza Universidad, 1994. Impreso.
- . *Estética de la creación verbal*. Madrid: Siglo XXI, 1997. PDF.
- . *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza Universidad, 1990. PDF.
- . *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. PDF.
- . *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1975. PDF.
- Ballón Aguirre, Enrique. "Los corresponsales peruanos de Sor Juana". *Lexis*, vol. XXI, núm. 2, 1997. PDF.
- Benassy-Berling, Marie Cécile, *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz*. México: UNAM, 1983. Impreso.
- . "Más sobre la conversión de Sor Juana." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32, núm. 2, 1983: 462-71. PDF.
- . "Actualidad del sorjuanismo (1994-1999)." *Colonial Latin American Review* 9.2, December 2000: 277-292. PDF.
- . "José Antonio Rodríguez Garrido, *La 'Carta Atenagórica' de Sor Juana*. *Textos inéditos de una polémica*." *Prolija Memoria*. Vol. 1-2 (2006): PDF.
- Beristáin y Souza, Joseph Mariano de, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, tomos I-II. México, Fuente Cultural, 1947. Impreso.

- Bijuesca, K. Josu, y Pablo Brescia, eds. *Sor Juana y Vieira: Trescientos años después*. Santa Barbara: UC, Santa Barbara, 1998. Impreso.
- . “‘Una mujer introducida a teóloga y escriturista’: Exégesis y predicación en la ‘Respuesta.’”
En Bijuesca and Brescia, 95-112. Impreso.
- . “La *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz* como discurso forense: *logos, êthos y pathos*.” López-Portillo ed., 134-149. PDF.
- Bravo Arriaga, María Dolores. “Antonio Núñez de Miranda: sujeción y albedrío.” Glantz ed., 259-270. Impreso.
- . “Dos dedicatorias de Núñez de Miranda a Sor Filotea de la Cruz, indicios inéditos de una relación peligrosa.” Buxó and Herrera eds. *La literatura novohispana, revisión crítica y propuestas metodológicas*. México: Seminario de Cultura Literaria Novohispana/Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1994, 231-239. Impreso.
- . *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*. México: UNAM, 1997. Impreso.
- . “Sor Juana cortesana y Sor Juana monja”. *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano 1995*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto México, 1995, 41-49. PDF.
- Camarena Castellanos, Ricardo. “‘Ruido con el Santo Oficio’: Sor Juana y la censura inquisitorial.” Peña, Margarita, comp. *Cuadernos de Sor Juana. Sor Juana Inés de la Cruz y el siglo XVII*. México: UNAM, 1995, 283-306. Impreso.
- . “Crisis de otro sermón: *La Fineza Mayor*, de Francisco Xavier Palavicino.” Pascual Buxó, José, ed. *Sor Juana Inés de la Cruz y las vicisitudes de la crítica*. México: UNAM, 1998.

Impreso.

- . “Crisis de otro sermón: *La Fineza Mayor*, de Francisco Xavier Palavicino. Nuevos hallazgos.” *Sor Juana & Vieira trescientos años después. Anejo de la revista Tinta*. México: University of California, Santa Bárbara, 1998. Impreso.
- . *El control inquisitorial del teatro en la Nueva España durante el siglo XVIII*. México: INBA/CITRU, 1995. Impreso.
- . “Pedro Muñoz de castro, satirista censurado tras la ‘guerra de las finezas’”. *Destiempos. Revista de curiosidad cultural*. Año 8, núm. 41, octubre-noviembre de 2014, pp. 20-27. México: Grupo Editorial Destiempos. Internet. Acceso: 28 de enero de 2016.
- . “Un regalo de buena fe de Ermilo Abreu Gómez a Dorothy Schons: la *Fe de Erratas y Erratas de Fe*, de Pedro de Avendaño. México: *NRFH*, 2016 (en evaluación editorial).
- Cantú, Arturo, y David Huerta. “Una demolición intelectual.” *Letras Libres*. México: julio de 1999. Internet. Acceso: 28 de enero de 2016.
- Colombi, Beatriz. “La respuesta y sus vestidos, tipos discursivos y redes de poder en *La respuesta a Sor Filotea* de Sor Juana Inés de la Cruz”. *Mora-Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*, No.2, 1996, pp. 60-66. Internet. Acceso: 9 de diciembre de 2016.
- Cruz, Sor Juana Inés de la. *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. IV: Comedias, Sainetes y Prosa*. Ed. Alberto G. Salceda. México: Fondo de Cultura Económica, 1957. Impreso.
- . *Carta Atenagórica*. Ed. facsímile de la de 1690. México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995. PDF.
- . *Inundación Castálida de la única poetisa, musa décima, Soror Juana Inés de la Cruz*. 1689. Facsimile. Intr. Aureliano Tapia Méndez. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1993.

- . *Segundo volumen de las obras de Soror Juana Inés de la Cruz*. 1692. Facsímil. Int. Margo Glantz. México: UNAM, 1995. Impreso.
- . *Fama y obras póstumas*. 1700. Facsímil. Int. Antonio Alatorre. México: UNAM, 1995. Impreso.
- . "Carta de la Madre Juana Inés de la Cruz escrita al R.P.M. Antonio Núñez de la Compañía de Jesús." 1682. Alatorre, "La Carta", 618-626. Impreso.
- . *The Answer/ La Respuesta*. New York: The Feminist Press, 1994. Impreso.
- Chávez, Ezequiel A. *Ensayo de psicología de sor Juana Inés de la Cruz*. Barcelona: Casa Editorial Araluce, 1931. Impreso.
- . *Autodefensa espiritual. Carta de Sor Juana Inés a su confesor*. Estudios y notas de Aureliano Tapia Méndez. Monterrey: UANL, 2010. Impreso.
- De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1993. Red.
- . "Andar la ciudad". *Bifurcaciones*. Internet. Acceso: 10 de enero de 2016.
- Díaz, José Simón. *Bibliografía de la literatura española XV*. Salamanca, CSIC, 1992: 548-549. Impreso.
- Domínguez, Amelia. "Monjas, penitencia, masoquismo y erotismo en la época colonial." *La Jornada de Puebla*, 8 de diciembre de 2006. Internet. Acceso: 9 de junio de 2016.
- Egan, Linda. "Contabilidad poética de Sor Juana: finos cálculos y 'errores' calculados." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXIX, N° 57 (2003): 7-15. PDF.
- Eguía-Lis Ponce, Gabriela. "Los caracteres del estrago en algunos villancicos de Sor Juana." *Prolija Memoria*. México, I, 1, 2004. PDF.

- Fernández de Santa Cruz, Manuel. "Carta de la muy ilustre Señora Sor Philotea de la Cruz." Cruz, *Fama y obras póstumas* 1-7. PDF.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002. PDF.
- Franco, Jean. *Las conspiradoras*. México: El Colegio de México-FCE, 1994. Impreso.
- Garibay Alvarez, Jorge, y Jesús Joel Peña Espinosa, coords. *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana*. Puebla: Fundación Mapfre Tavera-Secretaría de Gobierno del Estado de Puebla, 2004. Impreso.
- Glantz, Margo. *Sor Juana: la comparación y la hipérbole*. México: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, 1999. Impreso.
- , ed. *Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos*. México: UNAM, 1998. Impreso
- . "La ascesis y las rateras noticias de la tierra: Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla." Glantz, ed. 271-90. Impreso.
- Gómez-Moriana, Antonio. "La subversión del discurso ritual. Una lectura intertextual del Lazarillo de Tormes." Cros, Edmond, ed. *Lecture idéologique du Lazarillo de Tormes*. París: Université Paul Valéry, 1984. PDF.
- González Casanova, Pablo. *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*. México: 1986, SEP-DGPM. Impreso.
- González Roldán, Aurora. *La poética del llanto en Sor Juana Inés de la Cruz*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009. PDF.
- Grossi, Verónica. *Sigilosos v(u)elos epistemológicos en Sor Juana Inés de la Cruz*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2007. Impreso.
- Hachim, Luis. "Teorías hegemónicas y pensamiento excluido. El caso de Beristáin de Souza." X

- Congreso Internacional de la Sociedad Chilena de Estudios Literarios, SOCHEL*. Santiago de Chile, 1999. Internet. Acceso: 7 de diciembre de 2016.
- Hernández Echávarri, Ricardo. “El sermón contra las mujeres, un caso de palabra condenada.” *Enlace* 23 (2001) Internet. Acceso: 2 de abril de 2016.
- Herrera, Arnulfo. “La decadencia de la imaginación. El arco triunfal de Antonio Deza y Ulloa.” *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* (2009) 7-36. Internet. Acceso: 5 de mayo de 2016.
- . “Los traspies de un sermón famoso: *Fe de Erratas al Licenciado Suazo de Coscojales*, de Pedro de Avendaño.” Arellano, Ignacio, y Antonio Lorente M., eds. *Poesía satírica y burlesca en la Hispanoamérica colonial*. Madrid: Iberoamericana, 2009. Internet. Acceso: 16 de julio de 2016.
- Herrejón Peredo, Carlos. *Del sermón al discurso cívico. México: 1760-1834*. México: El Colegio de Michoacán-El Colegio de México, 2003. PDF.
- Isla, José Francisco de. *Fray Gerundio de Campazas. Obras escogidas*. Madrid: Imprenta de la Publicidad, 1850. Impreso.
- Jofré, Manuel. “Don Quijote de la Mancha: Dialogismo y carnavalización, diálogo socrático y sátira menipea.” *Revista Chilena de Literatura* 67 (2005). PDF.
- Lavrin, Asunción. “Cotidianidad y espiritualidad en la vida conventual novohispana: Siglo XVII.” *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano*. México: Instituto Mexiquense de Cultura, 1995, 203-19. Internet. Acceso: 16 de septiembre de 2016.

- . "Vida conventual: rasgos históricos." Poot Herrera, Sara (coord.). *Sor Juana y su mundo*. México: Universidad del Claustro de Sor Juana-Gobierno del Estado de Puebla- FCE, 1995. Impreso.
- Lépori, Roberto. "Sor Juana y la ciencia ficción o las consecuencias de una crítica paranoica". *Revista AXXON. Ciencia ficción en bits*, 240 (2013). PDF.
- . "Mil años de ciencia ficción hermética latinoamericana [1492-2500] En tres episodios: Borges, la conspiración; Sor Juana y Antônio Vieira, íntimos herejes; Bizarros profetas ciberculturales". São José do Rio Preto [SP] 2014. Internet: Acceso: 9 de junio de 2016.
- Lima, Alex. Res. de *Poesía satírica y burlesca en la Hispanoamérica colonial*. Arellano, Ignacio y Antonio Lorente Medina, eds. Madrid/Frankfurt: Universidad de Navarra/Iberoamericana/ Vervuert, 2009. 426 pp. *LL Journal*, 2011. Internet. Acceso: 18 de septiembre de 2016.
- Long, Pamela H. Res. a Sancho Dobles, Leonardo. *La voz otra en Sor Juana Inés de la Cruz. Las contradicciones entre la razón y la pasión*. San José: Editorial UCR, 2009. En: *Revista Destiempos* 25, Año 5. México: mayo-junio de 2010. PDF.
- López-Portillo, Carmen Beatriz, coord. *Sor Juana y su Mundo: Una Mirada Actual. Memorias del Congreso Internacional*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. Impreso.
- López Quiroz, Artemio. "El P. Avendaño y la reyerta criolla: la retórica como campo de batalla ideológica en la época colonial". Lara, Ángeles; Carlson, Anne; Herrera, Arnulfo, et al. *Retóricas verbales y no verbales*. México: UNAM, 1997. PDF.

- López Pozos, Susana, *Mensajeras divinas: un retrato general de las beatas visionarias novohispanas: siglos XVI al XVII*. México: UNAM, 2007. Internet. Acceso: 3 de febrero de 2016.
- Martínez Leal, Luisa. "Los impresores librereros en la Nueva España del siglo XVII." México, UAM. Mayo de 2002. Internet. Acceso: 19 de enero de 2016.
- Martínez Fernández, J.E. *La intertextualidad literaria*. Madrid: Cátedra, 2001. Impreso.
- Martínez López, Enrique. "Sor Juana, Vieira y Justo Lipsio en la *Carta de Sor Filotea de la Cruz*." Bijuesca and Brescia, ed., 85-93. Impreso.
- . "Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal: Un desconocido homenaje y versos inéditos." *Revista de Literatura* (Madrid) 33 (1968): 53-84. Internet. Acceso: 10 de mayo de 2015.
- Maza, Francisco de la. *Sor Juana Inés de la Cruz ante la historia; biografías antiguas, La Fama de 1700, noticias de 1667 a 1892*. México: UNAM, 1980. Impreso.
- Medina, José Toribio. *Historia de la Imprenta en México (1539-1821)*. Tres tomos. México: UNAM, 1989. Impreso.
- . *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. México: Editorial Navarro, 1952. Impreso.
- Méndez Herrera, María; Delmar, Fernando; Morales, Ana María, con la colaboración de Camarena Castellanos, Ricardo y Blanquet, J.L. *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición. Siglos XVIII y XIX. Archivo General de la Nación (México)*. México: El Colegio de México-UNAM-AGN, 1992. Impreso.
- , Camarena Castellanos, Ricardo, Delmar, Fernando y Morales, Ana. *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición. Siglo XVII. Archivo General de la Nación*

- (México). México: El Colegio de México-AGN-FONCA, 1997. Impreso.
- . “La prohibición y la conveniencia: Antonio Núñez de Miranda y la Inquisición novohispana.”
Bijuesca y Brescia eds., 67-84. Impreso.
- . *Secretos del Santo Oficio: avatares de la Inquisición novohispana*. México: El Colegio de
México-UNAM, 2001. Impreso.
- Méndez Plancarte, Alfonso y Octaviano Valdés. *Crítica de críticas sorjuanianas*. Toluca: Instituto
Mexiquense de Cultura, 2000. Impreso.
- Merrim, Stephanie. “Sor Juana Inés de la Cruz and Early Modern Women’s Writing.” *Early
Modern Women’s Writing and Sor Juana Inés de la Cruz*. Stephanie Merrim, ed. Nashville:
Vanderbilt UP, 1999. Impreso.
- , ed. *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*. Detroit: Wayne State UP, 1991.
Impreso.
- Morales, Ana M. “Poesía censurada, poesía marginada (La Inquisición en Nueva España en el
siglo XVIII)”. *Tiempo y Escritura*. México: UAM, 2003. Impreso.
- Montezuma de Carvalho, Joaquim de, ed. *Sor Juana Inés de la Cruz e o Padre António Vieira Ou
a Disputa Sobre as Finezas de Jesus Cristo*. México: Frente de Afirmación Hispanista,
1998. Impreso.
- Moraña, Mabel. *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México: UNAM, 1998.
Impreso.
- Munguía, Yadira. “La Carta de Serafina de Cristo.” *Pensamiento novohispano* 5 (2004): 86-96.
PDF.
- Niesvig, Martin Austin. *Ideology and Inquisition. The World of the Censors in Ancient Mexico*.

- New Haven: Yale University Press, 2009. Internet. Acceso: 6 de enero de 2016.
- Olivares Zorrilla, Rocío. “Escollos y nuevos derroteros en el estudio de la literatura novohispana. De la paráfrasis a la imaginación crítica”. México: UNAM, 2012. Impreso.
- Pascual Buxó, José, ed. *Sor Juana Inés de la Cruz y las vicisitudes de la crítica*. México: UNAM, 1998. Impreso.
- . “Las lágrimas de Sor Juana: nuevos textos de una polémica inconclusa.” *Reflexión y espectáculo en la América virreinal*. México: UNAM, 2007, 33-166. Internet. Acceso: 20 de enero de 2016.
- . “Serafina de Cristo, ¿alter ego de Sor Juana Inés de la Cruz?.” Pascual Buxó, José y Arnulfo Herrera, eds. *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*. México: UNAM, 1994, 109-20. Impreso.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. Impreso.
- Perelmuter Pérez, Rosa. “La estructura retórica de la ‘Respuesta a Sor Filotea’.” *Hispanic Review* 51 (1983): 147-58. PDF.
- . “Sor Juana Inés de la Cruz: de la excepcionalidad a la impostura.” *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano, 1995*, 331-39. Impreso.
- Peña, Margarita. “Involucran a sor Juana en ‘relaciones sospechosas’.” *Sobre esta piedra...* Año 4, núm. 949 (2002). Internet. Acceso: 11 de julio de 2016.

- Pérez-Amador Adam, Alberto. *La ascendente estrella. Bibliografía de los estudios dedicados a Sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XX*. Madrid- Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2007. Impreso.
- Pérez Martínez, Herón. “El emblematismo argumentativo en un sermón novohispano.” Universitat Jaume, 2000. PDF.
- . “La vigencia de Sor Juana Inés de la Cruz.” *Acta Universitaria* (2008): 5-14. PDF.
- Perriot, María Celina. “Una mirada dual: carnavalización en los *Diálogos de los muertos* de Luciano de Samosata.” *Actas de las II Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales*. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue, 2004. PDF.
- Pfandl, Ludwig. *Sor Juana Inés de la Cruz. La Décima Musa de México. Su vida, su poesía, su psique*. 1946. Trad. Juan Antonio Ortega y Medina. México: UNAM, 1963. Impreso.
- Poot Herrera, Sara, Y Elena Urrutia, ed. *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando: Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*. México: El Colegio de México, 1997. Impreso.
- . “Nuevos hallazgos, viejas relaciones.” *Anales de literatura española* 13, (1999): 63-83. Internet. Acceso: 8 de abril de 2016.
- Powell, Amanda. “Sor Juana’s Critique of Theological Arrogance.” *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 27, No. 2 (Fall 2011), 11-30. PDF.
- Ramirez Leyva, Edelmira. *Cartas pastorales, elogios fúnebres, oraciones, panegíricos, sermones y otros géneros de oratoria sagrada de la Colección Lafragua del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México*. México: UNAM, 1992. Impreso.
- Ricard, Robert. “Antonio Vieira y Sor Juana Inés de la Cruz.” Madrid: *Revista de Indias* (1951):

61-87. PDF.

Riva Camino, Fernando. *Los modelos jerónimos en los escritos y en la vida de Sor Juana Inés de la Cruz: 1682-1695*. Lima, 2009. Tesis. PDF.

Rivera, Agustín. *Principos críticos sobre el Virreinato de la Nueva España i la Revolución de Independencia*, t. 2º. *La oratoria sagrada en España en los siglos XVII, XVIII y XIX*. Lagos: Tipografía de Vicente Veloz, 1888. *Facsimil*. PDF.

Rivero, Xitlally. “El uso retórico de los paréntesis y las interrogaciones en la *Autodefensa espiritual*, de Sor Juana.” *Revista de Humanidades del Tecnológico de Monterrey* (2015): 135-170. PDF.

Robles, Antonio de. *Diario de sucesos notables, 1665-1703*, t. III. México: Porrúa, 1946. Impreso.

Rodríguez Garrido, José A. *Carta Atenagórica de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica*. México: UNAM- CONACYT, 2004. Impreso.

Rubial García, Antonio. *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México: FCE-UNAM, 2006. Impreso.

Ruiz, Facundo. “Formas de abandonar un laberinto: sor Juana y la figura sorjuanina del escritor americano”. *Orbis Tertius*, XVII (19) (2013): 230-244. PDF.

Ruiz, Rafael, y Janice Theodoro da Silva. “La *Carta Atenagórica*: Sor Juana Inés de la Cruz y los caminos de una reflexión teológica.” *Estudios de Historia Novohispana* vol. 29 núm. 29 (2003) PDF.

Sabat de Rivers, Georgina. *Estudios de literatura hispanoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la colonia*. Barcelona: PPU, 1992. Impreso.

- . “‘Ejercicios de la encarnación’: Sobre la imagen de María y la decisión final de Sor Juana.” Sabat de Rivers, *Estudios...* (1992): 257-82. Impreso.
- . “Biografías: Sor Juana vista por Dorothy Schons y Octavio Paz.” Sabat de Rivers, *Estudios...* (1992): 327-39. PDF.
- Schons, Dorothy. “Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Ines de la Cruz.” *Modern Philology*, vol. 24 (1926). PDF.
- Scott, Nina M., “Sor Juana Inés de la Cruz: ‘Let Your Women Keep Silence in the Churches’”. *Women’s Studies International Forum* 8, no. 5, 1985, 511–519. PDF.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Triumpho Parténico*. México, 1683. PDF.
- Soriano Vallés, Alejandro. *El ‘Primero Sueño’ de Sor Juana Inés de la Cruz: bases tomistas*. México: UNAM, 2000. Impreso.
- . “Un género supremo de la providencia: Sor Juana Inés de la Cruz y la tesis de los beneficios negativos en la *Carta Atenagórica*.” *Literatura Mexicana* (2003): 23-62. PDF.
- . *La hora más bella de Sor Juana*. México: CONACULTA-Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, 2008. Impreso.
- . *Sor Juana Inés de la Cruz, Doncella del Verbo*. Hermosillo: Garabatos, 2010. Impreso.
- . “Sor Juana: de los caprichos literarios a la verdad histórica. (Respuesta a José Pascual Buxó).” *Destiempos. Revista de curiosidad cultural* 30, núm. I (2011). PDF. Simultáneamente publicado en red: <http://alejandrosoriano.blogspot.ca/> el 26 de marzo de 2011.
- . *Sor Filotea y sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a sor Juana Inés de la Cruz*. Toluca: Gobierno del Estado de México, 2014. PDF.
- . “Sor Filotea contesta a Sor Juana”. *Iberoromania* 68, núm. 1, julio de 2011. Impreso.

- . *Aquella Fénix más rara. Vida de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Minos III Milenio, 2012. Impreso.
- . *Aquella Fénix más rara: vida de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Nueva Imagen, 2012. Impreso.
- Tapia Méndez, Aureliano. *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor; autodefensa espiritual*. Monterrey: Al Voleo el Troquel, 1993. Impreso.
- Téllez Vargas, Jorge Javier. Elementos de bivocalidad en la *Respuesta a Sor Filotea De La Cruz*. México. *Signos Literarios* 2, (junio-diciembre de 2005), 67-90. PDF.
- Tenorio, Martha Lilia. “A propósito de *Sor Juana a través de los siglos*.” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 56 (2008), 505–522. PDF.
- . “La poesía novohispana a principios del siglo XVIII: el manuscrito *Poemas varios* de fray Juan Antonio de Segura”. *Criticón* 103-104 (2008): 233-247. PDF.
- Torres Puga, Gabriel. “Inquisición y literatura clandestina en el siglo XVIII.” *Historia de la literatura en México. Desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol 3. México: UNAM, Siglo XXI, 2011. PDF.
- Trabulse, Elías. *El enigma de Serafina de Cristo. Acerca de un manuscrito inédito de Sor Juana Inés de la Cruz (1691)*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1995. Impreso.
- , notas e intr. *Sor Juana Inés de la Cruz. Carta de Serafina de Cristo*. Con facsímil. México: Instituto Mexicano de Cultura, 1996. Impreso.
- . *La muerte de sor Juana*. México: Instituto Mexiquense de Cultura, 1999. Impreso.
- Uriarte, José Eugenio de, y Mariano Lecina. *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes á la antigua asistencia española: con*

- un apéndice de otras de los mismos, dignas de especial estudio biblio bibliográfico* (28 sept. 1540-16 ag. 1773), 5 tomos. Madrid: Establecimiento Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”, 1904. PDF.
- Trias Folch, Luisa. “Novos documentos sobre a controvérsia de Sor Juana Inés de la Cruz e o padre António Vieira”. *Límite. Revista de Estudos Portugueses y de la Lusofonía*, núm. 5, pp. 75-89. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2011. PDF.
- Vargas, Ángel. “Sor Juana ejerció ‘gran seducción’ entre sus contemporáneas, sostiene Margarita Peña.” *La Jornada*, Sección “Cultura”, 9 de enero de 2002. PDF.
- Vargas M., Celia. “Los libros prohibidos por la Inquisición novohispana del siglo XVI.” www.LibrosTauro.com.ar. Internet. Acceso: 12 de noviembre de 2016.
- Vega Llamas, Elvia. “Análisis del discurso aplicado a la *Carta Atenagórica* de Sor Juana Inés de la Cruz.” *Sincronía*. Invierno 2007. Red.
- Vermeyleylen, Alphonse. “El tema de la mayor fineza del amor divino en la obra de sor Juana Inés de la Cruz.” *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*. México, 1970. PDF.
- Volek, Emil, “Silogismos con su sangre escritos: Sor Juana, testigo de cargo (1693-1694).” *De palabras, imágenes y símbolos: Homenaje a José Pascual Buxó*. Eds. Enrique Ballón Aguirre y Óscar Rivera Rodas. México: UNAM, 2002, pp. 533-556. Internet. Acceso: 30 de enero de 2016.
- Zambrano, Francisco. *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*. México: Jus, 1962. Impreso.
- Zavala, Iris. “Inquisición, erotismo, pornografía y normas literarias en el siglo XVIII.” *Anales de literatura española* 2 (1983): 509-529.