

La Evangelización ‘Ilustrada’:
la educación colonial en la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”* por Sor Juana
Inés de la Cruz

Isabella Maganda Garcia Bernstein

Laidlaw Undergraduate Research and Scholarship Program

BARNARD COLLEGE OF COLUMBIA UNIVERSITY

2022

© 2022
Isabella Maganda Garcia Bernstein
Todos los derechos reservados

RESUMEN

Este proyecto explora la educación eclesiástica en la Nueva España colonial (XVI-XVIII), utilizando la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”*. La educación estaba a la vanguardia del diálogo imperial, ya que el imperio español buscaba dominar y convertir a la población indígena. Si bien los estudios recientes frecuentemente investigan las cartas y los catecismos, también es relevante examinar objetos menos tradicionales como las obras alegóricas. Centrarse en el texto de Sor Juana permite a la audiencia ver una obra de teatro como un artículo cultural de la expresión sociopolítica, proporcionando a los lectores la oportunidad de entender aún más la relación intrincada entre la filosofía teológica cristiana y la legislación colonial. En esta obra, ella propugnó la imposición pacífica de las jerarquías y afirmó que la evangelización era inseparable de las dinámicas educativas. Su mentalidad criolla, la noción del sincretismo religioso y los ideales de la Ilustración conforman su paradigma educativo evangélico. Combinando un análisis literario e histórico con teorías como el neoplatonismo y el sincretismo, este trabajo establece comparaciones entre las creencias de Sor Juana y las de sus contemporáneos. Estas creencias revelan la naturaleza de la educación como una vasija para la colonización y asimilación que gravemente limitaba la visibilidad de la religión y cultura indígena en México.

Palabras clave: criollo, filtro cultural, sincretismo, otredad, neoplatonismo, asimilación, Ilustración

Isabella Maganda Garcia Bernstein, Barnard College

Tutor: Dr. Orlando Bentancor, Barnard College

ÍNDICE

I. Introducción.....	1
La relación entre la Iglesia católica y la Corona española.....	3
La Iglesia católica y las misiones de Nueva España.....	7
La pirámide racial en Nueva España.....	13
Un choque ideológico educativo: los currículos católicos y mexicas.....	15
La metodología.....	18
El esquema de capítulos.....	26
II. La mentalidad criolla: la expresión de la jerarquía sociopolítica y religiosa.....	29
La participación activa de Sor Juana en el Virreinato y la Corona.....	30
El liderazgo de la Iglesia católica en la construcción del Imperio.....	34
Las deudas indígenas a España.....	39
El complejo salvador y la pureza.....	44
La hibridación sometida a la jerarquía.....	51
III. El sincretismo religioso en construir una jerarquización cultural.....	54
La desigualdad entre similitudes en los valores religiosos.....	56
El sincretismo humanista.....	66
La conceptualización del Ser Divino.....	70
El sincretismo y la ejecución de la otredad indígena.....	81
El teatro como una forma de educación.....	86
El neoplatonismo como una filosofía de asimilación.....	90
<i>El viaje civilizador de la asimilación neoplatónica.....</i>	<i>92</i>
<i>La gobernanza de la asimilación.....</i>	<i>94</i>
<i>La intelectualidad neoplatónica.....</i>	<i>98</i>
<i>La cara política del neoplatonismo.....</i>	<i>100</i>
<i>Un mediator histórico.....</i>	<i>102</i>
La disonancia cognitiva colonial del sincretismo religioso.....	103
<i>La igualdad falaz.....</i>	<i>103</i>
<i>El poder opresivo de la unidad.....</i>	<i>106</i>
<i>La politización del pluralismo y multiculturalismo.....</i>	<i>107</i>
<i>La manipulación de la historia.....</i>	<i>111</i>

IV. El proceso de la evangelización como el método educativo “ilustrado”	116
La filosofía educativa: un debate entre fuerzas espirituales.....	117
<i>Una defensora de la educación pacífica</i>	117
<i>Las Cruzadas religiosas novohispanas</i>	122
La influencia de la Ilustración.....	127
<i>La pureza, la jerarquía y el estatus neófito</i>	127
<i>La visión y la ceguera</i>	130
<i>El origen de la luz</i>	134
Los pensamientos de la “Modernidad”.....	137
<i>El privilegio del alfabetismo y la lengua</i>	137
<i>La retórica de la modernidad</i>	141
<i>La institucionalización de la modernidad</i>	145
La Psicagogía: la infantilización y el paternalismo.....	146
<i>El culto ejemplar</i>	149
<i>El proto-feminismo y la introducción de una nueva perspectiva noble</i>	153
<i>La educación cariñosa</i>	156
El Elenchus y la estrategia retórica de cuestionar.....	162
<i>La cuestión de entender</i>	162
<i>Conquistando la conversación</i>	164
<i>Nuestro: una fachada de unidad</i>	170
La utopía de la educación.....	173
<i>La virtud de “conocer”</i>	173
<i>Potencial con la tutela</i>	175
El catolicismo ilustrado de Sor Juana.....	179
V. Conclusión	182
Obras Citadas	201

AGRADECIMIENTOS

First and foremost, thank you to Barnard College and the Laidlaw Foundation for this opportunity to produce original independent research. The experience proved to be invaluable, as it further provided me with the skills to create similar projects in the future. To my fellow Laidlaw scholars – especially Sofia Sepulveda, Batya Koenigsberg, and Emma Kaneira, thank you for all of the laughs, food, and lively scholarly discussions.

In my long list of thanks, I would like to give special acknowledgement to the Spanish and Latin American Cultures department at Barnard and the Latin American and Iberian Cultures department at Columbia for motivating me to apply for the Laidlaw fellowship in the first place. Within these departments, there are several instructors who deserve recognition: Orlando Bentancor, Francisca Aguiló-Mora, Tamara Hache, and Elsa Úbeda. To Professor Bentancor, my supervisor – thank you for endorsing my work and encouraging me to explore. Our first discussion truly set the tone for an incredible learning experience. Thank you for supporting me during my brainstorming sessions and challenging me to change investigative approaches when needed. Who knew that I could go from analyzing SLA to examining literature and educational philosophy? To Professor Aguiló-Mora, my mentor – thank you for your dedication in meticulously editing my [monstrous] work and your excitement over this project. I greatly appreciate all of the morning meetings to review the content and structure of my research. You've taught me to keep writing, modifying, and refining regardless of my own uncertainties; I will certainly keep this mentality in mind during my future scholarly (and personal) undertakings. To Tamara, my favorite Senior Leading Teaching Fellow – thank you for being a role model and imparting words of wisdom. You are a gifted educator, and I am so excited to see what the future has in store for you. To Professor Úbeda, my extraordinary mentor and first

Spanish professor at this university – thank you for seeing me through this endeavor (from my fellowship application to the finished product). Without your encouragement, guidance (*los conejos*), and support, this research would not have been possible. Your commitment to teaching is an inspiration, and it has influenced me more than you'll ever know. You have my most heartfelt gratitude, admiration, and respect. Thank you for believing in me when I didn't believe in myself. *M'has inspirat a somiar i per això mereixes el mon y més. Sempre recordaré que m'has ajudat veure la luz. Gràcies per ensenyar-me a ser valent. Et dedico aquesta investigació.*

Thank you to my friends. To my summer roommate, Sophie – thank you for dealing with all my research shenanigans and for rocking out to Fdj with me at midnight. To Elise – thank you for all the wonderful historical and linguistic debates. I look forward to them always. To Trang – thank you for feeding me and allowing me to vent about my research. I wish you the best in your own endeavors. To my lovely colleague, Soph – thank you for your optimism, kindness, humor, and just being you. To my best friend y payasa, Krystell – *la chica más caótica e inteligente, te adoro*. Thank you for all the late night calls, chats, memes, and other clownery. You deserve all the success and happiness in the world.

Most importantly, thank you to my family. To my mother and father – thank you for being responsive, supportive, tolerant, and patient. You have guided me in being resilient, ambitious, and inquisitive, and I cannot thank you enough. I hope to make you proud. To my mother, Angelica – thank you for being the voice of reason and the entity of bottomless love that always keeps giving. You are my pillar of strength, and I love you so very much. To my father, Joshua – thank you for listening to my ramblings and complaints. Your vivacious wit, affection, and encouragement have guided me throughout this process. To my brother, Benjamin – thank you for being my principal source of entertainment, delightful aggravation, and friendship. I

hope you are satisfied with this mention, as you have nagged me incessantly about it since this project's conception. To my grandparents: Gylda, Lawrence, Domingo, and Maria Teresa – thank you for your respect, faith, and love. To Mom-Mom and Pop-Pop, the witnesses of my headstrong ambitions and bouts of insanity! Love you lots. To Lolo and Lola – *maraming salamat po. Mahal na mahal ko kayong dalawa. Lahat kayo ay aking inspirasyon.* My family – you are my everything.

A mis enseñantes: en espíritu y en mente

I. Introducción

Este proyecto explora el rol principal de la Iglesia católica en la educación colonial mexicana. En este documento, uso la Iglesia católica y el catolicismo de manera intercambiable. Quiero establecer que la intención de este proyecto no es la denuncia del catolicismo como religión mundial sino la demostración del catolicismo como instrumento sociopolítico en la construcción de una nación.

Casi todos los gobiernos en nuestra historia han usado la religión para formar una narrativa común que unifica a su ciudadanía. Es imposible argumentar que una religión tiene creencias fijas. Inherentemente existen interpretaciones variadas, por eso una fe como el catolicismo puede ser manipulada para ciertas agendas. En toda Europa, la religión se ha utilizado para legitimar el imperialismo y ha servido como una ideología política.

Sin embargo, hemos visto que la práctica a menudo no es consistente con las escrituras sagradas. De ahí creo que es necesario diferenciar las acciones de la Iglesia con la fundación del catolicismo mismo. La Iglesia, a pesar de su posición como la voz oficial de la fe, es una institución gobernada por una clase privilegiada selecta. Así pues, a causa de la naturaleza temporal y reactiva de la gobernanza, las interpretaciones de la Sagrada Escritura y las leyes canónicas han cambiado con el paso del tiempo.

Existe la necesidad de evaluar el texto sin los prejuicios de nuestra época. Yo uso la teoría literaria del Nuevo Historicismo¹ para leer y examinar la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”* por Sor Juana Inés de la Cruz. El Nuevo Historicismo es la teoría de que cada pieza de literatura es un resultado de la época histórica. O sea, ve la literatura de una manera que prioriza la situación histórica y concluye que el contexto cultural afecta mucho lo que un lector

¹ Para una explicación más detallada del Nuevo Historicismo, consulte [La Fundación de Poesía](#).

deduzca de un texto (“New Historicism, Cultural Studies (1980s-Present”). La teoría sugiere que el contenido de un texto pueda ser analizado también para aprender más sobre la expresión de ciertos conceptos e ideas durante la época de la autoría. De esta forma, la escritura captura los sentimientos generales que influyen en la sociedad, y por lo tanto al autor, en el momento de la publicación.

Sor Juana escribió durante el barroco novohispano en el siglo XVII. El barroco novohispano siguió las características del barroco europeo con un énfasis en la ornamentación rica y el color (en el arte y la literatura), ambos de los cuales representaban la aristocracia criolla (Gustlin y Gustlin). El movimiento se inspiró en las culturas clásicas de Grecia y Roma, incluso la filosofía, el estilo de arte y un interés en el humanismo. En el Nuevo Mundo, el barroco novohispano en toda su grandiosidad estaba intrínsecamente relacionado con la demostración de la riqueza criolla. Por ello, ahora, sus visiones pueden parecer anticuadas y prejuiciadas si usamos nuestros estándares del siglo XXI. Para preservar la integridad de su trabajo, ofrezco mis perspectivas de Sor Juana con la historia en mente. En otras palabras, me enfoco en el contenido que ella produjo durante su vida y también las obras de sus contemporáneos para evitar el anacronismo y mi propio sesgo del siglo XXI. Es importante reconocer que el acto de ser progresista constantemente cambia y evoluciona a lo largo de generaciones.

Para que podamos entender las obras de Sor Juana, específicamente la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”*, es necesario tener en cuenta las circunstancias y leyes, religiosas y sociales, que definieron la sociedad de la Nueva España en la que vivía la autora. Una comprensión del entorno colonial nos permite analizar su escritura, que contiene un significado histórico, en términos generales.

La relación entre la Iglesia Católica y la Corona española

Tras la caída de Granada y la expulsión de los moriscos en enero de 1492, el papa Alejandro VI publicó las bulas *Inter caetera*² que establecieron los derechos del Regio Patronato. El pontífice en Roma concedió el patrocinio a los monarcas españoles para ser representantes de la fe, “disponiendo de cuestiones religiosas y vetando a la promulgación de disposiciones obligatorias para toda la cristianidad” (Aizpuru 39). Los monarcas plenamente se comprometieron a la agenda de la Iglesia, complicando la relación ya compleja entre la institución eclesiástica en Roma y la Corona más a fondo. A cambio de la promesa de evangelizar a los indígenas en las tierras conquistadas, la Iglesia les dio el permiso de explotar cada aspecto del Nuevo Mundo (Aizpuru 21). En este caso, la Iglesia actuaba como un estado. Avanzó la jerarquía política en Europa. De los matrimonios dinásticos a los asuntos militares, los monarcas más o menos cedieron a las demandas del papa. Todos los católicos en Europa obedecieron los decretos pontificios, y los monarcas especialmente si querían empezar cualquier incursión extranjera. Con las bulas *Inter caetera*, los monarcas fueron albaceas de la misión cristiana apoyada por la Iglesia. Sin embargo, como todas las estructuras políticas durante la Era de Descubrimiento, la jurisdicción exacta de las partes gobernantes no era clara. Es decir, la Iglesia y el reino español no existían independientemente³. Fernando de Aragón e Isabel de Castilla nombraron al clero en sus reinos a posiciones permanentes con el permiso de la Iglesia. El clero recibió un sueldo de la monarquía. La relación entre las dos estructuras era bastante íntima. Isabel de Castilla designó a

² El papa declaró a España y Portugal que tenían la autoridad de Dios, escribiendo lo siguiente: “And we make, appoint, and depute you and your said heirs and successors lords of them with full and free power, authority, and jurisdiction of every kind...” Para ver la versión más completa, consulte [La Biblioteca Nacional de Medicina](#).

³ La conexión entre la fe y el gobierno en España era similar a la estructura mexicana. En la estructura mexicana gobernante, los monarcas fueron dioses vivos, por eso cada política/decisión era religiosa.

Fray Francisco Jiménez de Cisneros, un monje franciscano, para reformar al clero (Gutiérrez 116). A través de esta interacción, podemos ver que la monarquía controlaba la Iglesia en España, y durante el periodo de colonización, tenían su propia institución religiosa en el Nuevo Mundo, también.

La religión siempre había sido un asunto del estado, y el catolicismo no era diferente. El reino español empleaba el catolicismo como una justificación ideológica para el mantenimiento del poder real y colonial. A.P Thornton, un profesor y académico de la historia británica imperial, describe este fenómeno: “The essence of empire is control. To control, whether of others or of oneself, everyone must bring a philosophy” (Thornton en Liss 469). Un orden religioso durante la colonización de Nueva España fueron los jesuitas, y ayudó a los esfuerzos coloniales con su habilidad de impartir una filosofía imperial. Aunque los jesuitas impartieron mucha información directamente de la Iglesia, introdujeron creencias que eran “esencialmente cristianas, pero específicamente españolas” (457). Esta ocurrencia pertenece al concepto de un filtro cultural, la influencia nacionalista que moldea la transmisión y recepción de una idea.

Como se ha mencionado anteriormente, la conexión entre el estado y la religión es turbia. Según el papa, el mensajero de Dios en la Tierra, los españoles fueron designados por Dios para cumplir una misión religiosa e imperial. Por lo tanto, el gobierno sólo podía existir con la protección de la religión y viceversa. Esta dependencia mutua también fue expresada en el Derecho Divino, “the argument for a sole ruler in conformity with divine intent” (Liss 322). El rey servía como el juez y defensor de la fe, promulgando la gloria de Dios.

Para promulgar esta presunta gloria, los monarcas buscaban expandir su reino católico. Al siglo XVI, el reino español ganó la reputación como “el imperio donde nunca se pone el sol.” Carlos V le dijo a su hijo, Felipe II, “La cristianidad universal unida bajo la hegemonía española

y una obligación para defender la Iglesia.” Explícitamente Carlos V declaró sus intenciones para el imperio, y Felipe II lo siguió con un celo particular hacia la hegemonía española. Felipe II, el rey desde 1556 hasta su muerte en 1598, focalizó su deseo en aculturar a los indígenas en tierras americanas como súbditos españoles. Él subrayó más el asunto de la identidad española que su padre. Solo hablaba el castellano, exclusivamente vivía en Castilla y mayormente, nombró a los castellanos al poder. Eso no quiere decir que el catolicismo no era importante durante su reinado. Felipe II todavía quería la unificación católica. Como un soldado cristiano, el rol de un rey católico desde Las Cruzadas, tenía la deuda de traer la justicia de la unidad y la paz al imperio entero:

Derived from Aristotle, what has been termed ‘the great medieval principle of Justice’ was converted into a Christian tenet by Augustine, was restated by Aquinas, and accepted as the cardinal quality of kingship by Spaniards in general, including Jesuits. The ruler was assumed to be a representative and font of justice, one whose function was, as so often stated, to serve the social community as ‘head to body’, ‘to regulate the relationship of social units to each other and to the final, religious end of society’. (Liss 318)

Esta creencia fue propagada por los últimos dos Habsburgos en España: Felipe IV y Carlos II. A la muerte de Carlos II en 1700, los Borbones asumieron el poder y comenzaron las reformas borbónicas que se enfocaron en más castellanización y secularización. Aunque la influencia eclesiástica se mantuvo, el enlace borbónico con el Sacro Imperio Romano Germánico⁴ no era tan fuerte, a diferencia de él de los Habsburgos. A pesar de todo, todos los territorios españoles aún eran católicos. Cuatro virreinos dependían de la Corona, incluso la Nueva España.

⁴ Según La Iglesia católica romana, el Sacro Imperio Romano Germánico era el único sucesor legal del Imperio Romano, el sitio donde se desarrolló el cristianismo. El catolicismo fue la única religión oficial del reino hasta 1555 cuando empezó la Reforma Protestante.

Estos virreinos también dependían de la Corona con respecto a las instrucciones educativas, y en consecuencia, la enseñanza de la lengua castellana. La educación era importante para la operación de las colonias desde el principio, comenzando por Carlos V. En una carta, escribió lo siguiente:

Y porque la principal intención que Nos habemos tenido y tenemos en las cosas de esas partes es la conversión e instrucción de los naturales de ellas a nuestra santa fe católica, como somos obligados y aunque se han buscado para ellos algunos medios, no han sido si son bastante remedios para conseguirlo enteramente, y habemos acordado que se traigan de esas partes a estos reinos algunos indios niños de los más principales y de más habilidad y capacidad. (Kobayashi 221)

En este pasaje breve de su carta, el rey español y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico anunció sus intenciones para la educación de los indígenas. Como sea, sus deseos presentaron un problema práctico: no había muchos peninsulares en las colonias y la diversidad de las comunidades indígenas crearon algunas cuestiones sobre la estandarización de la enseñanza en el Nuevo Mundo. Por consiguiente, para mitigar el problema, los frailes decidieron llevar a cabo sus lecciones católicas en náhuatl en vez del castellano. En 1550, el rey abordó este asunto y declaró que la evangelización/educación iba a realizarse en el castellano “para estar asegurados en la fe cristiana y adoptar nuestra urbanidad y buenas costumbres” (Klee y Lynch 117).

Demostrando un sentimiento de proto-nacionalismo⁵, la educación colonial mexicana fue imbuida con los valores católicos, y los maestros españoles asumieron gran responsabilidad en expresarlos. En el imperio español, difundió una conciencia colectiva de ser católico y español.

⁵ El concepto del nacionalismo no fue articulado durante esta época, pero podemos usar la teoría para explicar las motivaciones de la Corona en su esfuerzo para unificar y subyugar a todos sus súbditos.

Ninguna característica era mutuamente excluyente. De hecho, un ciudadano español tenía que ser católico. En el principio de la colonización española, el castellano era el idioma de los privilegiados. Los monarcas primero les pusieron a cargo a los mercantes de la enseñanza de las doctrinas cristianas. No obstante, los mercantes, los encomenderos, no tenían ningún interés en educar a los indígenas. Más bien, ellos vieron a los indígenas como propiedad y querían eliminar la oportunidad de ganar privilegios. El contexto cambió cuando Carlos V les dio poder a los frailes para educar a las comunidades indígenas en castellano (Jiménez 11). Ahora que la utilización de una lengua común, el castellano, se convirtió en una prioridad y fue asociada con el proceso evangelizador, el asunto lingüístico poseía una relevancia nacional. Carlos V, como todos sus sucesores, creía en señorear la tierra completamente, incorporando a todos los habitantes en las colonias bajo la Corona, una deuda imperial (Aizpuru 23). Esto traería la gloria de Dios y el honor al reino leal a la Iglesia y fortalecería la unidad de todos como súbditos católicos-españoles.

La Iglesia católica y las misiones en Nueva España

Debido a la Contrarreforma y el Concilio de Trento⁶, la Iglesia católica estaba en el lado defensivo, luchando contra las rebeliones de las otras sectas del cristianismo como el protestantismo, luteranismo y calvinismo. Para eliminar las amenazas futuras, limitó las libertades de las que muchas personas anteriormente disfrutaban. El clima religioso y político estaba plagado de tensión. Algunos reinos como Inglaterra declararon su separación de la Iglesia

⁶ El Concilio de Trento anunció todas las herejías protestantes y ordenó el uso de la Biblia en latín. Entre los años de 1545 y 1563, el concilio se reunió veinticinco veces. Para más información sobre el impacto de la Contrarreforma en España, lea *Regulating the People: The Catholic Reformation in Seventeenth-century Spain* por Allyson M Poska.

católica, lo que causó una crisis: Europa se volvió más fragmentada. Sin embargo, España se mantuvo leal a Roma y formó la Inquisición en 1478 para combatir la herejía posible dentro del reino. Ante la fragmentación de la Iglesia, España actuó con el celo aumentado para preservar “la fe verdadera” en su propio territorio. Este territorio incluyó las colonias, que es donde comenzamos nuestra exploración en este proyecto.

Los Doce Apóstoles, monjes franciscanos, fueron las primeras figuras que llegaron a Nueva España en 1524. Liderados por Martín de Valencia, los mendicantes empezaron a construir escuelas misioneras y formaron parroquias (Wasserman-Soler 699-701). Ellos robaron territorios indígenas, destruyendo siglos de reliquias y otros elementos culturales indígenas como parte de su conquista espiritual. Los franciscanos, entre otras órdenes, saquearon numerosos templos (teocallis) y construyeron iglesias en su lugar (Gutiérrez 119). Cholula, una ciudad importante y un sitio religioso del México Antiguo, experimentó una transformación drástica. Encima de la Gran Pirámide de Cholula, Tlachihualtepetl, los españoles construyeron una iglesia, sirviendo como recuerdo físico de la conquista católica. Algunos frailes querían enfatizar el mensaje católico así, destrozando y apropiándose ubicaciones indígenas para “simbolizar la superioridad y la permanencia del cristianismo” (119).

En el valle de México, Fray Martín de Valencia estableció escuelas y estudió las lenguas y culturas indígenas, no por un interés genuino sino por la facilitación de la conquista. La educación en sus escuelas fue realizada en náhuatl, latín y español para reforzar todas las lecciones cristianas. Tras la llegada de los franciscanos, doce frailes dominicos y siete frailes agustinos llegaron en 1526 y 1532 respectivamente. Ellos fundaron conventos en el campo. El último grupo, los jesuitas, llegó en 1570. A diferencia de los otros dos grupos, los jesuitas eran

curas un poco más seculares con respecto a la inclusión de materias como las ciencias europeas y la literatura. Eran responsables de las instituciones académicas durante la época colonial.

Entre estas tres órdenes, sucedieron simultáneamente dos perspectivas principales:

Whereas some early mendicants believed that native peoples' innocence and near nakedness rendered them perfectly poised to receive and embrace Catholicism, others believed Mesoamericans had been tainted by demons who darkened their hearts and directed them to engage in heinous acts. (Gutiérrez 118)

Cada orden confirmó sus propias perspectivas hacia las comunidades indígenas, por consiguiente, existía una diversidad de opiniones durante la conquista espiritual de la Nueva España. El debate recurrente vacilaba entre la creencia que el Nuevo Mundo era el campo de batalla contra la presencia del diablo y el catolicismo, y la idea de la victimización indígena. Por ejemplo, los jesuitas creían que los indígenas habían sido víctimas de actos satánicos. Por lo tanto, pensaban que la evangelización era la solución:

This principal enemy of man-kind saw himself being stripped of the souls that he had dominated and possessed uncontested for so many years. On the occasion of the epidemics, many of the souls of baptized infants and newly baptized adults no longer entered his infernal caverns as they used to, but instead went to heaven. He saw how the priests' talks revealed the web of lies with which his sorcerers and familiars (who are his tools) entangled and deceived so many people. The devil understood that if he did not stem the course of the Gospel, he would soon be stripped of all the souls in Sinaloa. (Reff 173)

Esta versión segunda muestra el fervor religioso que tenían los jesuitas. Según ellos, la evangelización empezó con el bautismo porque ofreció la protección oficial de Dios y fue el

primer paso en el camino de bondad. Aunque estos curas creían que los indígenas eran víctimas, “dominados” y “poseídos”, pero en realidad, ellos solo practicaban sus propias religiones. A pesar de todo, los jesuitas todavía mantenían la perspectiva de que las religiones indígenas eran una estrategia satánica para robar las almas de los habitantes del Nuevo Mundo y eliminar “una epidemia” como la versión segundera sugiere. Como resultado, se embarcaron en una tarea dedicada a la salvación de almas. Por ello, para salvar las almas y prevenir la decepción que el diablo utilizó para corromper a los hijos de Dios, los jesuitas y otras órdenes establecieron sistemas educativos, mezclando las prioridades de la Iglesia y la Corona española.

Verdaderamente, podemos ver que los líderes reales de la colonización eran el clero. La educación misionera, o sea la evangelización tomó forma así: “Fue como se registró el primer paso de la educación misionera en Nueva España, en la cual dos obras, la evangelización y la incorporación cultural de los indios, habían de llevarse adelante íntimamente vinculadas” (Kobayashi 233). Aquí, un elemento cardinal de la evangelización era la introducción y el refuerzo de los valores españoles. El clero introdujo “una variedad española del catolicismo” (Liss 317). Esta variedad enseñó el catolicismo de una manera distintamente castellana, lo que nacionalizó la religión.

La evangelización implicó la construcción meticulosa de una estructura social que se llamaba ‘la reducción’. La reducción realizó las tareas de “convencer, reorganizar y subyugar [a los indígenas] en pueblos reducidos bajo la guardianía” (Hanks 450). Durante el proceso, el clero colonial eliminó las posiciones de los curas indígenas. A causa de que los curas indígenas eran las únicas personas que podían leer y enseñar los códigos, que contenían las reglas sagradas, la eliminación de todas las figuras religiosas también marcó la eliminación del diálogo religioso indígena. Además, fue una manera sistemática de eliminar la erudición indígena, generando una

narrativa completamente singular, que era la de las perspectivas académicas católicas. El neoplatonismo era una teoría detrás de esta necesidad de fomentar la singularidad. Desarrollado por Plotino, los españoles la utilizaron para buscar una causa universal divina de la existencia humana (Wildberg).

Con la enseñanza del catolicismo vino la práctica de apropiarse la pirámide social indígena para adaptarse al sistema español. En muchos aspectos, la educación en Europa sería una herramienta de la movilidad social. Debido a la exclusividad (a causa del precio y el acceso) de la educación, un aumento del estatus social era alcanzable. No obstante, la educación que ocurrió en el Nuevo Mundo era obligatoria, en consecuencia, no necesariamente implicaba ganar una habilidad envidiable, más bien consistía en la homogeneización de todas las comunidades indígenas bajo la Corona. En otras palabras, los indígenas que recibieron una educación nunca iban a experimentar la movilidad social a pesar de sus talentos y erudición eclesiástica. Sobre todo, el clero siempre quería que los indígenas estuvieran en el mismo nivel social. La uniformidad opresiva garantizaba el mantenimiento de su poder.

A lo largo de la colonización española de los siglos XVI y XVII, la enseñanza del catecismo había sido el único método para la evangelización. Ahora bien, la cuestión lingüística siempre lo acompañaba. Fue un tema polémico: ¿Empodera la lengua a los subyugados? ¿Cómo debería ser realizada la evangelización para beneficiar a la Iglesia y el reino?

La respuesta varía. La política educativa que la Corona expresó a menudo fluctuó mientras que el clero colonial intentaba encontrar la manera más fácil y favorable para la evangelización. Esto provocó el debate sobre el uso del castellano como una herramienta de conquista. Al principio, había resistencia a usar el castellano entre el clero porque su responsabilidad era la evangelización, no la enseñanza de la lengua. También es posible que ellos

hubieran mostrado resistencia porque querían mantener sus posiciones poderosas de ser instructor. En vez del castellano, se dieron cuenta de que el náhuatl facilitaba el proceso de transmitir el mensaje cristiano. Por ello, Felipe II declaró que el náhuatl iba a ser la lengua oficial, más bien el vehículo de la conversión en 1670. En un sentido práctico, los frailes lo utilizaron para reforzar el catolicismo:

Los franciscanos y dominicos que acompañaban a las expediciones consideraron la evangelización de los indígenas como su tarea principal. Por eso, a pesar de la política oficial de la Corona que veía la difusión del idioma castellano como un elemento esencial de la expansión del Imperio español, los frailes aprendieron las lenguas indígenas y evangelizaron a los indios en esas lenguas. Según Heath, los idiomas vernáculos seguían siendo el principal canal de comunicación entre indios y españoles durante el siglo XVI y bien adentrado de XVII. (Heath en Klee y Lynch; Klee y Lynch 116)

Esto no quiere decir que la evangelización ocurriera totalmente en las lenguas indígenas. Los frailes reconocieron que ciertos elementos y rituales de la fe no podían ser expresados en cualquier idioma aparte del castellano o latín. Estos dos idiomas fueron considerados lenguas sagradas, particularmente el latín. El latín era la lengua litúrgica del Vaticano y la Biblia (adhiriendo del anuncio publicado por el Concilio de Trento). De ahí, la señal de la cruz, las oraciones, la misa y los sacramentos se realizaban en latín o castellano.

Al fin y al cabo, la política lingüística cambió dependiendo de los objetivos de la Corona. La educación era más o menos un sistema nacional, una institución religiosa atada a una agenda de gobernanza y uniformidad imperialista. Cualquier método educativo tenía la intención de servir los intereses de España (Jiménez 10). La operación de las misiones involucraban la alfabetización. La alfabetización no siempre significaba la lectura y escritura sino también el

conocimiento y la observancia estricta de todas las doctrinas cristianas. La única literatura destinada a los indígenas era el contenido cristiano. Es importante clarificar que el alfabetismo no ofreció ninguna libertad en esta situación. Las misiones apoyaron un objetivo de dos puntas: “perpetuar el sistema gubernamental en poder y convertir a la población indígena al catolicismo” (Jiménez 12).

Se puede argumentar que las misiones eran instrumentos del estado para forzar la lealtad a España. Construyendo una nueva narrativa sobre la antigua indígena, física e ideológicamente, la Iglesia apoyó la expansión total del Nuevo Mundo. Para lograrla, indudablemente, los españoles abusaron gravemente de los indígenas y les esclavizaron. A pesar del anuncio real que declaró que los colonizadores no podían esclavizar a los habitantes nativos, ninguna protección fue publicada. Ergo, el abuso todavía sucedió, lo que no le importaba a la Corona mientras la evangelización fuera eficaz y produjera súbditos obedientes. Aunque la esclavitud legal no fue permitida, las misiones podían utilizar todas las estrategias necesarias para la conversión, cualquier método para evitar la fragmentación contra la que la Iglesia luchó además de las rebeliones potenciales.

La pirámide racial en Nueva España

Sin duda, la raza era un motivo para la opresión colonial en el Nuevo Mundo. Aunque no exploro este aspecto en detalle, la raza es una de los factores más notables concerniente a la defensa de la subyugación de los indígenas, la eliminación de la cultura y el conocimiento de la época novohispana. En resumen, la jerarquía racial colocaba a los peninsulares (las personas nacidas en España) al más alto nivel de la pirámide racial y los esclavos de África y el Caribe al nivel más bajo. Aunque los colonizadores veían a los indígenas en una posición apenas más alta

que la de los esclavos, todavía no tenían derechos como vasallos de la Corona. Los mestizos, los hijos de padres españoles e indígenas, gozaban de más derechos que los indígenas, pero no eran miembros de las clases altas. La mayoría de los privilegios fue reservada para los criollos y peninsulares.

La “limpieza de sangre” era de suma importancia y una ideología que aplicaba la discriminación racial (Liss 466). Esta idea tenía orígenes durante la Reconquista cuando el gobierno examinó los linajes de las familias para ver si ellos eran cristianos leales⁷. Durante la transición a la época de conquista, la “limpieza de sangre” asumió un significado diferente. El estatus determinaba ahora la cantidad de poder personal y político. En este contexto, ser católico estaba intrínsecamente relacionado a ser europeo por los objetivos imperialistas. Para inmigrar al Nuevo Mundo, los candidatos tenían que probar su ascendencia cristiana. Según el reino español, eran vasijas del cristianismo, por eso, mantenían la deuda de llevar la fe a las colonias. En total “la limpieza de sangre” definió todas las oportunidades en el Nuevo Mundo. Una relación más íntima con España aseguraba el mejor tratamiento y más privilegios.

Por ejemplo, la mayoría del clero notable en el Nuevo Mundo era europeo o criollo. Existían los curas mestizos, pero no ocupaban posiciones altas en la Iglesia colonial. A fines de la inmigración al continente desde España, no vivían suficientes peninsulares en las colonias así que los criollos asumieron la autoridad porque tenían la sangre más “pura”. Estar cerca de los colonizadores les dio a ciertas personas una afirmación más fuerte al poder. Los jesuitas, por ejemplo, establecieron la importancia de tener un enlace cultural a España: “The Order, then contributed to the concept of creole particularism through preserving a recognition of cultural

⁷ La lealtad significaba que una persona no podía tener ningún linaje musulmán ni judío. Aunque había conversiones, no garantizaron la igualdad. Una historia de cristianismo definió la prominencia del concepto de la “limpieza de sangre”.

relativity and precluding belief in Spanish exclusivity. The membership of the Order itself obviated Spanish cultural monopoly” (Liss 465-466). Este particularismo criollo y la creencia de la exclusividad española servían como una defensa para la división racial. Debido a la relatividad cultural⁸, la narrativa principal imperialista perpetuó la superioridad absoluta española sobre la cultura indígena. Por ello, nuestros conocimientos previos sobre el razonamiento racial son esenciales cuando discutimos las políticas educativas, i.e. la influencia de la Ilustración, el concepto de la pureza moral, el desarrollo personal, etc. del periodo colonial.

Un choque ideológico educativo: los currículos católicos y mexicas

Para captar la verdadera magnitud de la subversión de las culturas indígenas, es necesario revisar las estructuras que se habían establecido antes de la llegada española. A diferencia de lo que creían los españoles, el Nuevo Mundo no era una tabla rasa ni una tierra corrupta que necesitaba la salvación.

En efecto, el sistema educativo de los grupos indígenas era más equitativo y trascendental que el de los colonizadores. Por ejemplo, los mexicas ya tenían una manera sistemática de educar a todos los habitantes de su civilización. En este sistema, la educación mexica era obligatoria a pesar de la posición social (incluso para los esclavos). Estaba basada en la teología, fortaleciendo y ejecutando todas las leyendas de los dioses. La enseñanza de estas leyendas empezó en casa con los valores humanos, i.e. la humildad, obediencia y dedicación de trabajar. Esta enseñanza moral, que se llamaba Huehuetlatolli, era el currículum básico que todos tenían que aprender.

⁸ Según [el Carnegie Council for Ethics and International Affairs](#), “Cultural relativism is the view that ethical and social standards reflect the cultural context from which they are derived. Cultural relativists uphold that cultures differ fundamentally from one another, and so do the moral frameworks that structure relations within different societies”. Hoy en día, hay debates sobre cómo pertenecen las críticas de valores a través de culturas y grupos.

Cada sección (calpullis) del imperio estaba dividida siguiendo las reglas de las clases sociales. El Calmecac era las escuelas para la nobleza. El currículum incluía lectura, escritura, historia teológica e imperial, geometría, diplomacia, astronomía, milicia y sacerdocio. En las escuelas, el tlatoani (maestro) les enseñaba a los futuros curas, académicos, pintores para los códigos mexicas, gobernadores y maestros “ a hablar bien, a bien gobernar, y a oír de justicia” (Ahuja 23). El Telpochcalli servía a la gente común (el macehualli). Allí, se enseñaba historia, religión, agricultura y habilidades para ser soldado, granjero o herrero. Es substancial observar las actitudes hacia los niños en ambas instituciones. Un aspecto considerable del desarrollo de la erudición era la libertad de preguntar porque los mexicas creían en la preparación de sus herederos, los niños, para el futuro. Veían la educación como la transmisión de un legado que tenía un significado político en mostrar los valores del imperio.

De modo similar, las misiones católicas utilizaron la educación para propagar los valores del imperio católico-español. El proceso ocurrió con gran celo y pasión, seleccionando metódicamente las materias para construir una narrativa rigurosa que apoyaba la ideología de la Iglesia. Este celo fue registrado por el historiador mexicano Joaquín García Icazbalceta. Sus archivos notaron que no más de doce hombres convirtieron a millones de niños y adultos. Seguramente, este archivo era exagerado, pero aún mostró la dinámica de poder desigual entre los maestros españoles y los “estudiantes” indígenas.

El estilo jesuita de la enseñanza siguió las palabras de Ignacio de Loyola que básicamente comentaban que cada persona debería ser “an effective citizen of civil society and simultaneously an intelligent, energetic citizen of Christ’s kingdom in this world” (Liss 450). Santo Ignacio creía en la educación completa de una persona en la intelectualidad y la voluntad. Irónicamente, muchos de los jesuitas, como las otras órdenes, bautizaron y adoctrinaron a los

indígenas sin su permiso y con gran abuso. Aquí, categorizo la educación como indoctrinación porque las misiones apoyaron la memorización en vez del entendimiento. Para las oraciones y otros aspectos de la liturgia, la memorización era la única estrategia de enseñanza. Es decir, para evitar la posibilidad de la interpretación religiosa que pudiera suceder como resultado de la alfabetización, limitaron su contacto directo con los textos mismos. Además, los maestros les enseñaron usando imágenes catequistas. Sin embargo, al principio de la colonización, les faltaban las materias imprimidas así que la evangelización dependía de unas cartillas estandarizadas que contenían todo el contenido necesario para la conversión cristiana. Sólo los conquistadores podían acceder a las cartillas. Debido a la falta de información a la que los indígenas podían acceder, los maestros la manipularon e interpretaron el contenido según sus propias creencias personales (Jiménez 10). Con esta abundancia de interpretación, sin duda, se presentó una serie de desacuerdos sobre la alfabetización dentro de la Iglesia:

Desde 1550 hasta 1782 la legislación ordenaba la enseñanza de la lengua castellana a los indios. Durante estos dos siglos se presentaron dos actitudes frente al proceso de castellanización: una que pregonaba la superioridad del español y la necesidad de cambiar el habla de los indios; otra que advocaba la utilización de los idiomas nativos para la evangelización y que insistía en que el aprendizaje del castellano debiera ser voluntario. (Tanck de Estrada 426)

Esta discusión era especialmente relevante a causa de la Contrarreforma que ya ocupaba mucho la atención de la Iglesia. Durante esta época, estaban obsesionados con la idea binaria de lo bueno y lo malo, la oscuridad y la luz. Esta idea fue transportada al extranjero al Nuevo Mundo, y los españoles veían la tierra como el campo de batalla ideológico donde la maldad y benevolencia chocaban. En el sistema mexica total, ellos percibieron el caos, y según la idea

católica de organización divina, las diferencias religiosas resultaron en una amenaza percibida. Notablemente, los indígenas tenían su propia jerarquía de sus dioses, pero la naturaleza politeísta fue manipulada para justificar una evangelización estricta. En realidad, la Iglesia prosperó durante el caos percibido porque tenía una excusa para “defenderse” contra cualquier acto que fuera distinto de las ideas en la hegemonía católica.

De una forma calculada, los colonizadores desarrollaron un currículum para cada estrato social en el imperio mexica. Por ello, el nivel de educación que los mexicas recibieron variaron en términos de temas tratados y profundidad. La educación de las clases bajas tomó forma de las oraciones principales, conocidas como el catecismo. Principalmente, aprendieron la doctrina cristiana (Ricard 98). A veces, aprendían a escribir y leer, pero este privilegio fue reservado para la clase alta. Entretanto, las misiones se dedicaron a la educación de la aristocracia. Sabiendo la influencia casi divina que la aristocracia tenía en la sociedad mexica, dieron prioridad a la educación infantil de la nobleza porque iba a ser estos niños que serían los líderes, o por lo menos testafierros controlables.

La metodología

A lo largo de este proyecto, realizo un análisis completo de la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”* con un enfoque especial en su trascendencia histórica. La metodología principal adoptará la forma de análisis literario a través de la lectura detallada (Close Reading). La lectura detallada ocurrirá en dos partes: una evaluación temática empleando las teorías como el nacionalismo, neoliberalismo, sincretismo, neoplatonismo y la ejecución del barroco novohispano y una examinación histórica para contextualizar el sistema de creencias de Sor Juana. Las teorías nos guiarán en el análisis, en cómo discuto las características de los personajes

en la obra, i.e. cómo se presentan las teorías a través de los personajes de la obra. Además, ofrezco una interpretación de la perspectiva de Sor Juana con respecto al proceso educativo por medio de la evangelización en la forma en que ella desarrolla la trama. Aunque estas teorías no existían en la época en que Sor Juana escribía, las utilizo para conceptualizar el imperialismo y la colonización cultural durante una revisión de la Nueva España en el siglo XVII y los siglos posteriores.

Exploro el nacionalismo, más específicamente el uso de la religión como una herramienta nacional, en el segundo y cuarto capítulo. La religión, yo argumento, conectaba intrínsecamente la Iglesia y el Estado, lo que fortaleció el proceso intrincado de colonizar. En el catolicismo, era la noción del reino de Cristo. Después de la Reconquista, como he mencionado antes, el papa dio a España la distinción de ser un baluarte católico así que era la deuda española para cuidar del reino de Cristo en la tierra, lo que implicó la protección y promulgación de tradiciones católicas. Definiendo los requisitos de ser un miembro del imperio español, estas tradiciones generaron un sentido del nacionalismo clásico que podemos caracterizar como:

The political program that sees the creation and maintenance of a fully sovereign state owned by a given ethno-national group (“people” or “nation”) as a primary duty of each member of the group. Starting from the assumption that the appropriate (or “natural”) unit of culture is an ethno-nation, it claims that a primary duty of each member is to abide by one’s recognizably ethno-national culture in all cultural matters. (Miscevic)

El nacionalismo clásico requiere una cultura universal, una dedicación profunda hacia el estado y el patriotismo en todas formas. Generalmente, en esta teoría, la homogeneidad de valores es lo más fundamental. La fuerza constante apoyando la homogeneidad frecuentemente se convierte en una actitud compartida por todos los ciudadanos de un estado (Liss 316). Como una

continuación de esta actitud, la educación suele ser “una construcción y aumento de la conciencia de la identidad nacional” (Mar-Molinero 76). La conciencia colectiva en el nacionalismo clásico era el catolicismo, un sistema de creencias universal. Además de una conciencia colectiva, también es necesario examinar el nacionalismo lingüístico, donde una lengua (el castellano en este caso) es prominente. Sugiere el reconocimiento de una jerarquía cultural así como un esfuerzo unificador. La biblia vulgata menciona el concepto de *labii unius*⁹. Tomando inspiración de este concepto, el autor humanista Antonio de Nebrija escribió *Gramática de la lengua castellana* en 1492 después de la Reconquista de Granada. Dijo que la lengua era un instrumento del imperio, lo que podemos interpretar como un comentario apoyando el nacionalismo. Finalmente, necesitamos fijarnos en el rol de Sor Juana como monja católica y ciudadana española. ¿Cómo podemos ver la combinación de estas influencias dominadoras en la obra de la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”*?

Junto con el nacionalismo, el neoliberalismo cultural, concepto desarrollado en el tercer capítulo, es visible en la obra de Sor Juana. El elemento más central es el filtro cultural. Principalmente, investigo el catolicismo castellano, un tipo de catolicismo imbuido con los valores españoles. Esta versión de la fe era inherentemente española así que esta sirvió como el vehículo a través del cual los indígenas recibieron el mensaje de Cristo (Poole 340). El filtro cultural define el neoliberalismo porque el concepto mismo es “una expresión de la perspectiva global de eurocristianidad” (Green 1). Por lo tanto, el catolicismo castellano es una expresión de una amalgamación de las experiencias españolas culturales y la práctica de la religión. Debido a

⁹ Una frase en latín que significa “una lengua.” El término está en el verso Génesis 11:1 que explica la situación lingüística del mundo antes del Gran Diluvio. También articula la idea de que Dios fue la intención de unificar a todos bajo una lengua.

su entorno, seguramente Sor Juana adoptó esta expresión religiosa distintamente española y la expresó en la obra.

El neoliberalismo también muestra grandes capacidades de ejecutar el poder en situaciones donde las definiciones de libertad eran distintas. En otras palabras, la visión neoliberal del mundo tiene opiniones estrictas sobre el desarrollo civil y la manera en la que otras personas viven sus vidas. Según el neoliberalismo, hay que tener un cierto nivel de universalidad de libertad. Para ganar esta universalidad, los europeos, durante el periodo colonial, militarizaron la religión, o un sistema de creencias mayormente influido por la religión, para unificar a cualquier población que buscaron controlar. Aquí, más o menos, el esfuerzo unificador era esencialmente el colonialismo. Además, el neoliberalismo, con su estructura estricta, es una teología política que fue propagada durante la colonización española. Argumenta el hecho de que la ley, gobernanza y soberanía occidentales son incompatibles con la cultura indígena (Green 6). Las metas del neoliberalismo para promulgar el pensamiento liberal a todos servían como la justificación para la colonización. La liberación según una narrativa ‘ilustrada’ es la raíz del neoliberalismo. Durante la conversión religiosa (el proceso conquistador), los colonizadores presentaron la noción falsa de escoger, o sea, la ‘libertad’ de escoger a seguir a Cristo. En realidad, la única opción era la ideología de los conquistadores porque solo ellos sabían la libertad verdadera.

Dentro del neoliberalismo, encontramos la teoría social del sincretismo. El sincretismo “denotes the meeting, mixing, and blending of the socio-cultural components of different religious systems” (Smith 1). En el tercer capítulo, discuto las ocurrencias del sincretismo a lo largo de la obra. Primero, examino la idea de la asimilación contra conversión que la teoría presenta. Investigaré la imposibilidad del sincretismo benigno, prestando atención especial a la

jerarquización inherente durante la colonización. La antropóloga, Kristin Norget, comenta en su artículo “Decolonization and the Politics of Syncretism: The Catholic Church, Indigenous Theory and Cultural Autonomy in Oaxaca, México” que “equal interaction of two cultural systems does not involve a usurping of either of the cultures from which it arose” (Norget 87). Afirma que el sincretismo implica la interacción igual de dos sistemas, lo que no ocurrió en la conquista de México.

Con respecto a la interacción entre los españoles e indígenas, también exploro la (im)posibilidad de la colaboración en el proceso colonizador. Aunque los católicos nunca tenían que convertirse, todavía adaptaron los catecismos para colonizar. En particular, hablo de la evangelización que a veces tenía lugar en tres lenguas: el español, latín y náhuatl. Por otra parte, los indígenas hicieron sus propias interpretaciones de los catecismos, dejando un perfil único de un catolicismo no español sino indígena (Gutiérrez 123). De hecho, después de experimentar la conversión, la elite indígena creó prácticas religiosas que reflejaron las tradiciones indígenas. Sobre todo en la obra, Sor Juana parece construir similitudes en la fe mexicana y católica para facilitar la evangelización.

Cuando Sor Juana buscó encontrar similitudes entre las dos religiones, empleó el neoplatonismo para apoyar la fuerza y presencia católica en el mundo. El neoplatonismo es la teoría de que existe una conexión entre todos los seres en el universo. No significa que no existan algunas diferencias en el universo sino que hay una conexión fuerte y esencial entre todos los seres vivos:

Generally, according to this way of thinking, the world is conceived as substantially homogeneous, and problems about the mental faculties and methods of knowing them take precedence. Thus, if the world is homogenous, constituted by a sole material

substance, and the same universal laws apply everywhere, then one might seek a mathematical algorithm to explain the behavior of the diverse phenomena or modes of this unitary matter, which are presented as distinct items to sensibility. (Benítez 78)

El neoplatonismo explica que para todo, existe una causa singular divina: “El Primero,” “El Uno” y “El Bueno.” Esta existencia de un ser divino es característica de la tradición judía-cristiana, lo que insinúa la unidad absoluta que solo hay un dios verdadero (Wildberg).

La teoría asimismo describe la naturaleza de nuestra conciencia que viene de una figura divina. Articula el origen del alma como un rasgo que distingue nuestra humanidad universal. En cambio, la tradición aristotélica escolástica dice lo opuesto: que todos están basados en diferencia y que debido a la diferencia fundamental, una conexión universal no existe.

Sor Juana creía en el neoplatonismo como una forma de entender el universo intelectualmente. Según ella, al usar el conocimiento del universo, podemos entender los deseos de Dios. Inherentemente, con esta creencia, ella afirmaba un conocimiento del universo singular. Para lograr este nivel de conocimiento, creía que todos deberían descubrir las diferencias en el universo y seguir el camino del autodesarrollo. Este desarrollo involucraría la liberación del alma porque es “a ‘spark’ of divinity. Simple and almost severed from the body, the soul delights in this ‘separation’ from the body that allows it to achieve an intellectual flight, free from restraints” (Benítez 90).

Este proyecto intenta probar que Sor Juana escribió bajo la suposición de que para llegar a un punto de entendimiento ‘verdadero’ del universo, el autodesarrollo descrito en la teoría neoplatónica necesita ser guiado por los españoles católicos. En otros términos, argumento que ella creía en una versión del neoplatonismo que no estaba basado en igualdad sino diferencia y un esfuerzo para subyugar y unificar. Siguiendo la teoría neoplatónica:

A human being is therefore in the first instance not a social or political being, but a divine being, and life's purpose was seen not so much in the exercise and rehearsal of the traditional virtues that give meaning and quality to our interaction with others, but in seeking to 'bring back the god in us to the divine in the All' (Wildberg).

Intento probar que la propuesta de Sor Juana con respecto a la evangelización era que todos en el mundo a pesar de la cultura, querían lo mismo. Sencillamente afirmaba que todos creían en el mismo dios, pero solo había una manera de adoración.

El barroco novohispano (~1600-1750), el movimiento artístico virreinal de la Nueva España, completamente redefinió las maneras de adoración en el cristianismo. Se enfocó en la magnificencia de todas las creaciones divinas así que cada obra de la época expresaba la gloria de Dios. El Pontificado y la monarquía española fomentaron una adoración en forma material. Todos tenían que 'advertir' o declarar su fe. Esto era básicamente un mandato instaurado por la autoridad.

Debido al poder de la aristocracia española en el Nuevo Mundo, particularmente en la Nueva España, floreció una conciencia criolla, un orgullo de tener la herencia española, que vino directamente del barroco europeo. La mentalidad criolla contribuyó al gran proyecto imperial que se puede describir como "un rey, un dios y una lengua" (Suárez y Olid-Peña 33). Los criollos como Sor Juana fueron los súbditos de la Corona que se beneficiaron del proyecto imperial y que lo sostenían aún después del estancamiento migratorio peninsular. Aunque el barroco novohispano no es una teoría, per se, era un movimiento cultural que influyó muchos textos y obras de arte. La religión católica desempeñó un papel imprescindible porque era una manera de imponer la autoridad. La autoridad como perteneciente al barroco novohispano era fundamentalmente importante porque el imperio español establecía sus colonias, por eso el

universalismo en todas las creencias religiosas suponían la obediencia y sumisión completa a la Corona. El estilo de arte en el barroco novohispano fue definido por el Virreinato. El gobierno era el patrón principal y el cuerpo del que todo dependía.

El Virreinato formó una cuasi monarquía hispánica en el Nuevo Mundo que dirigió el proceso de colonización. Aunque los órdenes vinieron de la Corona, el Virreinato era los albaceas. Ellos supervisaron la transición lingüística desde el castellano siendo usado como un idioma privilegiado al idioma dominante por toda Nueva España. Adicionalmente, dirigieron la evangelización y homogeneización religiosa como relacionaron al mantenimiento de la autoridad y el universalismo que apoyaba el imperio español (Suarez y Olid-Peña 33).

Con estas teorías mencionadas anteriormente, una examinación histórica igualmente es requerida. En esta examinación, reviso a los contemporáneos eclesiásticos de Sor Juana en la Iglesia católica en el Nuevo Mundo y en Europa, la conexión sistemática entre la Iglesia y la Corona española, las estructuras sociales en la colonia de Nueva España y los relatos de las misiones en teoría y práctica. Asimismo, yo comparo las acciones y decisiones canónicas durante la colonización española con las perspectivas de Sor Juana, utilizando los catecismos, los relatos indígenas y relatos históricos de segunda mano.

Enfocándonos en un texto particular, nosotros ganamos una instantánea histórica del plazo y la filosofía educativa actual que la Iglesia católica perpetuaba. Todo esto proporciona una pieza del enigma que puede explicar la diversidad de creencias y estrategias educativas sobre el imperialismo español y la colonización.

De los dos planteamientos analíticos cuando leemos un texto: intrínseco y extrínseco, este proyecto toma un enfoque extrínseco. Analizando las circunstancias históricas y sociales de la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”* es primordial descifrar su lógica de

educación a través de la evangelización. Por tanto, analizo su obra alegórica en relación con sus experiencias. Su posición como una monja católica criolla nos permite observar sus estrategias retóricas y perspectivas mientras escribía. Al situar a Sor Juana dentro de la institución católica del siglo XVII, es imposible hacer conclusiones sobre la obra sin considerar el contexto histórico y social.

Si bien analizo su obra en conjunto, me interesa menos el desarrollo sintáctico y didáctico de la escritura y más aún las razones detrás de los valores contenidos en el texto. El concepto de que un texto puede informarnos sobre una situación histórica e introducir ideas no mencionadas explícitamente se encuentra en el centro mismo de este proyecto. Aunque el enfoque intrínseco coloca más énfasis en la importancia de un texto que en el contexto, un enfoque extrínseco asume una perspectiva más exhaustiva en que solo el texto en contexto tiene significado. Porque mi objetivo es poner a Sor Juana en el canon religioso de la época, i.e. de la el barroco novohispano, la Ilustración, la Contrarreforma, etc., un planteamiento extrínseco es indispensable cuando comparamos sus ideas con las de la Iglesia. Ella escribió como una mujer, una monja católica y una súbdita de la Corona. Sin considerar estos factores, el proyecto no tiene ningún ethos ni lógica.

El esquema de capítulos

El segundo capítulo, “La mentalidad criolla: la expresión de la jerarquía sociopolítica y religiosa” cumple un análisis de la perspectiva criolla general y de Sor Juana durante el siglo XVI. El capítulo nos ayuda a entender el puesto del criollo durante la colonización española de México. La primera sección explica la posición privilegiada de Sor Juana y su participación en el Virreinato para que podamos considerarla como una participante activa en la estructura

jerárquica que instauró las políticas educativas de la época. Después de esta explicación breve de su situación social, la segunda sección analiza el liderazgo de la Iglesia católica como una herramienta del imperialismo y nacionalismo. Se explora el rol civilizador de la religión en establecer un estado específicamente concerniente al catolicismo como la fe “noble.” Posteriormente, esta perspectiva institucional de la Iglesia determinó el tratamiento de los indígenas y la promulgación del complejo criollo del salvador en una jerarquía pluridimensional.

El tercer capítulo, “El sincretismo religioso en construir una jerarquización cultural” sirve como una exploración de una manera de percibir la interacción colonial entre los grupos indígenas y los colonizadores españoles. Este capítulo discute la propuesta de que la colonización de Nueva España no exclusivamente ocurrió a través de la violencia sino también la mezcla cultural (el sincretismo) que se manifestó en la subyugación de las religiones indígenas. La hibridación religiosa de Sor Juana presenta la desigualdad oculta en un escenario de similitudes. Además, investiga el enfoque de Sor Juana en su conceptualización de ellas usando la teoría neoplatónica.

El cuarto capítulo, “El proceso de la evangelización como el método educativo ‘ilustrado’” examina la interpretación de la conversión de los dos personajes nativos en la obra: América y Occidente. A lo largo de este capítulo, se estudia el diálogo de valores que tiene lugar entre los personajes nativos y los españoles: Celo y Religión. También, considera la influencia de La Ilustración, especialmente concerniente al tema de la visión y la ceguera, el elenchus y la psilogía. Finalmente, estudia el universalismo educativo, es decir, la educación y el desarrollo religioso como una expresión del proto-nacionalismo clásico y patriotismo. Contenido dentro de este proto-nacionalismo está la idea del neoliberalismo, lo que nos ayudará a comprender la agenda educativa durante la colonización.

La conclusión proveerá una imagen de la educación mexicana colonial según Sor Juana y cómo debería ser realizada. En los comentarios concluyentes, examino la educación como una estrategia de subyugar y colonizar a las poblaciones indígenas en Nueva España.

El objetivo de esta tesis es visualizar cómo la política se manifiesta en una obra literaria. Específicamente, me interesa explorar la relación intrincada entre la teología y la ley. También considero la disidencia dentro de la Iglesia, lo que forma la expresión de la doctrina legal y crítica por toda la obra.

Sor Juana Inés de la Cruz era testigo del desarrollo del fundamento colonial. Sin embargo, no consultamos sus obras cuando examinamos la educación en el Nuevo Mundo. Para fortalecer nuestro entendimiento de la complejidad de la colonización ideológica más allá de los catecismos y otros archivos pertenecientes a la Iglesia, es vital no ignorar las ideas presentes en las obras literarias como la *Loa para el auto sacramental de "El Divino Narciso"*.

En esta obra, Sor Juana demostró que la evangelización es la educación. Empleando las influencias de la Ilustración, a pesar de no apoyar el movimiento intelectual mismo debido a la batalla recurrente entre la Iglesia católica y el humanismo, ella propugnó el ideal de la evangelización 'educativa'. Este proceso utilizó la educación como una vasija colonizadora además de un arma para silenciar a las comunidades indígenas y su legado. Esta mentalidad educativa permitía que los estándares coloniales se propaguen y sean heredados.

II. La mentalidad criolla: la expresión de la jerarquía sociopolítica

Los criollos ocuparon un puesto vital en la administración del Imperio español. Compuestos del estrato alto-aristocrático en la Nueva España, mantenían un inmenso poder. Formando parte de la clase gobernante, los criollos facilitaron las operaciones cotidianas de la sociedad imperial.

Iniciaron el discurso eclesiástico para las colonias, sirvieron como educadores y participaron en esferas de rango superior del ejército. Cuando la inmigración española a la Nueva España se estancó, ellos guardaban el control del gobierno colonial, de ahí se desarrolló su propia identidad criolla y se convirtieron en los líderes de las colonias, un tema que será explorado a lo largo de este capítulo. Con este poder, hablaron por y para todos, y esta voz criolla que supuestamente representó a los marginalizados dominó la narrativa intelectual no solo en la Nueva España sino también en el Nuevo Mundo.

Durante la época barroca (1600-1750), surgió una “conciencia criolla en los centros virreinales desde los que se establecían los nexos económicos, políticos y culturales con el poder imperial” (Hernández-Sánchez Barba y Vidal en Moraña 234). Esta conciencia florecía en el clero como que muchos criollos se dedicaron sus vidas a la fe católica. La realidad sociológica de ser criollo y un miembro de la Iglesia a veces demostraba un conflicto de interés y reveló una polémica recurrente que se presentaba a lo largo del periodo colonial. Un choque ideológico entre la secularidad política y económica y las prioridades de la Iglesia para evangelizar y homogeneizar bajo una religión ‘verdadera’ constantemente transpiró.

Es esencial reconocer la diversidad de pensamiento en este ámbito. Sor Juana Inés de la Cruz, una monja criolla, era una de tales figuras que ofreció su propia propuesta sociopolítica y religiosa a la sociedad novohispana. Produciendo obras alegóricas como la *Loa para el auto*

sacramental de “*El Divino Narciso*” (1689) y otros textos famosos como *Primer sueño* (1692), *Carta Atenagórica* (1690), *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1691) entre otros¹⁰, ella participó en las “religiosas, ‘alta’ literatura, poesía devota o cortesana [que] constituyó así durante el periodo de estabilización virreinal el lenguaje oficial del Imperio, un ‘Barroco de Estado’¹¹” (Moraña 233). En la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”*, Sor Juana exhibió una mentalidad criolla en sus descripciones de sus personajes, las interacciones entre ellos y su perspectiva general en su obra lo que ejemplifica la idea de jerarquía de la sociedad novohispana¹² colonial.

La participación activa de Sor Juana en el Virreinato y la Corona

Como una dama de honor en la corte virreinal e hija de una familia pudiente en Nueva España, ella vivía y trabajaba en privilegio. Recibió una educación privada y aunque no podía asistir a la universidad, leyó materiales prohibidos para mujeres, por consiguiente afianzando sus conocimientos lingüísticos y filosóficos. Cuando tenía dieciséis años, fue a la Ciudad de México (Tenochtitlán). Trabajó y fue estimulada en la corte de virreina Eleonora del Carreto y su esposo, virrey Don Antonio Sebastián de Toledo. En 1667, Sor Juana empezó una vida de convento para tener más libertad académica. El apoyo virreinal continuó; sus patronas de toda la vida fueron las

¹⁰ Sor Juana se enfocó en la filosofía de la mente en sus textos, particularmente explorando la relación entre el cuerpo y el alma además del viaje intelectual. *Primer Sueño* sigue a la narradora mientras que duerme y descubre los límites de su capacidad intelectual. *Carta Atenagórica* y *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* son cartas que abordan la teología filosófica y responden a los adversarios de Sor Juana. Usando la racionalidad irónica, ella defendió su puesto como académica e intentó reconciliar sus creencias como monja católica.

¹¹ El barroco novohispano se refiere al arte y la escritura producidos en el virreinato de Nueva España durante el siglo XVI y la mitad del siglo XVII.

¹² La sociedad novohispana se refiere al marco de tiempo entre los siglos XVI y XIX. El legado del periodo todavía lleva hasta hoy a pesar de la independencia mexicana en 1821.

virreinas María Inés Manique de Lara y su hija, María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga (y sus esposos respectivamente). Se puede observar que Sor Juana siempre se quedó dentro de la estructura colonial. De hecho, ella se involucró mucho en la sociedad intelectual del virreinato. Ocupó una posición de prominencia tanto por su simple pedigrí y contribuciones eruditas. A lo largo de la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”*, ella hizo referencias a sus patronos reales y virreinales.

Después de la declaración de guerra por Celo, tocó “Viva España! ¡Su Rey viva!” al comienzo de la batalla (2.201). Se puede notar que primero, Sor Juana declaró, como ciudadana y súbdita, su lealtad a la Corona española. Ella fortaleció el enlace entre la Corona y el Nuevo Mundo, y por lo tanto, el concepto de colonización. Durante esa época, el rey era el estado. Todos los esfuerzos fueron en nombre del rey, el estado, y por extensión, el catolicismo mismo¹³. Como el rey servía como mensajero de Dios por distinción del papa, el catolicismo estaba en el centro de la narrativa patriótica en Nueva España. En una crítica de la *Loa para “El Divino Narciso,”* Miguel Balsa elabora en la importancia de los monarcas en la colonización del Nuevo Mundo: “The King and Queen, even though they are not present, are the ‘highest authority’ and ‘ultimate interlocutors’” (Balsa 59). El espíritu de Cristo, manifestado por los conquistadores actuando en nombre de la Corona, se expresó durante las batallas ideológicas contra las poblaciones indígenas. Además, esta función del catolicismo reveló una identidad unificadora (un legado cristiano) lo que demostró un perfil español como un poder imperial floreciente.

El objetivo después de la Reconquista era llevar las palabras de Dios fuera del reino. En consecuencia, el grito “Viva España! ¡Su Rey viva!” definió el rol del Virreinato y capturó la idea de que era el representante en el Nuevo Mundo de los monarcas españoles. Políticamente, el

¹³ Desde la Reconquista de Granada en 1492 por los reyes Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla, el papa los nombró reyes católicos. Con esta distinción, el reino se volvía un bastión de la fe católica.

Virreinato facilitó las operaciones gubernamentales en Nueva España en lugar de la Corona. Sin embargo, es importante examinar este rol particular ideológicamente. El Virreinato era un apóstol, un evangelizador, de los reyes. Como resultado, Sor Juana, por su parte, era una apóstol como monja, criolla y seguidora de la Corona.

El Virreinato, estableciéndose en el sitio imperial mexicana, trató de justificar, no a los pobladores indígenas sino a sí mismo, su presencia allí. La consigna que elegía al país y al rey, en su perspectiva, estableció el orden y servía como un recuerdo de la razón por la colonización y la batalla por la fe en curso. Más o menos era una afirmación territorial, una que reforzaba la idea de que los Españoles ‘tenían el derecho de estar allá’ a pesar de la sangre y violencia que ocurrieron.

De modo similar a colocar España en un pedestal, Sor Juana alabó el sitio como el centro del mundo católico, otra cuna de la civilización católica. Cuando Religión quería llevar a los indígenas a España para presentarlos, proclamó,

En la coronada Villa
de Madrid, que es de la Fe
el Centro, y la Regia Silla
de sus Católicos Reyes. (5.436-439)

Disecionando estas líneas, se observan varias alusiones espirituales sobre las fundaciones del reino. Aquí, Sor Juana reconoció Madrid como la capital del imperio español y quería que todos sus lectores hicieran lo mismo. Si se examina más la palabra “coronada,” se puede ver que ella insinuó que un cuerpo divino designó Madrid como un pilar moral y portador del poder. En el mismo sentido, el aditivo de “La Fe el Centro” da una perspicacia valorosa a las motivaciones que originó en España. La “Fe” está en mayúsculas porque Sor Juana se refirió al catolicismo

como la fe verdadera. El “Centro” está en mayúsculas también para subrayar que Madrid, por eso los reyes, tenían el poder y control del uso de la fe. Además, “La Regia Silla” tiene un significado más allá de lo político. Si bien “La Regia Silla” en mayúsculas se refiere al estatus estable y permanente de la Corona, asimismo puede ser una alusión al credo Niceno¹⁴, específicamente las palabras “está sentado a la derecha del Padre”. La referencia de “Silla” quizás es una alusión a la relación íntima y especial que los monarcas tenían con el cielo. Del mismo modo, “sus Católicos”, referencias a Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, muestra el rol percibido de los monarcas para difundir el mensaje cristiano y proteger la tierra de Dios.

Con estas expresiones, Sor Juana estableció la conexión profunda entre la Corona, un cuerpo aparentemente político, y la Iglesia. Escribiendo sobre este tema de la Iglesia y el Estado, Verónica Grossi observa en la obra de Sor Juana, “No es monopolio de la autoridad sino privilegio del entendimiento humano” (Grossi en Balsa 59). Afirma que la religión entró en la esfera política y se utilizó para mantener el poder, i.e. con el empleo de la teoría del Derecho Divino, imponiendo la lealtad de los súbditos. Una súbdita a sí misma, Sor Juana era una espectadora, siempre siguiendo las políticas religiosas o no religiosas de la Corona. En este sentido, la fe y la política se trabajaron para garantizar la jerarquía.

Francisco Javier Clavigero (1731-1787) y Ángel Rama (1926-1983), a pesar de no ser contemporáneos de Sor Juana, contextualizaron el control que la España católica ejercía sobre la estructura social, y por ello la situación educativa. Sobre todo, el reconocimiento del Virreinato y la Corona era obligatorio. Otra vez, todo fue en nombre del Estado y sus motivos católicos: “Una de las ideas centrales de la Ilustración, que Clavigero parecía compartir, era la convicción de que

¹⁴ El credo Niceno fue escrito en Constantinopla en tres o cuatro siglos después de la muerte de Cristo. Es una declaración autoritativa que menciona las fundaciones de la religión católica. Algunos académicos piensan que era una adición a un credo bautismal.

el sistema educativo debía estar orientado a las necesidades del Estado” (Rohner 151). El asunto de operar el sistema era una cuestión de jerarquía social. Por lo tanto, junto con los peninsulares, la responsabilidad recayó en los criollos. La dinámica de mostrar respeto hacia la autoridad mientras compartían las perspectivas intelectuales era un privilegio casi totalmente reservado a los criollos. Rama resume este fenómeno adecuadamente:

En 1680 lo protagonizaron los dos mayores intelectuales de la Nueva España, Sor Juana Inés de la Cruz y Carlos Sigüenza y Góngora, al edificar los respectivos arcos triunfales para recibir al nuevo Virrey, Marqués de la Laguna y Conde de Paredes...textos iluminadores ambos de la tarea social y política que correspondía a los intelectuales y de la sociedad para obtener mercedes, al tiempo que exaltaba la omnipotencia de la figura carismática del Virrey. El uso político del mensaje artístico fue extraordinariamente frecuente en la Colonia, como obviamente se desprende de su estructura social y económica. (Rama 37)

El liderazgo de la Iglesia católica en la construcción del Imperio

Al promulgar la narrativa que el catolicismo era la fe verdadera y noble, el estado la utilizó como un instrumento del imperio, apoyado por la Iglesia católica, para establecerse como una institución civilizadora en el Nuevo Mundo. Durante el periodo novohispano, el concepto de la civilización y el cristianismo fueron inseparables. En otras palabras, ser civilizado significa ser cristiano y ser cristiano significaba ser civilizado. Por lo tanto, la Iglesia se enfocó en actuar como el vehículo de educar a todas las personas no cristianas. Sor Juana, como miembro de la comunidad eclesiástica, opinó en la voz de la Religión que la educación de los gentiles (las

personas no cristianas) deberían realizada en una manera pacífica y propicia para preservar las vidas que Dios creó, un tema que será tratado del tercer capítulo:

Sí, porque haberla vencido
le tocó a tu valentía,
pero a mi piedad le toca
el conservarle la vida:
porque vencerla por fuerza
te tocó; más el rendirla
con razón, me toca a mí,
con suavidad persuasiva. (líneas 3.210-217)

En este intercambio de ideas con Celo, Religión asumió el cargo de líder de la promulgación y expresión de la fe. Ella creía que a través del razonamiento, podía persuadir a los indígenas, o sea, transmitir el mensaje de Dios “con suavidad”. Según Religión, civilizar implicó la persuasión racional no la fuerza brutal. Como Religión, Celo también creía que tenía el derecho y las estrategias para llevar este mensaje percibido de Dios. Por lo tanto, existía una tensión concerniente a la pluralidad de pensamiento dentro de la Iglesia. A diferencia de la perspectiva de Religión, Celo anunció:

Ministro de Dios soy, que
viendo que tus tiranías
han llegado ya a lo sumo,
cansado de ver que vivas
tantos años entre errores. (2.146-150)

Primero, se puede considerar la inclusión de “Ministro de Dios”. Más o menos, Celo se veía como embajador de Cristo, lo que tenía una implicación política y religiosa. Efectivamente, esta inclusión politiza el catolicismo. Además, la palabra “tiranía” tiene conexiones políticas, como se atribuye a términos como el despotismo, el rebelde y el terror. De ahí, Celo dedujo que la fe católica era una estructura en la que, con la ayuda de un “ministro” como él, la Iglesia poseía la jurisdicción y la mantenía. Por otra parte, es necesario reconocer que “tiranía”, es de naturaleza política, y la Iglesia podía ejecutar “la fe como una herramienta para la construcción mundial” (Mar-Molinero 3). Este pasaje infiere que hay una nación católica más grande que cualquier nación actual; según las creencias conquistadoras, los españoles, así como los criollos, eran los líderes de tal nación. Con esta creencia, podemos aplicar la teoría del nacionalismo clásico. Para España, el catolicismo era la característica necesaria en la construcción de una comunidad etno-nacional. Pensando en la manera unificadora de la fe, podemos contextualizar el deseo y la habilidad del país para crear un estado religioso asociado y mantener el poder sobre él.

El Imperio español esencialmente actuó como un gobierno gobernado por la fe¹⁵. Al profundizar el tema de un gobierno teocrático¹⁶, se puede establecer una conexión entre los conceptos del monoteísmo y la monarquía: el monoteísmo representó la monarquía y la monarquía representó el monoteísmo porque los monarcas fueron las encarnaciones vivas de Dios. Sor Juana se explayó sobre la intersección entre la fe y el gobierno por su uso del tema de la luz. Por ejemplo, Religión elogió a la España católica: “Y a su Reina esclarecida” (5.476).

¹⁵ Para contextualizar, el virreinato de Nueva España fue establecido en 1535, durante el reinado de Carlos V. Felipe II lo desarrolló. El sistema siguió hasta la independencia de México en 1821.

¹⁶ Después de la Revolución Gloriosa en Inglaterra (1688-1689), el Derecho Divino de los reyes empezó a perder su influencia debido a factores como la expansión de la democracia, la Ilustración, etc. A causa de las revoluciones por toda Europa (la más notable fue la revolución francesa) y los Estados Unidos (contra Inglaterra). Al principio del siglo XX, los monarcas casi no tenían un derecho fijado debido a la modernización y globalización de todo el mundo.

Para empezar, Sor Juana comparó a los monarcas con las figuras de la Biblia, presentando la idea de que ellas fueron ilustradas por Dios. Recibieron su “bendición.” Esta dedicación es similar en referencia a dedicaciones de otras obras coloniales de los siglos XVI y XVII, e.g. *El Tercero Catecismo y la Exposición de la Doctrina Por Sermones*¹⁷ publicado en Lima, Perú (1585) usó “Los Reyes Ilustrísima.” En este pasaje también, Sor Juana exploró la autoridad. Porque “Reina” está en mayúsculas, un honor reservado para las figuras bíblicas, se puede ser interpretado como una referencia a la Virgen María y la reina española. La Virgen María era la reina del paraíso y la reina española era la reina del imperio, de la tierra. Este elogio ilustra la cantidad de respeto que Sor Juana tenía hacia sus monarcas. Dirigió su escritura, en este caso, a la gloria del gobierno y su catolicismo, un elemento que Sor Juana defendió.

De manera similar, ella exploró el tema de la defensa de la fe. Ella subrayó el pensamiento recurrente en la Iglesia católica de que sus operaciones en el extranjero sucedieron una batalla continua por el futuro de la monarquía y el catolicismo. A través de esta visión, Sor Juana escribió el personaje Celo:

Y así, estas armadas Huestes,
que rayos de acero vibran,
ministros son de Su enojo
e instrumento de Sus iras. (2.152-155)

¹⁷ El Tercero Catecismo y la Exposición de la Doctrina Por Sermones eran materiales instructivos que los curas podían utilizar para la enseñanza de los indígenas. Estos libros escritos en latín, español y varias lenguas indígenas, “are an important part of the record of the encounter between two worlds: the Amerindian civilization of the Incas and the European culture represented by the Spanish conquistadors. They are important sources for the study of the dissemination of ideas in the Spanish Empire, including the evangelization process and the diffusion of Catholicism on the one hand and the debate over the indigenous peoples and their condition as human beings on the other” (Library of Congress).

Para Celo, esta llamada a la guerra venía directamente de Dios. Las “Huestes” en mayúsculas saquearon y lucharon por Dios. Este ejército “sagrado” actuaba a través del permiso de la monarquía. La perspectiva de Celo es donde el sistema de creencias de los conquistadores y el de Sor Juana divergieron. Se puede notar el tono exagerado que empleó Sor Juana en las líneas “que rayos de acero vibran.” Celo otra vez se refirió como ministro, enfatizando su propia autoridad. Celo, representando el criollo más privilegiado, pensaba que podía matar en el nombre de Dios y la monarquía. En este aspecto, Celo igualmente representó un conjunto de creencias en la Iglesia que los españoles recibieron instrucciones divinas. Mientras tanto, a pesar de la posición criolla poderosa y privilegiada de Sor Juana, ella mantenía otro conjunto de creencias. No creía que pudiera actuar por Dios ni entender sus sentimientos. Aquí, su empleo de Celo quizás servía como una crítica de las acciones violentas cometidas por la Iglesia. Con su tono exagerado en este pasaje y la repetición de “ministro”, Sor Juana indicó que no podía respaldar la violencia y el valor del heroísmo percibido por personas similar a Celo como una estrategia para la colonización. En otras palabras, se puede hallar la aborrecida pacifista conquistadora y evangelizadora de Sor Juana. En su opinión, la colonización evangélica no funcionaba cuando las emociones eran “armadas.” Ella fuertemente apoyó la racionalidad como una estrategia para la construcción de una estructura religiosa y política.

Las deudas indígenas a España

Debido al Requerimiento¹⁸ de 1513, la Corona veía a los indígenas como vasallos católicos del Imperio. El Requerimiento legalmente dio permiso a la Corona para explotar y oprimir a los habitantes del Nuevo Mundo. Según este documento, la colonización fue justificada a causa de la custodia de Dios:

De parte del rey, don Fernando, y de su hija, doña Juana, reina de Castilla y León, domadores de pueblos bárbaros, nosotros, sus siervos, os notificamos y os hacemos saber, como mejor podemos, que Dios nuestro Señor, uno y eterno, creó el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer, de quien nos y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes y procreados, y todos los que después de nosotros vinieran. Más por la muchedumbre de la generación que de éstos ha salido desde hace cinco mil y hasta más años que el mundo fue creado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y otros por otra, y se dividiesen por muchos reinos y provincias, que en una sola no se podían sostener y conservar. (López de Palacios Rubios)

En este documento, Juan López de Palacios Rubios, un seguidor del Derecho Divino, declaró que la autoridad de Dios era universal y por su voluntad, otros reinos no tenían el destino a sobrevivir. Porque los otros reinos no tenían un futuro positivo, López de Palacios Rubios escribió en un tono estricto que los indígenas tampoco lo tenían. Por ello, fue la decisión divina la que determinó la conquista española. A lo largo del documento, él apoyó la posición de la

¹⁸ Tras la Reconquista y la llegada de Cristóbal Colón en el Nuevo Mundo en 1492, ocurrieron debates legales sobre los esfuerzos reales de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla. Aunque había la historia de conquista hacia las poblaciones no católicas, no existía una decisión pontificia con respecto al tratamiento de los indígenas.

monarquía y los designó como poseyendo todo el derecho para controlar el futuro de los indígenas según el espíritu de Dios que los reyes encauzaron.

Utilizando el Requerimiento, los conquistadores subyugaron a los indígenas y demandaron la obediencia con la creencia de que ellos eran bárbaros. Sin embargo, en 1500, los reyes decidieron que los indígenas eran vasallos libres, pero todavía tenían deudas con la Corona. Sor Juana como corresponde les pintaron como personas libres que aún habían de seguir las reglas católicas como vasallos. Los criollos tenían un monopolio de estas reglas. Ella mostró esta dinámica por todo la obra, más obviamente exhibida en este pasaje:

Siendo así, a los Reales Pies,
en quien Dos Mundos se cifran,
pidamos perdón postrados. (4.473-475)

En primer lugar, es crucial considerar la jerarquía física en esta interacción prevista entre los europeos y los indígenas. Aquí, Celo les mandó que se inclinaran ante los reyes: “a los Reales Pies... pidamos perdón postrados.” Existía, para Celo, esta obligación sin dudas ni cuestiones para inclinarse. En su mentalidad intolerante, supuso la obediencia y sumisión. Al analizar el comentario de Celo más meticulosamente, se presenta un asunto filosófico y moral. ¿Se puede encontrar un enlace que se une al universo? En un instante, Sor Juana fusionó dos poblaciones, dos instituciones que presuntamente tenían una conexión profunda. En vez de describir la circunstancia como un encuentro de individuos, ella esgrimió “cifrase¹⁹” para insinuar que los españoles siempre sostenían el derecho a difundir el catolicismo y unir el mundo por ello. Aunque utilizó el argumento de una historia común religiosa para abogar por el mejor tratamiento de los indígenas en Nueva España, un sujeto para el capítulo siguiente, ella aún

¹⁹ Reducir exclusivamente a una cosa, una persona o una idea determinadas lo que ordinariamente procede de varias causas (Real Academia Española)

insinuó el dominio español garantizado del Nuevo Mundo. La inclusión de “Los Reales Pies”, una referencia directa al último poder, demostró la influencia muy fuerte de los reyes católicos. La obediencia, no solo el dominio español, era una garantía. En cada encuentro, o más bien, el choque de las personas de orígenes diferentes, se necesita existir una fuerza dominante si un grupo nunca tenía la igualdad en mente desde el principio. Como Sor Juana era criolla, había heredado la posición de dominio. A pesar de luchar para el mejoramiento del tratamiento de los pueblos indígenas debido a una brújula moral diferente para su época, ella luchó desde arriba, no desde abajo. Esto es de esperarse. No obstante, había el juicio subconsciente internal que se puede atribuir a un enfrentamiento ideológico en cómo reconocía la verdadera monarquía. Es decir, a pesar de sus creencias progresistas, todavía era parte de la estructura jerarquizada criolla por causa de que no había sido desmantelada.

Después del proceso “educativo”, o sea evangelizador entre los indígenas (América y Occidente) y los colonizadores (Religión y Celo), Sor Juana proveyó a sus lectores con el resultado idealista de la colonización de la Nueva España. Entre Religión y América sucedió este intercambio:

RELIGIÓN. Y a su Reina esclarecida. (5.476)

AMÉRICA. cuyas soberanas plantas

besan humildes las Indias. (5.477-478)

La demostración que Religión católica y América indígena parecían responder a la misma autoridad alude a la idea de policía cristiana (un ideal cristiano europeo) que imponía “good order observed and maintained in cities and republica, wherein laws and ordinances are obeyed for their best governance (McDonough 87). Observando que esta interacción inmediatamente

precedió la obra “educativa”²⁰ de *El Divino Narciso*, ella publicó una explicación de la historia cristiana, así fomentando un viaje del autodesarrollo católico. Aquí, la inclusión tiene una influencia popular de la policía cristiana donde la meta de la educación era “adquirir la cultura civil y política para el aprovechamiento espiritual y corporal de cada individuo” con el deseo de que los indígenas fueran “dóciles, quietos, reverentes y casi todos hablan el castellano” (Tanck de Estrada 446-447).

Un fenómeno fascinante durante la época colonial era la asociación de Religión y Celo como una forma casi indestructible de conquista. Alegóricamente, Sor Juana lo presentó usando sus personajes adecuadamente nombrados Religión y Celo, una pareja casada. Ella proveía un perfil del conquistador criollo en la Nueva España y ofrecía una crítica del celo en la misión evangélica (una idea que existía desde Las Cruzadas de la Edad Media). Primero, Sor Juana apuntó la indestructibilidad de la asociación, en otras palabras, la codependencia entre Religión, el principio, y Celo, el actor. Se puede comprender la relación intrincada en la siguiente escena con los dos personajes:

RELIGIÓN. ¿Cómo, siendo el Celo tú,
sufren tus cristianas iras
ver que, vanamente ciega,
celebre la Idolatría
con supersticiosos cultos
un Ídolo, en ignominia
de la Religión Cristiana? (1.73-79)

²⁰ Aunque *El Divino Narciso* no fue una obra educativa aprobada por la Iglesia, Sor Juana compartió su visión del catolicismo y el proceso de evangelización/conversión. En esta obra, ella escribió alegóricamente sobre el viaje hacia encontrar a Jesús Cristo y al Dios, un esfuerzo educativo por el autodesarrollo (Shaw).

CELO. Religión: no tan aprisa

de mi omisión te querelles,

te quejes de mis caricias;

pues ya levantado el brazo,

ya blandida la cuchilla

traigo, para tus venganzas. (1.80-85)

Durante esta conversación entre estos dos personajes, Religión le preguntó a Celo por qué él no estaba protegiéndola. Religión se victimizó a sí misma, esencialmente anunciando que debido a la falta de la acción por parte de Celo, el catolicismo iba a experimentar la humillación y el deshonor. Por consiguiente, Religión informó las acciones de Celo, exhibiendo la realidad de la que los colonizadores siempre usaban la fe para justificar la violencia, i.e. “pues ya levantado el brazo, ya blandida la cuchilla traigo, para tus venganzas” (Celo). Ellos podían manipular y dirigir su amor por la religión para cometer atrocidades. En este texto, Religión sirve como la teoría y Celo como la práctica incorrecta e inmoral de los colonizadores. Sor Juana criticó la mala interpretación del catolicismo que instruyó la venganza y el heroísmo malicioso de Celo. Los archivos históricos de la época mencionaron:

Cuando al entusiasmo de las primeras conversiones sucedió la decepción de las idolatrías supervivientes, fueron muchos los que pensaron en la intervención del demonio, que dificultaba la tarea evangelizadora, y en la malicia empedernida de los indios, naturalmente inclinados al mal. Idolatría, lujuria, embriaguez y mentira, eran los pecados que arrastraban a la perdición a aquellos nuevos cristianos, débiles en la fe y propensos a la maldad. (Aizpuru 240)

En el pasaje, Religión explicó su descontento con la “Idolatría / con sus supersticiosos cultos / un Ídolo” que se quedó. Ella le rogó a Celo que tuviera la obligación de continuar el proceso de evangelizar por su bien, su reputación como una fe visible por todo el mundo. La pregunta de Religión confirmó la racionalidad de la conversión y los actos violentos durante los cuales los indígenas tenían que someterse a los deseos católicos.

Aquí, Sor Juana hizo un punto de mostrar la tendencia violenta de Celo con esta descripción narrativa. Mostró la facilidad en usar la fe para motivar la pasión, Celo, y el rol que tenía en posiblemente distorsionar los deseos del catolicismo. Subrayando este conflicto delicado y polémico concerniente a la interpretación de la fe, Sor Juana escribió que Celo, en sus propias palabras, estaba preparado para las venganzas de Religión. Sin embargo, en las líneas precedentes del comentario de Celo, Religión sólo hizo una observación en forma de una pregunta sencilla. Aunque se puede interpretar como una solicitud, ella nunca pidió el sometimiento de los indígenas. De hecho, su pregunta era abstracta y abierta. Solo quería que la idolatría acabara. Generalmente, las actitudes de Religión y Celo constituyen la perspectiva criolla común. El catolicismo, lo espiritual, era la base a partir de la cual se construyó un sistema jerárquico y vicioso. La fe les permitió militarizar y utilizar su entendimiento, a pesar de su validez académica y moralidad, para afirmar las deudas de la España católica para la sumisión y obediencia de los indígenas.

El complejo salvador y la pureza

Sucedieron dos eventos fundamentales que influyeron las motivaciones de los colonizadores. Después de la Reforma Protestante, la Iglesia Católica puso en práctica la Contrarreforma (1545-1648). La Contrarreforma aspiró eliminar el pluralismo, una creencia que vale la

diversidad en la sociedad mundial, tanto dentro de la Iglesia como fuera de la institución por las misiones en el Nuevo Mundo. El poder de la Iglesia se concentró más, lo que condujo a más celo con respecto a la propagación de la fe por todas partes del Imperio y la defensa constante de amenazas percibidas. En 1685 empezó la Ilustración europea, lo que aparentemente era la antítesis del conservadurismo de la Contrarreforma debido a su base en la racionalidad científica. No obstante, estos dos movimientos priorizaron la erudición y educación. Con la influencia dominadora eclesiástica y los valores de la Ilustración, Sor Juana compartió sus perspectivas en llevar una vida ideal. Esta búsqueda de idealismo se refleja en muchas de sus obras, especialmente esta.

Para establecer el catolicismo como la fe “noble”, la narrativa dominante fabricada por los criollos enfatizó la santidad de la religión, primeramente retratando la naturaleza pura y limpia en todas las interacciones con las poblaciones no católicas. Cuando se consideraba el estado desconocido de las religiones indígenas al llegar al Nuevo Mundo, los colonizadores inmediatamente las veían como una amenaza salvaje. Deseando eliminar esta amenaza, la evangelización era la noción óptima. En adelante, la educación católica empezó. Sor Juana capturó este proceso en la obra con Religión como la instructora:

Más Su Humanidad bendita,
puesta incruenta en el Santo
Sacrificio de la Misa,
en cándidos accidentes,
se vale de las semillas
del trigo, el cual se convierte
en Su Carne y Sangre misma;

y Su Sangre, que en el Cáliz
está, es Sangre que ofrecida
en el Ara de la Cruz,
inocente, pura y limpia,
fue la Rendición del Mundo. (4.354-367)

A primera vista, las palabras de Religión formaron una versión a un catecismo que explicó la fundación de la fe católica que Dios era el factor de sostenimiento y la figura omnipotente cariñosa. En esta estrofa, Religión, y Sor Juana por defecto, presentó una plétora de descripciones y elogios que acentuó la divinidad del catolicismo. Primero, “humanidad bendita” era un contraste obvio entre la barbaridad de un indígena no católico. Sor Juana, aquí, sugirió que la humanidad, es decir, la merced era un valor intrínseco en el catolicismo. Se puede interpretar este surgimiento en dos maneras: que Sor Juana estableció una brecha distinta entre los indígenas y los criollos o que ella quería apelar al valor de humanidad para advocar por el mejoramiento del tratamiento de los indígenas. De cualquier manera, Sor Juana quería exponer la benevolencia inherente en el catolicismo mismo. Aún así, por su parte, ella aparentemente negó la participación de los católicos²¹ en las atrocidades del pasado. Aunque este pasaje elogia a Dios, nos provee información valiosa con respecto a la auto-reflexión católica. Durante esa época, porque ellos creían que Dios ocupaba una “puesta incruenta”, una posición sin derramamiento de sangre, por adorarlo, ellos tampoco tenían ninguna culpa. Es vital entender que debido a su perspectiva sobre la culpabilidad, los criollos podían justificar, según ellos, la violencia y la guerra. Además, del mismo modo, porque no participaron en el sacrificio de seres

²¹ El uso de los católicos en este contexto se refiere a los criollos y todos los españoles en el Nuevo Mundo o España. Sin embargo, había otras poblaciones no católicas que practicaron criptojudasismo u otra fe. Esta referencia general solo considera el dominio del catolicismo en España, reconociendo el país como un estado religiosamente y políticamente católico.

humanos como sus homólogos indígenas, automáticamente el catolicismo respetó los conceptos de la vida y civilización.

Otro elemento importante de este pasaje incluye “se vale de las semillas / del trigo, el cual se convierte / en Su Carne y Sangre misma”. Sor Juana describió la transformación de la Eucaristía para exhibir la conexión “pura” que el catolicismo tenía con la tierra y subrayó el tema de creación sobre la destrucción. Debido al sacrificio de Jesús Cristo y el milagro de la Eucaristía, Sor Juana comentó que en aquel momento, ocurrió la “Rendición del Mundo”, la justificación de la sumisión a un poder incruento. Sin embargo, como resultado del milagro y la fundación del catolicismo mismo, el celo violentamente luchó por la conversión de los no creyentes, efectivamente dejando mucha sangre en las manos de la Iglesia y las instituciones asociadas. Verónica Grossi dilucida el efecto que el milagro de la transustanciación tenía en la construcción de la autoridad y la dinámica de poder:

El poder político de la corona queda asociado a la luz de la verdad divina. Madrid ocupa el lugar privilegiado de Roma (545).

La oscuridad de la alegoría se apropia de la luz, pues como afirma la Religión al reconocer la fuerza simbólica y el carácter universal de las personificaciones americanas ideales por la autora (546).

Otra vez, la fe católica informa las opiniones de los cuerpos gubernamentales y los sacramentos como la Eucaristía eran necesarios. Cuando Occidente señaló el escepticismo respecto a la conversión de Religión, ella le respondió:

Sí verás, como te laves
en la fuente cristalina
del Bautismo. (4.381-383)

La presentación del bautismo es significativa aquí porque muestra el punto de la conversión al catolicismo. El tema de lavar sugiere que Sor Juana insinuó la suciedad de los indígenas más allá del acto de lavar los pecados terrenales. En efecto, sugirió la suciedad en cuerpo y mente. Para promover esta opinión más, ella describió la fuente como ser cristalina, exhibiéndola como un objeto sagrado contra la profanidad²² donde los indígenas podían experimentar la ilustración religiosa. La idea del bautismo además sirve un propósito importante. El agua bautismal se ve como un vehículo de la limpieza porque lleva el espíritu de Dios, de nuevo mostrando una parte de la naturaleza noble del catolicismo. Una vez que experimenta el bautismo, una persona empieza su viaje educativo²³ católico. El bautismo, efectivamente el marco de conversión, unifica a todos los católicos. Porque los colonizadores forzaron el bautismo, se puede concluir que el sacramento era una estrategia conquistadora como se relaciona con la construcción de un imperio. La lengua castellana también fue una parte notable de la educación católica porque fomentó la nobleza particularmente con respecto a la comunicación íntima con Dios. Según algunas figuras en la Iglesia, considerando la disidencia dentro de la institución debido a la Contrarreforma, la enseñanza del castellano era una deuda del salvador criollo para guiar a los indígenas hacia una manera de vivir noble.

Aparte de la pureza mental, el catolicismo asimismo promulgaba la pureza física, dependiendo de la percepción eclesiástica de la suciedad. Propiamente dicho, la barbaridad y la ortodoxia “pura”, actuaban como emparejamiento paradójico para enfatizar un sistema jerárquico. Es necesario aclarar que esta interacción es una construcción social, manipulada para adaptarse a la agenda de la Iglesia. Por lo tanto, en muchas narrativas como la de Bernal Díaz de

²² La profanidad se refiere al estatus religioso de no ser un miembro de la fe católica.

²³ La educación secular también contenía el ideal de la limpieza. En 1713, el lema de la Real Academia Española (RAE) fue “limpia, fija y da esplendor,” dando paso a la pureza y la iluminación del conocimiento (Mar-Molinero 22).

Castillo y la de Hernán Cortés, ellos describieron las acciones indígenas como intrínsecamente bárbaras y sucias, fomentando una jerarquía automática:

Let us leave this and go on to another great house, where they keep many Idols, and they say that they are their fierce gods; and with them many kinds of carnivorous beasts of prey...They give them as food deer and fowls, dogs and other things which they are used to hunt, and I have heard it said that they feed them on the bodies of the Indians who have been sacrificed. It is in this way: you have already heard me say that when they sacrifice a wretched Indian they saw open the chest with stone knives and hasten to tear out the palpitating heart and blood, and offer it to their Idols in whose name the sacrifice is made...We even knew for certain that when they drove us out of Mexico and killed over eight hundred of our soldiers that they fed those fierce animals and snakes for many days on their bodies, as I will relate at the proper time and season. And those snakes and wild beasts were dedicated to those savage Idols, so that they might keep them company.

(Díaz)

They have another custom, horrible, and abominable, and deserving punishment, and which we have never before seen in any other place, and it is this, that, as often as they have anything to ask of their idols, in order that their petition may be more acceptable, they take many boys or girls, and even grown men and women, and in the presence of those idols they open their breasts, while they are alive, and take out the hearts and entrails, and burn the said entrails and hearts before the idols, offering that smoke in sacrifice to them. Some of us who have seen this say that it is the most terrible and frightful thing to behold that has ever been seen. (Cortés)

Celo, el personaje que representó el conquistador típico, enumeró una creencia similar a las versiones de Díaz y Cortéz sobre la barbaridad indígena percibida. Cuando Celo vio la celebración de América y Occidente, reaccionó en indignación:

¿Cómo, bárbaro Occidente;
cómo ciega Idolatría,
a la Religión desprecias. (2.130-132).

Celo pensaba en la barbaridad de los personajes indígenas como una característica inherente. Él enfatizó la palabra “bárbaro” cuando habló el nombre de Occidente. En este acto, Celo creó un perfil incivilizado, una ranura salvaje que necesitaba ser cultivada. Esta ranura salvaje es realizada así: “La vigilancia de la ortodoxia se impuso como imperativo supremo, al mismo tiempo que la estabilidad colonial se afianzaba sobre la desigualdad de los grupos habitantes de la Nueva España” (Aizpuru 238). Celo, nacido de las motivaciones imperiales y la actualización de la Contrarreforma, prosperó en la ortodoxia y singularidad. Aunque Sor Juana no apoyó la violencia, ella aún creía en la inferioridad de los indígenas. Al observar su uso de Celo, podemos ver que Sor Juana hizo un llamamiento para la educación. Ella ilustró un contraste entre sus creencias y las de Celo. Celo usó “bárbaro” primero y “ciega” segunda, lo que demostró sus prioridades de civilizar y matar a pesar de los valores de la educación. La barbaridad era la culpa directa de los indígenas. Al aludir a la permanencia de la ranura salvaje, Celo creía que el salvajismo era una característica que no podía ser solucionada. Aun cuando Sor Juana incluyó estas líneas para ilustrar el prejuicio violento de Celo, ella además expresó sus propios pensamientos sobre la capacidad cegadora de la “Idolatría”. Cuando escribió “cómo ciega Idolatría”, Sor Juana pensaba en ella como una fuente educativa. Por ello, en este caso, era su deuda como criolla eliminarlo.

La hibridación sometida a la jerarquía

Los criollos, las personas con herencia directa española, establecieron la presencia española en El Nuevo Mundo. Los españoles iban a establecerse e inventar una cultura para sí mismos. Sor Juana, siendo criolla, sentó el rol criollo como una puente entre mundos. Los criollos se beneficiaban de la autoridad española y tenían una conexión con el Nuevo Mundo que los peninsulares no podían reclamar tangiblemente. Por consiguiente, poseían una posición especial en el proceso de colonización. El teorista transcultural Ángel Rama describe este fenómeno:

Para llevar adelante el sistema ordenado de la monarquía absoluta, para facilitar la jerarquización y concentración del poder, para cumplir su misión civilizadora, resultó indispensable que las ciudades, que eran el asiento de la delegación de los poderes, dispusieran de un grupo social especializado, al cual encomendar esos cometidos. Fue también indispensable que ese grupo estuviera imbuido de la conciencia de ejercer un alto ministerio que lo equipaba a una clase sacerdotal. Sino el absoluto metafísico, le cometía el subsidiario absoluto que ordenaba el universo de los signos, al servicio de la monarquía absoluta de ultramar. (Rama 31)

Rama explica bien la organización de la jerarquía en Nueva España y el Nuevo Mundo. Aunque su texto discutió una teoría general respecto al desarrollo de un estado autocrático, su aclaración de “un asiento de la delegación de los poderes, dispusieran de un grupo social especializado” es relevante cuando examinamos el rol del criollo en la pirámide jerárquica. Si aplicamos la teoría de Rama, podemos ver que los criollos prácticamente tenían influencia en todas las esferas, i.e. las operaciones de la Iglesia, la administración del gobierno, las actitudes raciales, etc. Sin embargo, este grupo exclusivo todavía tenía que obedecer “la monarquía absoluta de ultramar”.

Entender esta dinámica es esencial para el control absoluto y la subyugación de las poblaciones indígenas.

Antes de que dirijamos nuestra mirada a la historia criolla, tenemos que comprender la situación política y social que llevó al estatus de los criollos como la clase gobernante. Los primeros colonizadores fueron peninsulares, o ciudadanos de España. Los peninsulares fueron la clase gobernante por poco tiempo después del establecimiento fijo en Nueva España. Empero, debido a las muertes de los peninsulares, el estancamiento de inmigración española y el hecho de que los peninsulares tenían hijos en las colonias, los peninsulares más o menos no dominaron la colonia en términos del tamaño de la población. Por lo tanto, los criollos componían la clase gobernante: heredaron un legado colonial y conferido en ellos era la autoridad absoluta de la Iglesia y relativamente, el gobierno, solidificando la jerarquía.

En el principio de la colonización cuando los peninsulares componían la clase dirigente, Martín de Valencia²⁴ previó que Nueva España iba a realizar una política unificadora, una que no podía tener lugar durante su vida. Para evangelizar a los grupos indígenas, Martín de Valencia fomentó el uso del castellano para unificar el gobierno bajo el catolicismo. Promoviendo el lema *labii unius*²⁵, quería que los ciudadanos de Nueva España hablaran una lengua. De esta manera, creó una jerarquía lingüística. Para mantener esta jerarquía, las generaciones futuras tenían que ser maestros, por consiguiente, un puesto de los criollos era ser instructores (Wasserman-Soler 701).

Sor Juana aceptó este puesto criollo para ser una maestra, no necesariamente de la lengua sino una catequista unificadora. Esto se manifestó en la escritura de la obra en México y la

²⁴ Martín de Valencia (1474-1534) era un monje franciscano y el líder de los Doce Apóstoles de México. Ayudó a fundar el virreinato de Nueva México y construyó un plan para evangelizar a los indígenas.

²⁵ Significa “una lengua” en latín

actuación misma en España. Esta decisión fue radical en la época, y esta duda apareció en la obra cuando Celso le preguntó a Religión:

Pues, dime, Religión, ya
que a eso le diste salida
¿cómo salvas a la objeción
de que introduces las Indias,
y a Madrid quieres llevarlas? (5.457-461).

Con esta sola pregunta, Celso expresó el racismo y la intolerancia que existían durante el periodo colonial del siglo XVII. Sin embargo, Religión insistió que sería beneficioso para la enseñanza de los indígenas. Por consiguiente, Sor Juana, asumiendo la posición de Religión, argumentó que el enlace entre los Dos Mundos tenía que estar más conectado.

En la obra en general, Sor Juana quería escribir como monja y ciudadana española. Ocupando la posición privilegiada de una criolla, es importante reconocer que podía revelar sus pensamientos sobre la colonización a favor de educar y discutir. En efecto, satisfizo la deuda criolla perfilada de Martín de Valencia y la teoría de Rama, entre otros: reforzó su conexión con el virreinato y la Corona española y reveló información vital sobre la dinámica jerárquica entre los conquistadores y los indígenas. Utilizó su privilegio para compartir sus opiniones sobre la educación y colonización a pesar de cumplir la dominación política y no negar que fuera parte del problema, un tema que será explorado más en el tercer capítulo.

III. El sincretismo religioso en construir una jerarquización cultural

El sincretismo religioso es la amalgamación de varios sistemas de creencias religiosas, “the meeting, mixing, and blending of socio-cultural components” de esas religiones (Smith 1). En términos generales, el sincretismo religioso fue basado en reconciliar las diferencias ideológicas entre religiones múltiples con la idea de que los grupos en juego lograran un punto del entendimiento mutuo y permitieran una coexistencia y mezcla de una plétora de ideologías. Sin embargo, esta interpretación del sincretismo religioso es idealista y a menudo no ocurre en la historia mundial cuando abordamos los temas como la guerra y colonización, conceptos completamente antitéticos a la comprensión mutua y pacífica. En esta sección, argumento que el sincretismo religioso de la época colonial no fue efectuado por el entendimiento mutuo sino la jerarquía colonial. Para reforzar la jerarquía, muchos conquistadores, o sea, el clero utilizó la binaria de lo bueno y lo malo en el establecimiento de la dinámica entre el caos percibido y el orden (Checa 201).

La Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso” en su totalidad es sincrética de la manera que Sor Juana intentó crear un enlace resuelto entre la fe indígena y el catolicismo. Durante su época, esta acción era revolucionaria porque implicó una expresión diferente de la jerarquía, una que sugirió un tipo de igualdad religiosa y sociocultural. No obstante, es necesario considerar que su perspectiva de la fe indígena fue filtrada. Es decir, ella no representó la religión en su forma original sino por la visión católica. De hecho, Sor Juana la escribió como una permutación del catolicismo, una fusión con las creencias católicas. Planteando el asunto del Nuevo Historicismo, deberíamos interpretar su obra como un esfuerzo de una monja católica para evangelizar a los indígenas de Nueva España mientras que propugnaba el mejor tratamiento

de los habitantes nativos. Evidentemente, su versión del sincretismo religioso estaba fuertemente arraigada en la supremacía del catolicismo (Gomez 58).

A lo largo de la obra, ella estableció la idea de que los indígenas eran proto-cristianos. En otras palabras, intentó conectar las prácticas religiosas de la fe mexicana con las de los españoles católicos. Ella parecía declarar que la religión mexicana fue de alguna manera moldeada por la cristianidad antes de la llegada española, utilizando la teoría influyente del neoplatonismo (Hansen 465). Al analizar este conjunto de creencias, deberíamos situar el sincretismo en los marcos culturales. La antropóloga Kristin Norget explica:

During the colonial period, missionation and evangelization involved the imposition of a Eurocentric view upon the indigenous, but also the ‘hybridization’ of this view as the spiritual colonizers adapted Catholic religiosity to encompass non-Western populations, and indigenous people interpreted Christianity according to their own cultural frameworks. (Norget 80)

Desde este punto de vista, es fundamental hacer las siguientes preguntas: ¿cómo podemos definir el concepto de la hibridación en el proceso evangelizador? ¿Qué tipo de interpretación tuvo lugar durante la imposición de la visión eurocéntrica? ¿Cómo existían la imposición europea y la hibridación a la vez?

En la obra, Celo y Religión tenían un diálogo con Occidente y América. Al final, los personajes indígenas admitieron que no sabían lo suficiente sobre “la fe verdadera”. Esencialmente, aun cuando los personajes españoles convencieron a sus homólogos que su propia religión tenía algunos elementos cristianos, la interacción todavía creó el sentido de la inferioridad intelectual y social. En este capítulo, investigo la manera en que el sincretismo

religioso invalidó las culturas indígenas, refutando cualquier esfuerzo para el multiculturalismo²⁶ y diálogo cultural del pluralismo²⁷.

Este capítulo aborda la cuestión de la autoridad que hace cumplir el sincretismo. Sor Juana, blandiendo la pluma, nos dio la respuesta en su obra alegórica. Esta autora católica y criolla dictó el sincretismo religioso entre sus personajes, dirigiendo y controlando el proceso sincrético. A pesar de lo dispuesto y pacifista que parecía la conversión al final de la obra, no es razonable argumentar que los conquistadores hubieran permitido una mezcla verdadera e igualitaria de las religiones.

La desigualdad entre similitudes en los valores religiosos

En las religiones indígena y católica, la sangre era un símbolo de la divinidad. Una sustancia mágica, la sangre jugaba un papel importante en determinar el rol que los humanos tuvieran durante sus vidas y deudas en la sociedad. Aparentemente los mexicas y católicos mantenían creencias concernientes a los valores asociados con la sangre, lo que llevó a una división estricta.

En los cánones de ambas religiones, el sacrificio de la sangre era una forma de adoración. Sin embargo, las perspectivas del sacrificio diferían, y más ampliamente los estándares del honor religioso; los mexicas creían en la nobleza del vertido de la sangre mientras que la idea del sacrificio humano repulsar a los españoles. Impulsando aún más la división ideológica, los

²⁶ El multiculturalismo es una teoría contemporánea que propugna la pluralidad cultural donde los marginalizados y explotados puedan expresar sus identidades sin restricciones y condena la asimilación a una cultura ‘dominante’ (Song). Para más información sobre el uso político, consulte [Stanford Encyclopedia of Philosophy](#).

²⁷ El pluralismo es “la existencia de distintas tendencias de carácter político, económico o religioso que pueden expresarse libremente; una doctrina filosófica opuesta al monismo, que supone el mundo formado por individuos y conjuntos de individuos” (Moliner 1092).

mexicas creían que el sacrificio proveía la vida. Apasionadamente, Occidente declaró, con el apoyo de América:

En sacrificios cruentos
De humana sangre vertida
Ya las entrañas que pulsan,
Ya el corazón que palpita. (1.35-38)

En la primera escena cuando Occidente y América expresaban sus creencias, explicando que la muerte dio la vida. Es decir, la sangre estaba llena de toda la pasión que una persona tenía cuando estaba viva. La sangre conservaba el espíritu de la vida y el amor de la fe. Por lo tanto, durante el sacrificio humano, para demostrar la gratitud hacia los dioses ocurrió un vertido de sangre. Toda la pasión (la energía y el amor) de la persona era un regalo que llevaría la seguridad a esa persona misma y al pueblo. Un regalo así contaba con la santidad del cuerpo humano, o en otros términos, la creencia que los seres humanos eran la forma de vida más superior, estacionados por encima de los animales. Por consiguiente, ellos consideraron el sacrificio que era el más digno de intercambio con los dioses (Gutiérrez 117). El sacrificio siempre garantizaba la salida del sol y la rotación del planeta, otorgando la vida al pueblo una vez más. Cuando examinamos las palabras de Occidente “Ya las entrañas que pulsan, / ya el corazón que palpita”, nos damos cuenta del verbo en el presente, lo que muestra el ciclo de vida y su hermosura que los dioses concedieron a sus súbditos. La versión de Occidente también sutilmente aludió a la leyenda mexicana de la creación del universo:

The gods, the descendants of the supreme Duality, in their turn were the creators of the earth: the most important act in this creation was clearly the birth of the sun; and this sun was born from sacrifice and blood. It is said that the gods gathered in the twilight at

Teotihuacán, and one of them, a little leprous god, covered with boils, threw himself into a huge brazier as a sacrifice. He rose from the blazing coals changed into a sun: but this new sun was motionless; it needed blood to move. So the gods immolated themselves, and the sun, drawing life from their death, began its course across the sky. (Soustelle 96)

Esta leyenda explica el verbo en el presente. Para que la vida continuara, un sacrificio tendría que suceder. La sangre era necesaria para proteger la existencia humana. El meollo de la humanidad, simbolizado por las entrañas y el corazón que Occidente describió, dependía del sacrificio sangriento.

Los españoles católicos, por otro lado, rechazaron completamente el sacrificio humano, citando la limpieza de las muertes. Ellos pensaban que era un acto bárbaro para eliminar la vida de una persona creada por Dios. La vida y muerte estaban en las manos del Ser Divino. Además, los católicos creían que la vida continuaría a pesar de las acciones humanas, por eso, la fe católica se basaba menos en el servicio para la supervivencia y más en buscar la vida eterna²⁸ después de la muerte. En la fe mexicana, los actos físicos del servicio eran esenciales. El personaje narrador, Música, exigió lo siguiente a los indígenas, Occidente y América:

Dad de vuestra venas

La sangre más fina,

Para que, mezclada,

²⁸ Los mexicanos mantenían una visión diferente de la vida eterna. Según ellos, todo era un círculo. Es decir, no existía una destinación última ni una universal; había la oscilación entre la vida y muerte. Maffie lo explica así: “Nahua ethics had a this-worldly rather than other-worldly orientation. Its foundation and justification rested in human nature, the nature of life on earth, and ultimately the nature of the teotl – not in the commandments of some remote deity. The Nahuas’ search for the correct codes of conduct was not motivated by a desire for reward in an afterlife, nor did it presuppose the possibility of determining one’s destiny after death. There was no talk of punishment or reward in an afterlife for the kind of life one led on earth” (Maffie). Por esta razón, las opiniones sobre la vida de ambos grupos son virtualmente incomparables debido al politeísmo y la diferencia en la conceptualización de la muerte misma.

A su culto sirva;

Y en pompa festiva

Celebrad al gran Dios de las Semillas. (1.23-28)

En la obra, Música desempeña un rol sincrético. Este pasaje nos invita a percibir las perspectivas indígena y católica. Primero, con respecto a la influencia indígena, “los sacrificios” en el plural era un recordatorio de que los sacrificios eran fundamentales para mantener la estabilidad del mundo. Segundo, refiriendo a la leyenda del comienzo del universo, los sacrificios constantes proveían al pueblo con un sol quemando para la agricultura y vida en general. Mejor dicho, ellos participaron en el honor físico (el sacrificio) para lograr una comodidad metafísica: la protección.

Según el catolicismo, la protección se garantizaba por Dios. La única contingencia era el honor y la dedicación de todos los mandamientos. La protección definitiva era el sacrificio de Jesucristo, la base de la religión católica. Por ello, preservar la memoria del último sacrificio marcó la protección de todo el pueblo católico. En el ritual de la Eucaristía, los católicos recibían el sacrificio, bebiendo vino para recordar el derrame de la sangre de Jesucristo y comiendo pan para recordar su cuerpo. Últimamente, los católicos eran testigos del sacrificio pero nunca tenían la obligación de sacrificarse para recibir la protección. Para los españoles, este concepto era más noble y “limpio”. Por otra parte, ellos creían que los dioses indígenas no eran reales ni suficientes porque no realizaron sus tareas de protección para sus seguidores apropiadamente porque los sacrificios todavía ocurrieron. Diferente de la fe indígena, los católicos mantenían la historia de que el dios cristiano sólo creía en un sacrificio por Jesucristo para salvar a todos.

Asimismo, el pasaje presenta la noción de morir por todos, o sea, la muerte de una para la vida de muchos. Demuestra las varias opiniones sobre la nobleza del sacrificio. La limpieza era un foco de ambas religiones. Los mexicas reputaban la pureza del cuerpo humano, la sangre

siendo una de las sustancias más refinadas del universo. Música usó la frase “la sangre más fina” para apoyar esta idea. Sin embargo, los católicos creían en la ausencia de la sangre como un indicador de la vida. Según ellos, como se ha mencionado anteriormente, el sacrificio humano era una señal del salvaje y una falta de desarrollo. Ahora bien, la frase “a su culto sirva” sugiere una idea contrastante de que el sacrificio humano era voluntario, una decisión educada. Para los indígenas, comprometiéndose al sacrificio requería una consideración aprendida de los principios de la fe y un entendimiento profundo concerniente a las deudas sociales y religiosas.

Un elemento más sociopolítico, el pasaje menciona el concepto de las castas, definido por la sangre (el linaje). “La sangre más fina” alude al sistema racial y socioeconómico en el México colonial. En la época de Sor Juana, existía una sociedad absolutamente obsesionada y fundada por la posición social. Al principio, la posición social era importantísima en la defensa de la autonomía indígena. La clase indígena noble utilizaba su sangre “pura” para mantener algunos privilegios y defender su autonomía usando las herramientas coloniales (Díaz 41). Ellos exponían su orgullo de ser indígena, participando activamente como líderes de su propia comunidad: la República de los Indios²⁹. Para liderar la república, la clase élite se enfocaba en “demostrar su valor por el discurso de la limpieza y calidad” (56). Es decir, para mantener su poder prehispánico, tenían que obedecer y seguir los estándares españoles de la limpieza. En la separación de los indígenas en su propio grupo, los conquistadores querían que los indígenas se

²⁹ En la década de 1570, el virrey Francisco de Toledo instauró la división social de Perú en dos repúblicas: los españoles e indios. “La república de indios la conformaban todos los indígenas nobles, es decir, todos los descendientes de la elite cuzqueña incaica y de las panacas reales. Fueron también nobles reconocidos aquellos indígenas descendientes de las grandes tribus macroétnicas costeñas y andinas” (“La república de los indios”).

quedaran siendo la clase inferior. Los españoles introdujeron el concepto de “la indianidad” para segregar a los indígenas de los otros súbditos españoles de la Corona económicamente³⁰ (30).

Junto con la sangre como un símbolo de la vida, la naturaleza servía como la concepción indígena de ella. La agricultura era la base de la sociedad mexicana, tanto es así que tenía un dios, Huitzilopochtli, para proteger toda la tierra mexicana. En la obra, se representó como el Dios de las Semillas. A lo largo de la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”*, Sor Juana incluyó el tema de las plantas y frutas para explicar una abundancia de conceptos desde el conocimiento hasta el desarrollo social. La repetición de la palabra “fertilizar,” por ejemplo, tiene un doble significado: el desarrollo de la erudición y los cultivos para el sustento. Respecto al primero, el profesor de la historia latinoamericana James Maffie explica:

The Nahuas conceived well-rootedness-cum-alethia in terms of burgeoning (Brotherston 1979). Burgeoning and rootedness are both vegetal notions deriving from the organic world of agricultural life. A plant’s flowers and fruits burgeon from its seeds, soil, and roots, and in so doing embody, present, and disclose the latter’s qualities. Analogously, cognizing knowingly is a form of cognitive flourishing. It is the flower of an organic-like process consisting of teotl’s sap-like burgeoning, unfolding, and blossoming within a person’s heart. (Brotherston en Maffie; Maffie)

En su elogio para celebrar al Dios de las Semillas en la primera escena de la obra, Música cantó, dando gracias al ser divino por su regalo al pueblo:

Quien las fertiliza

³⁰ Este proyecto no se trata de la economía colonial de México, pero es importante considerar las implicaciones en las luchas de los siglos posteriores por la independencia y los otros problemas respecto a la pobreza que algunos grupos indígenas aún se encuentran hoy en día. Durante los siglos XVI y XVII, los colonizadores querían que los indígenas ocuparan los trabajos en las industrias agrícolas, artesanales y comerciales.

Ofreced devotos,
Pues Le son debidas,
De los nuevos frutos. (1.18-21)

También la repetición de “frutos” tiene un doble significado: los productos para sobrevivir durante el año y los resultados del conocimiento regalado por el Dios de las Semillas, lo que podemos ver en el pasaje anterior. El segundo respecto al conocimiento regalado insinúa “la materia de reflexión”. La metáfora extendida muestra que la agricultura estaba en el centro de la concepción mundial mexicana. En su conversación con Religión en la cuarta escena, Occidente aclaró su visión del Dios de las Semillas:

Es un Dios que fertiliza
Los campos que dan los frutos;
A Quien los cielos se inclinan,
A Quien la lluvia obedece
Y, en fin, es El que nos limpia
Los pecados, y después
Se hace Manjar, que nos brinda.
Mira tú si puede haber,
En la Deidad más benigna,
Más beneficios que haga. (4.250-259)

En el discurso de Occidente, Sor Juana expresó el sincretismo ideológico con respecto a las percepciones de la lluvia y el agua. Sin embargo, lo que he sugerido antes es que ella estrictamente escribió según el canon católico. Ella entendió la importancia del agua para los mexicanos, i.e. la irrigación, los ríos, la agricultura, etc., y su rol en el sustento universal. Para Sor

Juana, el agua vino directamente de un dios que se llamaba “El Dios de las Semillas”. No obstante, ella ignoró estratégicamente los otros dioses en la fe mexica que proveían el agua. Además, aunque Sor Juana reconocía la idea de que la lluvia lleva la vida, enfatizó otra vez la limpieza española. Cuando escribió “A Quien la lluvia obedece / Y, en fin, es El que nos limpia / Los pecados,” ella refirió al sacramento del bautismo, el acto de limpiar el pecado original. En la fe mexica, ellos no utilizaban el agua para este propósito porque no existía tal concepto del pecado original. A pesar de que los mexicas creían también en el poder refrescante del agua, la lluvia dando una nueva vida al pueblo indígena (A Quien la lluvia obedece), Sor Juana otra vez insertó una narrativa y un entendimiento católicos. Creyendo que exclusivamente mediaba una historia de la creación del universo, ella integró una alusión al jardín de Edén: “En la Deidad más benigna / Más beneficios que haga”. Al asumir la visión de los paraísos indígenas, ella parecía formar la historia de la creación por los ojos católicos porque Sor Juana no podía explicar la existencia de más de un ser divino. No podía incluir que más de una autoridad divina proporcionara la vida. Según la fe mexica politeísta:

The word “flower” often held a metaphorical meaning in terminology for war and sacrifice. To die a “flowery” death was to die in battle and prisoners of war and victims of sacrifice were also known as flowers. The human heart was known as “the flower of a god”. Of the four Nahuatl after-death lands, three were imagined as flowery paradises. Aztec theology believed Xochiquetzal, the goddess of flowers and love, to be the wife of Tlaloc, the deity of rain, expressing the relationship between flowers and life-giving water. (Gomez 48)

Generalmente, Sor Juana promulgó la creencia de que sólo un dios es responsable por la supervivencia de todos y la tierra. Designar la responsabilidad en un ser divino borra toda la complejidad de la religión indígena y conquista la memoria de la posteridad mexicana.

En adición a las concepciones de la vida, Sor Juana exploró “el cielo”, la visión católica de una vida después de la muerte y el sitio de un dios monoteístico. Siguiendo la teoría neoplatónica, ella intentó encontrar similitudes y hacer comparaciones constantes entre la religión y el cristianismo. Utilizó “el cielo” para describir vagamente un dios universal. Una académica de los estudios novohispanos, Verónica Murillo Gallegos, comenta lo siguiente sobre el fenómeno:

Indios y misioneros estaban hablando de realidades diferentes pero usaban las mismas palabras. Esto se nota especialmente cuando los religiosos emplearon estos títulos desde el principio para referirse a su Dios y afirmaron que los indios desconocían al ‘Dador de la vida’ (ipalnemoani) y al ‘Dueño del cielo y de la tierra’. (Gallegos 307)

Antes de la declaración de guerra, Sor Juana empleó “el cielo” para retratar a los personajes indígenas como débiles. O sea, escribió que el Cielo los castigaría por su infidelidad hacia el dios “verdadero” y el rechazo del catolicismo. Consecuentemente, Occidente preguntó, “Qué abortos el Cielo envía / contra mí” (2.189-190). Aquí, “cielo” está en mayúsculas para reforzar la idea de que íntegramente y sincréticamente existía una destinación después de la muerte donde gobierna un ser divino, más indicando la conexión entre el Dios de las Semillas y el Cielo como la misma figura. Podemos ver el universalismo religioso, es decir, el neoplatonismo, que promueve el pensamiento de que el castigo por ser un disidente viene de un poder unido en vez de los dioses separados en la fe mexicana. Adicionalmente, en ella, existían

niveles de los cielos y más de un dios vivía allí. Escribiendo sólo sobre un dios, Sor Juana excluía el matiz posible en su lucha ideológica a favor de la uniformidad de la existencia divina.

Tras la pregunta de Occidente, América interrogó a la institución católica: “Qué rayos el Cielo vibra / contra mí” (2.195-196). La pregunta de América refuerza la existencia de *una* versión de la vida después de la muerte y muestra el esfuerzo de Sor Juana en declarar que cualquier percepción de un dios diverso de la católica era incorrecta e incompatible. Por ello, una percepción diferente fue causa de un castigo válido de un dios “verdadero.” Con respecto al sincretismo ideológico de Sor Juana que ocurre a lo largo de la obra:

Indigenous symbols rarely were viewed in such a favorable light. More often, Catholic pastors found the deep connections between indigenous conceptions of nature and the sacred threatening, misguided, or ridiculous, and attributed them to diabolical direction.

(Taylor 156)

La mayoría de los católicos de aquella época, incluso a Sor Juana, atribuía todo de la fe indígena a una mala interpretación o un rechazo completo de la verdadera cosmovisión cristiana.

Además, en este momento de la obra, Sor Juana creó un retrato de mendicidad de los indígenas, escogiendo creer que todo de la fe indígena era una mala interpretación debido a una falta de educación y exposición al único dios verdadero. Es decir, abogó por el mejor tratamiento de los indígenas por escribir que ellos creían y reconocían el mismo dios cristiano.

Importantemente, la mejora del tratamiento no se basaba en la igualdad sino en un complejo salvador católico. Así pues, tenemos que recordar que ella quería la conversión, lo que no era un proceso voluntario para la mayoría. Su intento de sincretismo religioso temático durante toda la obra presenta un tipo variante de la colonización basada en la lástima. Un concepto muy

proto-neoliberal en pensamiento, ella creía en la colonización pacifista pero espiritualmente profunda, forzando la evangelización mental. Exploro esta idea en las siguientes secciones.

El sincretismo humanista

A lo largo de la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”*, Sor Juana recurrió al paganismo grecolatino para apoyar la evangelización. A pesar del politeísmo de las religiones grecolatinas, ella las utilizó como una autora del barroco novohispano. En este estilo literario, el objetivo era honrar a Dios por construir imágenes grandiosas en el modo humanista³¹. Tomando inspiración de los cuentos de la mitología grecolatina, ella lo empleó para situar el Nuevo Mundo en la esfera clásica. Sor Juana seleccionó ciertos elementos de la cultura grecorromana para retratar a los indígenas de la Nueva España, una estrategia popular de muchos artistas durante su época:

Authors often selected classical pseudonyms and relied on classical allusions and analogies (415-6). Farrell states that classical analogies were not merely ornamental but served as metaphors, providing depth for contemporary events (435). This is true in the case of Sor Juana, as she uses ancient legends to gain perspective on issues contemporary to her time. In *El divino Narciso*, the Greek mythological character Narcissus represents Jesus Christ while Echo represents the devil in an attempt to explain the mystery of Christ’s sacrifice for mankind. (Gomez 15)

Evidentemente, ella formó una conexión profunda entre la cultura grecolatina y el catolicismo.

En la obra, un sincretismo religioso tenía lugar donde aprovechó la mitología grecolatina para

³¹ El humanismo tiene raíces en la cultura romana. Fomenta una educación liberal y un enfoque especial en el individualismo. El filósofo Cicero inventó el término para describir los valores de la exploración individual. El humanismo fue muy popular durante el Renacimiento, durante el resurgimiento de la literatura y el arte clásico. La popularidad del humanismo continuó en los siglos XVII y XVIII.

explicar y apoyar el cristianismo. Al examinar esta instancia del sincretismo, podemos notar la hipocresía respecto al uso de una religión politeísta para invalidar la otra politeísta. Mientras que ella condenó el politeísmo, utilizó las referencias mitológicas para aislar las religiones indígenas y reafirmar el catolicismo.

Con esta influencia humanista, sus referencias grecolatinas representaban las victorias católicas y la gloria de Dios caracterizada por el periodo barroco. Al profundizar en el razonamiento del humanismo en la expresión creativa de la evangelización, estamos obligados a considerar el contexto histórico de la postura filosófica. En la época colonial, el mundo europeo veía Grecia y Roma como la cuna de la civilización. Roma era de particular interés porque servía como el sitio del catolicismo mundial. Por consiguiente, los españoles aprobaron la ciudad como la ubicación más civilizada. Aceptaron toda la historia de Roma desde la era politeísta hasta la silla católica mundial. Por lo tanto, declararon la validez religiosa y cultural de la ciudad. Es difícil reconciliar el apoyo a una fe politeísta y no la otra especialmente cuando el politeísmo en general existe contra la fundación del catolicismo mismo. Sin embargo, el paganismo romano estaba en el pasado en el momento de la autoría de la *Loa para "El Divino Narciso"*. Las ideas de la cultura grecolatina no amenazaban con el dominio católico. Con todo, las ideas de las culturas indígenas lo hicieron porque la justificación de la existencia del imperio mexica y la colonización contaron con teologías chocantes. Mejor dicho, los vestigios de la cultura romana les ayudaron a los españoles en mostrar el éxito de la conversión cristiana desde un imperio una vez fuertemente arraigado en el paganismo. Porque Roma era la bastión católica para todo el mundo cristiano, ellos la usaron como un ejemplo de la homogeneidad religiosa que se desarrolló y se fortaleció por siglos; aún más, todo el celo colonizador en difundir el catolicismo vino del Vaticano (Bremmer 234).

Hay varios momentos en la obra cuando Sor Juana empleó las leyendas grecolatinas para denunciar el paganismo indígena. Por ejemplo, después de que Occidente declaró su percepción del Dios de las Semillas, Religi3n expres3:

¡Oh cautelosa Serpiente!
¡Oh Aspid venenoso! ¡Oh Hidra,
que viertes por siete bocas,
de tu ponzoña nociva
toda la mortal cicuta! (4.265-269)

Primero, Sor Juana opinó que Occidente fue víctima de la serpiente del jardín de Edén, una referencia al mito de creaci3n con Adán y Eva en la Biblia. Ella quería enunciar que acaso los indígenas no practicaran sus creencias con malicia sino fueran víctimas como resultado de no recibir el bautismo que los limpiarían del pecado original de Eva. Utilizó esta idea, entre muchas otras, para justificar la conversi3n. Ella culpó a la serpiente engañosa por la existencia de una fe “herética”. Siguiendo la menci3n de la serpiente bíblica, refirió al Áspid, un serpiente nativo a la regi3n ibérica que era venenosa. La inclusi3n de otra serpiente subrayó el peligro percibido de la religi3n mexicana en “envenenar” a los indígenas. Aqu3, podemos observar la mentalidad del colonialismo benévolo. Finalmente, la hidra, otra especie de serpiente, era una referencia al monstruo que iba a matar a Hércules. Según la leyenda, Hércules tenía que matar a Hidra para prevenirlo de atacar al pueblo de Lerna en Grecia. La Hidra tenía muchas cabezas y el veneno virulento (“The Lernean Hydra”). Describiendo a Hidra así, ella comparó la evangelizaci3n colonizadora como la lucha de Hércules porque virtualmente, según Sor Juana, la meta de ambos eventos era salvar a todos. Examinando más el rol de la Hidra en la declaraci3n de Religi3n, ocurre otra vez este fenómeno de lo bueno frente a lo malo, lo bueno siendo el héroe católico

(España) y lo malo siendo la fe indígena. Dentro de la descripción, hay que tener en cuenta la pluralidad de las bocas y cabezas. Las siete bocas simbolizan el poder de difundir las falsedades peligrosas del paganismo mexicana. Las cabezas representan los numerosos dioses en la religión mexicana. Además, de acuerdo con la leyenda, cada vez que Hércules cortaba una cabeza, dos cabezas crecieron en su lugar. Sor Juana, considerando esta parte del mito, más probable quería llamar atención a los desafíos de sofocar el paganismo en el Nuevo Mundo. Esencialmente, según ella, la lucha de Hércules fue una batalla análoga a la conquista católica contra la blasfemia percibida.

En su obra, Sor Juana buscó establecer un paralelo entre el catolicismo y la fe mexicana: “En dicho texto [*Loa de “El Divino Narciso”*] además se agrega que sor Juana al incorporar la cultura indígena en la obra la eleva, estableciendo un paralelo con esa antigüedad más conocida y aceptada como era la cultura grecolatina” (Zanelli 39). Sin embargo, este paralelo era erróneo. Si esta teoría fuera precisa, significaría que los colonizadores españoles deberían respetar a la erudición y la cultura indígena, un comentario claramente falso considerando nuestros archivos históricos del tratamiento indígena por los colonizadores violentos. Podemos ver esta historia violenta en las preguntas de América antes de la guerra:

Qué rayos el Cielo vibra
contra mí? Qué fieros globos
De plomo ardiente graniza?
Qué Centauros monstruosos
contra mis gentes militan? (2.195-199)

En este pasaje, los centauros representan el salvaje. Los centauros son una fusión entre el hombre y un caballo. Tienen una reputación de causar el caos. Aunque Sor Juana no insultó a los

indígenas directamente con esta pregunta, ella enfatizó la maldad de la hibridación. Creía que una pareja así de un humano y animal sólo causaba peligro para todos. Aquí, Sor Juana indirectamente utilizó una criatura griega para condenar a la cultura y fe mexicana. En resumen, ella usó el sincretismo humanista para poner la cultura indígena en una jerarquía colonial del desarrollo.

La conceptualización del Ser Divino

En la obra, Sor Juana designó al dios cristiano e indígena como el Dios de las Semillas. Su uso de este término era un acto sincrético, y por eso, necesitamos investigar su agenda en relacionar dos conceptualizaciones divinas. Como he mencionado previamente, la obra en su totalidad fue escrita bajo la influencia católica, automáticamente limitando el alcance teológico de las observaciones.

El objetivo de la *Loa* era el reconocimiento del dios católico como la única figura divina legítima. Para cumplirlo,

La poeta novohispana crea un paralelismo evidente entre el Dios de las Semillas, ese dios del que se alimentan los mexicanos, con la Eucaristía. Sor Juana quita el acento en la idea de los sacrificios humanos como asunto diabólico, y elige un ritual que evidentemente se asimila a las prácticas católicas. (Juárez 99)

Aún así, sólo lo ejecutó con el entendimiento católico de la fe indígena, lo que es evidente con el uso repetido de lo “Verdadero” a lo largo de la obra. Si bien este tipo de sincretismo fue radical durante el periodo porque era una comparación aparentemente herética por producir un enlace cercano entre las dos religiones incompatibles, superficialmente intentó fundar un entendimiento mutuo durante el proceso evangelizador. Podemos comprender, cuando analizamos el final de la

obra, la consecuencia de la comparación: la asimilación. Al final de la obra, todos cantaron “Dichoso el día / Que conocí al gran Dios de las Semillas” (5.497-498). En este momento, vemos una conclusión sincrética: la aceptación que todos creían en el mismo dios. En escribir las últimas líneas, Sor Juana probó el éxito de los diálogos “educativos” entre la Religión y los personajes indígenas. Apoyando la asimilación espiritual, la evangelización se presentó de una manera de sincretismo benigno, un fenómeno que difería de la norma pero todavía causaba daño a pesar de todo.

Inmediatamente antes de las palabras finales de la *Loa*, Occidente cantó:

Diciendo que ya

conocen las Indias

al que es Verdadero

Dios de las Semillas! (5.489–492)

En esta parte de la canción, él declaró su aceptación de la versión católica del mundo. Esta canción sucedió entre los dos personajes indígenas y Celo, lo que demostró la aceptación universal del canon cristiano, el propósito verdadero del ideal evangelizador de Sor Juana. Adicionalmente, el pasaje nos presenta el pensamiento colonial de que sin los españoles, los indígenas no tenían un entendimiento del mundo. En la declaración de Occidente, hay la dinámica de la deuda indígena y la ayuda europea, una idea neoliberal concerniente a la singularidad de la erudición. También existe el concepto, lo que se discutirá más profundamente en este capítulo, de que el sincretismo fue dirigido por una autoridad dominante, así pues, los grupos indígenas durante la conquista tenían que someterse a la visión europea.

Aunque el Dios de las Semillas y sus pronombres están en mayúscula en la obra, no significa que las religiones son iguales en términos de su validez:

El “gran Dios de las Semillas” será el pivote a cuyo alrededor girará la labor de evangelización, siendo frontera por la que del dios vernáculo se pasará a la Trinidad del Dios cristiano, en particular al Hijo, al Logos al que se referirá el contenido del auto que sigue a la *loa*. Las cuatro alegorías trazan los aspectos teológicos que sustentarán el tema del auto: el concepto de la fineza de Dios para con el hombre misterio Eucarístico que, dice Religión en la *loa*, atañe tanto a bautizados como a gentiles. (Palmieri 212)

Más bien, muestra la legitimidad de un dios universal que une una sociedad y elimina interpretaciones contrarias. Después de los varios diálogos entre los cuatro personajes, ostensiblemente encontraron elementos de las dos religiones en común como lavarse antes de rezar y la importancia del sacrificio. Al final de la obra se marcó con las palabras de Occidente “ya conocen las Indias / al que es Verdadero” ; “syncretism [the amalgamation of different religions] results when Occident declares that he and America had already known the real ‘God of Seeds’ but wishes to understand him better” (Shaw).

La recurrencia de un mejor entendimiento religioso por parte de los personajes indígenas a lo largo de la obra demuestra más a fondo los intentos de sincretismo promovidos de la institución católica. Sor Juana trató de reconciliar la percepción católica de la vida con la de los indígenas. Esto no se podría haber hecho sin asumir la singularidad de un ente divino. Para usar el sincretismo religioso como una herramienta de evangelización, la eliminación de la pluralidad, es decir la posibilidad del politeísmo en la fe mexicana, era crucial. En la fe azteca, una plétora de dioses componían el universo. El creador definitivo era Omoteotl³², el dios de la dualidad que producía la energía para sostener y preservar el universo (Maffie). Ometecuhtli, su identidad

³² Omoteotl y el dios cristiano son virtualmente incomparables. Asociado con Omoteotl es *teutl/teotl*, lo que sirve como la actitud y manera de vivir para los indígenas. Este concepto espiritual es “essentially an unstructured and unordered, seamless totality. Differentiation, regularity, order, etc. are simultaneously fictions of human unknowing and artistic-shamanic presentations of *teotl*” (Maffie).

masculina, y Omecihuatl, su femenina, interactuaban para liderar Omeyocan, el sitio donde vivían los otros dioses (Bergan 220). Su existencia formaba la naturaleza del universo. Como una religión politeísta, la fe mexicana tenía un dios para cada elemento de la vida. Uno de los más importantes era Huitzilopochtli, el dios de la agricultura y el “Dios de las Semillas”. Sor Juana no sabía o escogió ignorar³³ la existencia de otros dioses. Posiblemente, ella escogió incorporar todas las características de los dioses para formar un dios más similar al dios cristiano. Esto presenta un sincretismo problemático construido en falsedad y la jerarquización forzada. Podemos observarlo en un diálogo discutiendo sus deidades entre Occidente y Religión:

OCCIDENTE. Y dime, aunque más me digas:

¿será ese Dios, de materias
tan raras, tan exquisitas
como de sangre, que fue
en sacrificio ofrecida,
y semilla, que es sustento? (4.348-350)

RELIGIÓN. Ya he dicho que es Su infinita

Majestad, inmaterial;
más Su Humanidad bendita,
puesta incruenta en el Santo
Sacrificio de la Misa,
en cándidos accidentes,
se vale de las semillas

³³ Es desconocido el alcance de su interacción con los mexicanos. Sin embargo, se ha sugerido que ella tenía el conocimiento relativo del náhuatl pero sólo con respecto a la religión en términos generales y a las actividades cotidianas (Egan 212).

del trigo, el cual se convierte
en Su Carne y Sangre misma. (4.354-362)

En esta interacción interrogativa, Occidente le preguntó a Religión sobre la esencia del dios cristiano. Comparó las características de su dios con el cristiano especialmente relativo a la conexión entre la sangre y la fertilidad de la tierra. Explicando cómo la sangre, dada por el sacrificio humano, garantizaba la agricultura, y por eso, la supervivencia humana. También viendo que Occidente comentó “y semilla, que es sustento”, él enfatizó la importancia de la semilla en la fundación y el funcionamiento del universo.

Religión, en su respuesta a la pregunta de Occidente, explicó que su dios misericordioso no garantizaba la vida por el sacrificio físico sino la memoria continua de la crucifixión de Jesucristo. Era una deuda de recordar este sacrificio simbólicamente con la ceremonia de la Eucaristía. Al recibir la Eucaristía, dentro de la cual se manifestaba el espíritu de Jesucristo y el dios cristiano, se podía sustentar el alma. Las palabras como “Humanidad” y “Su Carne y Sangre” muestran que la conceptualización católica de su dios era para satisfacer el alma. La “Carne y Sangre” están en mayúscula para subrayar la divinidad de Jesucristo. Del mismo modo, la “Majestad” sin sangre o “incruenta” exhibe la percepción católica de un dios que no requiere el sacrificio de los súbditos debido a su divinidad. En resumen, aquí Religión predicó en su respuesta que el dios cristiano era la deidad verdadera y uniforme.

El diálogo entre Occidente y Religión demuestra un intento sincrético de Sor Juana en comparar un sacrificio ritual de las dos religiones. Sin embargo, el ritual que ocurría para los personajes nahuas era teocualo o en español “Dios se come”. En este ritual, el pueblo comía una estatua de semillas, trigo y sangre (Gomez 55). En la Eucaristía, el homólogo aparente del teocualo, los católicos consumían la hostia y el vino, el cuerpo y la sangre de Jesucristo

transformados por la transustanciación³⁴. Aquí, podemos ver que la comparación de Sor Juana elimina la fisicalidad esencial de la fe mexicana. Sor Juana, actuando como Religión, intentó convencer a los indígenas que Dios no demandaba el vertido de la sangre sino la adoración incruenta.

En otra escena de la obra, Religión discutió la naturaleza de los milagros de la fe católica. A América, predicó:

Esos milagros que cuentas,
esos prodigios que intimas,
esos visos, esos rasgos,
que debajo de cortinas
supersticiosas asoman;
esos portentos que vicias,
atribuyendo su efecto
a tus Deidades mentidas,
obras del Dios Verdadero,
y de Su sabiduría
son efectos. (4.297-307)

En este momento, Religión le explicó a América la universalidad de todos los milagros que sucedían en el mundo. Argumentó que ningún milagro vino de un dios mexicano sino más bien el “Dios Verdadero”: dijo “atribuyendo su efecto / a tus Deidades mentiras / obras del Dios Verdadero, / y de Su sabiduría / son efectos”. Fundamentalmente, afirmó que el dios cristiano, el

³⁴ La idea de que durante la misa católica, el pan y vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Jesucristo. Describe el milagro cuando el pan y vino todavía mantienen su apariencia material del pan y vino, pero su esencia se convierte en Jesucristo.

“Dios Verdadero” era responsable por toda la vida: la lluvia, la agricultura, las flores, y más importante, los milagros. Religión también mencionó “El Dios Verdadero,” lo que repetía a lo largo de la obra. Por decir que había una deidad verdadera, Sor Juana constantemente declaró que el mundo presentaba una diferencia en las autoridades divinas, por lo tanto, socavando su insistente intento sincrético. No obstante, a pesar de esta inconsistencia en su argumento, ella los retrató como creyendo en la misma deidad, pero de una manera incorrecta y desacertada. Cuando escribió “esos visos, esos rasgos / que debajo de cortinas / supersticiosas asoman”, sugirió que la evangelización y enseñanza de “lo Verdadero” fueran necesarias.

Un manuscrito que parecía revelar la vida y religión de los nahuas³⁵ era el *Códice Florentino* del fraile Bernardino de Sahagún. Similar a la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”*, el *Códice Florentino* era un texto que contaba la historia y vida del pueblo indígena de México. Más notablemente, la descripción de los indígenas fue anotada por un fraile franciscano con la colaboración de sus estudiantes en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. A pesar de la colaboración, como misionero, su meta era evangelizar al pueblo indígena, describiendo su obra maestra como una exposición de “divine, or rather idolatrous, human and natural things of New Spain” (Nicholson 46). Semejante a Sor Juana, Sahagún escribe una versión parcial de las culturas indígenas. Es decir, el texto, como el de Sor Juana, tenía raíces católicas. Es importante notar que el códice fue distintamente una producción novohispana. Era la interacción, o sea la supervisión de los recuerdos indígenas bajo la autoridad española. En otras palabras, no enteramente era una perspectiva española ni indígena sino una mezcla de los dos. Contenido en el manuscrito estaban las descripciones de la creación del quinto sol, oscuridad del mundo antes del sol, una gran inundación y finalmente, un dios para gobernar el

³⁵ Un gran grupo indígena que se refiere a las comunidades nativas de México (incluso los mexicas), Honduras, El Salvador, Guatemala y Nicaragua.

mundo. Desde un punto de vista sincrético, se presentó una similitud católica de la historia de la creación del universo, lo que se describió en Génesis 1:1 - 1:5³⁶. Los jesuitas creían que la similitud de las historias de creación estaba basada en la cuestión del desarrollo religioso y la jerarquización. Algunos creían que “the Indians’ ancient beliefs-either by natural grace or because the Gospel had been preached in America prior to the arrival of the Spaniards-contained a glimmering of the true faith” (Balsa 51). Miguel Balsa, un académico de los autos sacramentales de la época colonial, formula las observaciones siguientes:

On the one hand, the striking symmetry and resemblance between the ‘great God of the Seeds’ and the Catholic God, as well as the likeness of their respective liturgies, could be interpreted as supporting the Jesuits’ viewpoint. In this case, the loa would be performing a perilous questioning of the very principle on which the Spanish Crown’s domination of the Americas rested, that is, the sacred mandate of the evangelization of the indigenous peoples of the New World. (Balsa 51)

Mientras que es significativo considerar la perspectiva de Balsa, yo argumento que el sincretismo de Sor Juana enfatizó menos de encontrar cosas en común y más de discutir varias interpretaciones a favor de promulgar una “verdadera”. Con respecto al argumento que hace Balsa, la evangelización del Nuevo Mundo dependía de las creencias en el presente, es decir, el estado del desarrollo actual. A pesar de la creencia de que el evangelio fue predicado previamente en el Nuevo Mundo, la versión de ello no correspondió a las prácticas ahora en la

³⁶ “In the beginning God created the heavens and the earth. Now the earth formless and empty, darkness was over the surface of the deep, and the Spirit of God was hovering over the waters. And God said, ‘Let there be light,’ and there was light. G-d saw that the light was good, and he separated the light from the darkness. G-d called the light ‘day’ and the darkness he called ‘night.’ And there was evening, and there was morning– the first day” (Gen. 1.1-5).

época colonial. Todo esto para decir que la evangelización se basaba en la promulgación de *una sola* interpretación con la que la Corona española contaba.

Un aspecto fundamental de una sola interpretación implica el nombramiento de las deidades en las que se basa la fe. A lo largo de la obra, el nombre del “Dios de las Semillas” tiene implicaciones considerables. Todos los personajes usaron “Dios de las Semillas” para referir a su deidad respectiva. Así pues, la decisión de Sor Juana en nombrar la deidad principal de esta manera era su esfuerzo para formar una similitud ideológica. Dando el mismo nombre a una deidad con características diferentes de dos religiones distintas, ella mezcló churras con merinas. Sor Juana previsiblemente entendía que la lengua está imbuida de valor; al referirse al dios mexica de la misma manera que al cristiano, intentó promover los valores del dios cristiano en sus descripciones del dios mexica. Como todos evangelizadores, a Sor Juana se le encomendó la tarea de encontrar un nombre que no era herético y honraba al dios cristiano. Traducir el nombre de dios era un gran desafío para los católicos:

El “Dios padre de todos y que sustenta a todas las criaturas y las rige”, el “Dios principio de las cosas y criador de ellas”, el que es “infinito y sin principio” o el “regidor gouernador con todos los atributos que a esto se ayuntan”, todas estas apelaciones que el *Pseudo-Dionisio* convierte en nombres complementarios del que, sin embargo, no tiene nombre, merecen entradas independientes y sucesivas, como si en efecto se tratara de divinidades distintas, en un listado tan barroco como inexplicable. (Parada 146)

En vista de la complejidad de ambas religiones, los conquistadores tenían que explicar el concepto de Dios de una manera apropiada. No obstante, la búsqueda de una traducción apropiada presentó dificultades debido a la barrera idiomática porque tenían que comunicar el poder del dios cristiano precisamente y con la pasión que querían. Algunos frailes usaron

teotlacatl que “servía a la apelación de Dios Padre, porque es vocablo *potissimo* y por ‘no haber otro que tan bien lo signifique” (Parada 151). Con los mayas también, las lenguas fueron cristianizadas durante el proceso evangelizador. Fray Pedro Beltrán, un educador evangelizador, rechazó la palabra maya *ku* como una traducción del dios cristiano porque no quería que los indígenas pudieran encontrar un modo de “elogiar sus propios dioses bajo el disfraz del nuevo” (Hanks 460). Principalmente, él quería eliminar la interpretación indígena, en adelante estableciendo una enseñanza draconiana del catecismo. En consecuencia, una forma del sincretismo sociolingüístico tuvo lugar. Con la fundación de la lengua cristianizada de maya, “so too would the new Christianized version of Maya would commensurate between semantic values in heterogeneous languages, thereby permitting the conversion of value between them” (457). Similarmente con los mexicas, se desarrolló un lenguaje especial del “cultivado”, lo que era el náhuatl para las clases altas (Ahuja 23). Llevando valores semánticos y etimológicos diferentes, en la realidad, el sincretismo lingüístico era extremadamente difícil e implicó cierto nivel de subyugación. Finalmente, dando cuenta de la imposibilidad de traducir todo a las lenguas indígenas, los evangelizadores incorporaron la palabra española de “dios” a los idiomas nativos. Según los colonizadores, sólo con la palabra española podían comprender los indígenas la esencia del dios cristiano mismo. De hecho, ellos querían evitar la conversión superficial y apoyar la evangelización “pura” sin traducciones erróneas o malas interpretaciones (Poole 339).

Es evidente que por toda nuestra historia, la lengua se ha utilizado como un instrumento del imperio (Nebrija). Tiene implicaciones sociológicas notables ya que los idiomas son vasijas de cultura y pueden ser herramientas para la manipulación. En esta situación cuando los maestros españoles insertaron el castellano en la narrativa indígena, la lengua llevaba una ideología. Insertando el castellano en la narrativa indígena, efectivamente reponiendo el náhuatl, es una

manifestación de la colonización. La evangelización presentó una agenda de instaurar una jerarquía lingüística, invocando el imperialismo lingüístico³⁷. En el manuscrito anterior del *Códice Florentino*, Sahagún cuenta la historia mexicana en castellano. Él ejercía el poder y podía comunicar la historia según su propia perspectiva. Por lo tanto, en este ejemplo, señala el prejuicio inherente en la traducción que favorece al traductor.

Podemos comprender la decisión de Sor Juana de utilizar el “Dios de las Semillas” en su obra por una examinación de la conversión lingüística colonial. Primero, había conflicto entre los frailes. Algunos introdujeron “Dios” y “Jesucristo” al vocabulario indígena para evitar la idolatría y cualquier otra interpretación que pudiera surgir de la traducción. Por otro lado, los demás se embarcaron en la reeducación de los mexicanos. Usaron las palabras nahuas para explicar el concepto del dios cristiano, dando “una nueva concepción de divinidad” (Gallegos 302). Como ya existía una gran diferencia religiosa, la manipulación de la traducción era inevitable. Algunos religiosos usaron el *teotl* como una palabra equivalente para el dios cristiano, moldeando el significado para convenir los propósitos evangélicos. Ahora bien, esto representó una cuestión importante:

Los conquistadores se apropiaron entonces de ese nombre, les daba jerarquía, infundían temor y veneración en los indios: los extranjeros eran seres “extremados” (¿en bien o en mal?), eran manifestaciones de antiguas divinidades. Sin embargo, al enfrentarse la concepción indígena de la divinidad con la cristiana, los religiosos se escandalizaron: para ellos sólo había un *teutl*, sólo al Dios único de los cristianos correspondía este nombre y eso debía aprenderlo el indígena. (302)

Esta discusión sobre el uso del náhuatl para la evangelización resultó en una mezcla lingüística y una versión del cristianismo infundida con la influencia indígena:

³⁷ Un concepto que explica el dominio de una lengua sobre las demás (Rose 385).

La mezcla de conceptos prehispánicos y cristianos en los discursos de evangelización, el uso mismo del náhuatl para evangelizar, provocó que los indios que se educaban ya en el cristianismo conservaran la tradición prehispánica a través de sus palabras y maneras de hablar, y que el cristianismo fuera considerado por los indios como una continuación de su propia religiosidad, y por lo tanto, como un estímulo del sincretismo religioso: *teutl Dios Tlatoani*. (314)

Segundo, Sor Juana escribió la obra como una comisión para el festival de Corpus Christi³⁸ en la Iglesia católica. Quería honrar la Eucaristía, por eso usó el término sincrético el “Dios de las Semillas” para promover el catolicismo en su trabajo. Su obra, entre muchas otras, sirvió el propósito de celebrar todos los esfuerzos que animaron la Eucaristía: “Los autos sacramentales, que descienden del teatro religioso medieval, se representaban durante la fiesta del Corpus Christi para propiciar la reafirmación de la fe cristiana en un ambiente celebratorio” (Juárez 98). Honrando la fiesta de Corpus Christi con el “Dios de las Semillas,” su uso del nombre era una expresión festiva del catolicismo y su dominio en el Nuevo Mundo. Esencialmente, sucedió la traducción de una fiesta religiosa para adaptarse al proceso de conversión del pueblo indígena.

El sincretismo y la ejecución de la otredad indígena

Durante el procedimiento de desarrollar el sincretismo religioso en la obra, Sor Juana consecuentemente aisló a las comunidades indígenas. Su escritura se prestaba al fenómeno paradójico de que para llegar a la uniformidad, había que tener una distancia entre la fuerza dominante (los colonizadores) y la subordinada (los indígenas). A tal efecto, la autoridad

³⁸ Una fiesta que el Vaticano presenta cada año el segundo martes después del Pentecostés (el evento cuando El Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles. La Iglesia la celebra para conmemorar la Última Cena (“Overview Feast of Corpus Christi”).

conquistadora hacía valer el sincretismo, lo que conllevaba construir la otredad. En la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”*, Sor Juana construyó un diálogo describiendo un perfil del súbdito ideal a la Corona e Iglesia. Ella constantemente hizo comparaciones entre los personajes españoles y los indígenas. Al retratar la sociedad colonial donde existían dos grupos con diferencias culturales bastante dramáticas, sus representaciones revelaron “a semiotic play of dissimilar meanings in two subjective and highly politicized portraits of difference” (Díaz 53).

Es necesario notar que el sincretismo casi siempre se fundamenta en la jerarquización. En cada sociedad, es “nosotros contra ellos” debido a la estratificación de poder. Más aún,

La construcción del Otro supone no solamente la puesta en perspectiva de los universales que constituyen el basamento filosófico de los discursos dominantes, sino su articulación ideológica a los principios sobre los que se afirman las identidades individuales y sectoriales en una formación social determinada. (Moraña 145)

Aquí, Moraña sugiere que la autoridad dominante prevalezca a través del universalismo. Porque la cultura dominante controla “los universales”, cualquier desviación de ellos automáticamente crea la otredad. Además, los españoles durante esta época desarrollaban muy bien las reglas estrictas no solo con respecto a las clases sociales sino también las creencias que deberían ser válidas. En la obra, Sor Juana claramente comentó, a través del personaje Religión, que los indígenas estaban subdesarrollados y poseídos por el diablo:

Divino Narciso, porque
si aquesta infeliz tenía
un Ídolo, que adoraba,
de tan extrañas divisas,
en quien pretendió el demonio,

de la Sacra Eucaristía
fingir el alto Misterio,
sepa que también había
entre otros Gentiles, señas
de tan alta Maravilla. (4.425-434)

En este pasaje, América experimentó el aislamiento cultural e ideológico. Religión la aisló emocionalmente al identificarla como “infeliz” porque la indígena adoró a una deidad falsa. La razón por la insatisfacción, según Religión, fue la adoración de cualquier figura que no fuera la del dios cristiano. Aportando a la creación de la otredad, Sor Juana puso “ídolo” en mayúsculas, lo que nos indica que ella consideraba que la fe mexica era su propia institución aparte de la suya católica. De las palabras de Religión, podemos concluir que Sor Juana se refería a un principio fundamental en el catolicismo: no hacer ningún ídolo³⁹. La monja segregó la fe mexica así porque creía que su adoración era inmoral. Aún más, ella escribió el “Ídolo” como un personaje en la obra de la manera en que corrompió y distrajo a los indígenas de la religión “verdadera”. Sor Juana hizo una declaración flagrante cuando comentó “de tan extrañas divisas, / en quien pretendió el demonio”. Con su uso de “extrañas”, ella trató la fe indígena como una entidad extranjera que era una amenaza a todo el mundo y especialmente a los personajes indígenas que participaban. Creó una distancia institucional en la medida en que puso “Sacra Eucaristía” en mayúsculas. Observamos que el “Ídolo” y la “Sacra Eucaristía” estaban en conflicto. Finalmente, para aclarar el estatus de los indígenas como el Otro, ella les dio la designación de “otros Gentiles⁴⁰”. A pesar de su propuesta del sincretismo, la sugerencia de que los indígenas también

³⁹ El segundo mandamiento en Los Diez Mandamientos.

⁴⁰ La designación “gentil” se refiere a “los que profesaban una religión no cristiana, por haber vivido amantes del cristianismo o por conservar después de él su religión antigua ≈Idólatra, pagano (Moliner 673).

adoraban al mismo dios, ella ilustró que siempre habría una brecha en el entendimiento religioso y cultural entre los dos pueblos.

Aparte de la otredad ideológica, tenemos la idea de la otredad física que viene en forma de la fetichización y el exotismo. La profesora Paola Miranda nota:

En la loa introductoria que aquí analizamos la vestimenta étnica con que se presenta el personaje subvierte la desnudez, una de las formas simbólicas con que los imaginarios colectivos europeos tradujeron a América Latina como objeto de deseo y otredad.

(Miranda 44)

En el texto, se nos presentan a América y Occidente por primera vez después de una descripción meticulosa de los personajes en la primera escena:

Sale el Occidente, Indio galán, con corona, y la América, a su lado, de India bizarra con mantas y cuptles, al modo que se canta el Tocatín. Siéntense en dos sillas, y por una parte y otra bailan Indios e Indias, con plumas y sonajas en las manos, como se hace de ordinario esta Danza, y mientras bailan, canta la Música.

La descripción es una del salvaje noble, un término acuñado por el filósofo Jean-Jacques Rousseau. Nacido del colonialismo, el salvaje noble es la percepción por parte de los colonizadores de que los indígenas eran primitivos, extraños y simplistas, en general, debajo de la civilización (Cruz). En la introducción de los personajes indígenas, Occidente es “Indio galán, con corona” y América es “de India bizarra con mantas y cuptles”. Sor Juana los escribió como figuras exotícamente hermosas, pero fuera de los estándares europeos. Entretanto, cuando comparamos lo que describió a los personajes españoles, apuntamos la normalidad de los perfiles descriptivos de Celo y Religión. Celo es “un capitán general armado,” y Religión es

sencillamente “una dama española”. En este punto, es evidente que Sor Juana los describió de esta forma sencilla porque los personajes españoles representaban el estándar y modelo social.

Sería erróneo decir que las comunidades indígenas no vieran a los españoles con algún nivel de otredad, también. En respuesta a ser llamado el otro por los españoles, América y Occidente en el principio prometieron que iban a seguir sus prácticas religiosas. Antes de la conversión, América le mandó a Occidente:

Negad el oído y vista
A sus razones, no haciendo
caso de sus fantasías;
y proseguid vuestros cultos,
sin dejar que advenedizas
Naciones, osadas quieran
intentar interrumpirlas. (2.175-181)

América le animó a Occidente a continuar practicando sus propias tradiciones. Cuando le dijo con firmeza “sin dejar que advenedizas / Naciones,” “Naciones” se refiere a los españoles. En este caso, los personajes españoles estaban en la posición del Otro. América presumiblemente deseaba mantener la autonomía para preservar la distancia entre ellos y los españoles. La profesora Verónica Grossi informa:

La cambiante caracterización moral de las personificaciones alegóricas también desestabiliza todo criterio de verdad absoluta. La ciega idolatría, el disimulo y el engaño diabólicos; la sacrílega osadía, la irracionalidad, asociados a la cultura indígena por la Religión Cristiana y el Celo son trasladados en voz de América y Occidente a las mismas personificaciones de la España imperial. El proyecto de colonización de las "advenedizas

/ naciones" (179-80) europeas es una fantasía que carece de legitimidad. La jerarquía entre imperio y colonia se revierte: las palabras de las personificaciones americanas convierten a la identidad española en marginada otredad. (Grossi 554)

En resumen, el choque ideológico recurrente cada vez más crea una brecha de otredad entre los dos grupos de personajes. Pese a la otredad de los españoles ocurrió por parte de algunas comunidades indígenas, la otredad española contra los indígenas últimamente experimentó más éxito, y los indígenas tenían que someterse a la Corona e Iglesia. El sincretismo religioso, dirigido por el Imperio español, creó la otredad que llevó a la dominación de una fe sobre la otra.

El teatro como una forma de educación

No podemos descuidar el medio en el que Sor Juana realizó el intento sincrético. Ella utilizó el teatro para crear un diálogo metafórico entre los españoles e indígenas de un modo supuestamente transparente. No obstante, este diálogo era falso, en cómo la meta primaria de la obra era la demostración de una evangelización exitosa. La organización del teatro es crucial comprender porque servía como el método de la conquista espiritual (Gaillemin 49). La estructura de la obra misma es de especial interés porque escribió “teatro dentro del teatro” para que los personajes indígenas vieran “el auto sacramental para que se convencieran de que Cristo” (Juárez 99). Esencialmente, la *Loa* actuaba como el aula y *El Divino Narciso* funcionaba como la lección misma. La obra en su totalidad, incluso la *Loa* misma y *El Divino Narciso*, mostraba el proceso educativo. Porque no incluía a los actores indígenas ni tenía audiencia indígena, el texto era una demostración del poder colonial.

Notablemente, en la última escena, Religión y Celo discutieron su próxima fase en la enseñanza católica. Religión surgió como una obra alegórica para contar la historia de Jesucristo, la Eucaristía y todos los otros misterios del dios cristiano. Respondió a Celo:

De un Auto en la alegoría,
quiero mostrarlos visibles,
para que quede instruida
ella, y todo el Occidente,
de lo que ya solicita
saber. (5.418-423)

En esta respuesta, observamos tres objetivos. Primeramente, se dedicaba a controlar y mantener la narrativa sociopolítica y el conocimiento en el Nuevo Mundo. Cuando Religión dijo que iba a darle a Occidente “todo / de lo que ya solicita / saber”, ella tomaba la oportunidad de contestar preguntas exactamente cómo quisiera sin interrupciones ni interpretaciones disímiles.

Segundamente, Sor Juana, como académica católica, se dedicaba a la educación de los indígenas. La palabra “instruida” claramente indica su intención. Terceramente, lo que contradijo el sincretismo, ella se dedicaba a la separación de las visiones del mundo en las categorías de lo bueno y lo malo. Cuando declaró, “quiero mostrarlos visibles”, quería exponer los valores católicos completamente aparte de la influencia indígena y sus prácticas.

Un elemento fascinante sobre la organización del teatro es su capacidad de facilitar la participación de la audiencia o reprimirla. Al examinar al espectador de la obra, deberíamos tener en cuenta los siguientes aspectos: la falta de contribuciones indígenas y la representación planeada en Madrid. Concerniente a la falta de contribución indígena, ellos no participaron ni como consultores ni como actores. Sor Juana quería que exclusivamente fueran testigos del

proceso evangelizador, o sea, la actuación de la obra. Cuando Celo le interrogó a Religión si una persona se opondría a llevarlos a Madrid, ella respondió:

Como aquesto sólo mira
a celebrar el Misterio,
y aquestas introducidas
personas no son más que
unos abstractos...
que a especies intelectivas
ni habrá distancias que estorben
ni mares que les impidan. (5.462-472)

Al analizar su respuesta, podemos ver cómo Sor Juana retrató a los indígenas sólo como miembros de la audiencia. Escribió “Como aquesto sólo mira / a celebrar el Misterio”, indicando que quería que la población indígena reaccionara positivamente a la tradición católica y fuera espectadores del sincretismo que Sor Juana intentó crear. Apartando brevemente del texto mismo, la actuación de *El Divino Narciso* y su *Loa* iban a tener lugar en Madrid. Aunque nunca ocurrió, se puede concluir que su obra era otra expresión de la vida colonial en el Nuevo Mundo. Se trataba *de* las comunidades indígenas en México y la experiencia de evangelizarlas. Es cierto que produjo esta obra en el Nuevo Mundo con la influencia del clima político y algunos elementos indígenas culturales, sin embargo nunca fue la intención que la obra debiera ser realizada *en* el Nuevo Mundo. Gomez observa la ironía de este fenómeno:

Religious theater was often used for evangelization, as it was the closest European equivalent to indigenous ritual performances. The Nahuas were attached to their ceremonial way of life and believed that their devotional impulses could be directed to

new stories, festivals, and personages. After years of using theater as a tool to “convert” the indigenous, Sor Juana uses it here to influence Europeans to become more accepting of Nahua ways of life. (Burkhart en Gomez; Gomez 54)

Gomez describe la lógica detrás de este tipo de teatro y la creencia de que los indígenas fácilmente podrían convertirse en una nueva religión. Según Gomez, Sor Juana pensaba en utilizar “los impulsos devotos,” escribiendo “que a especies intelectivas / ni habrá distancias que estorben / ni mares que les impidan”. En su escritura, Sor Juana veía a los indígenas como capaces de ser civilizados, reforzando la idea colonial de que siempre serían miembros de la audiencia y nunca los participantes activos.

Otra vez, refiriéndonos al sitio planeado de la obra (Madrid), han surgido teorías que Sor Juana hubiera abogado por el mejor tratamiento de los indígenas. No tenemos evidencia que este esfuerzo se cumplió, pero podemos constatar que su estrategia era la de retratarlos como seguidores equivocados de una fe “falsa”. Sólo podía ofrecer el mejor tratamiento entre los límites del colonialismo y siempre con la promesa de la evangelización.

Viendo que la música se intercala durante toda la obra, es relevante discutir su rol en cumplir esta promesa. El aspecto musical de la *Loa* es otra expresión de la evangelización sincrética. La música está en forma del *tocotín*, un texto cantado en castellano o náhuatl y un baile que tenían raíces en las obras evangelizadoras de los primeros misioneros (Shaw; Gomez 32). Aunque el *tocotín* era un tipo de poema que tenía influencia de la gramática nahua, “fue escrito en el estilo español de líneas de seis sílabas en el ritmo asonante” (32). En este sentido, era un producto verdaderamente del barroco novohispano.

La mayoría de los *tocotines* fueron utilizados al final de las obras de teatro para celebrar. La *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”* no es diferente. A lo largo de la obra,

Música cantó “Y en pompa festiva, / Celebrad al gran Dios de las Semillas” (2.182-183). Al final, todos los personajes cantaron juntos, lo que podemos percibir como una celebración sincrética del reconocimiento del dios cristiano. La inclusión de estas líneas al final es una demostración de Sor Juana en destacar el éxito de la evangelización, y de ahí, la conquista ideológica.

El neoplatonismo como una filosofía de asimilación

Un tema principal recurrente en toda la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”* es el neoplatonismo. Sor Juana lo utilizó como una estética así como una expresión lógica detrás del monoteísmo, la creencia, compartida por todas las religiones abrahámicas⁴¹, que sólo existe un dios. El neoplatonismo promueve el principio monismo, es decir, la singularidad del universo (Wildberg). La teoría, enfocando en la centralidad de la existencia de toda la vida, sugiere que una sola figura es responsable de la protección y consciencia misma de todos los seres humanos. Ella expresó el neoplatonismo en una variedad de aspectos a lo largo de la obra para promover la conquista espiritual. Aunque algunos académicos como Camilla Townsend sostienen que Sor Juana fue motivada por una estética universalista “that delighted in recording picturesque details and in highlighting specificities” y no el nacionalismo, es necesario juzgar la conexión

⁴¹ Refiere al judaísmo, catolicismo e islam, religiones que creen en el Dios de Abraham.

intrínseca del universalismo⁴² europeo y la agenda proto-nacionalista en la colonización española (Townsend 6).

Sor Juana resumió su visión del neoplatonismo con la explicación de Religión:

Aunque su Esencia Divina
es invisible e inmensa,
como Aquésta está ya unida
a nuestra Naturaleza. (4.330-333)

En esta sección de diálogo, dirigimos nuestra atención a “Esencia Divina” porque es una expresión clara del elemento de “una causa” que encontramos en el neoplatonismo. Por otra parte, vemos el uso de mayúsculas de palabras como “Esencia Divina,” “Aquésta,” y “Naturaleza”. Este recurso literario es una táctica de proclamar la autoridad y unidad, dos aspectos vitales de la teoría neoplatónica. Finalmente, “nuestra Naturaleza” alude a una consciencia universal. En esta frase, notamos un par de elementos importantes. Primero, “nuestra” nos indica un sentido de uniformidad entre todos los seres humanos. Segundo, “Naturaleza” sirve como un sinónimo del alma. La lexicógrafa María Moliner define el término así: “universo físico, o sea, ajeno a la intervención espiritual del hombre...como recurso del lenguaje se considera como una entidad activa” (Moliner 951). Moliner continúa: es un “aspecto de un organismo, particularmente el del hombre, sometido a las leyes o causas físicas o fisiológicas: ‘La naturaleza impulsa a la lucha por la vida’” (952). Observamos la interacción

⁴² En este proyecto, uso el concepto del universalismo y el neoplatonismo sinóminamente, pero es esencial notar el matiz significativo entre las dos ideas. El universalismo en la teología cristiana es la creencia de la salvación de todas las almas a pesar de la cantidad de pecados porque Jesucristo murió por la salvación de la raza humana (“Universalism”). El universalismo secular, o mejor dicho político, es “una doctrina política favorable a la unificación de los estados” (Moliner 1406). En este sentido, “se aplica...hiperbólicamente, a las cosas que existen o son conocidas en todas partes” (1406). Cuando consideramos su rol en el desarrollo de la colonización en el Nuevo Mundo, observamos que una idea “conocida en todas partes” se utilizaba como una estrategia de unir las tierras sujetas al imperialismo.

entre el monoteísmo y neoplatonismo, viendo que Religión vocalizó definitivamente conceptos del universalismo y la uniformidad.

El viaje civilizador de la asimilación neoplatónica

Dentro de la filosofía del neoplatonismo, empezamos a ver la mentalidad unificadora detrás de la asimilación colonial. En su obra alegórica, Sor Juana marcó el comienzo del universo, el que inició el viaje neoplatónico y su fin teórico. Aludiendo a la creación de Adán y Eva, ella escribió:

¡Oh cautelosa Serpiente!

¡Oh Aspid venenoso!...

Si Dios mi lengua habilita

te tengo de convencer. (4.265-275)

A través de Religión, ella hizo una propuesta sobre lo que ocurrió en el jardín de Edén. Sugirió que los indígenas y españoles hubieran venido de origen universal. Sin embargo, los indígenas fueron víctimas de la serpiente, causando que se apartaron del camino cristiano neoplatónico. Ella completó la obra con la declaración de todos los personajes que creían en el mismo dios. Todos cantaron “¡Dichoso el día / que conocí al gran Dios de las Semillas” (5.497-498). Esta exclamación final, para Sor Juana, señaló el fin del viaje neoplatónico y la asimilación indígena al catolicismo español. El uso de la primera persona subraya la asimilación mental y social al catolicismo. Este momento en la obra confirma la evangelización ideal de Sor Juana.

Sor Juana abordó la evangelización utilizando la discusión de tres temas: el alma, el cielo y los milagros. Ella comenzó el proceso evangelizador con la conceptualización del alma. En la primera escena de la obra, América describió lo siguiente sobre su percepción del dios cristiano:

Su protección no limita
sólo a corporal sustento
de la material comida,
sino que después, haciendo
manjar de sus carnes mismas
(estando purificadas
Antes, de sus inmundicias
corporales), de las manchas
El Alma nos purifica. (1.60-68)

Utilizando la voz de una mujer indígena, Sor Juana declaró que todo el mundo tenía el mismo alma purificadora. El “Alma” está en mayúsculas, mostrándonos la dinámica neoplatónica entre la individualidad y comunidad a la vez. “El Alma” en este momento revela la obligación como individuo y miembro de una comunidad más amplia. Según la teoría neoplatónica, se puede actuar como una sola persona pero hay que participar en la formación y el mantenimiento de la unidad (Wildberg). Además, “El Alma” presenta la posibilidad de almas separadas y universales, o sea, la unión de almas separadas para crear una colectiva. Con respecto a la colectividad, Sor Juana parecía sugerir que los indígenas y españoles compartían la misma idea de la pureza. Cuando escribió “nos purifica”, ella indicó que una conciencia universalista podía curar todas las manchas (los pecados) para alcanzar un estado puro. “El Alma” es el equivalente al espíritu ‘ilustrado’ con los valores católicos que puede ser usado para ir al “Cielo.” Acorde al catolicismo de Sor Juana, el “Cielo” se refería al paraíso y Dios mismo. De manera neoplatónica, ambas ideas son una y la misma. El “Cielo” está en mayúsculas como “El Alma”, lo que nos entraña que el cuerpo y espíritu se crucen en un punto singular. Quizás lo más influyente es la

manifestación de la divinidad en un producto visible. Sor Juana brevemente escribió sobre los milagros en relación con su fuente:

Esos milagros que cuentas,
esos prodigios que intimas,
esos visos, esos rasgos,
que debajo de cortinas supersticiosas asoman;
esos portentos que vicias,
atribuyendo su efecto a tus Deidades mentidas,
obras del Dios Verdadero,
y de Su sabiduría. (4.297-236)

Este pasaje es la primera vez cuando Sor Juana explícitamente aclaró el poder del dios cristiano. Con la designación del “Dios Verdadero,” ella definió la capacidad del dios cristiano en conceder milagros. Según la mentalidad neoplatónica, todos los milagros que los indígenas y españoles experimentaron fueron responsabilidad de un dios. En esta conversación entre América y Religión, la segunda anunció que los indígenas fueron descarriados en su atribución de los milagros a las “Deidades mentidas”. Religión, en esta situación, quería guiar a América en iniciar el camino neoplatónico. Esto es uno de los muchos ejemplos en la obra que exhibe la conquista espiritual. Dado que “Dios Verdadero” y “Su sabiduría” están en mayúsculas, también podemos concluir que Sor Juana intentó dar legitimidad a la institución española-católica.

La gobernanza de la asimilación

Es de nuestro interés profundizar el neoplatonismo en la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”* como pertenece al clima sociopolítico de la Nueva España. En particular,

tenemos que estudiar el uso de la teoría como una herramienta política. Como todas las obras de su época, la *Loa* de Sor Juana fue estrictamente escudriñada por la Iglesia católica y el Virreinato. En este sentido, analizar la conexión entre la filosofía y su ejecución en el entorno colonial nos ayuda a entender su obra multifacética como una entidad política. Siempre necesitamos tener en cuenta el rol social que desempeña la autora en la expresión literaria.

El neoplatonismo es de orígenes europeos. Así pues, podemos deducir que los europeos eran la autoridad detrás de la teoría. Esta filosofía es absolutista en naturaleza, lo que tiene implicaciones políticas. Con todo esto en mente, argumentamos que en el contexto colonial español, el uso del neoplatonismo fue controlado por los españoles, otro instrumento en mantener el poder ideológico. Durante esta época de la expansión global, los españoles podían emplear la teoría como una defensa, y aún una motivación para el imperialismo.

Para Sor Juana, el neoplatonismo tenía valor institucional. Fue un llamamiento a la autoridad española. Por ello, lo utilizaron en la colonización mental porque buscaba dismantelar la estructura sociopolítica indígena e internalizar el punto de vista eurocristiano conservado por el imperio español. Norget elabora:

In general terms, inculturation theology regards ‘popular’ or indigenous religious forms as necessary to a productive dialogue or reciprocal evangelization, between clergy and the poor, indigenous social classes. However the liberation theological imaginary, like that of Catholic theology, is the projection of a Eurocentric mode of knowledge, a refraction of ‘coloniality’ that is rationalist and ‘purist’ in its logic and which supposes a transcendent, universalist subject. (Norget 91)

En su examinación, Norget establece los fundamentos del uso político del neoplatonismo. Resume el fenómeno del imperialismo que esboza la existencia esencial del dominante y

subordinado. Hay que mantener en curso la jerarquización. Seguidamente, la jerarquía es necesaria en primer lugar para que suceda un “diálogo productivo”. Sor Juana intentó fomentar un “diálogo productivo” entre sus personajes españoles e indígenas; hizo exactamente lo que describe Norget. El diálogo entre los personajes fue escrito donde Religión respondió a las preguntas de los personajes indígenas de arriba y ellos hicieron las preguntas de abajo. Esto completamente contradijo la esencia de productividad de cualquier discusión ordinaria civil. Sor Juana, sin duda, creía que la educación era liberadora. Pese a todo, su educación, la evangelización, tenía una agenda. La enseñanza de la ideología cristiana (neoplatónica) era, en realidad, la esclavización ideológica porque para aprender, o sea, *asimilar*, la supresión del conocimiento acaeció. Para resumir los pensamientos de Norget, todas las acciones españoles concerniente al acto colonizador era una proyección del neoplatonismo, un sentimiento falso de justicia. Esta justicia falsa vino de la creencia neoplatónica que sólo existía *un camino bueno*.

Sor Juana no era la única autora en aprovechar el neoplatonismo para apoyar la estructura española católica. En 1651 (aproximadamente el año de su nacimiento, según archivos históricos), Miguel Sinchéz publicó el libro en la Nueva España *Imagen de la Virgen María. Madre de Dios*. Discutió la relación entre la Virgen María y Guadalupe en el Nuevo Mundo. Al documentar todas las apariciones de la Virgen en el México colonial por las personas indígenas y no indígenas por igual, concluyó que Guadalupe era una manifestación del catolicismo para los indígenas. Siguiendo las reglas neoplatónicas como Sor Juana, insistió que la apariencia de Guadalupe verdaderamente era la Virgen María en una forma adecuada por los indígenas. Este pensamiento atraía a los criollos y apoyó el criollismo:

For him Guadalupe was the fulfillment of criollismo and the Virgin was the queen of the land who had come to show special election and favor toward the criollos. His

contemporaries, perhaps with some exaggeration, considered him responsible for the rapid spread of the devotion throughout New Spain, but it was primarily as a criollo devotion...Despite the assertion of Becerra Tanco, endorsed by Florencia, that Guadalupe was heaven's way of showing the humanity of the Indians, their place in the new devotion was secondary and somewhat grudgingly admitted. It was in the eighteenth century, however, as William Taylor has pointed out, that a conscious effort was undertaken to make Guadalupe the one genuine "national" devotion. (Poole 346)

Este libro ofrece alguna perspicacia en la subversión de las prácticas religiosas indígenas. En su texto, Sánchez recurrió al neoplatonismo para marginalizar la cultura indígena. Postulando que la versión sincrética de la Virgen María, Guadalupe, era un acto benévolo de Dios, él mostró el mismo sentido de lástima que Sor Juana. Sor Juana enfatizó la humanidad y amabilidad de Dios. La devoción nativa a Guadalupe y no a la Virgen María católica de España parecía justificar la colonización ideológica y era una reacción negativa contra el sincretismo. En otras palabras, a pesar del sincretismo religioso, el resultado de él fue un poco desdeñado. Sin embargo, a medida que el imperio español evolucionaba, alejándose de los días religiosos estrictos y hacía un tiempo más secular, la política respecto a la devoción de Guadalupe cambió. No obstante, como Poole nota en su comentario, a “conscious effort was undertaken to make Guadalupe the one genuine ‘national’ devotion.” Ahora, el neoplatonismo se había adaptado pero todavía se podía observar la singularidad de la decisión política en elogiar a Guadalupe. Quizá con la historia de cómo Guadalupe llegó a ser en la práctica de la fe católica mexicana, podemos entender el estatus del “Dios de las Semillas” de Sor Juana. Transpiró un cambio notable: en el principio de la obra, sólo los personajes indígenas adoraban el “Dios de las Semillas” pero el final, todos cantaron “Dichoso el día / Que conocí al gran Dios de las Semillas” (5.497-498). Todos reconocieron al

“Dios de las Semillas”, similar a la situación con Guadalupe. Efectivamente, los españoles gobernaron esta transición.

La intelectualidad neoplatónica

El carácter de la academia en el Nuevo Mundo se basaba mucho en promulgar una narrativa singular católica. Teniendo en cuenta que la educación fue meticulosamente dirigida por el clero, contemplamos la ejecución del neoplatonismo en el aula. El neoplatonismo, la fuerza guía de la visión educativa del clero (incluida Sor Juana), buscaba crear una conciencia idealista para los “estudiantes” indígenas. Idealista por naturaleza, promulgaba la idea de un alma universal que todos fueran a desarrollar con una educación eclesiástica. Empleando esta doctrina, los frailes mantenían la autoridad intelectual, lo que nos provee la evidencia de cómo la teoría fue aplicada en la esfera social. En una descripción del dios cristiano, Religión (la educadora principal en la obra), proclamó lo siguiente sobre su dios:

Su productiva
Providencia, que concurre
a darles vegetativa
alma. (3.318-321)

Esta breve descripción revela dos piezas importantes de información: el origen percibido de la erudición y la habilidad de civilizarse a través del aprendizaje. La creencia católica era que Dios proveía todos los conocimientos disponibles al universo y daba la capacidad a los seres humanos de buscarlos. Derivado de esto era el deseo de la autosuperación mediante una examinación del alma. En consecuencia:

In trying to understand itself, Consciousness can only turn towards *its* origin and thus posit or behold the First as the transcendent principle of its own reality. As the Neoplatonists would put it, having emerged from the First, Consciousness “turns back” towards it in order to understand the pre-condition of its own existence. Becoming thus aware of another entity, the originary unity of Consciousness breaks up duality, and with it emerge the categories of identity and difference, of greater and smaller, of number, of change and of rest. In fact, in a way not fully explained, or perhaps even explicable, the entire ideal world of Platonic forms and ideas emerges effortlessly in the course of Consciousness’ effort to understand itself. (Wildberg).

El neoplatonismo, como resume este pasaje, es una expedición educativa de uno mismo. La teoría establece que la conciencia nace de categorías separadas. Para lograr la unidad absoluta, una persona puede dedicarse a la prevención de la fragmentación de ideas. Debería estar preparado para una vida de intentar a entender a sí mismo. En esencia, el neoplatonismo servía como un principio rector en la enseñanza y el aprendizaje del catolicismo.

La idea neoplatónica de la universalidad lingüística era un asunto pertinente con respecto al medio a través del cual se producía la evangelización. La interacción de las lenguas y su traducción formaban parte de un debate recurrente. El acceso de materiales fue la primera cuestión. El clero excluía el alfabeto pictórico tradicionalmente usado en la educación indígena y no reconocía la legitimidad de sistemas alternativos (Mar-Molinero 114). La traducción y la transculturación⁴³, o sea la conversión y asimilación (Magnolo y Schiwy 21). Después de 1800, cuando el imperio ya estaba bien establecido, la política educativa enfatizó la lingüística como

⁴³ Describe la transculturación como “ la asimilación por un grupo social o pueblo de rasgos culturales ajenos” (Moliner 1378). Polémicamente, el término “culturales ajenos” en el contexto colonial fue basado en la percepción español que cualquier cultura diferente a la española era extranjera. Esto es la otredad, lo que se ha mencionado en una sección anterior de este capítulo.

un instrumento de mantener una dinámica de poder fuertemente fundada en la subordinación. Los indígenas de México “tenían que aprender el castellano pero la élite criolla en poder no tenía que aprender los idiomas nativos” (21). La lengua sólo era la única manera para mantener un desequilibrio de potencia entre el colonizador y el colonizado.

La cara política del neoplatonismo

El profesor y teórico teológico Walter Mignolo fija que existe la “matriz colonial sobre el poder” (Green 14). Esta matriz fue respaldada por el neoplatonismo que ponía énfasis particular en una cadena de ser⁴⁴. Una jerarquía de existencia define la marginalización social, cultural y racial. La teoría argumenta que Dios es el ser más perfecto, lo que los colonizadores manipulaban para justificar el imperialismo cristiano. Según las creencias de Sor Juana, los españoles estaban más cerca de Dios porque eran católicos. Por ello, los indígenas no católicos estaban más abajo en la cadena. Una verdad que unía todo, acorde al neoplatonismo, era la existencia del Dios “más elevado y perfecto” (“Great Chain of Being”). La autora parecía plasmar esta mentalidad al final de la obra. Antes de la canción final, Occidente anunció:

Diciendo que ya
conocen las Indias
al que es Verdadero
Dios de las Semillas. (5.489-492)

Al decir que “conocen las Indias”, Occidente indicó que él y su compañera, Religión, reconocieron al “Verdadero Dios de las Semillas”, por consiguiente iban a seguir el camino

⁴⁴ La Gran Cadena de Ser, o *scala naturæ* es “la conceptualización grecolatina del orden metafísico del universo en el que todos los seres, desde el ser más básico hasta el más elevado y perfecto, son jerárquicamente vinculado para formar un todo interconectado” (“Great Chain of Being”).

neoplatónico. La escritura de este pasaje nos muestra la tarea teórica de unir a todos bajo un dios. Además, el tono humilde de Occidente ilustra el desequilibrio de potencia colonial. Captura el momento del entendimiento, la cúspide del neoplatonismo. En este momento, Occidente se rindió al catolicismo. Parecía expresar la gratitud a los personajes españoles por ponerlo en el camino correcto. Exclamó:

Y en lágrimas tiernas
que el gozo destila,
repitan alegres
con voces festivas. (5.493-496)

La exclamación de Occidente expone la mentalidad colonial de que sin los españoles, los indígenas no tendrían una cultura ni un entendimiento del mundo. Este comentario sigue su confirmación en reconocer la legitimidad y autoridad suprema del “Dios Verdadero”. Al final de la obra, Occidente se sentía como si fuera liberado por los españoles, aparentemente encarnado el súbdito católico ideal. Esto es muy neoliberal en el sentido de que demuestra una liberación falsa que uno solo puede conseguir la libertad por obedecer a la autoridad. Green nota, “Neoliberal notions of freedom come to license anti democratic authoritarian sentiments” (Green 11). En la obra, podemos ver la noción neoliberal que al adherirse al catolicismo, un indígena pudiera experimentar la libertad. Explora la idea de que los colonizadores españoles controlaban la libertad, lo que es completamente hipercrítico a cualquier concepto de autonomía real. María Moliner define la libertad como “la circunstancia de estar alguien libre del cumplimiento de cierta obligación” y “[el] estado del que no está sometido a la voluntad de otro” (Moliner 830). Por lo tanto, cuando examinamos las interpretaciones disímiles de la libertad, hay una discrepancia clara entre la versión colonizadora de ella y la concepción estandarizada.

Presumiblemente, los colonizadores creían en la frase del versículo bíblico, “la verdad os hará libres⁴⁵” (RVR. Juan 8:32). Por esta razón, defendían que la evangelización los hará libres. Políticamente, la libertad fue controlada por los españoles en el Nuevo Mundo a través de la noción del universalismo absoluto cristiano.

Un mediator histórico

El neoplatonismo es una teoría flexible en la que nos permite establecer conexiones entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Usándola, observamos la realización práctica del neoplatonismo durante los esfuerzos colonizadores. Miranda escribe:

En el caso de *La Loa El divino Narciso*, la subjetividad subordinada se hace manifiesta por medio de la adhesión a los paradigmas estéticos del barroco y a las concepciones filosóficas del neoplatonismo. Por otra parte, la potencia transformadora o política del texto creemos encontrarla en lo que hemos denominado poética o retórica subalterna, entiendo por entendiendo por ello la deconstrucción literaria y posterior reorganización de las metáforas de desnudez cultura; pasividad e irracionalidad que se le atribuyeron a la imagen América-mujer, naturalizando con ello la dominación del nuevo continente.

(Miranda 41)

La frase más importante en la constatación de Miranda es “naturalizando con ello la dominación del nuevo continente”. El neoplatonismo aclara la normalización del dominio católico y la asimilación de los indígenas durante el período colonial. Es importante aquí entender que el dominio lleva dobles significados: el dominio refiere a las capacidades intelectuales y el poder político. Miranda también habla de la disposición política inherente en un texto. Este hecho

⁴⁵ En latín, “*veritas liberabit vos.*” En este versículo, Jesucristo proclamó a sus seguidores judíos que recibirían la vida eterna por creer en él y mostrar su fe (la verdad).

determina cómo podemos imaginar la potencia trascendental de una teoría filosófica y religiosa como el neoplatonismo en la esfera política colonial y hoy en día.

La disonancia cognitiva del sincretismo religioso

La igualdad falaz

Teóricamente, el sincretismo insinúa un intercambio de tradiciones igual de dos sistemas. El sincretismo “denotes the meeting, mixing, and blending of the socio-cultural components of different religious systems” (Smith 1). Sin embargo, la interacción cultural entre los indígenas y españoles tenía lugar detrás del “telón de fondo católico” (Hanks 461). Como vemos, esta mezcla presunta de culturas durante la colonización española era inmensamente despareja. Podemos ver que el sincretismo mismo se basa en un mundo de igualdad falsa; siempre encontramos la jerarquía en una relación implicando la indoctrinación.

La lengua y los símbolos son dos aspectos sujetos a la jerarquía. La traducción, una parte crucial de la educación colonial, se llevó a cabo en comunicar los valores católicos. Por consiguiente, el proceso era mayormente unilateral en que la traducción de expresiones en maya, por ejemplo, fue dirigida por la perspectiva católica (461). El acto de traducir es fundamentalmente ideológico. El uso de los símbolos es otro medio a través del cual se puede transmitir ideologías. Verbigracia, el catolicismo y la fe mexica utilizaban el símbolo de la cruz para expresar, naturalmente, ideas distintas sobre el universo. Cuando llegaron los españoles, una batalla de la cruz “verdadera” resultó. Sucedió una transición de la propiedad cultural, o sea, la apropiación de un concepto. Esto es otra forma de conversión. El profesor William Taylor se explaya más sobre este fenómeno:

And this is not just a history of native peoples and early mendicant missionaries. All kinds of people participated in the devotion during the colonial period, not just those who identified as “Spaniards” and “Indians.” In the long run, it was more important to the devotional history of particular crosses where you were from than what ethnicity you claimed or accepted, which leads to the most basic shared pattern of all – that the history of miraculous crosses is especially about presence in place, in a localizing way. (Taylor 178)

Taylor, aunque descuenta el impacto de la cultura étnica en la práctica religiosa, ilustra que varios grupos de personas derivan el significado distinto dependiendo de la historia atribuida a un cierto sitio. Por ello, el origen de la cruz altera la legitimidad de las creencias de una comunidad. Dicho de otro modo, los españoles visualizaban las cruces europeas como más legítimas (verdaderas) que las encontradas en el Nuevo Mundo. En la *Loa, Celo* se obsesionó con la simbolización indígena. Taylor pone adelante la razón por esto:

But indigenous symbols rarely were viewed in such a favorable light. More often, Catholic pastors found the deep connections between indigenous conceptions of nature and the sacred threatening, misguided, or ridiculous, and attributed them to diabolical direction. Early missionaries peppered the colonial landscape with crosses as the symbol of Christian presence and protection wherever “idolatry” was suspected – a kind of topographical exorcism. (156)

Es en este punto donde la colonización geográfica e ideológica chocan. Con las cruces, los españoles se apoderaban de las tierras físicamente y metafísicamente. Si hubieran cruces de origen indígena, ellos las reconstruían su significado para satisfacer los estándares católicos. Se daba la divulgación de algunas interpretaciones sobre las otras. Aunque los indígenas y

colonizadores percibían la cruz distintamente, los proponentes del sincretismo sugieran que la cruz sea un símbolo de la fusión cultural. No obstante, cuando consideramos la opinión de Taylor, podemos concluir que quizás el sincretismo genuino es imposible sin el sacrificio de las culturas indígenas. También necesitamos cuestionar si el sincretismo es otro término para la apropiación y asimilación.

A menudo, los indígenas construían las cruces, iglesias y edificios de las colonias.

Indigenous laborers and artisans often fused Christian and indigenous elements in the atrial crosses, in some instances placing in its center an obsidian disk, symbolizing sun and sacrifice. Importantly, crosses were not a European introduction, but rather Mesoamerican symbols of water, fecundity, and nourishment representing the Tree of Life. Standing in the center of the atrium, the cross signified the axis mundi for both Europeans and Nahuas. (Gutiérrez 120)

Para empezar, examinamos el rol de los obreros indígenas. A pesar de construir las cruces, ellos eran sometidos a las restricciones concerniente a la expresión artística, el estilo de arte siendo el barroco novohispano, y generalmente su mal trato. Seguidamente, estudiamos el axis mundi, la zona supuesta entre el cielo y el infierno. Este sitio era el centro del universo para los dos partidos. Empero, es imperativo recordar que ambos tenían conceptualizaciones únicas del cielo e infierno. En resumidas cuentas, transpiraba una mezcla superficial pero no una que priorizaba un aprecio mutuo por parte de los colonizadores españoles. El secuestro ideológico del espacio y los objetos indígenas seguía en curso.

El poder opresivo de la unidad

Conceptualmente, la unidad es la amalgamación de ideas o grupos que forman una entidad cohesiva. Si bien la unidad recibe una connotación positiva porque se utiliza en una manera de movilización política, a menudo a favor de movimientos independentistas o civiles, solemos pasar por alto el precio de producir esta unidad. De hecho, ofrece una perspectiva ilusoria de una amalgamación igual, una mezcla justa. Sin embargo, debido a la disposición discriminatoria de la colonización española, podemos argumentar que la unidad era antidemocrática y opresiva. Los indígenas y españoles no tenían partes iguales durante el proceso sincrético, por eso, tenemos que subrayar esta pregunta: quién dicta la unidad y en cuáles maneras?

María Moliner describió la unidad así: “[la cualidad] de lo que está unido: no dividido... cualidad de las cosas entre cuyas partes hay acuerdo o coordinación” (Moliner 1404). Aplicando la definición de Moliner a la situación colonial en la Nueva España, vemos que la unidad sugiere un concepto tácito de la obediencia que algunas veces es voluntaria pero otras veces no. La “coordinación” mencionada por Moliner era cuestionable durante el período colonial. Por ejemplo, la traducción desde el náhuatl o el maya al castellano fue mayormente dirigida por los españoles según sus propias interpretaciones, Sahagún y de Valencia siendo modelos de esto. Además, en cuanto a la cualidad “no dividida” de la unidad, deberíamos admitir que ella no elimina la división completamente. En cambio, las diferencias persisten, ya sean ideológicas, raciales, culturales, económicas, etc. Por tanto, la unidad comúnmente es un asunto de aceptación y subversión. En la *Loa*, Balsa observa, “The extent to which ambiguity is a basic feature of all power relations...the subaltern characters simultaneously accept and subvert the status they are forced to embody” (Balsa 53). Al final de la obra, América y Occidente convirtieron al catolicismo y aceptaron su posición como neófitos de la fe, ninguno de los cuales es positivo.

Aunque al final eran católicos, todavía mantenían su estatus indígena a la vista de Religión y Cielo.

Un aspecto central de la unidad parece ser la idea del compromiso, lo que es una extensión de “la cooperación”. Al ahondar en ello históricamente, el compromiso por parte de los españoles realmente no existía debido a la estructura colonial. Los españoles experimentaron los beneficios de la unidad porque eran los instigadores. Por otro lado, los indígenas experimentaron la opresión. Aquí se ve cómo la unidad varía de acuerdo con la perspectiva.

La politización del pluralismo y multiculturalismo

A recapitular las ideologías principales dentro del sincretismo religioso: el pluralismo es “la existencia de distintas tendencias de carácter político, económico o religioso que pueden expresarse libremente; una doctrina filosófica opuesta al monismo, que supone el mundo formado por individuos y conjuntos de individuos”, y el multiculturalismo es la teoría contemporánea que propugna la pluralidad cultural donde los marginalizados y explotados pueden expresar sus identidades sin restricciones y condena la asimilación a una cultura ‘dominante’” (Moliner 1092; Song).

Como se ve en los principios generales de estas teorías, contienen rudimentos inherentemente sociopolíticos respecto de la representación y participación de grupos marginalizados. Hay en ello la cuestión olvidada del catolicismo colaborativo, un término acuñado por académicos en la década de 1970. Ellos propusieron un modelo recíproco de la evangelización, o la “nahuatización del cristianismo” en vez de “la imposición estática de un sistema de creencias extranjeras” (Gutiérrez 110). Sin duda, algunos temas de la fe mexicana se incorporaron en el cristianismo pero sólo en el Nuevo Mundo. El cristianismo en España

permaneció igual mientras que la religión causó la supresión significativa de la fe mexicana en Latinoamérica. De este modo, el componente “colaborativo” es inadecuado porque como se ha mencionado anteriormente, la colonización no fue consensual, y el sincretismo era desigual. No se niega la existencia de la fusión cultural sino que el nivel del compromiso que supuestamente tenía lugar es cuestionable. En este diálogo del compromiso, deberíamos pensar en el sacrificio de las identidades en juego; los españoles católicos no sacrificaron nada concerniente a sus identidades en el Nuevo Mundo mientras que los indígenas tenían que someterse a las expectativas imperiales. En la *Loa*, América, en un acto de rebeldía contra Religión, litigó por ella misma y Occidente:

 Mi libertad, mi albedrío

 con libertad más crecida

 Adorará mis Deidades. (3.234-236)

En el principio, América rechazó asimilar, intentando guardar su cultura e identidad. La “libertad”, la palabra más destacada en su grito, encapsula la lucha indígena contra la asociación con el catolicismo y por esencia, el sincretismo. Este pasaje breve introduce el concepto del libre albedrío en él. Cuando Religión dijo antes que si los indígenas se convirtieran, no morían. Esto, por definición, es un ultimátum, exponiendo que hay una falta de libertad básica en el sincretismo porque una mezcla voluntaria y verdadera no ocurre. Añade a la realidad que el sincretismo igual raramente existe.

 Al principio de la colonización, la nobleza indígena poseía alguna influencia en protestar contra la eliminación de sus culturas. Como sea, su poder disminuyó debido a la subyugación educativa, violencia y presión de asimilar (Díaz 30). En la obra, América era una mujer

aristocrática, la esposa de un cacique. Protestó contra los esfuerzos españoles de evangelización, pero gradualmente su energía declinó, lo que últimamente culminó en la conversión.

De ahí, uno necesita interrogar las cualidades colaborativas del sincretismo religioso, teniendo en cuenta el albedrío y las posiciones sociopolíticas de los indígenas bajo los españoles.

Una misconcepción común del pluralismo y multiculturalismo es la libertad de las culturas en existir independientemente y/o entremezclar. Norget describe una teología de inculturación liberacionista controversialmente definida por la Iglesia hoy en día: “an equal intercultural dialogue or exchange between indigenous ‘popular’ and official religiosity” (Norget 87). Aquí, podemos ver la actitud proto-liberacionista neoliberal de Sor Juana. Ella organizó una conversación a lo largo de la obra entre los personajes indígenas y católicos sobre dios, expresiones culturales y otras tradiciones religiosas. Sin embargo, percibimos que no era igual en cualquier forma. Esencialmente, Religión dio una conferencia; América y Occidente se esperaban que escucharan. Estas conversaciones eran muy proto-neoliberales en su estilo. Generalmente, el neoliberalismo es una teología política sobre el mantenimiento del poder (Green 5). Mediante el control de un diálogo que favoreció a Religión sobre los personajes indígenas, Sor Juana ideológicamente practicó esta mentalidad, utilizando el catolicismo como una fuerza civilizadora. Además en estas conversaciones, Sor Juana estableció el punto de que una persona tenía que estar civilizada para merecer o lograr la libertad. Es decir, ella se adhirió al concepto de que el catolicismo podría liberarse intelectualmente o espiritual. Trató la libertad como un privilegio religioso que podía ser regalado o quitado. Ambas ideas antes mencionadas son exploradas más en el próximo capítulo.

Una gran parte de la filosofía de inculturación de la Iglesia y Sor Juana es la alusión de una democracia en compartir culturas. En la práctica, servía como la evangelización por las

normas de la comunidad regional, conduciendo a un “sieve of interpretation” que controla el intercambio de culturas para favorecer a los españoles. En otros términos, los españoles interpretaban las culturas indígenas por sus propias creencias y trasfondo. Con este tipo de evangelización, ellos ambicionaban concebir un puente ideológico entre ellos mismos y los grupos nativos. Ahora bien, las similitudes que encontraron fueron percibidas, forzadas y basadas en una noción preconcebida de cómo es la cultura indígena en relación a la cultura católica-española. En este sentido, la inculturación elimina la pluralidad aunque en teoría tenga lugar un diálogo intercultural. El diálogo descrito en la inculturación es unilateral en lo referente al intercambio de información y su absorción. En general, a través de este diálogo, el objetivo era encontrar una base común para que una fe pudiera existir.

El diálogo que tenía lugar entre los personajes en la obra de Sor Juana fue enteramente falso de la manera en que hizo resaltar la jerarquización de religiones y culturas. Remarca la hipocresía del sincretismo porque no puede funcionar sin la jerarquía. “The meeting, mixing, and blending of socio-cultural components” del sincretismo siempre parecen involucrar la subversión (Smith 1). Norget explica que si el sincretismo sea justo, “[the] equal interaction of two cultural systems does not involve a usurping of either of the cultures from which it arose” (Norget 87). Al final, el sincretismo ilustrado en la obra sentó las bases para la evangelización. Con percepciones falsas por parte de los españoles, la educación católica podía ser materializada. Es importante notar que el pluralismo y multiculturalismo subsistieron dentro del sincretismo. El sincretismo religioso no era una mezcla sino un choque donde los españoles manipulaban e interpretaban las culturas indígenas para ayudar el esfuerzo evangelizador. Por ello, siempre deberíamos cuestionar la agenda del sincretismo. La existencia independiente de las culturas indígenas sin usurpación es una decisión política que residía en el corazón mismo del México colonial. El

sincretismo teórico parece implicar la preservación del pluralismo y multiculturalismo (la existencia independiente de culturas diversas) mientras que él en práctica parece ser evangelizador y neoplatónico. En el caso español imperial, la agenda del sincretismo exclusivamente apoyaba la evangelización.

La manipulación de la historia

A simple vista, Sor Juana parecía criticar la otredad fijada por los colonizadores. Escribió la *Loa* de forma dialógica para que ambos grupos pudieran entenderse. Con todo, podemos argumentar que era superficial porque el diálogo ocurrió entre la “territorialidad criolla” y la “nación criolla” (Moraña en Townsend 1). Previamente mencionado en el segundo capítulo, la voz criolla que Sor Juana dio a todos los personajes mal que bien redujo la validez de un diálogo actual discutiendo diferencias culturales porque la diferencia misma en este caso fue percibida por el criollismo.

Ella creó su obra con el motivo del universalismo. Indudablemente, se sentía la obligación de evangelizar, como vemos en el argumento de la *Loa*. Del principio al final, escribió su auto sacramental, un tipo de literatura dramática para mostrar la gloria de la Eucaristía, para exhibir el proceso evangelizador. Durante el período en que Sor Juana redactó la mayoría de su trabajo, el auto sacramental estaba en la cima de su popularidad en la Nueva España barroca. Su auto sacramental, mientras elogiando la Eucaristía, tenía un enfoque neoplatónico. El profesor y académico Orlando Bentancor destaca la conexión entre el estilo barroco y el neoplatonismo en virtud de la colonización metafísica:

La alegoría barroca es una estructura dialéctica de trascendencia inmanente que llena el vacío generado por la crisis del providencialismo tomista. Ante la crisis del proyecto de colonización y conversión de los bárbaros, los criollos optaron por disociar los objetos

culturales indígenas de sus prácticas y creencias, interpretándolos mediante una hermenéutica neoplatónica (Marsilio Ficino [1433–99]; Andrea Alciato [1492–1550]) que les asignaba sentido y finalidad trascendente. (Bentancor 226)

Aquí, Bentancor subraya varias partes interactuantes durante la conquista del Nuevo Mundo: la creación de una distancia ideológica entre los artefactos físicos de los indígenas y su religión, la reconfiguración y revisión de la historia y la interpretación criolla de la vida nativa.

Contextualizando la *Loa* usando la explicación de Bentancor, reconocemos que el “Dios de las Semillas” era un objeto y una creencia en la obra. Durante la conversión de América y Occidente, ella consignó el “Dios de las Semillas” al dios cristiano, separándolo de su atribución indígena y reclamándolo para el catolicismo. Como esclarece Bentancor, Sor Juana disoció un concepto de las prácticas culturales mexicas a favor de reescribirlo para satisfacer una narrativa al gusto de los propósitos coloniales. Un grado de revisionismo ocurrió porque la escritora borró la historia mexicana del “Dios de las Semillas” y en su lugar, le asignó un significado particular católico. Esta transformación conceptual era neoplatónica y, por consiguiente colonizadora, en la naturaleza. Con ella, podemos comprender otra dimensión intelectual y espiritual de la colonización.

En la obra de Sor Juana, la audiencia presencia la culminación de la transformación, lo que podemos marcar en la súplica de América: “Cuyas soberanas plantas / Besan humildes las Indias” (5.477-478). América prometió que ella, junto con su marido, iban a reconocer la autoridad de la reina española y la Virgen María. Declaró esto con un tono de admiración y no miedo, lo que completamente ignoró la amenaza de guerra que los personajes españoles hicieron antes en la obra. El recuerdo de la violencia y los orígenes autoritarios de los mandatos de conversión casi ya no vivía en la mente indígena en la obra. Humildemente, América y

Occidente se sometieron ideológica e históricamente. Posiblemente por acabar la obra así, Sor Juana quería demostrar que la conversión ocurrió naturalmente y fácilmente, lo que justificaba el imperialismo. Igualmente, quería ilustrar quasi-aneecdóticamente (a través de una alegoría) que no sucedió ninguna lucha por parte de los indígenas durante la evangelización porque el catolicismo siempre era la fe verdadera en los dos mundos, y no había luchas contra la única fe verdadera.

Dado que Sor Juana escribió los personajes de los nativos sin la contribución indígena, ella efectivamente silenció sus voces. En su esfuerzo sincrético, Sor Juana enfatizó la expectativa de ser unida. Apareció la represión cultural de un pueblo mayormente marginalizado. La posición que Sor Juana asumió durante la época en la que escribió nos enseña entender la versión artística de la narración de historias. El poeta Octavio Paz detalla esto en lo siguiente:

Las relaciones entre obra e historia tampoco son simples. Afirmé más arriba que la obra nunca aparece aisladamente sino en relación con otras obras, del pasado y del presente, que son sus modelos y sus rivales. Agrego ahora que hay otra relación no menos determinante: la relación con los lectores. Se habla mucho de la influencia del lector sobre la obra y sobre el autor mismo. En toda sociedad funciona un sistema de prohibiciones y autorizaciones: el dominio de lo que se puede hacer y de lo que no se puede hacer. Hay otra esfera, generalmente más amplia, dividida también en dos zonas: lo que se puede decir y lo que no se puede decir. Las autorizaciones y las prohibiciones comprenden una gama de matices muy rica y que varía de sociedad a sociedad. No obstante, unas y otras pueden dividirse en dos grandes categorías: las expresas y las implícitas. La prohibición implícita es la más poderosa; es lo que «por sabido se calla», lo que se obedece automáticamente y sin reflexionar. El sistema de represiones vigente en

cada sociedad reposa sobre ese conjunto de inhibiciones que ni siquiera requieren el asentimiento de nuestra conciencia. (Paz 3-4)

Paz habla de la importancia de leer un texto en su conjunto, cuidadosamente considerando el efecto que tiene en las lecturas modernas. Él comenta que es importante recordar que su trabajo era parte de una serie de auto sacramentales, poemas, cartas, etc. De ahí, deberíamos prestar atención en cómo podamos pensar en la conversión sincrética históricamente y artísticamente. Paz señala que la relación que un texto tiene con los lectores es especialmente relevante. La relación que Sor Juana tenía con su audiencia es fascinante porque es, en esencia, un comentario político dentro de sí mismo. Como se ha mencionado anteriormente en este capítulo, la obra iba a ser realizada en Madrid. La audiencia probablemente estaría compuesta por la aristocracia española y los reyes. Estas personas nunca iban a atestiguar el combate indígena contra la conversión. Así pues, para siempre ellos iban a recordar la situación como benigno y noble. No solo era sobre la manipulación de la historia misma, sino también las emociones que se le atribuían.

Finalmente, Paz presenta una cuestión imprescindible en contar historias: la prohibición y la autorización. La Iglesia católica le autorizó escribir una obra elogiando la Eucaristía por la fiesta de Corpus Christi. Ahora, tenemos el concepto de la prohibición: “lo que no se puede decir”. Porque los testimonios indígenas no estaban presentes en la obra de Sor Juana o casi cualquier otro texto popular durante los siglos XVII y XVIII, se dejan para el olvido. Sor Juana, como autora, podía manipular lo que fuera recordado o lo que fuera olvidado. La priorización en preservar algunas memorias/historias/cuentos/leyendas sobre otros es un asunto de poder: quién controla la historia durante un cierto período en tiempo. La última oración del párrafo es la más significativa. Enuncia directamente el legado que la *Loa* pudiera tener en las audiencias

contemporáneas. Paz explicita el efecto de la manipulación sistemática ilustrada a través de un texto como el de Sor Juana. Nos quedamos pensando en la conciencia del sincretismo religioso, y el enfoque sistemático de la educación colonial en total.

IV. El proceso de la evangelización como el método educativo “ilustrado”

La Ilustración dio lugar a una transición significativa en Europa de la conformidad religiosa e intelectual al surgimiento de discusiones empíricas. Este movimiento impregnó todos los aspectos de la vida, incluso a la religión y la educación. La racionalidad, curiosidad y experimentación caracterizaron la Era de la Razón. Junto con la colonización y las guerras religiosas de los siglos XVI, XVII y XVIII, la Iglesia católica luchó por mantener el poder, como cada vez más afrontó la presión para reformarse.

Indudablemente, Sor Juana vivía durante un tiempo polémico donde algunas personas empezaron a cuestionar la ortodoxia religiosa y la naturaleza absolutista de la monarquía⁴⁶. Durante una época cuando había mucha tensión política, ella gozó de los descubrimientos escolásticos. Aunque recibió acusaciones de la herejía⁴⁷, propició incorporar los pensamientos de la Ilustración con los morales de la monarquía católica. En toda su existencia intelectual, propuso que España y sus colonias podían tener los dos. Con esta convivencia, fomentaba la búsqueda del conocimiento cristiano. Se enfocó en el aspecto pedagógico de la fe, creyendo que llevaría a la iluminación religiosa.

Evitando cualquier fingimiento falso, es importante mencionar que no era una seguidora formal de la Ilustración. Nunca aprobó el movimiento⁴⁸, pero aludió a métodos de la Ilustración

⁴⁶ Inglaterra experimentó su Revolución Gloriosa en 1688-1689. Francia, cada vez más desilusionada con la monarquía absoluta establecida por el cardenal Richelieu, eventualmente experimentó rebeliones durante el reinado de María Antonieta y Luís XVI en 1789.

⁴⁷ Consulte la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* donde ella defendió su derecho como mujer para estudiar. Esta carta fue publicada en 1690 cuando el obispo de Puebla (Manuel Fernandez de Santa Cruz) le escribió que ella debería dedicarse más a los temas católicos. Él condenó sus críticas de sermones y demandó que no estudiara el contenido secular. Ella se negó y continuó publicando obras católicas y seculares hasta su muerte.

⁴⁸ La Ilustración no desempeñó un rol mayor en España hasta la dinastía borbónica del siglo XVIII.

en muchas de sus obras, una de ellas siendo la *Loa para “El Divino Narciso”*. Su enfoque crítico de las tradiciones eclesiásticas lo hizo una figura polémica. Quería que la evangelización en la Nueva España emprendiera con diálogos productivos entre los gentiles y los españoles. Además, valoraba la racionalidad y recomendó que la Iglesia la aprovechara para que pudiera fortalecer su legitimidad en el Nuevo Mundo. Esta actitud también se presentó en la evangelización. Creía que Dios otorgó la capacidad de usar los sentidos para que el mundo practicara la fe. Para complicarlo aún más, postuló que la evangelización ilustrada los guía a participar efectivamente en la sociedad novohispana.

Pacifismo y guerra: actitudes educativas

Defendiendo la educación pacifista

En la *Loa*, Religión y Celo son representativos de los dos modelos educativos en el mundo colonial. Religión representó el ideal pedagógico de Sor Juana. La monja deseaba la colonización pacifista; la actividad de colonizar, la evangelización, se iba a realizar sin fuerza y con la orientación tierna. Por el contrario, Celo representó la actitud violenta hacia la educación indígena. Esta evangelización, según Sor Juana, no era eficiente ni adecuada dada la naturaleza alegadamente del catolicismo.

Cuando Celo amenazó matar a América y Occidente por no admitir sus pecados y negarse a convertirse, Religión polemizó que necesitaban compadecerlos en vez de aislarlos. En respuesta a Celo, que preguntó por qué Religión no quería matar a los indígenas por su “delito”, ella dijo:

Sí, porque haberla vencido

le tocó a tu valentía,
pero a mi piedad le toca
el conservar la vida:
porque vencerla por fuerza
te tocó; más el rendirla
con razón, me toca a mí,
con suavidad persuasiva. (3.210-217)

A diferencia de su esposo, Religión se opuso firmemente al uso de la fuerza para colonizar. En lugar de amenazas, ella ofreció el espíritu, o sea, “la piedad” para convertir a los indígenas. Principalmente, interpretó la responsabilidad de difundir el catolicismo diferentemente de Celso. Celso creía en la destrucción mientras que Religión creía en la construcción. Para eliminar la disidencia, él quería matarlos. Religión, defendiendo el valor católico de la vida, favoreció la merced hacia los no creyentes. Esperando poner de manifiesto el amor inherente a la fe, ella buscó crear una reputación positiva y carismática para la Iglesia en el Nuevo Mundo. Debido a este esfuerzo para transformar la reputación, Sor Juana presumió que la conversión pudiera ser voluntaria. Escribió, “con razón, me toca a mí, / con suavidad persuasiva”. Por lo tanto, combinado con la racionalidad, pensaba que el cariño era un factor en convertir. Sobre todo, tenía la firme creencia de que con un diálogo personal y tranquilo en vez de la violencia, la conversión pudiera ser voluntaria. En resumen, Sor Juana parecía manipular la definición del libre albedrío. Eliminando la fuerza externa, creía que los indígenas iban a olvidar su religión sin debate.

El cura Bartolomé de las Casas⁴⁹ (1484-1566), a menudo apodado “Protector General de los Indios”, compartió creencias semejantes a las de Sor Juana. Similar a Sor Juana, buscó reformar las operaciones internas de la Iglesia. Él vio de primera mano la injusticia de la conquista violenta. En su informe “Brevísima relación de la destrucción de las Indias” (1542), describió las atrocidades cometidas por los españoles hacia los pueblos indígenas del Nuevo Mundo. Abogó por prohibir el sistema de encomienda y a lo largo de su vida, regresó a España para “solicitar medidas más protectoras” a los reyes Fernando de Aragón, Felipe II y Carlos V (Larroyo 76). En la mayoría de sus informes como el mencionado anteriormente y “Memorial de Remedios para las Indias” (1516), dictó alternativas a la educación-evangelización. Citó la presencia de un alma humana como evidencia de que los indígenas deberían recibir el tratamiento justo (Duque 72-73). Esta postura estaba directamente en conflicto con la presunción de la barbaridad indígena. Las Casas utilizó este razonamiento para luchar por el reconocimiento de los indígenas como súbditos propios de la Corona. Más aún, trató de convencer a las autoridades que la difusión del Evangelio podía ocurrir sin la violencia porque los indígenas eran civilizados:

The natives are capable of Morality or Goodness and very apt to receive the principles of Catholic Religion; nor are they averse to Civility and good Manners...I myself have heard the Spaniards themselves (who dare not assume the Confidence to deny the good Nature in them) declare, that there was nothing wanting in them for the acquisition of

⁴⁹ Es esencial mencionar que Las Casas tenía opiniones cuestionables sobre la institución de esclavitud. Luchó contra la esclavización de los indígenas. Al principio, sugirió aumentar la importación de esclavos africanos al Nuevo Mundo para reemplazar a los indígenas. Sin embargo, parecía cambiar su posición en “La historia de las indias.” Es dudoso que abogó por la abolición de la esclavitud africana con la misma dedicación de la causa indígena. Consulte “La historia de las indias” para más información de este tema.

eternal grace, but the sole Knowledge and Understanding of the Deity. (Las Casas en “Brevisima relación de la destrucción de las Indias,” Project Gutenberg)

Las Casas recurrió al potencial para defender las vidas indígenas. En su comentario, prometió que ellos no causarían ninguna amenaza a la soberanía cristiana-española en las colonias.

Asimismo, retratándolos como si fueran inocentes, estableció su autoridad sobre ellos. La unión entre la inocencia y el potencial católico es la razón por la que la educación pacifista funciona.

Las Casas, como Sor Juana, buscó mostrar que la violencia contra este pueblo era simplemente innecesaria y cruel. En lugar de verlos como disidentes, Sor Juana y Las Casas los consideraban confundidos; con la ayuda española, los indígenas podían experimentar la iluminación religiosa.

La tutela religiosa es un concepto que ambos católicos compartieron. Creían que Dios creó la vida para que cada persona, siguiendo el camino neoplatónico, con el tiempo pudiera recibir la ilustración personal e intelectual. Sor Juana expresó este concepto en la respuesta de Religión: “más el rendirla / con razón, me toca a mí, / con suavidad persuasiva”. La conservación de la vida, por la que ella apoyó, “apunta a las opiniones propuestas por Las Casas en cuanto a la evangelización” (Sabat de Rivers 292). Las dos figuras profundizaron el propósito verdadero del cristianismo. Durante sus exploraciones de ello, intentaron determinar cómo se iban a manifestar los valores en la enseñanza de la fe entera (Las Casas en “Brevisima relación de la destrucción de las Indias,” Project Gutenberg).

La evangelización colonial hasta entonces había sido un motivo y resultado de la guerra. Tras el proceso, los subyugados perdían sus derechos. El académico Juan Ginés de Sepúlveda lo respaldó fervientemente. Su contemporáneo, Bartolomé de las Casas discutió con él que “la infidelidad en materia de religión no privaba a los pueblos de sus derechos políticos” (Larroyo 76). Revolucionario para su tiempo, Las Casas parecía introducir una nueva visión para la

evangelización y el catolicismo en general en el Nuevo Mundo. Su motivación espiritual para la evangelización apeló más al aspecto ideológico de la explotación imperial. Para ellos, una “buena” intención ocultó cualquier abuso. Es decir, razonaban que actuaban por el bienestar de los pueblos indígenas.

Notamos que a pesar de sus súplicas para el pacifismo y tratamiento justo hacia las comunidades indígenas, Las Casas, como Sor Juana, no luchó contra la colonización sino la manera de la que transpiraba. Sugirió un modelo del colonialismo ético. Cuando Las Casas comentó a Sepúlveda que los indígenas todavía merecían sus derechos políticos pese a ser no creyentes, no abogaba por su autonomía. Según el modelo del obispo, los derechos implican la protección española no la libertad. Aquí vemos los principios del paternalismo arraigado en el complejo salvador, lo que se ha explorado más a fondo en el segundo capítulo.

La dinámica entre Las Casas y Sepúlveda es representada por las discusiones entre Celo y Religión. Celo quería luchar, aún violentamente, contra la barbaridad presunta indígena. Religión, por otra parte, promovió el uso de la razón durante la empresa colonizadora. Sor Juana, Las Casas y Sahagún compartieron esta opinión (Sabat de Rivers 294). Con el análisis de los perfiles de caracteres, descubrimos la personificación de las creencias en su época. Utilizando esta personificación, Sor Juana podía criticar los eventos del Nuevo Mundo a la audiencia madrileña. La interacción teatral entre los dos personajes españoles enunció sus perspectivas. En vez de escribir cartas al rey fomentando la reforma eclesiástica y social como Las Casas, Sor Juana usó una obra alegórica para expresar sus críticas.

Las Cruzadas religiosas novohispanas

En la historia española, el catolicismo y la guerra están intrínsecamente conectados. Desde la ocupación musulmana de la península en 711 d.C. hasta la caída de la dinastía nazarí en 1492, los españoles lucharon para reconquistar los territorios. Este periodo, la Reconquista, fue una serie de batallas que empezó como una guerra territorial pero se convirtió en una cruzada religiosa⁵⁰. Generó un sentimiento de superioridad religiosa y principalmente influyó la respuesta española a las personas no cristianas como inferiores que merecían el trabajo forzoso e impuestos (Gutiérrez 116). Al conquistar el Nuevo Mundo, los españoles mantenían la misma actitud hacia los indígenas. Ellos tendían reclamar esas tierras para Dios y su monarca. Sor Juana documentó esta realidad del principio al fin, describiendo las complejidades de los dos acercamientos a la conquista: uno civil y el otro militarista.

Esta oscilación entre el pacifismo y el militarismo es un tema recurrente en la obra. Religión, como la “Dama Española”, y Celo, como “el Capitán General, armado”, personifican estos abordajes. Constantemente, durante toda la *Loa*, Religión pretendió convencer a Celo que el asesinato de los personajes indígenas fue ineficaz y moralmente equivocado. Al mismo tiempo, él intentó usar Religión para justificar la violencia. Como el marido, Celo prometió que iba a protegerla. En concreto, la *Loa* da perspectiva sobre la manipulación de la fe a favor de ganar el control. Verónica Grossi explica este fenómeno más: “La figura de la Religión, personificación del proyecto evangelizador de los misioneros, es la máscara retórica de la figura bélica y brutal del Celo” (Grossi 553). En lo fundamental, los colonizadores violentos, retratados por Celo, siempre habían necesitado una causa noble para legitimar sus acciones.

⁵⁰ Desde 1095 hasta 1291, los cristianos de Europa lucharon contra los musulmanes para recobrar las Tierras Sagradas en el Medio Oriente. Esta serie de ocho batallas fue apoyada por la Iglesia Católica en Roma.

Después de que América rechazó rendir los valores suyos, la guerra de conquista comenzó primero con las palabras de Celo:

Pues la primera propuesta
de paz desprecias altiva,
la segunda, de la guerra,
será preciso que admitas.

¡Toca al arma! ¡Guerra, guerra! (1.184-188)

La declaración de Celo muestra la armonía delicada entre la paz y la guerra. Celo se presentó como un hombre racional y paciente, por eso, quería justificar que la guerra fuera la respuesta adecuada. Él pintó a América y Occidente como amenazas y belicistas por rechazar la paz. El profesor e histórico Ryan Crewe describe las acciones de Celo así:

Desde los primeros contactos entre los españoles y los gobernantes indígenas locales, la religión fue inseparable en sus negociaciones de paz y guerra. Los conquistadores fueron los primeros mensajeros del cristianismo en México. Esta era una variante del cristianismo particularmente combativa, que se volvió infame en el Requerimiento, el protocolo poco diplomático por medio del cual los conquistadores en el Caribe y el continente explicaban sus condiciones de paz y guerra a los nativos. (Crewe 953)

Crewe explica que la conformidad religiosa determinó las relaciones entre los dos grupos. Menciona una información vital para que entendamos el rol que el catolicismo tenía en la primera época de colonización: “esta era una variante del cristianismo particularmente combativa, que se volvió infame en el Requerimiento.” Reconociendo que el Requerimiento de 1513 fue un documento legal que permitió la explotación indígena, los colonizadores lo abrazaron como el permiso de hacer lo que hubiera sido “necesario” para conquistarlos. Para

ellos, Dios consentía la violencia porque era la culpa de los indígenas por resistir los mandatos sagrados. Celo siguió este protocolo diplomático que casi no consideraba ningún elemento de negociación. La paz y la guerra eran condicionales basadas en la obediencia indígena y los caprichos españoles.

En contraposición, Religión criticó a su esposo. Parecía favorecer la paz fija sobre el conflicto letal:

Cese tu justicia,
Celo; no les des la muerte:
que no quiere mi benigna
condición, que mueran, sino
que se conviertan y vivan. (3.222-226)

Aquí, Religión apoyó la conservación de la vida sobre la muerte debido a la potencial de la conversión. Al denunciar la creencia de Celo que matar logró la justicia, ella socavó su justificación para la conversión militarista. Además, cuando dijo “no quiere mi benigna / condición”, introducía el argumento que Dios no quería que los indígenas mueran. Religión aún defendió la noción de colonizar, pero de manera benévola y pacifista. Para ella, no existía un punto de intentar convertir a los indígenas sólo para matarlos en fin.

Sor Juana varias veces recalcó en la obra la sostenibilidad de la colonización. Se dedicó a estimular discusiones sobre un modelo educativo que podía sostener las tareas de la colonia. Destacando la importancia de la ética y eficacia como mayor parte de la gobernanza imperial, ella reconoció el conflicto entre iniciativas agresivas y su deseo de la evangelización honorable y pacifista. Para Sor Juana, la conversión voluntaria, lo que probablemente era hipócrita en sí misma debido a los decretos reales que establecieron la misión católica del imperio, garantizó la

conformidad verdadera. Durante la guerra alegórica, Occidente declaró de un modo poco sincero, “Ya es preciso que me rinda / tu valor, no tu razón” (3.203-204). En este momento, el valor (un sinónimo de la violencia) y la razón se chocan. Occidente dijo a Religión que iba a rendirse, pero sólo para los españoles. Todavía juró que iba a mantener sus propias creencias y adorar a sus deidades. En la misma escena, afirmó:

Yo ya dije que me obliga a
rendirme a ti la fuerza;
y en esto, claro que se explica
que no hay fuerza ni violencia
que a la voluntad impida
sus libres operaciones;
y así, aunque cautivo gima,
¡no me podrás impedir
que acá, en mi corazón, diga
que venero al gran Dios de las Semillas! (3.237-246)

Occidente explicó que se rindió por obligación pero “no hay fuerza ni violencia / que a la voluntad impida”. En consecuencia, a pesar de los esfuerzos violentos, Occidente no iba a convertirse al catolicismo fielmente. Insistió que las acciones de Celo no podían cambiarlo. A través de esta promesa, Sor Juana quería mostrar que la violencia resultó en las conversiones insinceras, lo que no ayudaría la causa colonial. Mejor dicho, Crewe explica que “[Su] enfoque dio prioridad a la esfera pública de afiliaciones y prácticas religiosas colectivas. Los sentimientos y lealtades interiores hacia el cristianismo podrían ser cultivados y controlados más tarde” (962).

Adicionalmente, al reconocer que los españoles ejercían todo el poder, ella empleó una táctica de victimización, lo que claramente creó una brecha social entre las dos partes. Al retratar a los indígenas como débiles e inocentes, ella postuló que ellos, hipócritamente, no tenían la libertad, por eso, era la responsabilidad de protegerlos. Para Sor Juana, los españoles ya habían ganado la guerra, así que la violencia era innecesaria. Quería que los españoles, como la fuerza más fuerte, asumieran la posición más noble. Su descripción de la guerra lee: “Trabada la batalla, van entrándose por una puerta, y salen por otra huyendo los indios, y los españoles a su alcance”. La monja criolla describió a Occidente y América como si no pudieran luchar, por tanto demostrando que los indígenas no eran una amenaza a la existencia católica sino lo contrario. Para vivir una vida honesta y sagrada, los indígenas necesitaban aprender la verdad que sólo el catolicismo proveía.

Analizando su imploración por la paz, podemos imaginar que podría haber participado en este diálogo sociopolítico:

Sin embargo, el activismo antiesclavista franciscano no llegó a convertirse en anticolonialismo generalizado. Mientras que un puñado de radicales y apasionados misioneros siguieron el llamado de Las Casas para separar por completo la misión de las conquistas coloniales, la mayoría de los franciscanos y otros misioneros mendicantes en México creían que sus comunidades misioneras eran partes vitales del sistema colonial, cuyo objetivo final, con todo y sus defectos, era financiar y proteger a la Iglesia misionera. Aunque defendían a los principales del monasterio de Huejotzingo, los franciscanos abogaron con firmeza a favor de títulos de encomienda perpetuos. (984-985)

Ante todo, presenciemos el desacuerdo dentro de la Iglesia y las diferentes interpretaciones con respecto a la evangelización. Si bien ambos grupos ofrecieron sus versiones respectivas de la

protección indígena, parecía que Las Casas quería la conversión pura sin los vínculos imperiales (lo que es polémico debido a su participación en los beneficios coloniales como la riqueza y el privilegio político). Por otra parte, la mayoría de los misioneros mendicantes veían la conversión como una institución útil en los intereses coloniales. Es difícil averiguar a qué grupo abogó.

Es más, vemos el activismo en el Nuevo Mundo. Sor Juana era una activista con opiniones un poco fragmentadas. Es decir, habló más sobre el mal trato a las mujeres que sobre el asunto indígena. De manera más general, escribió como activista radical para los derechos femeninos (Marquina 623). Ahora bien, parece que sus opiniones eran más similares a las de la mayoría de los franciscanos. No buscó separar las misiones de la colonización. Aunque quería cambiar su estructura por la priorización de la enseñanza sobre la violencia, está claro que ella no condenó el colonialismo. Muchas veces en la obra, dibujó conexiones entre la adoración religiosa y la obediencia al monarca. Generalmente, abogó por la protección limitada para los pueblos indígenas. No era defensora de sus derechos. A pesar de apoyar el libre albedrío en sus obras, especialmente en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, dio una promesa falsa por los indígenas no podían rechazar el catolicismo (Maury 66). La Cruzada religiosa en el Nuevo Mundo, ya sea ideológica o física, hizo la conversión inevitable.

La influencia de la Ilustración

Pureza, jerarquía y el estatus neófito

El neoplatonismo y los valores de la Ilustración parecen estar intrínsecamente conectados en la *Loa*. Una seguidora del neoplatonismo, ella expresó que cada persona era un neófito antes de Dios y con su dirección, podría desarrollar una conciencia personal e intelectual. Para ella, la evangelización era un viaje de autodesarrollo, purificando el alma y aprendiendo cómo priorizar

la mente sobre la materia (Wildberg). La Ilustración compartió la misma misión y fomentó la educación en la vida cotidiana de cada persona.

De una manera neoplatónica, Sor Juana alegó que el deseo para la satisfacción intelectual era ubicuo. Por ello, América, en vez de Religión o Celo, lo comentó lo siguiente:

Demás de que
su protección no limita
sólo a corporal sustento
de la material comida,
sino que después, haciendo
manjar de sus carnes mismas
(estando purificadas)
antes, de su inmundicias
corporales), de las manchas
el Alma nos purifica. (1.59-68)

Con este comentario, Sor Juana quería mostrar que Dios creó y gobernaba el proceso racional. Proveía los recursos para vivir productivamente. Cuando América dijo, “su protección no limita / sólo a corporal sustento / de la material comida”, nos indica la faceta intelectual de Dios como proveedor. Sor Juana argumentó que el cristianismo no sólo ofrecía protección física sino también intelectual. Dentro de este argumento, ella remarcó la pureza que se puede encontrar durante el viaje neoplatónico guiado por Dios. Vemos que creía en la educación “pura”. En este caso, la pureza fue usada de forma intelectual o “ilustrada”. La pureza a menudo siendo un sinónimo para la claridad, el absoluto y el completo, explicó que la educación católica podía servir un propósito escolástico.

En este tipo de educación, el aprendizaje era un rito. Comenzó con el bautismo donde los españoles preparaban a los indígenas para unirse a una comunidad homogeneizada católica. El trabajo del antropólogo Victor Turner nos da un resumen general de esto. Explica que antes de unirse a una comunidad, una persona necesita limpiarse algunas veces físicamente, pero sobre todo mentalmente. Por ello, al principio de la conversión, los españoles intentaron erradicar la identidad indígena en total para que los indígenas pudieran abrazar el catolicismo plenamente (Turner 95). Ahora, ellos tenían el estatus de neófitos y entraban en un estado de la liminalidad. Durante esta liminalidad, los neófitos experimentan un viaje de autoconocimiento y autodesarrollo. Específicamente refiriendo a la liminalidad evangelizadora, los españoles les enseñaron a los indígenas dejar su cultura y aceptar su conexión (verdadera) con Dios. De tal manera, entendemos que “society [is] a structured, differentiated, and often hierarchical system of politico-legal-economic positions with any types of evaluation, separating men in terms of more or less” (96). En la obra, Religión dirigió este proceso: “Sí verás, como te laves / en la fuente cristalina / del Bautismo” (4.381-383). El bautismo constituyó el comienzo del camino educativo católico y fue la primera fase en entrar la comunidad católica. Al lavarse, la persona indígena se transformó en un neófito, listo para ser moldeado por Dios. Dios proveía “la fuente cristalina” para que todos pudieran aprender y crecer en la fe. Observamos que este tema del desarrollo siempre aparece en las justificaciones para la colonización. Por lo tanto, la demanda de Religión que los indígenas se lavaran nos indica la jerarquía en la instrucción. Mónica Diaz elabora en este tema:

According to Ruth Hill, ‘viceregal Spanish American societies had a norm of inequality: a written and unwritten hierarchy that ostensibly mirrored nature and its laws but was in fact a social construct.’ Society, then, was based on differences not necessarily

entrenched in genetic heritage but rather rooted in privileges conceded in relation to religious practices and nobility status. Therefore, Amerindians were defined as pobres and miserables not because of their skin color but because they were considered newly converted peoples in the Catholic faith. (Rose Hill en Diaz; Diaz 130)

La cuestión de la raza es un problema principal de la época y no podemos profundizar en este proyecto⁵¹. Sin embargo, todavía necesitamos admitir la relación intrincada entre la cultura, el estatus político y la lengua.

Antonio de Nebrija una vez declaró que la lengua era una herramienta del imperio. Al comienzo de la colonización, este comentario implantó la asociación del castellano con cualidades deseables culturales y sociales. Martín de Valencia, uno de los primeros instructores españoles en el Nuevo Mundo, deseaba que el castellano fuera la lengua por la que los indígenas aprenderían el Evangelio. Este uso del castellano en el aula sugiere la vinculación que la lengua tiene con las visiones del desarrollo. Con este enlace entre la lengua y la religión, los españoles creían que llevaron el progreso y la ilustración a las colonias.

Visión y ceguera

Durante la Ilustración, la epistemología de los siglos anteriores se puso bajo escrutinio. El empirismo ganó popularidad cuando la comunidad académica se dio cuenta de las imperfecciones sociales y políticas. Recurrieron a examinar su entorno usando sus sentidos en

⁵¹ El cristianismo proveía la base para la discriminación racial durante la secularización del sistema educativo. Mignolo escribe que, “As Christian Theology became the privileged and imperial *locus enunciationis*, it prepared the terrain for two complementary articulation of racism... One was founded on Christian epistemic privilege over the two major competing religions... The other was founded on the ‘secularization of the theological detachment’”: when the detachment between God and Man became secularized in the detachment between Nature and Man, then racialization was located in the ‘natural’ markers of human bodies and ‘purity of blood’ became the biological and natural marker” (Mignolo 86).

lugar de ciegamente seguir las tradiciones del pasado. Sor Juana expresó este tema en varias ocasiones de la obra, empezando con la frase de Religión:

Occidente poderoso,
América, bella y rica,
que vivís tan miserables
entre las riquezas mismas:
dejad el culto profano
a que el Demonio os incita.
¡Abrid los ojos! Seguid
la verdadera Doctrina
que mi amor os persuade. (2.100-108)

Notamos que Religión (progresivamente para la época) no negó los aspectos positivos del Nuevo Mundo. Al decir “Occidente poderoso” y “América, bella y rica”, observó que ellos tenían potencial. No obstante, sin la “verdadera Doctrina”, los indígenas vivirían en pobreza y miseria. Como solución, ella mandó, “¡Abrid los ojos!” Figurativamente, fomentó que se cuestionaran. Con esta metáfora Sor Juana expresó la yuxtaposición entre la luz y la oscuridad, lo que se asoció con la intelectualidad y seguridad. En otras palabras, la luz representaba la racionalidad mientras que la oscuridad (ceguera) representaba la ignorancia. Finalmente, vemos la influencia neoplatónica en el pensamiento Ilustrado. “La verdadera Doctrina” ofrecida por Dios era la raíz y fuente de la razón. Aizpuru investiga la actitud intelectual del catolicismo:

Se explica, luego, la obra de la creación del mundo y del hombre y la existencia del alma
“y esta ánima es inmortal, porque nunca puede morir...y estas ánimas son espirituales,

porque no tienen cuerpo, más bien tienen entendimiento y potencias con que pueden entender, ver, oír y saber las cosas. (Aizpuru 25)

La Ilustración introdujo una nueva manera de ver el mundo, y por ende la jerarquización del conocimiento en la Nueva España. Los españoles utilizaron el concepto de la ceguera para denigrar la erudición indígena. Por ejemplo, Celo le preguntó a Religión:

Si has visto ya la protervia
con que tu culto abominan
ciegos, no es mejor que todos
mueran? (3.218-221)

En este pasaje, observamos que algunos extremistas del tiempo como Celo pensaban que el conocimiento indígena era una amenaza para todas las colonias. Por ello, tramaron una noción de ceguera falsa para justificar la evangelización. A pesar de la agenda imperialista que empujaba la unificación católica en el Nuevo Mundo, percibimos que el colonialismo prosperaba bajo la diferencia. La política colonial encomendó la conformidad religiosa, pero nunca bajo el supuesto de que se alcanzaría la homogeneidad. El acto de colonizar conllevaba la comparación para mantener la jerarquía. A lo largo de este emprendimiento, los estándares para los indígenas cada vez eran más inalcanzables porque los españoles en poder determinaron el progreso.

Subsecuentemente ellos se convirtieron en estudiantes eternos; siempre iban a ocupar un estatus subdesarrollado y “ciego”.

Vemos la dinámica educativa claramente al final de la discusión entre Religión y Occidente:

Pues vamos. Que en una idea
metafórica, vestida

de retóricos colores
representable a tu vista,
te la mostraré; que ya
conozco que tú te inclinas
a objetos visibles, más
que a lo que la Fe te avisa
por el oído; y así,
es preciso que te sirvas
de los ojos, para que
por ellos la Fe recibas. (4.401-412)

Cuando Religión dijo “te lo mostraré”, ella construyó un argumento empírico y asumió la posición como maestra. Al decir, “ya / conozco que tú te inclinas”, estableció la jerarquía de profesora-estudiante. Pretendiendo saber más sobre Occidente que él sabía sobre él mismo, ella esencialmente dijo que porque era española y católica, era más consciente de los demás. Esta exclusividad de la información, ella argumentó, la hizo más digna de liderar. Llevando los valores de la Ilustración al Occidente como “objetos visibles,” “los ojos” y “el oído”, creía que podía ayudarlo recibir “la Fe” que daría el entendimiento del mundo. La respuesta de Occidente validó el esfuerzo de Religión y efectivamente organizó *El Divino Narciso*, la explicación completa de la Eucaristía. Aquí Occidente se sometió a la autoridad española porque Religión podía mostrar la evidencia: “Así es; que más quiero verlo / que no que tú me lo digas” (4.413-414).

El origen de la luz

El monje y ensayista Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764), un contemporáneo de Sor Juana, escribió lo siguiente en una carta dirigida a la monarquía española:

Las grandes luces, que han adquirido en estas Ciencias, me insinúa un deseo curioso de saber la causa de saber la causa de este atraso literario de nuestra Nación, suponiendo que yo habré hecho algunas reflexiones sobre esta materia. Es así que las he hecho, y con franqueza manifestaré a Vmd. lo que ellas me han descubierto. (Feijóo en “Causas del atraso que se padece en España en orden a las Ciencias Naturales”)

En esta proclamación, Feijóo hizo una referencia directa a la Ilustración y sus cualidades positivas. Estas “grandes luces, que han adquirido en estas Ciencias” podían ayudar en profesar el catolicismo “puro”. El pionero de la Ilustración española, apoyó el razonamiento científico y cuestionó los errores humanos en practicar la fe. Discutió la naturaleza de los milagros y abogó por el empirismo en entender la religión. Utilizando el empirismo, explicó que todos pudieran aprender la fe sin falsedades⁵². Asimismo, las creencias de Sor Juana parecen preceder a las suyas, pero no apoyó formalmente el movimiento. Estas creencias se presentan en un diálogo entre Religión y Celo:

Sí, porque haberla vencido
le tocó a tu valentía,
pero a mi piedad le toca

⁵² “Los milagros verdaderos son la más fuerte comprobación de la verdad de nuestra Santa Fe; pero los milagros fingidos sirven de pretexto a los infieles para no creer los verdaderos. Los que entre ellos son más sagaces tienen justificada la suposición de algunos prodigios que corren entre nosotros: con esto hacen creer al Pueblo rudo que cuanto se dice de milagros de la Iglesia Católica es embuste, y falsedad. Así la obstinación se aumenta, el error triunfa, y la verdad padece” (Feijóo en *Teatro Crítico Universal Tomo Tercero*, Discurso 6, “Milagros Supuestos”).

el conservarle la vida:
porque vencerla por fuerza
te tocó; más el rendirla
con razón, me toca a mí,
con suavidad persuasiva. (líneas 3.210-217)

Religión razonó que la única manera en que los indígenas aprendieran los verdaderos valores católicos era por la razón de Dios que ella iba a diseminar. Celo, por el contrario, sostuvo que la violencia iniciara la conversión. Con este diálogo, Sor Juana reflexionó sobre las motivaciones verdaderas de la educación católica y concluyó que “las soluciones deben justificarse a la luz de la razón” (Larroyo 131). Al fin y al cabo, Dios era el origen de la razón.

La obra se abrió con una canción de Música:
Nobles Mejicanos,
Cuya estirpe antigua,
De las claras luces
Del Sol se origina. (1.1-4)

Estas primeras líneas fijaron el tono para la totalidad de la *Loa*. Tenemos nuestra primera impresión del neoplatonismo. Aunque parece que Sor Juana reconoció la legitimidad de la historia indígena, todavía apoyó la colonización. Aún así, surgió muy peligrosamente que los indígenas y los católicos tenían los mismos orígenes. Este comentario neoplatónico probablemente fue visto como un signo de herejía, pero sólo surgió por su agenda de justificar la educación católica. Grossi llega a decir que el neoplatonismo introdujo ideas de “la presencia del Logos divino o Dios” y “el concepto de la permanencia metafísica, la particularidad histórica y el absoluto universal” (Grossi 92).

Ahora profundizamos en la institucionalización del catolicismo y allí la legitimidad del conocimiento. En estas líneas, Sor Juana describió la historia de la creación del universo. Dios, en la Biblia, está representado por la luz. Por ello, la luz y el Sol no sólo representaban a Dios mismo sino también el conocimiento que proveía. En la canónica bíblica, el primer día, Dios creó el día y la noche. Antes de esto, el universo estaba bañado en oscuridad. La creación del Sol marcó el comienzo de la vida humana y la sapiencia. Con su inclusión de la historia describiendo el nacimiento del universo, podemos ver que Sor Juana la utilizó como una extensión de la agenda colonial. Es decir, opinaba que la deuda católica era llevar el conocimiento de Dios al Nuevo Mundo “oscuro”. Usando un enfoque neoplatónico para apoyar este esfuerzo, ella buscó justificar la posición española como guía espiritual. Por escribir la historia de los orígenes universales por parte de la Música indígena, ella inventó una narrativa continua y sincrética:

The correspondence of the sacred to the profane and of pagan cultures to Catholic doctrine through allegory represents a syncretic move characteristic of the expansionist politics of Catholicism, whose ultimate aim was to institutionalize and authorize itself as a universal or absolute truth. (92)

En resumen, su inclusión de “Del Sol se origina” muestra evidencia de su intención para institucionalizar la religión católica en la Nueva España. Durante este proceso de institucionalización, publicó la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* un año después de la publicación de la *Loa*. En esta carta, elaboró más sobre la orden del universo, dándole una explicación lógica (93).

Y quisiera yo persuadir a todos con mi experiencia a que no sólo no estorban, pero se ayudan dando luz y abriendo camino las unas para las otras, por variaciones y ocultos

engarces —que para esta cadena universal les puso la sabiduría de su Autor—, de manera que parece se corresponden y están unidas con admirable trabazón y concierto. Es la cadena que fingieron los antiguos que salía de la boca de Júpiter, de donde pendían todas las cosas eslabonadas unas con otras. Así lo demuestra el R. P. Atanasio Quirqueiro en su curioso libro *De Magnete*. Todas las cosas salen de Dios, que es el centro a un tiempo y la circunferencia de donde salen y donde paran todas las líneas criadas. (Cruz en *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*)

Observamos tres conceptos principales. En primer lugar, vemos la Gran Cadena de Ser, lo que se ha explorado en el capítulo anterior sobre el neoplatonismo. Cuando Sor Juana escribió, “Es la cadena que fingieron los antiguos que salía de la boca de Júpiter, de donde pendían todas las cosas eslabonadas unas con otras”, comparó la importancia de Júpiter como dios principal romano con el Dios católico. Dijo esencialmente que existía una jerarquía de saber. En segundo lugar, declaró explícitamente que “Todas las cosas salen de Dios”, lo que nos indica que Sor Juana consideraba que Dios era fuente universal del conocimiento. En tercer lugar, subrayó la dinámica entre lo desconocido y el descubrimiento. Cuando expresó, “pero se ayudan dando luz y abriendo camino las unas para las otras, por variaciones y ocultos engarces”, fomentó el autodesarrollo y dijo que un buen católico servía como guía para todos. En este retrato neoplatónico, promovió la universalidad educativa que “el Autor” (Dios) forjó.

Pensamientos de Modernidad

La retórica moderna

La llegada del periodo moderno no está clara. Algunos académicos afirman que empezó después del siglo XIV y otros dicen que nació durante la Ilustración y nosotros todavía estamos en una

edad moderna hoy. A pesar de esta falta de consenso, la retórica en torno de la modernidad adquirió importancia durante el imperialismo global en los siglos XVII, XVIII y XIX.

Antropológicamente, los imperialistas europeos usaron el concepto para comparar el progreso de sus culturas contra las no europeas (Snyder). Estudiando la creación de la modernidad occidental, comenzamos a ver su naturaleza problemática. Fue una noción inventada por el opresor. Más allá que un indicador histórico, era una construcción social. El Oeste inventó la idea de sociedades premodernas y modernas para evaluar el estatus de desarrollo cuando invadía territorios donde vivían pueblos con un conjunto separado de valores. Para justificar la invasión y colonización de estas tierras, argumentaron que ocupaban una posición más desarrollada, y por lo tanto podrían ayudar a las personas que estaban menos desarrollados. Esta actitud en cuanto a la cronología sociológica buscó ignorar la diferencia cultural y homogeneizar las comunidades no europeas según las normas occidentales.

Otra vez una influencia neoplatónica se revela. Los colonizadores creían que todos existían de acuerdo a la misma cronología. Comparando el ritmo al que una cultura se movía, los europeos evaluaban la capacidad intelectual y su progreso. Sin embargo, es necesario recordar lo siguiente:

They [non-European cultures] were immersed in their own historical trajectories, their own pasts, presents and futures that may have been interrupted by Europeans but have continued on despite these ruptures. Therefore, these theories challenge historicist readings of history that construct time as ‘single, homogenous and secular’ inexorably leading to ‘development’ or European modernisation over time. Instead they show how time is not a series of linear events leading inevitably to the Westestern project of modernity. (Chakrabarty 15 en Manathunga; Manathunga 5)

Manathunga ilustra la subjetividad de la modernidad. Con todos los estándares definidos por el colonizador, la idea se convirtió en un objeto de opresión. Por lo demás, cuando la medida de modernidad fue construida por y para los colonizadores, todas las culturas para las cuales no fue construida ocupaban un puesto perpetuo de subyugación.

Situamos la epistemología occidental en el marco de la modernidad. La sabiduría europea se basaba en “los principios y acumulación del conocimiento/significado que son fundados en griego y latín y traducidos a las seis lenguas imperiales europeas (italiano, español, francés, portugués, alemán e inglés” (Mignolo 55). Desde el Renacimiento, los académicos occidentales celebraban el prestigio de los conceptos clásicos. Durante la transición a una edad de expansión global, este prestigio se hizo más relevante. Acatando a su cronología antropológica, promocionaban su epistemología clásica como la más evolucionada y el punto más alto intelectual que uno se podía alcanzar. En esto, formaba un sistema de organización que clasificaba la inteligencia y dignidad social (66).

Principalmente, la meta de la modernidad era crear el otro intelectual. Esta empresa de marginalización, como hemos visto en la situación sincrética, fue respaldada por la diferencia entre lo premoderno y lo moderno. El semiólogo Walter Mignolo describe

La diferencia colonial pega la dependencia histórico-estructural y ha sido articulada, desde el siglo XVI, en términos de ‘bárbaros,’ ‘primitivos,’ ‘incivilizados,’ ‘subdesarrollados,’ ‘emergentes,’ etc. Los momentos imperiales/coloniales particulares pueden ser trazados y harían parte de la historia que no ha sido contada o lo ha sido parcialmente. La dependencia histórico estructural no sólo controla la economía y la política, sino también el conocimiento y la subjetividad. (68)

Con términos como “bárbaros” (una palabra mencionada a lo largo de la obra) y “subdesarrollados”, los españoles establecieron la ideología de la organización en la modernidad. Activamente propusieron una binaria intensa para negar los logros indígenas mientras elevaba la inviolabilidad europea⁵³. Aún más, fundamentalmente esta retórica en torno de la modernidad ponía en duda la capacidad indígena de generar su propia inteligencia sin el liderazgo español y existir independientemente.

“La dependencia histórico-estructural” de Mignolo describe la manera española de manipular la historia. En la difusión de la modernidad en la Nueva España, los colonizadores diseñaban una base del entendimiento mundial conforme con la conceptualización de la evolución intelectual. Aparentemente en contra del modelo educativo moderno,

Sor Juana ampliaba muy coherentemente (por cierto, al contrario del filósofo) la vieja idea de la coincidencia entre el curso diurno del Sol (de Oriente a Occidente) y el de la historia en su conjunto. Para ella, como veremos, “‘Occidente’ es México, frente a una Europa vista más bien como el ‘Oriente’: el ‘pasado’ de América. (Duque 75)

El nombre del personaje Occidente es de interés porque Sor Juana sugirió el potencial de la Nueva España para ser el próximo sitio del acontecimiento intelectual y filosófico. Vocalizó su deseo de llevar las colonias a un nivel más moderno. Aquí, la mejora y la innovación, valores de la Ilustración, son evidentes. Sor Juana, con su *Loa*, participó en el diálogo recurrente sobre el estatus “moderno” de las colonias. Aunque veía a los indígenas como subdesarrollados en la jerarquía colonial, creía que eran capaces de aprender y adoptar el conocimiento clásico de Europa. Según Sor Juana y otros académicos de su época, la educación y la modernidad estaban

⁵³ El neoplatonismo desempeñaba un rol principal en el establecimiento y la operación de la modernidad. Ver la intersección entre los dos conceptos es importante en estudiar la otredad cultural. La idea neoplatónica del desarrollo corresponde con el uso sociopolítico de la modernidad. Esencialmente, la modernidad se basa en la ideología neoplatónica del progreso humano.

entrelazadas. Cualquier retórica sobre la modernidad directamente era una reflexión del éxito en establecer la educación novohispana.

El privilegio del alfabetismo y la lengua

Los españoles consideraban que el castellano era la lengua de la modernidad. Por tanto, la valoraban en la esfera social y gubernamental. Saber las lenguas españolas (el castellano y el latín) proveían a los indígenas con ciertos privilegios al principio de la colonización.

Rápidamente se convirtió en una herramienta política. La lengua concedió visibilidad a algunos mientras se negó a otros. Así pues, vemos el poder de la palabra escrita. Para abogar por sí mismos, algunos miembros de la nobleza que aprendieron el latín durante su conversión lo usaron para escribir al rey por su autonomía. Porque los españoles priorizaron la educación de la nobleza sobre los demás, los indígenas podían representarse en el escenario moderno que crearon los colonizadores en el Nuevo Mundo. McDonough explica que “a facility with Latin demonstrated at once a high status and a crystallized Christian identity. There could be no confusing the Native lords who used Latin with ‘barbarous’ or ‘uncivilized’ peoples. These were elite Christian vassals who deserved the king’s ear” (McDonough 86). Para participar en la modernidad cristiana, uno tenía que ser cristiano y alfabetizado en castellano y aún latín. La educación en esta situación los puso en un puesto para, por lo menos, hablar con sus colonizadores. El informe de McDonough nos muestra un ejemplo de la asimilación al imperio ‘moderno’. Vemos que el nivel de educación determinaba la modernidad, y la modernidad determinó la educación. En otras palabras, la educación estableció la posición de alguien en la sociedad colonial moderna.

El prestigio de la lengua también servía como la justificación de ocupar los puestos altos del poder una vez ocupados por los indígenas. Durante los primeros años de la colonización novohispana, el alfabetismo en castellano casi garantizó el acceso al poder. Porque la Corona hizo menos hincapié en el aprendizaje del castellano y más en la conversión católica, la aristocracia indígena temporalmente ocupaba posiciones de poder. El castellano era un símbolo de estatus. Antes de que la enseñanza de castellano hubiera sido obligatoria, las autoridades españolas como los encomenderos rechazaron enseñar porque preferían guardar los beneficios asociados con hablar la lengua “exclusiva” y aislar a los indígenas. Para los colonizadores, “el mantenimiento del monolingüismo indígena, que llevaba ya dos siglos imponiéndose, era clave para sostener un sistema de estratificación social muy rígido en el que los indios estaban destinados a permanecer siempre en los niveles inferiores de la sociedad” (Cuarón 697). Consecuentemente, los españoles y los pocos hispanohablantes indígenas disfrutaban de la exclusividad del poder. El clero, dándose cuenta de esta exclusividad, formó los estándares para subyugar y limitar el acceso a la representación política para los otros (Jiménez 10). Con una jerarquía ya establecida, los frailes construyeron un sistema nacional de educación para la Nueva España. El catolicismo, que una vez fue la principal preocupación en la subyugación colonial, no fue suficiente para controlar el Nuevo Mundo. El aprendizaje del castellano y el catecismo se convirtieron en el currículo. El conocimiento del catolicismo y el castellano eran los dos aspectos intelectuales de la modernidad.

Resulta obvio que el castellano era una manifestación de la modernidad. La idea abstracta de la modernidad trajo consigo más atención en la construcción de naciones e introdujo la capacidad de unificar al pueblo bajo una lengua nacional: el castellano (Mar-Molinero 70). El pensamiento de que la lengua pudiera reflejar el estatus, progreso y éxito de una comunidad llegó

a ser la lógica detrás de muchas políticas lingüísticas en las colonias. De esto, el debate respecto a la traducción brotó.

La traducción era un área de preocupación nacional porque servía como la avenida por la cual los españoles difundieron información y subyugaron la difusión de otra. Mignolo y Schiwy describen este fenómeno socio políticamente complejo:

Translation and transculturation in the service of conversion were marked by a value system and a structure of power - the coloniality of power implemented by the bearers and metaphorical soldiers of modernity- of the right religion and of the true word.

Structured by the coloniality of power, translation and transculturation became unidirectional and hierarchical and, therefore, one pillar for the foundation and reproduction of the colonial difference. (Mignolo y Schiwy 7-8)

Mignolo y Schiwy ilustran la jerarquía comunicativa presente en la colonización del Nuevo Mundo. Dado que la jerarquía necesitaba ser sostenida por un factor legitimador, la lengua era un canal por lo cual la información era legitimada. El acto colonial de traducir exigió la interpretación singular, o sea “unidireccional” para prevenir disidencia. Por esta razón, sucedió una plétora de debates concerniente al uso de náhuatl y otras lenguas indígenas en el proceso evangelizador. La lengua de conversión era un asunto práctico porque existía como otro pilar de la uniformidad religiosa y cultural.

Con cada monarca, las políticas lingüísticas cambiaron. Por ejemplo, el rey Carlos III (1759-1788) no permitió el multilingüismo en el imperio, estrictamente mandando la uniformidad en todos los frentes (Cuarón 703). Para él, la unificación lingüística era una señal del éxito y progreso imperial. Dentro de su política quedaba el argumento de Ilustración contra las tradiciones del pasado. Lo viejo y lo nuevo estaban en guerra, y últimamente, el desarrollo

del entorno lingüístico para el futuro de un imperio unido se convirtió en el símbolo principal de la modernidad. La Real Academia Española, un producto borbónico, servía y todavía sirve como el poder educativo en el mundo hispanohablante. En la época colonial, era la autoridad oficial del castellano y fue fundada en 1713 para promover la unidad de la lengua entre todos los territorios españoles. Su lema “limpia, fija y da esplendor”, ejemplifica la actitud de la Ilustración (con la palabra “limpia”) y directamente coincide con la misión colonizadora (con las palabras “fija” y “esplendor”). Específicamente, estudiamos más la influencia imperialista que el lema expresaba. En el momento de su fundación,

Ellos [los académicos españoles] ocupaban toda su energía en criticar las anticuadas prácticas educativas escolásticas y en imitar los mejores y más modernos modelos de enseñanza de lenguas que practicaba la nobleza europea. Además, a medida que el castellano adquiría mayor prestigio gracias a la fundación de la Real Academia Española a la publicación entre 1726 y 1739 de su Diccionario de Autoridades, a la edición de su Gramática en 1771 y de su Diccionario usual en 1780, las capas más altas de la sociedad novohispana también presionaron con gran fuerza para que la única lengua del virreinato fuera el español, y para que el ideal y la norma lingüísticos no fueran los dialectos hispánicos locales que estaban desarrollándose, sino exclusivamente la lengua. (Cuarón 704-705)

Cuando examinamos el lema en relación con el clima político, vemos que correspondió con el conflicto lingüístico en el Nuevo Mundo, lo que tenía que hacer con dialectos y traducciones. Diseccionando cada parte del lema, notamos la agenda de un imperio que deseaba la estabilidad y fuerza. En primer lugar, “limpieza” se refiere a borrar los errores de un pasado figurativo, lo que quiere decir la presencia cultural indígena. Los españoles querían crear un camino para una

lengua moderna sin influencias indígenas. En segundo lugar, “fija” tiene dos significados: alude a un imperio estable y fuerte así como la misión de corregir cualquier error percibido en el castellano. Finalmente, “da esplendor” elogió al imperio por su cultura y lengua. Lo que observamos aquí es la tarea en curso mantener los estándares de progreso y prevenir desviaciones lingüísticas (imponiendo la unidad lingüística), lo que tenía implicaciones políticas. De allí podemos concluir que la lengua y su mantenimiento son esfuerzos nacionalistas deliberados para apoyar el imperio.

La institucionalización de la modernidad

La colonización española era un proceso intrincado que entrañó la legitimación en marcha de la jerarquía. Durante toda la colonización, los españoles fundaron una estructura invisible que Mignolo describe como “la matriz colonial del poder”. Esta estructura “proporcionó y da legitimidad a los procesos constantes de racialización⁵⁴” (Mignolo 75-76). Por la matriz colonial del poder, la clasificación del subdesarrollo y desarrollo se volvió inculcada en la sociedad novohispana. Se puede argumentar que la matriz colonial facilitaba la modernidad y al revés. En definitiva, existía una relación recíproca entre la autoridad y el conocimiento: la autoridad imperial forzaba el conocimiento, y las afirmaciones del conocimiento forzaban la autoridad. Las instituciones españoles-católicas crearon un razonamiento circular donde ellos usaron su conexión con Dios para mantener el control y justificaron este control por afirmar que eran las únicas personas que podían recibir el conocimiento de Dios. Podían perpetuar sus ideas de la modernidad porque el cristianismo se la suministraba.

⁵⁴ Tomamos nota de la conexión profunda entre la raza y la cultura durante la época colonial. La raza se refería a todos los elementos asociados con un grupo de personas.

Con la matriz colonial, los españoles tenían un control político tan profundo que eran capaces de producir una conciencia hereditaria de subordinación. La moralidad cristiana, que mandaba la adoración de un poder absoluto, actuaba como la defensa primaria detrás de la modernidad. Green dice que hay “a eurochristian hubris implicitly ascribed to by all of these thinkers who superimpose a developmental model of civilization onto a human” (Green 7). La institución eurocristiana, una estructura por la que ocurrió el filtro cultural del catolicismo, creó un modelo de desarrollo. La Iglesia española-católica construyó los estándares de lo que significaba ser “moderno”. Al examinar la *Loa*, podemos argumentar que Sor Juana probablemente subscribió a la modernidad. Ella apoyó la legitimación de la Iglesia, creyendo que como parte de ella, todos los sacramentos y la naturaleza de ser católico implicaban el camino del desarrollo neoplatónico. Sor Juana, como monja y académica criolla, promulgó la psicagogia para llevar a los indígenas a la modernidad. Esta auto-legitimación o auto-nominación para cumplir esta tarea era la raíz de la conquista misma.

Generalmente, podemos entender que el razonamiento científico de la Ilustración informaba la modernidad, por eso subrayando la correlación inseparable de las dos. La modernidad, más allá de la Ilustración, se convirtió en una institución sociopolítica que podía ser fácilmente manipulada para adaptarse a las necesidades imperialistas.

Psicagogia: infantilización y paternalismo

Para Sor Juana, la evangelización fue un proceso muy individual. Un viaje neoplatónico, se enfocaba en el papel que una persona jugaba en su propio desarrollo como cristiano. La psicagogia, que tenía raíces en la filosofía educativa griega, era el arte por el cual el alma recibía la dirección para experimentar una vida más ilustrada e íntima con Dios. Según David Hansen,

un profesor de la filosofía educativa, “Psychagogia denotes leading or guiding the soul—of oneself or of another—toward the person’s aesthetic, ethical, and intellectual realization in the world” (Hansen 451). En el caso de Sor Juana, apoyaba firmemente la noción de enseñar a otros para enseñar a sí mismos. Como criolla y católica, se sentía obligada a ayudar a los indígenas a percibir el mundo. Veía el alma como “la cuna de la agencia y el comportamiento de una persona” (451). Por dirigir el desarrollo del alma indígena, enseñaba los valores para ser un buen súbdito español. Esta enseñanza del alma, esencialmente formando una conciencia católica y obediente, era un agente sosteniente para el poder colonial. Todo ello es bien visible en la obra donde Religión servía como una instructora psicagógica. El personaje nos muestra la perspectiva de Sor Juana de que el catolicismo era el medio por el que alguien podía lograr la ilustración del alma.

La psicagogia colonial se basó en la percepción que los indígenas sufrían. Los españoles, incluyendo Sor Juana, creían que el catolicismo iba a aliviar su sufrimiento: “her writing discloses how education positions the human being to cultivate a response to his or her experience, rather than merely to endure or suffer it” (452). Inevitablemente, esto llevó a una tensión pedagógica entre todos los involucrados en la enseñanza de los indígenas. Un tema principal de la psicagogia era la infantilización. Ripoll explica que esta teoría “fue adoptada por la Iglesia y la Corona española que demostró que el indígena era un niño, un pupilo bajo el estado. Las leyes deben ser enmarcadas de tal manera que lo protejan en esta condición mientras permanezcan en ella” (Ripoll 101). Empezando en 1509⁵⁵ (durante el reinado de Fernando II de

⁵⁵ La política de Fernando II se aprobó después de la muerte de su esposa, Isabel I de Castilla. Su testamentaría declaró, “A demás suplico al rey mi señor muy afectuosamente, y encargo y mando a la princesa, mi hija, y al príncipe, su marido, que así lo hagan y cumplan, y que esto sea su principal fin y en ello ponga mucha diligencia, y que no consientan ni den lugar a que los indios, vecinos y moradores de las Indias y Tierra Firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, antes al contrario que sean bien y justamente tratados, y si han recibido algún agravio que lo remedien y provean

Aragón) con el sistema de encomienda, después de la guerra inicial en conquistar las tierras, los colonizadores tenían la deuda para cuidar de los indígenas: defenderlos, ayudarlos y proveerlos con una cura para enseñar la doctrina y vivir generalmente de manera católica (105).

Formalmente, en Las Ordenanzas para el tratamiento de los Indios, un conjunto de leyes en las Leyes de Burgos de 1513, anunció la obligación indígena de trabajar para el rey con la garantía de que no podría explotarlos. Aunque era un mandato real, las diferencias entre la Corona y la Iglesia se plantearon, lo que Ripoll describe así:

“The conflicting tendencies in colonial Mexico, especially shown in the encomienda, reveal clearly the unlimited desire for exploitation on the part of the conquerors and the interest of the Crown to establish and enforce laws regulating the situation. In this the Crown, no doubt, played the more enlightened part. The Church also, as its instrument, played a very distinguished role. On the one hand, she acted as a spearhead in the destruction of the Indian’s cultural and religious life. On the other hand, once this destruction was achieved, the Church went to great lengths to protect the Indians against the exploitation of the conquerors and, at the same time, to fill the cultural and moral void created in the hearts of the conquered communities with the traditions of Spanish civilization. Thus the Church played several roles: she was the destroyer of Indian traditions and at the same time was the transmitter of a new civilization among the people of the colony; but she also helped carry over to the present time, through her work, the very Indian culture that she had destroyed. (292)

Vemos en la descripción de Ripoll que la Corona y la Iglesia definieron las acciones del imperio, y se puede argumentar que lo fundaron juntas. Al examinar la relación intrincada entre ambas

para que no se sobrepase en cosa alguna lo que en las cartas apostólicas de dicha concesión se mandaba y establecía” (Isabel I de Castilla).

instituciones, las ideologías de la Iglesia precisaban la acción de la Corona mientras la Corona justificaba sus acciones con la evidencia eclesiástica. Sin embargo, a veces estaban en conflicto. Si bien la Corona, que desempeñó el rol más ilustrado en la situación descrita por Ripoll, escribió las leyes, la Iglesia no los siguió el ejemplo. Presenciamos esta disconformidad en la relación alegórica entre Celo y Religión. Como se destaca el análisis de Ripoll, la Iglesia apoyaba la destrucción y violencia a favor de construir una narrativa nueva. En la obra, Celo y Religión personificaban la variedad en opiniones eclesiásticas. Celo quería destruir las culturas indígenas, y Religión quería enseñarles una nueva historia. En la trama, vemos la misma oscilación entre eliminación y creación con respecto a la discusión sobre la encomienda. Esta oscilación influía la conformación del alma, también conocida como la psicagogia.

El culto ejemplar

A lo largo de la obra, Sor Juana mencionó la palabra “culto”. El “culto” tiene mucha importancia porque tiene doble significado. Como adjetivo, significa “erudito” e “informado”; como sustantivo, significa “adoración” y “veneración”. Según el modelo de psicagogia, la misión educativa de Sor Juana era ser informado en las esferas religiosas y académicas. Esencialmente, la evangelización enseñaba cómo el indígena debería adorar al dios cristiano. Religión fue responsable de la psicagogia en la obra, declarando:

Y iré también, que me inclina
la piedad a llegar (antes
que tu furor los embista)
a convidarlos, de paz
a que mi culto reciban. (2.91-95)

Tras ser testigo del ritual indígena, Religión anunció su intención de evangelizar. Citó la piedad como su razón para enseñar. En estas líneas, usó un tono condescendiente, lo que nos indica la infantilización. En lugar de la proclividad violenta de Celo, “antes/ que tu furor los embista”, introdujo la psicagogia pacifista. Ella presentó una alternativa para la agenda educativa violenta, diciendo “convidarlos, de paz / a que mi culto reciban”. Además, con esta línea, Religión se estableció como guía intelectual, su empleo de “mi culto” mostrando su promesa de educar. Anunció esta promesa a los indígenas, enfatizando la necesidad que ellos recibieron una educación católica:

Occidente poderoso,
América, bella y rica,
que vivís tan miserables
entre las riquezas mismas:
dejad el culto profano
a que el Demonio os incita.
¡Abrid los ojos! Seguid
la verdadera Doctrina
que mi amor os persuade. (2.100-108)

En este momento, Religión llamó la atención a la batalla percibida contra el demonio que tuvo lugar en el Nuevo Mundo. Al decir que Occidente y América eran “tan miserables”, fabricó un complejo héroe-salvador. Ella no les echaba la culpa por su “culto profano” sino el demonio por corromperlos. Cuando ordenó “Seguid / la verdadera Doctrina / que mi amor os persuade”, aludió a la inocencia indígena y enfatizó la necesidad de una guía espiritual en la Nueva España. Afirmaba el uso del catolicismo para cuidar a los indígenas y protegerlos. Diaz además explica:

Separating the indigenous population from the Spaniards to preserve the childlike state in which the missionaries found them and thereby avoid ‘contamination’ from Spaniard vices. Baños argues that the Indians are naturally inclined to virtue, and the Spaniards are to blame if they have failed to advance further in the matters of faith. This position, although it defends the natural goodness and virtue of the indigenous women, also conveys a paternalistic tone suggesting the ‘noble savage,’ a depiction of primitive beings who, without outside corruption, are good by their very nature. (Diaz 132).

Religión (Sor Juana) creía que los indígenas eran naturalmente inocentes y puros. Con un tono de preocupación, dijo “América, bella y rica”, lo que subrayó la bondad encontrada en el tropo del salvaje noble. Por ello, era responsabilidad española no corromper sino más bien adelantar el catolicismo. A diferencia de Celo, que veía a los indígenas (inherentemente corruptos por naturaleza) como amenazas al resto de la sociedad, Religión los veía como amenazados por una fuente externa. Debido a esta amenaza, Religión creía que practicaban la idolatría como si estuvieran bajo coacción. Por añadidura, el uso de “profano” en la obra nos da una indicación que los indígenas eran inocentes, aún no iniciados en la fe católica. En un sentido paternalista, “mi amor os persuade” actuaba como la fuerza rectora del culto del cuidador; la idea de que el catolicismo mantenía la inocencia y proveía protección era clave en la perspectiva educativa de Sor Juana.

Particularmente la psicagogia de Sor Juana también dependía en la percepción española del descontento indígena. Aunque los veía como seres humanos, no creía que podía sentir insatisfacción ni tener la capacidad de pensar independientemente. Mignolo describe la ejecución de la psicagogia colonial y su asociación con la transmisión de información:

La colonialidad del ser iba de la mano con la colonialidad del conocimiento, a través de modos sutiles de socavar la confianza en el conocimiento que no era administrado, autorizado y legitimado por las instituciones que establecían el criterio de manejo, autorización y legitimación. (Mignolo 62)

Mignolo resalta la centralidad del poder y la exclusividad del conocimiento asociada. Explica el mecanismo de legitimación imperialista implicaba la manipulación de la confianza. Religión buscó lograr esto con el rendimiento de *El Divino Narciso*:

Divino Narciso, porque
si aquesta infeliz tenía
un Ídolo, que adoraba,
de tan extrañas divisas,
en quien pretendió el demonio,
de la Sacra Eucaristía
fingir el alto Misterio,
sepa que también había
entre otros Gentiles, señas
de tan alta Maravilla. (4.425-434)

Primero, vemos que Religión proyectó una percepción de la infelicidad sobre Occidente y América. Cuestionó la capacidad de la fe indígena para darles satisfacción, atacando su legitimidad. Religión los consideraba descarriados y propuso “la Sacra Eucaristía” como la única autoridad que podía dirigirlos. Aquí, Sor Juana estableció la exclusividad y centralidad de la información, escribiendo que “sólo la Sacra Eucaristía finge el alto Misterio”. Por ende, sólo los católicos genuinamente podían entender y participar en el alto Misterio [universal]. Además, sólo

ellos podían ver las “señas de tan alta Maravilla”. Con “Misterio” y “Maravilla” en mayúsculas, Sor Juana instauraba una institución católica unida y legítima. Es decir, quería establecer la validez del conocimiento católico en el Nuevo Mundo. Porque los españoles dirigieron la evangelización, la enseñanza de este conocimiento, nomás ellos podían otorgar la validez intelectual y espiritual. Los “Gentiles”, los indígenas en este contexto, fueron los destinatarios de la información. Al categorizarlos con la designación “gentil”, fueron sometidos a un trato paternalista e infantilizante, su propio conocimiento siendo invalidado por el sistema colonial.

El proto-feminismo y la introducción de una nueva perspectiva noble

Sor Juana basó sus visiones de la educación en la crianza suya. No podía asistir a la escuela debido a su género pero persiguió su propia exploración intelectual por leer libros filosóficos, religiosos y científicos en secreto. Con las restricciones sociales, estaba muy al mando de sus esfuerzos educativos. Constantemente ella se esforzó en mejorar, dedicándose estudiar la filosofía del catolicismo. Podemos deducir que era la directora en su viaje educativo, lo que influyó mucho su perspectiva relativa al rol individualista en la evangelización.

Ella estudió durante un tiempo poco ortodoxo. La Ilustración y la Contrarreforma informaron su enfoque a la educación. Estaba involucrada en ambas, intentando encontrar un equilibrio entre los dos. En el Nuevo Mundo, estos dos movimientos forjaron la actitud hacia la pedagogía. Ocurrió una batalla entre la restricción contrarreformista y el pensamiento libre de la Ilustración (Moraña 236). Como criolla, monja y académica, se encontró discutiendo algunas reformas eclesásticas potenciales que pudieran fortalecer la posición de la Iglesia como una institución sociopolítica. Con su perspectiva única, era capaz de reformular los valores católicos para apoyar la agenda colonial, elaborando un estilo pedagógico para garantizar la conversión

interna. La psicagogia era un punto focal en su pedagogía religiosa. Aunque muchos misioneros creían en la deuda católica de guiar almas perdidas, su opinión psicagógica era drásticamente diferente. La suya se asemejaba al adoctrinamiento agresivo para combatir la hegemonía del diablo en el Nuevo Mundo (Reff 173). Estos misioneros suponían que los indígenas “carecían de religión y eran víctimas de los designios traviesos y perversos del Diablo” (Mignolo 71). Debido a esta presencia peligrosa en las colonias, la psicagogia ocurrió en masa. Contrariamente, la psicagogia de Sor Juana se produjo individualmente. Parece que a lo largo del texto, Sor Juana mantenía a los indígenas en una consideración más alta que sus contemporáneos. Los veía como protocristianos, capaces de convertirse en católicos completos con guía:

Su ideal evangélico hablaba de amor y de paz. Los religiosos aspiraban a fundar comunidades ejemplares, como las de la cristianidad primitiva, con la que encontraban muchas semejanzas, ya que había actitudes y normas de comportamiento de la sociedad prehispánica basadas en una ética que encajaba perfectamente en los modelos de virtud recomendados por la Iglesia católica. (Aizpuru 29)

Ella confía que como mujer, podía ser la guía principal psicagógica. En la obra, Religión era la guía como corresponde. Sor Juana promovió el estatus ilustrado de este personaje para combatir la dinámica sexista en la esfera religiosa y académica en la sociedad novohispana. Ella destacó el aspecto noble de la Religión, describiéndola como “Dama Española”. Aludió al hecho de que la mujer española podía colonizar y convertir sin la violencia y el derramamiento de sangre. Por otro lado, Celo (“un capitán general armado”) representaba las opiniones de sus homólogos clericales. Con esta comparación, la autora predicó que las mujeres españolas podían ser las voces de educación y liderar la sociedad.

Quería reformar los principios de la psicagogia. Lo que la separa de muchos de sus homólogos como Bernal Díaz y Francisco de Quevedo era su creencia que los indígenas tenían almas y la inteligencia de pensar. Según ella, ya tenían los fundamentos para ser buenos cristianos. En lugar del adoctrinamiento como se había sugerido, la influencia íntima y las habilidades de observación conformaron su psicagogia. Redefiniendo el rol de una guía,

La nueva ortodoxia propuesta por Sor Juana constituye, más bien, una estrategia que, por lo general, elige la vía negativa, aquella que presupone la incapacidad de conocer como virtud socrática y el silencio como una fuente alternativa de discurso. Esta última, sobre todo, propicia una relectura de los textos canónicos que, sin dejar de reconocerlos como fuentes últimas del saber – hecho de suma importancia para no caer en desacatos o, en el peor de los casos, en la herejía –, los reconstruye partiendo de la premisa según la cual no todo está dicho en ellos, sino que, justamente en sus silencios o vacíos, está latente la oportunidad para renovarlos con una mirada mucho menos desgastada por los siglos.

(Marquina 634)

Lo más importante para Sor Juana en la educación era la búsqueda constante de similitudes para conectar y guiar a las almas. Como sea, ella hizo suposiciones falsas. A pesar del sincretismo dentro de su psicagogia, podemos ver que ella deseaba guiar al alma de manera muy estratégica. Marquina expresa que Sor Juana reconstruyó el canon eclesiástico con nuevas interpretaciones de las escrituras pero sólo para lograr la psicagogia y la unidad final. Su deseo de modernizar la Iglesia y reconstruir el canon muestran una fuerza neoplatónica detrás de la psicagogia.

La educación cariñosa

Establecido por el sistema de encomienda y Las Leyes de Burgos (1513), el imperio español consideraba que los indígenas eran pupilos bajo la Corona. Díaz relata que este juicio resaltaba la bondad y virtud naturales indígenas tipificadas por la imagen del salvaje noble; sin corrupción externa, era posible preservar su naturaleza pura (Díaz 132). Por ello, Sor Juana y algunas otras figuras como Las Casas asumieron un puesto parental. Pensaban que los indígenas necesitaban una autoridad para protegerlos. Si bien ellos nunca verbalizaban esta necesidad, los españoles lo interpretaron como su inhabilidad de reconocer su propio peligro. En este sentido, Sor Juana escribió bajo la noción que ayudaba a personas inocentes. Erróneamente, con todo, ella era una participante en el problema. No admitir este asunto denota una cierta jerarquía enmascarada por la nobleza. O sea, su psicagogía encarna una jerarquía virtuosa que es visible en varios casos durante la obra.

A saber, la autora personificó sus opiniones sobre el paternalismo educativo por Religión. Antes de la última escena de conversión, Religión explicó a Religión los significados religiosos del catolicismo y la manera de vivir. Prologó sus sermones: “Espera, que aquésta no / es fuerza, sino caricia. / ¿Qué Dios es ése que adoras?” (4.247-249). Primero, entendemos que Religión parecía defender cualquier violencia implicada durante la conquista porque fue hecha por amor. Seguidamente, notamos la diferencia en definición entre la fuerza y la caricia. No obstante, Religión (Sor Juana) las interpretó como lo mismo. Para ella, el proceso de conversión era uno de cuidado y realizado bajo la percepción católica del bienestar. Trató de justificar las acciones colonizadoras de Celo como demostraciones protectoras. Asimismo, cuando Religión le preguntó a Occidente “¿Qué Dios es ése que adoras”, ella cuestionó la protección que la deidad indígena pudiera ofrecer. Su tono en ese momento era de preocupación y escepticismo. Aquí no fomentó

la violencia sino la tranquilidad en los esfuerzos colonizadores. Todavía, nos alerta al punto de daño mental contra daño físico. A la par que su ideal educativo no infligió la violencia física, deberíamos reconocer que su colonización bajo el disfraz de cariño causa el mismo daño, si no más duradero.

Hemos observado que las pretensiones incorrectas habían formulado el criterio de colonización. Con la conceptualización ficticia española de la barbaridad indígena, miseria y suciedad, ellos emplearon una táctica del paternalismo. El paternalismo insinúa la limitación de la libertad personal para promover el bienestar. Inherentemente presenta una complejidad de superioridad. Esta idea confía en la inocencia percibida de los pueblos indígenas y el valor presunto católico de servicio y ordenanzas divinas. Para Sor Juana y sus contemporáneos, civilizar era un acto de servicio.

Como lo que se ha explorado en los dos capítulos anteriores, la lengua era un símbolo de civilización. Por consiguiente, el aprendizaje del castellano se convirtió en un componente central de la educación colonial. Tanck de Estrada revela la siguiente perspectiva de un miembro del clero:

Varios obispos afirmaban que sólo en castellano se podrían expresar con exactitud los misterios de la fe y que era necesario suprimir las lenguas autóctonas que consideraban “bárbaras, pobres y oscuras...que más parecen aullidos, silbos, balidos, y mugidos de bestias.” A esta opinión del obispo de Puebla, expresada en 1769⁵⁶, el arzobispo de México añadió: “Así como su nación fue bárbara, lo fue, y es su idioma. Por la parte

⁵⁶ En 1768, los españoles invadieron Alta California. El año siguiente, los jesuitas ya habían fundado veinte misiones en Baja California desde su expulsión en 1767, y Fray Junípero Serra estableció la única misión franciscana. El año 1769 también marca 56 años después de la fundación de la RAE (“SPANISH VICEROYALTY [AD 1542/1769-1821]”).

gubernamental, junto con la instrucción en castellano iba una actitud de paternalismo.

(Tanck de Estrada 339)

Al examinar estos testimonios, es evidente que algunos españoles consideraban que la fe era lingüísticamente exclusiva. El castellano, no el náhuatl como en previas políticas, garantizaba el entendimiento del catolicismo y la protección de Dios. Más aún, los testimonios de los obispos exhiben el tema recurrente de la luz y la oscuridad. Para ellos, la enseñanza del castellano era un servicio religioso para sacar a los indígenas de la oscuridad miserable. También muestra otro tema de domesticación con la descripción española del náhuatl: “parecen aullidos, silbos, balidos, y mugidos de bestias”. Está claro que los obispos pensaban que las culturas indígenas eran incivilizadas. Querían dominar la tierra virgen (una vez aludiendo a la pureza percibida del Nuevo Mundo y sus habitantes) para hacer valer la obediencia.

Al llegar a la Nueva España, los españoles se veían como cultivadores de la tierra. Proyectaban un sentimiento de androcentrismo hacia las comunidades indígenas que vivían allí. El androcentrismo, es el ejercicio sexista de “colocar al ‘hombre’ por encima del ‘animal’ o ‘la naturaleza’, e históricamente por encima de las mujeres y los niños, que se consideran más cercanos a la naturaleza” (Green 5). Esta otredad que se originó de una vista de jerarquía masculina fue un pensamiento principal durante la conquista y la dominación sociocultural y política. Los colonizadores fundamentaron sus planes imperialistas en la idea de que el Nuevo Mundo era femenina. Mignolo y Schiwy elaboran:

Land was conceptualized as feminine, a territory to be penetrated and governed by masculine rule. Communicating with or representing to the self and to the authorities in the Spanish homeland an unknown reality created problems of translation that were resolved by containing the unknown in European metaphors. The indigenous populations

were thus translated as innocent children, fierce barbarians...indigenous social roles that clashed with European expectations symbolized a gender-bending threat that needed to submit and be contained at home as well as in the colonies. Each of these subject-images lacked the civilized masculinity that was under construction in early modernity and that would come into its full after the European Enlightenment. (Mott y Montrose en Mignolo y Schiwy; Mignolo y Schiwy 10)

Con esta proyección masculina, los españoles cosificaron el Nuevo Mundo en su totalidad. Por ejemplo, como resultado de la encomienda, los indígenas y sus tierras fueron explotados. Mignolo y Schiwy explican un concepto especialmente importante cuando se investiga la relación interdependiente entre lo desconocido y el fanatismo intelectual. Conceptualizado como la mala traducción, ellos describen que el peligro consiste en el uso de pensamientos intelectuales infundados para sacar conclusiones. Amenazados por lo desconocido, los españoles buscaban dominar. Convirtieron en arma su confusión. Es ahí donde podemos entender el problema con la traducción al acercarnos a una situación de diferencia cultural. La decisión de educar a los indígenas en la fe católica no era una de cariño genuino sino más bien una estrategia para protegerse de una amenaza supuesta. Ellos racionalizaron esto con la construcción de la modernidad, o en otras palabras, la masculinidad civilizada. Ya que era una proto-feminista, Sor Juana probablemente tenía un enfoque disinto. Todavía usó ideas concebidas de la modernidad y la Ilustración, pero las ejecutó de una manera menos agresiva y actuó por piedad. Para Sor Juana, la dicotomía entre hombres y mujeres no le importaba tanto. Cuando anunció, “me toca a mí / con suavidad persuasiva”, mostró piedad intelectual (3.210-217). Quería convencerles que existía un camino a la educación superior. Vemos la ocurrencia de la hispanización, la absorción de los indígenas a la sociedad española (Lockhart 265). Esta absorción no ocurrió

equitativamente ni igualmente, pero ella propugnó la homogeneidad bajo una ideología religiosa. Podemos ver que su opinión era una variante del androcentrismo: los españoles iban a actuar como padres y los indígenas como niños neófitos.

En la obra, Sor Juana aludió al poder protectorio del bautismo, lo que marcó el comienzo de la conversión. Este sacramento católico era un tema a lo largo de la *Loa* y fue utilizado como una herramienta del mantenimiento de la paz. A cambio de la limpieza de los pecados originales, los indígenas iban a recibir las versiones neoliberales de la seguridad y libertad. En la actualidad, el bautismo servía como una forma de negociación activa entre frailes y los indígenas para prevenir más conflictos. Lo vemos en la *Loa* también cuando Religión intentaba convencer a Celo que no debiera matar a Occidente y América:

Cese tu justicia,
Celo; no les des la muerte:
que no quiere mi benigna
condición, que mueran, sino
que se conviertan y vivan. (3.222-226)

Religión le argumentó a Celo que la conversión tranquila era posible. Podía proveer la oportunidad de aprender sin persecución física. Creía en la protección de los indígenas inocentes y criticaba “la justicia” de Celo. La justicia de Celo vino de la misma fuente que la de Religión: la característica misionera de difundir el catolicismo. Sin embargo, Religión criticó la naturaleza expansionista y sangrienta de la fe por la que Celo apoyó (Suárez y Olid-Peña 33). En ambos casos, el bautismo era una herramienta de legitimidad política. Introdujo la noción de que los indígenas tenían que renunciar a sus derechos para guardarlos. El bautismo, de acuerdo con la

mentalidad católica, actuaba como forma de protección, pero durante el proceso, la religión podía controlar los derechos y libertades nativas. Crewe relata:

Incluso cuando los misioneros sancionaban la violencia contra las religiones indígenas, los líderes nativos se aliaban con los frailes para que los colonos españoles cumplieran su palabra. Esta “lucha por la justicia”, llevada a cabo por los gobernantes locales y sus aliados mendicantes, se desarrolló en las doctrinas mexicanas, los púlpitos de las iglesias, las cortes y los *tecpans* (palacios)...En juego estaba, tanto para los indígenas como para los misioneros, la promesa de que el bautismo cristiano podría preservar la libertad personal y comunal. (Crewe 975-976)

Con las palabras de Crewe, comprendemos la seguridad inestable que el bautismo y la educación continuante creaban. Los nativos estaban en un estado constante de adhesión para prevenir más atrocidades. Vemos la socio-politización del bautismo. Para ilustrar su dominio, los españoles crearon tal estructura que las personas indígenas eran participantes activas en su propia opresión. Sucedió un ciclo donde la participación nativa era necesaria “para salvaguardar sus vidas y comunidades” (989). Al mismo tiempo, “la lucha por justicia”, como Crewe nota, se realizaba por “los púlpitos de las iglesias”. Utilizando su plataforma como monja educada criolla, tenía el púlpito suyo para hablar a favor del mejor tratamiento de los indígenas. En un sentido, ella apoyó la destrucción menos destructiva y es aquí donde observamos la paradoja: “las mismas fuerzas disruptivas que derrumban sociedades a veces pueden redireccionar para preservar sus cimientos, satisfaciendo tanto a intrusos como a indígena” (990). Considerando el ciclo colonial de la opresión, podemos profundizar en el legado de la subyugación nativa. El mantenimiento de la paz se convirtió en rutina.

Entramos al espacio liminal de la colonización. Concerniente a la premisa de la educación cariñosa, notamos algo fascinante sobre las perspectivas de Sor Juana. Ella, sin duda, promovió la colonización. Mantenía una mentalidad fundamentalmente gobernada por la jerarquía. Compartió la opinión con sus contemporáneos que la evangelización era por el propio bien de los nativos. No obstante, la suya divergió. Ella creía que la conversión era por el bienestar interno de los indígenas. Por el contrario, sus semejantes afirmaban la narrativa que era por el bienestar externo. En cierto modo, ellos tenían razón. La conversión era un ultimátum. Si no aceptaran la educación “cariñosa”, la violencia sobrevendría.

Elenchus y la estrategia retórica de preguntar

La cuestión de entender

Junto con la psicagogia, el elenchus era otro método de evangelización. Era la idea socrática para llegar a una verdad clara, su proceso de aprendizaje siendo la cuestión de creencias y principios de la contraparte (Hansen 448). Basado en el diálogo, su elenchus pretendió aflorar “latent notions and assumptions, while assisting the person to perceive their possible inadequacy, with all this as a step on the way to becoming open-minded” (452). Dentro del elenchus, apuntamos la incorporación de la psicagogia. Hansen describe que el concepto educativo ayuda a una persona a darse cuenta de su ineptitud. Por ello, la guía del alma tiene lugar durante una discusión presuntamente igual en teoría. A primera vista, el elenchus parece simbiótico porque implica la auto-reflexión. Ahora bien, en la *Loa*, Religión no admitió la ineptitud suya. Exclusivamente se dedicó a encontrar los defectos de América y Occidente, indicando que su elenchus ocurrió unilateralmente, otro aspecto del paternalismo. Religión expresó que la ineptitud sólo existía por parte de los indígenas.

En su elenchus, los métodos dialécticos y didácticos se revelaron y parecían contradecirse. El método dialéctico conlleva una discusión entre personas con opiniones diferentes sobre un tema. Racionalmente, llegan a una conclusión, y de ese modo una verdad (446). Como una académica neoplatónica, se enfocó en la búsqueda de una verdad absoluta. Esta dedicación se reflejó en la obra. Después del diálogo entre Religión, América y Occidente, los personajes indígenas declararon que todos iban a adorar “el gran Dios de las Semillas”. Notablemente, una mayor cantidad de enseñanza sucedió antes de esta declaración y conversión. A lo largo de la obra, Sor Juana utilizó el método didáctico que permitió la transmisión unidireccional de la información. Religión no les escuchó a América y Occidente sino más bien habló con ellos si encontró una similitud potencial. No presentó un intercambio religioso ni intelectual. El diálogo en general era una forma de cuestionar y contestar, pero los personajes católicos recibieron preguntas, y los indígenas recibieron respuestas.

En la *Loa*, una discusión entre todos los personajes tuvo lugar. La motivación de Sor Juana no era aprender de verdad (si fuera así, los indígenas habrían tomado alguna parte activa) sino fomentar la unidad. Los esfuerzos sincréticos se presentaron al fin y al cabo de la obra. Su elenchus acabó con la asimilación indígena al catolicismo. Volviendo a la definición de Hansen, analizamos el comentario de Occidente: “¡Vamos, que ya mi agonía / quiere ver cómo es el Dios / que me han de dar en comida” (5.486-488). La declaración de Occidente marcó la culminación de elenchus. Ya alcanzó la verdad sobre el “verdadero Dios de las Semillas”. Ahora que Occidente reconoció al dios católico, quería buscar más respuestas y consagrar su vida a la fe. Varias veces en la *Loa*, hemos visto el tema de “comida”. Este concepto de “comida” es sinónimo de deseo por respuestas. Sostenerse con el deseo de saber más es un señal verdadero del elenchus y una realidad que solamente América y Occidente presentaron. Dado que Religión

sabía más, era su deuda según la filosofía, ayudar a los demás durante su viaje al mayor entendimiento.

Conquistando la conversación

Sor Juana escribió la *Loa* para exhibir la victoria intelectual. Lideró por el aprendizaje, pero la característica de cuestionar no ocurrió democráticamente. En la estructura educativa, quedaba la desigualdad implícita, viendo que una visión, la de Sor Juana, dirigió el proceso evangelizador. Al analizar la trama de la obra, notamos que los personajes indígenas hicieron más preguntas a los católicos que los católicos hacia ellos. Con este desequilibrio, el elenchus colonial no era recíproco. Religión, después de preguntar a Occidente y América, concluyó que todos creían en el mismo dios. Occidente y América, al final de la obra, declararon que conocieron al “Verdadero Dios de las Semillas” (5.491-492). Este contraste de la ideología frente a la realidad nos muestra que no llegaron a un entendimiento mutuo. Religión impuso su percepción de lo que era verdad y ordenó la conversión. El intercambio no es mutuo si un grupo ya entiende lo que sea la verdad. Religión y Celo ya tenían su verdad y querían difundirlo. Por ello, la obra no siguió a todos los personajes en encontrar una verdad juntos. En su lugar, los personajes españoles católicos intentaron y tuvieron éxito en comunicar sus conclusiones sobre una verdad alegadamente universal.

Antes del comienzo del elenchus, Sor Juana expuso una conversación entre Celo y Religión. Celo le cuestionó por qué Religión quería enseñar en vez de luchar contra una amenaza. Ella le respondió que su piedad le influía dar a los indígenas la oportunidad de vivir y aprender.

CELO. Pues, ¿cómo tú la defiendes,

cuando eres tú la ofendida?

RELIGIÓN. Sí, porque haberla vencido

le tocó a tu valentía,

pero a mi piedad le toca

el conservar la vida. (3.208-213)

Religión mostró otra frente de superioridad durante la conversación. Estableció que la conversión propia podía proveer la vida. Esto marcó la pauta del resto de la obra. Ella negoció la vida forzada con “conservar la vida.” Vemos que la conversación no era justa porque Celso amenazó a los indígenas con la muerte.

Religión adoptó un estilo de un sermón para contestar todas las preguntas de Occidente y América. De esta manera, podía controlar la narrativa y la dirección de la conversación. Este cambio en tono y estilo nos invita a pensar en la importancia de la transmisión y recepción en el sistema educativo colonial: ¿cuáles influencias externas existían? ¿Qué y quién fueron representados? Más elementos incluyen la capacidad de expresarse y la manipulación de la memoria (Mar-Molinero 113). Cuando pensamos en las respuestas de Religión, observamos que “Education thus becomes an act of depositing... Instead of communicating, the teacher issues, communicates and ‘makes deposits,’ which the students patiently receive, memorize and repeat. This is the ‘banking’ concept of education” (Freire en Mar-Molinero 118). Después de cada pregunta que los indígenas hicieron, Religión prestó el apoyo en la forma de lectura. No construyó sus explicaciones basadas en las características similares que el dios cristiano compartía con los dioses indígenas. Ella esperaba que Occidente y América obedecieran sin resistencia. Porque ratificó la verdad absoluta del catolicismo, creía que entrarían en razón que el

dios cristiano proporcionaba. Este fenómeno aparece otra vez en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*:

¿Cómo sin Lógica sabría yo los métodos generales y particulares con que está escrita la Sagrada Escritura? ¿Cómo sin Retórica entendería sus figuras, tropos y locuciones?...¿Cómo sin grande erudición tantas cosas de historias profanas, de que hace mención la Sagrada Escritura; tantas costumbres de gentiles, tantos ritos, tantas maneras de hablar? ¿Cómo sin muchas reglas y lección de Santos Padres se podrá entender la oscura locución de los Profetas? (Sor Juana Inés de la Cruz, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*)

En esta carta, Sor Juana escribió una serie de preguntas retóricas para expresar sus opiniones. Con esta estrategia, transmitió sus perspectivas de tal manera que su audiencia se inclinaba a estar de acuerdo con ella. Ella se dirigió a su audiencia con preguntas estimulantes y a menudo incontestables. Por consiguiente, Sor Juana creó un diálogo unilateral porque planteó sus preguntas según sus respuestas ya formuladas. Aunque su uso de preguntas retóricas no apareció en la *Loa*, sus convicciones sobre la naturaleza del catolicismo y las percepciones de la vida en general aún se retrataban.

Antes de la conversión, Occidente y América le preguntaron a Religión sobre las creencias fundamentales del catolicismo. Ella les contestó metódicamente empleando las autoridades universales. Dependía del canon histórico y religioso para construir sus argumentos. Con todas sus respuestas, exhibió que tenían una base de una autoridad superior. Cuando América dudó la capacidad del dios cristiano para realizar milagros, Religión dio un sermón que se refirió a la historia y las palabras de sus predecesores. Por lo tanto, ella explicó que no era su defensa original sino la de sus autoridades. América le preguntó:

¿En qué, suspensa, imaginas?
¿Ves cómo no hay otro Dios
como Aquéste, que confirma
en beneficio Sus obras? (4.276-279)

Religión respondió que la verdad está en los eventos de San Pablo. Fue con la historia de San Pedro que ella derivó el derecho a la colonización. Ella resumió su entrada a Atenas, una ciudad pagana, y cómo podía convertir a sus habitantes. Atenas tenía una ley que llevar nuevas deidades a la ciudad era una razón por la pena de muerte. San Pablo declaró que la deidad que llevaba no era nueva. Precisó además que los únicos dioses falsos eran los paganos que ya estaban en la ciudad. Al contar la historia de San Pablo, Religión efectivamente asumió el rol del santo. Creyendo en la historia neoplatónica, ella apeló a un poder superior. Por ello, si Occidente y América la interrogaran, interrogarían los fundamentos de la cristianidad. A pesar de que ellos la fueran a creerle, violarían la Iglesia directamente. En su respuesta a América, Religión explicó el origen de los milagros, el fruto, las plantas, las lluvias, la sabiduría, etc. Aún después de su explicación, si los indígenas no le creyeran, sería la herejía. Generalmente, en este momento, Religión hizo un llamamiento de ethos; el argumento a favor de un dios milagroso no originó con ella.

América continuó a hacerle preguntas concerniente a la manifestación del dios cristiano:
Cuando eso así sea,
díme: ¿será tan propicia
esa Deidad, que se deje
tocar de mis manos mismas,
como el Ídolo que aquí

mis propias manos fabrican
de semillas y de sangre
Inocente, que vertida
es sólo para este efecto? (4.322-329)

La mujer indígena quería saber más sobre la fuente del universo. En esta fase, ya aceptó la noción de un sólo dios. Aunque todavía pensaba que el dios cristiano era un ídolo, estaba abierta a aprender. En atención de su solicitud, Religión replicó que la apariencia de su dios era “invisible e inmensa.” Gracias a su naturaleza metafísica, ella explicó que su espíritu los rodeaba. La exclusividad de tocarlo permanecía con los sacerdotes. Subsecuentemente Occidente preguntó:

Y díme: aunque más me dijás:
¿será ese Dios, de materias
tan raras, tan exquisitas
como de sangre, que fue
en sacrificio ofrecida,
y semilla, que es sustento? (4.348-353)

Religión entonces explicó la naturaleza de la Eucaristía: la transustanciación donde el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Jesucristo. La composición del pan y el vino transforman al hijo del dios cristiano mismo. Después de todas las preguntas de América y Occidente, Religión les dijo que sólo podían recibir las respuestas al realizarse el bautismo. El elenchus, en este contexto, les dejó con más deseo curioso aprender, por eso la meta de “la conversación para convertir” fue exitosa.

En dos ocasiones separadas al principio de la obra, Religión y Celo publicaron sus intenciones. Clarificaron su identidad española católica y defendieron su rol en colonizar.

Empezamos con la interacción entre América y Religión:

AMÉRICA. ¿Qué Naciones nunca vistas
quieren oponerse al fuero
de mi potestad antigua? (2.113-115)

RELIGIÓN. Soy la Religión Cristiana
que intento que tus Provincias
se reduzcan a mi culto. (2.120-122)

En esta instancia, América inquirió sobre el derecho que una extranjera tenía en invadir su tierra. Estableció la historia de sus pueblos, y estaba lista para defenderla. Religión se identificó y comentó su propósito y meta de estar allí. Cuando dijo “tus Provincias / se reduzcan a mi culto,” a su tono le falta el respeto. Esperaba la conversión sin proveer evidencia. Similarmente un enfrentamiento entre Occidente y Celo siguió:

OCCIDENTE. ¿Quién eres, que atemorizas
con sólo ver tu semblante?

CELO. El Celo soy. ¿Qué te admira?

Que, cuando a la Religión
desprecian tus demasías,
entrará el Celo a vengarla
castigando tu osadía.

Ministro de Dios soy. (2.139-146)

Otra vez, con terror, Celo estableció su lugar en el Nuevo Mundo. Su elenchus tuvo lugar por amenazas. Antes de explicar el catolicismo, la razón por su presencia, aseveró su autoridad. Sin diálogo explicando la fe, anunció su venganza supuestamente justificada. A lo largo de la *Loa*, cualquier pregunta a Celo acabó con violencia y una respuesta ilógica. Occidente y América no aprendieron sobre el catolicismo por Celo sino que experimentaron el miedo para escuchar a la alternativa colonizadora: Religión.

Nuestro: Una fachada de unidad

Varias veces a lo largo de la *Loa*, Sor Juana expresó la dinámica de “nuestro” y “vuestro”. Usado por ambas partes, comunicaba el deseo de mantener la separación y comparación entre culturas. “Nuestro” y “vuestro” mostraron instituciones en una guerra entre lo correcto y lo incorrecto. Cada interacción era un asunto de jerarquía. Por ejemplo, antes de la invasión española, América y Occidente celebraron al “gran Dios de las Semillas”. América, en la admiración graciosa, gritó:

Y con razón, pues es solo
el que nuestra Monarquía
sustenta, pues la abundancia
de los frutos se Le aplica. (1.43-46)

Con su uso de “nuestra Monarquía”, hizo una reclamación a “la abundancia / de los frutos” y el ente que la suministraba. Anunciando que su pueblo tomó la decisión correcta por elogiar al Dios de las Semillas, creó una estructura autoritativa que eventualmente iba a conducir en la politización de lo correcto y lo incorrecto. La decisión de adorarlo llevaba a una exclusividad de recursos por la que los personajes indígenas intentaron edificar su caso para la legitimidad autoritativa. Los españoles en la obra también construyeron su caso en la fe, pero utilizaron la

autoridad neoplatónica y lógica. Remarcaron su argumento como una batalla en curso para la verdad indudable.

¡Válgame Dios! ¿Qué dibujos,
qué remedos o qué cifras
de nuestras sacras Verdades
quieren ser estas mentiras? (4.261-264)

Con el uso español de “nuestro”, ellos fabricaron la otredad. “Nuestro” servía para invalidar “el culto” indígena. Aquí, Religión confirmó que estaba en la Nueva España en respuesta al peligro de “[los] dibujos, remedos y [las] cifras” nativos. Adicionalmente, “culto” a menudo siguió “nuestro” y “vuestro”. El culto fue usado para describir las creencias y verdades de cada parte. La confianza que asociaron con su propio culto representó la dicotomía fuerte con respecto a los valores religiosos y culturales en el Nuevo Mundo. Cada parte quería que la otra consintiera.

El concepto de “nuestro” y “vuestro” además pertenecía a la discusión sobre el poder de la colectividad frente a lo individual. La autora afrontó esta cuestión mientras escribía como representante y crítica de la Iglesia; compartió las creencias fundamentales de la Iglesia a la vez sus propias en las escrituras. Sor Juana apoyó a la Iglesia, pero también articuló sus puntos de vista sobre la evangelización y concepción del dios cristiano y su universo. Podemos ver que la *Loa* era un sermón panegírico y

...functioned as discursive spaces where an idealized subject was constructed that in turn became an authorized model of religious conformity. Yet this construction also implied a multilevel dialogue in which the voice of society—the Church, the priest, and the nuns themselves—could be heard. These sermons, therefore, priests provided nuns, lay

religious, and all sectors of society with models of spirituality and social conformity sanctioned by the Roman Catholic Church. (Diaz 111)

En su sermón, discutió lo correcto y lo incorrecto dentro la Iglesia así como lo correcto y lo incorrecto con la conversión. Usando la obra, ella hizo espacio para las verdades suyas, incluso a las reformas hacia la institución católica. Es esencial subrayar que Sor Juana trabajaba dentro de los límites de varias organizaciones: la Iglesia católica, la sociedad novohispana, el patriarcado y la comunidad académica. Como una creyente devota en la erudición y en Cristo, tenía que encontrar una armonía entre “nuestro” y “vuestro”. Desempeñaba un rol importante interna y externamente porque deseaba cambiar las políticas colonizadoras para los indígenas y cómo la Iglesia se veía y se gobernaba durante una época de transformación sustancial. Ella progresivamente cuestionó a la Iglesia para defenderla. Quería la colonización sostenible. Ofreció reformas para mantener la unidad dentro de la Iglesia. Por otra parte, en cuanto a su relación ideológica con los indígenas, “nuestro” y “vuestro” se realizaron indudablemente de manera jerarquizada. A pesar de “vuestro”, su objetivo era crear “nuestro” fuera de una comparación. “Nuestro”, aun cuando sólo pertenecía a los católicos en el principio de la obra, fue logrado al final. La palabra, pese a su connotación excluyente, fue idealizada por Sor Juana para fomentar la unidad. La trama exploró la transición de “vuestro” a “nuestro”. La *Loa* terminó con una nueva definición colonial de “nuestro” para los personajes indígenas: “nuestras” creencias (católicas), “nuestras” leyes (católicas) y “nuestra” vida (católica). La *Loa* terminó con el principio de otra obra, *El Divino Narciso*, que contó la historia de Jesucristo y la creación de la Eucaristía. Como Sor Juana avalaría, esta fuera “nuestra” historia (católica) que todos los indígenas y españoles siempre habían experimentado juntos.

La utopía de la educación

La virtud de “conocer”

En muchas de sus obras como *Primer Sueño*, la *Carta Atenagórica* y *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, ella investigaba la conexión entre lo natural y lo divino (Shaw). Argumentó que el conocimiento conectaba los dos. Teniendo un entendimiento neoplatónico del universo, creía que la virtud de conocer trascendía los límites físicos de la vida humana. La universalización del conocimiento que alentó a lo largo de la *Loa* y sus otras escrituras era la base de su utopía educativa. Imaginaba una sociedad donde todos aprovecharon el conocimiento para alcanzar su propia ilustración y adorar a Dios. Cerrando la brecha entre lo sagrado y lo ordinario, Sor Juana mantenía que Dios proporcionaba el conocimiento para el uso humano en la tierra. En la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, ella describió su relación con el dios cristiano por medio del conocimiento.

Bendito seáis vos, Señor, que no sólo no quisisteis en manos de otra criatura el juzgarme, y que ni aun en la mía lo pusisteis, sino que lo reservasteis a la vuestra, y me librasteis a mí de mí y de la sentencia que yo misma me daría – que, forzada de mi propio conocimiento, no pudiera ser menos que de condenación–, y vos la reservasteis a vuestra misericordia, porque me amáis más de lo que yo me puedo amar. (Sor Juana de la Cruz en *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*)

En su carta, agradeció a Dios por su orientación definitiva en su viaje académico y personal. Al afirmar que su dios era su único juez, negaba las fuentes seculares y abrazaba el estilo neoplatónico de la vida. Sor Juana fijó la importancia de la tutela divina para comprender su posición en el universo. De la misma manera exploró esta relación con Dios en la *Loa*. En la culminación de la conversión, Occidente se regocijó:

Diciendo que ya
conocen las Indias
al que es Verdadero
Dios de las Semillas!
Y en lágrimas tiernas
que el gozo destila,
repitan alegres
con voces festivas. (5.489-496).

Él habló por él mismo, América y todo su pueblo que abrazaron el catolicismo, lo que nos señala que Sor Juana logró su meta de difundir la fe e ilustrar a todos los indígenas. Para ella, la colectividad era fundamental en garantizar la unidad en las colonias. En la voz de Occidente, Sor Juana escribió “conocen las Indias”. Esta frase tiene gran importancia, como indica el resultado ideal de Sor Juana para la evangelización. Últimamente, ella quería la homogeneización cultural en la Nueva España. La admisión de Occidente que “en lágrimas tiernas” iban a adorar felizmente al “Verdadero Dios de las Semillas” solidificó la conexión entre la colectividad y las enseñanzas neoplatónicas de la autora.

Las líneas finales de la obra son posiblemente las más notables de toda la obra. Pese a su sencillez, ellas resumen la situación deseada de la colonización. Era el único momento en la *Loa* cuando todos los personajes estaban de acuerdo y apreciaban la misma institución. Celo y los personajes indígenas se rindieron a Religión racional. Todos gritaron: “Dichoso el día / que conocí al gran Dios de las Semillas” (5.497-498). En esta declaración, el concepto de la colectividad aparece de nuevo. Cuando todos dijeron “conocí al gran Dios”, públicamente prometieron su dedicación genuina al dios cristiano. Conocer en un nivel personal durante la

evangelización era la meta de Sor Juana. En la obra, dio lugar una batalla de la voluntad. Los españoles tenían su dios, y los indígenas tenían el suyo. Para asegurar la conversión completa de Occidente y América, Religión les contestó individualmente y no dejó ninguna pregunta sin respuesta. Ella se dio cuenta de que antes de tener la colectividad, necesitaban tener el individual. Fortalecer la sostenibilidad del entendimiento involucró el desarrollo del conocimiento individual. La evangelización individual propuesta por Sor Juana encapsuló la esencia del neoplatonismo. Cuando todos los personajes hablaron “conocí al gran Dios de las Semillas” en primera persona, comprobaron que estaban en camino a sus propios viajes individuales a alcanzar la meta universal de comprensión. La construcción de esta comprensión ocurrió usando la psicagogia, y la declaración al final de la obra destacó su éxito. Para Sor Juana, la utopía educativa insinuaba una identidad colectiva (Mar-Molinero 64). La virtud de conocer era un valor católico, y la comunicación de este no sólo eliminó la resistencia a menudo encontrada durante los esfuerzos violentos sino también promovió la reproducción de la identidad española católica y su utopía idealizada.

Potencial con la tutela

Sor Juana vivía y escribía según la noción que el aprendizaje conquistaba todo. Con su modelo de la evangelización individual, todos tenían el potencial de aprender. La “Sabiduría”, no la fuerza militar del dios cristiano, permitía esta capacidad. En atención al comentario de Religión que “la benigna condición” iba a facilitar la conversión, América respondió con rabia:

Si el pedir que yo no muera,
y el mostrarse compasiva,
es porque esperas de mí

que me vencerás, altiva,
como antes con corporales,
después con intelectivas
armas, estás engañada. (3.226-232)

Ella rechazó la promesa de la evangelización pacifista de Religión. Si bien Religión creía que la piedad iba a motivar la conversión, América protestó contra cualquier ejecución del plan colonizador. La dama española estaba convencida de que podía instaurar un sistema educativo tranquilo para todos, pero América resistió, diciendo que no iba a convertirse ante de guerra o la enseñanza. En el mismo comentario, ella le juró a Religión: “mi albedrío / con libertad más crecida / adoraré mis Deidades” (3.234-236). Esto ocurrió antes de la escena pedagógica donde el elenchus y la psicagogia se realizaron. Importantemente, esta resistencia exhibió un miedo común durante la colonización que a pesar de todos los métodos de inculcar el catolicismo, los indígenas todavía podían resistir. La educación de Sor Juana buscó combatir este miedo. Le importaba la voluntad durante el aprendizaje. En su versión de evangelización, no quería eliminarlo sino guiarla y cultivarla. Aseveró que los indígenas tenían el potencial para ser buenos católicos. No estaba sola en su forma de pensar. En la década de 1960, su idea de la cultivación apareció en algunos documentos eclesiásticos.

Documents of Vatican II speak of the doctrine of semina Verbi (seeds of the word), which explains that non-Christian religions were seen as ‘historical-cultural’ facts, social and institutional expressions of people’s religious consciousness that have in them seeds which can germinate when exposed to the christian message. (Norget 86-87)

Podemos ver la glorificación de la evangelización. El crecimiento era un tema para Sor Juana y la Iglesia que ella ayudó a mejorar y reformar. Al leer la descripción de Norget sobre los

documentos vaticanos, prestamos atención al concepto de las semillas. Sor Juana lo usó en gran medida. Su empleo del “Dios de las Semillas” era particularmente significativo porque mostró el potencial de “crecer” tras la exposición al conocimiento católico. Para Sor Juana, el “verdadero Dios de las Semillas” también actuaba como el dios de todo conocimiento. Cuando Occidente dijo,

¡Vamos, que ya mi agonía,
quiere ver cómo es el Dios
que me han de dar en comida,
diciendo que ya
conocen las Indias
al que es Verdadero

Dios de las Semillas. (5.486-492)

anunció que los indígenas ya adoraban al dios cristiano. Sor Juana creía en el proto cristianismo presente en la fe indígena, por eso Occidente dijo que ya conocía al Dios de las Semillas católico (Hansen 465). Cuando él proclamó que intentaba aprender más sobre el dios cristiano de Religión, la autora claramente afirmó que los indígenas tenían el potencial católico. Además, Occidente tomó la iniciativa de querer aprender más. En esta escena final, Sor Juana trató de exhibir que la guía del libre albedrío permitía el reconocimiento de los raíces cristianos y así la conversión católica. Respecto a la conversión oficial de Occidente, quien representó el orgullo de las culturas indígenas durante toda la obra, la autora quería reforzar que los nativos necesitaban la guía española para re-introducir valores humanos cristianos ya presentes pero latentes.

Al profundizar en la intención de Sor Juana para convertir sin violencia (publicada explícitamente en la tercera escena en las líneas 3.224-226), necesitamos hacer caso al poder

trascendental de la tutela intelectual. Sor Juana creía que todas las personas tuvieran el potencial de convertirse y vivir una vida pura y cristiana. Apoyó un modelo educativo que respetaba el libre albedrío de desarrollarse individualmente bajo la tutela.

Durante el proceso de desarrollo intelectual, Sor Juana deseaba controlar el entorno del aprendizaje. Este esfuerzo no era raro sino más bien alentado a estimular la asimilación indígena. Para Sor Juana y muchos de sus otros contemporáneos, la evangelización era un empeño contra la ignorancia. Sin embargo, a diferencia de figuras como Díaz y Cortés, ella quería que la enseñanza de los indígenas sucediera en un entorno tranquilo, abierto y sin cualquier disposición a la guerra. Era la actitud suya que “Mas, para que esta asimilación se lleve a cabo, es preciso que existan de antemano semejantes bienes, como realidades propias, independientes de quien las creó y de quien las recibe. Un ambiente cultural es un presupuesto inseparable de todo proceso formativo” (Larroyo 30). La discusión lingüística fue un tema importante en preparar para la transmisión del Evangelio. La evangelización que la autora exploró en la obra ocurrió detrás de este telón de fondo, por tanto no hay que olvidar las implicaciones que la lengua tenía en el entorno educativo colonizador de Sor Juana.

A pesar de la existencia de otras lenguas entre las comunidades nativas, el náhuatl era la lengua franca. Su estatus como idioma principal del imperio azteca influía el ambiente de aprendizaje que los frailes manipulaban y creaban para adaptarse a la agenda colonialista (Schwaller 686). Además del uso del castellano como el conducto educativo, el náhuatl servía como otra lengua de conversión. Los frailes, similar a lo que hizo Sor Juana concerniente al “Dios de las Semillas”, se la apropiaron para los propósitos católicos. Con esta apropiación, “ecclesiastical leaders could in clear conscience appoint a Nahuatl-speaking priest to a community where Nahuatl was not the dominant language but where a large part of the

population understood the language” (688). Schwaller aclara que la mayoría de la educación colonial tenía lugar bajo el potencial de entender. La empresa educativa en general de Sor Juana y de la Iglesia se enfocó en el desarrollo de los demás en el Nuevo Mundo.

El catolicismo ilustrado de Sor Juana

Acorde a Sor Juana, el catolicismo exigía más que oraciones y participación en la Iglesia. Para ser un buen católico, había que experimentar el aprendizaje activo. Al escribir la obra, ella consideraba la fe como un modo de estudiar los propios alrededores. En muchas de sus escrituras, la intelectualidad de la religión era un punto focal de la propia agencia en la vida. Ella demostró su amor por el aprendizaje varias veces a lo largo de la *Loa*. Estableció que el proceso de desarrollarse intelectualmente y por ende espiritualmente era una demostración del amor de uno por Dios; utilizar el intelecto era la última manera de adorar a Dios, y difundir esta realidad era una de las razones más fuertes y necesarias para la colonización en la Nueva España.

En la conclusión de la obra, Sor Juana especificó su causa para escribir. Deseaba dar a conocer la situación educativa en la Nueva España y celebrar la Eucaristía. Sobre todo, intentaba compartir el viaje evangélico con todos en España y el Nuevo Mundo. Religión profesó a Celo:

Como aquesto sólo mira
a celebrar el Misterio,
y aquestas introducidas
personas no son más que
unos abstractos, que pintan
lo que se intenta decir,
no habrá cosa que desdiga,

aunque las lleve a Madrid:
que a especies intelectivas
ni habrá distancias que estorben
ni mares que les impidan. (5.462-472)

Estos comentarios de Religión vinieron tras la preocupación de Celo sobre la controversia en conectar los habitantes del Nuevo Mundo con el Viejo. No obstante creía que la obra y su actuación en Madrid verdaderamente honraban a Dios y la Eucaristía. Virtualmente puso la evangelización y el catolicismo intelectual en el escenario mundial. Por añadidura, introdujo el catolicismo en el Nuevo Mundo como otra identidad que debería ser compartida (Shaw).

Vale la pena analizar cómo eligió representar a los pueblos indígenas no solo a Celo sino también a España. En su comentario buscó cambiar la mentalidad de la Iglesia y la Corona. Ella se refería a ellos como “especies intelectivas”. Esta frase, aún breve y aparentemente insignificante, aprobó su existencia como personas civilizadas, capaces de honrar a la monarquía española y la fe.

Revolucionario para la época, Bartolomé de las Casas fue la primera figura en luchar por el mejor tratamiento para los indígenas sobre la base que tenían almas. Un siglo después, Sor Juana añadió que tenían la inteligencia. Su perspectiva era radical para el tiempo también porque la idea principal era que los indígenas sólo eran propiedad de la Corona, bárbaros y no enteramente humanos. A través de la *Loa*, quería cambiar esta opinión y reformar la evangelización. Su modelo educativo se basa en el hecho de que Dios dotó a todos con un sentido de razón. Algunos de sus contemporáneos, representados por Celo, creían que no era el caso. Creían que los indígenas estaban fuera del reino de Dios, corrompidos del diablo. Sor Juana, con su propuesta de protocristianismo en el Nuevo Mundo, tendió refutarlo.

Durante toda su vida académica, ella fomentó la búsqueda constante de respuestas. En la *Loa*, Religión quería traer a Occidente, América y su comunidad a Madrid para que pudieran encontrar más perspicacia sobre la fe y la estructura que gobernaba. El estilo de educar que Sor Juana firmemente apoyó era el empirismo, por consiguiente la observación y el descubrimiento para uno mismo podían fortalecer las creencias católicas entre las personas indígenas. La actualización de la obra en Madrid era una celebración de la conversión y el poder de la fe para llegar a nuevas audiencias. Servía como una manera más interactiva y narrativa de evangelizar. La meta de la obra en explicar la Eucaristía para honrarla fue política en la naturaleza. Sor Juana quería que los habitantes en la Nueva España tuvieran un papel más prominente en el imperio español tanto como el reconocimiento español del éxito colonizador en el Nuevo Mundo. Aquí Sor Juana mostró un orgullo que parecía trascender la geografía. Tenía orgullo de la Nueva España y el potencial cristiano que veía allí. Reconoció la evangelización que podía proveer. Asimismo tenía orgullo del imperio español por ser una bastión del catolicismo. Conmemoró la capacidad del catolicismo para unir a todos con el conocimiento universal. Después de las palabras de Religión, Celo respondió, apoyándola: “Siendo así, a los Reales Pies / en quien Dos Mundos se cifran / pidamos perdón postrados” (5.473-475). Este llamado a la unidad cristiana imperialista exhibió la realidad de que la religión era la herramienta más fuerte de la colonización. La respuesta de Celo igualmente aludió al catolicismo unido. La unificación de la Iglesia era un tema que Sor Juana, una monja neoplatónica, animó especialmente concerniente a la evangelización. Así pues, el acuerdo de todas las ramas católicas (los franciscanos, los dominicos, los agustinos, los jesuitas, etc.) inspiró la consolidación del poder colonial español y la habilidad de enseñar efectivamente.

Cada orden religiosa utilizaba, siempre que ello era posible, los catecismos redactados por algunos de sus miembros; los seculares se inclinaban por unos u otros, o por los recibidos de España, aparte de los que algunos párrocos redactaron o tradujeron, de acuerdo con sus necesidades y preferencias. El Tercer Concilio Provincial Mexicano pretendió unificar todos los criterios al imponer un texto único, redactado por los padres conciliares, encomendado mediante privilegio a un solo impresor y obligatorio en todo el virreinato. (Aizpuru 31-32)

En la obra, Sor Juana no mencionó la rama por parte de la que escribía. Escogiendo escribir con una voz significaba que deseaba una estrategia educativa universal. Quería que la Iglesia se mejorara y progresara como un cuerpo, una semilla. Para ella, todos adoraban al mismo dios, por eso la enseñanza de la religión tenía que reflejarlo. La misión del catolicismo y de la educación como sugirió Sor Juana era la búsqueda del Misterio sagrado. La obra funcionaba como la primera fase de ella. Era similar a una cartilla⁵⁷, el primer recurso que inició cada experiencia educativa y evangélica en el Nuevo Mundo. Es importante notar que el final de la *Loa* no denotaba el fin de aprender sino lo opuesto. Era el ímpetu para la iluminación adicional cristiana.

Sor Juana consideraba que la educación era un proceso en desarrollo y en curso. Eso sigue siendo cierto para nosotros cuando analizamos textos educativos en todas sus formas. De hecho, deberíamos tratar la educación como un artefacto vivo. Larroyo sugiere cómo deberíamos realizarlo.

⁵⁷ Aizpuru explica que “Las cartillas contenían escuetamente la parte elemental del catecismo, la que todos los cristianos estaban obligados a conocer; los niños la memorizaban y cantaban a coro dirigidos por los maestros. En algunos informes se establecía la diferencia entre cartilla y catecismo, según se tratase del texto básico de la doctrina o de otro más completo y explicado. Los jesuitas acostumbraban llamar a la primera parte "catecismo de los rudos" y así aparece mencionado en numerosos documentos de los siglos xv1 a xvm” (Aizpuru 17). Por ello, las cartillas fueron los fundamentos de la educación y la introducción a la fe. La intención de su uso era estandarizar la evangelización para facilitar la conversión y la construcción del imperio.

Por su parte, la Historia de la Pedagogía toma de la teoría sistemática de la educación, ciertas valoraciones, ciertas ideas de progreso, que brindan el criterio para apreciar lo que en la historia tiene importancia pedagógica, pues la mera descripción de los hechos no puede decidir si hay avance o retroceso, decadencia o auge en una época. Para esto es preciso elevarse sobre los acontecimientos y estimarlos en su justa significación, mediante juicios de valor. (Larroyo 37)

Larroyo imparte dos perspectivas valiosas principales. En primer lugar, la educación es institucional; “ciertas valoraciones [y] ciertas ideas de progreso” definen la transmisión y recepción de información. En cuanto a la educación colonial, los españoles estructuraron el sistema para avanzar la agenda imperialista católica. En segundo lugar, la educación siempre tiene un legado. Cada política instructiva es una respuesta a una demanda o un conflicto del periodo. Esta obra, una expresión del clima político y un ideal educativo, fue escrita en parte “para apreciar lo que en la historia tiene importancia pedagógica”. De ahí pensamos en el efecto que un texto, especialmente éste, tiene en la audiencia colonial y actual. Con su idea de la pedagogía, Sor Juana creía en una fe que podía existir en tiempos modernos. Cuando investigamos “la Historia de la Pedagogía”, recordamos que la educación evangelizadora de Sor Juana incorporó aspectos de la Ilustración y las tradiciones católicas. Su versión de la práctica católica mantenía el delicado equilibrio entre las regulaciones religiosas y la herejía. Su entendimiento de la armonía entre lo secular y lo religioso subrayó la naturaleza polifacética de la educación/evangelización en la sociedad novohispana.

V. Conclusiones

La mayoría de estudios históricos se centra en artefactos tradicionales como las cartas, los catecismos y relatos de primera mano. Si bien estos objetos de no ficción nos proporcionan una imagen de la realidad, la literatura revela otro tipo de realidad: los deseos e ideales de la época, detallada en una plataforma presuntamente menos política. Ahora bien, como se deduce del análisis literario e histórico de la obra de Sor Juana, esto no es el caso. Sor Juana, activa en la comunidad virreinal y la Iglesia, asumió un enfoque crítico y directo sobre los eventos a su alrededor. Por tanto, su trabajo tenía la capacidad de expresar perspectivas políticas de manera creativa y perspicaz. Este proyecto analítico de la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”* fue complementado por varios testimonios de Cortés, Díaz, Valencia, Las Casas y Sahagún, entre otros. Es con esta inclusión de la no ficción como telón de fondo adecuado para una obra ficcional que obtenemos una visión completa de la educación novohispana.

En nuestra examinación de la educación colonial, la obra alegórica es el objeto de importancia primordial. La *Loa* articula las ideologías sociopolíticas de la época en un reino ficticio. De este modo, es una reflexión de la realidad colonial. Podemos ver cómo preocupaciones, desde la violencia durante la conversión hasta el deseo de apropiadamente elogiar el dios cristiano y la monarca, se manifiestan en las acciones de los personajes de la obra. Con estos personajes, ella comunicó su educación ideal. La obra sigue a los personajes indígenas (América y Occidente) durante el proceso de conversión. En un entorno controlado, Sor Juana podía expresar sus opiniones sobre el uso de la violencia durante la educación e introducir sus teorías en cuanto a la existencia de un dios universal, lo que servía como base de la enseñanza ideal. Ella describió el proceso hasta el final, por eso, podía controlar el resultado de su visión.

De manera importante, el éxito de la conversión demostró el potencial exitoso de la colonización pacífica.

El resultado fabricado de la colonización de Sor Juana nos invita a investigar más todos los medios por los que la conquista fue realizada. Diseccionando los aspectos poéticos y alegóricos de la *Loa*, notamos los entresijos de su estrategia retórica. Primero, con la poesía, ella cuestionó el dogma absoluto de las autoridades ejecutando la colonización. Sin embargo, todavía se rebeló dentro de la Iglesia. Es decir, buscó reformar el celo violento en difundir el catolicismo. En su lugar, sugirió que se debiera canalizar la pasión hacia la auto-mejora y la enseñanza a los indígenas. Segundo, con la alegoría, ella quería formar una conexión con sus lectores en el clero y la élite social. Grossi explica que una alegoría es, “The complex symbol that poses the epistemological possibility of finding analogues to transcendental, absolute truth in the temporal, material reality of language” (Grossi 92). En consecuencia, la *Loa* cuenta el proceso de la colonización de una manera que trasciende un cuento actual, o sea, presenta una alegoría que refleja los ideales de la época y ofrece críticas de la proclividad de la intimidación física. Sor Juana buscó fusionar los valores religiosos del Viejo Mundo con la situación del Nuevo. Así pues, su obra nos permite comprender las circunstancias sociopolíticas en los siglos XVII y XVIII cuando la difusión del catolicismo era esencial a la hora de conectar los dos continentes.

Al publicar la *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso,”* Sor Juana hizo oír su voz en la conversación eclesiástica concerniente a la transmisión de la cristianidad en la Nueva España. Al contrario de sus homólogos que enseñaban el catolicismo basado en la diferencia de culturas, ella sostenía que la educación debería ser realizada de forma pacifista, enfocándose en las comparaciones sincréticas y neoplatónicas. Creía que la enseñanza y el aprendizaje colectivamente deberían intentar encontrar similitudes en valores. Al exponer esta

creencia, ella tuvo que navegar un clima político muy complicado debido a la ocurrencia simultánea de la Ilustración, Contra-Reforma y colonización. Por lo tanto, la Iglesia se encontró a la defensiva a causa de las rebeliones religiosas y el comienzo de la secularización del conocimiento. Antes de la Ilustración, la Iglesia gobernaba la educación y la erudición. Durante este periodo, Sor Juana defendió a la Iglesia y a la vez propuso adoptar ideas de la Ilustración como el empirismo. Con su defensa llegando en un momento en que el mundo ve un cambio sustancial con la innovación científica e ideas de la protodemocracia, ella aún utilizó aspectos de la Ilustración para preservar la Iglesia y a la vez modernizar la sociedad. A pesar de esto, trató de evitar acusaciones de herejía, lo que indudablemente la enfrentó a sus oponentes en el clero. Fomentó la profundidad del entendimiento de la religión como mujer, monja y criolla, lo que llevó a un modo multifacético de pensar en Sor Juana académica, política y socialmente. La académica sorjuanista Georgina Sabat de Rivers comenta:

La presentación de Sor Juana de problemáticas coloniales del mundo americano, en versos que componen el tramado de los que preceden autos sacramentales en las cuales se tratan cuestiones de la Eucaristía, fue un intento no tan inocente de velar sus intenciones de mujer criolla que conocía y se enorgullecía del pasado histórico de su tierra; era una manera de atisbar no sólo el mundo cultural, religioso y político de los aztecas, su entidad como personas, sino un modo de contrarrestar, en la Península, la imagen negativa y falsa que allí se había impuesto. Su persona literaria se nos presenta, al cabo de los siglos, envuelta en complejas y contradictorias maniobras por salvar a la vez su calidad de sujeto literario y de sujeto colonial. (Sabat de Rivers 300)

Como Sabat de Rivers ilustra, Sor Juana estaba atrapada entre mundos. Era criolla, una persona con herencia puramente española pero nacida en las Américas. Es evidente que Sor Juana

desempeña un papel como facilitadora cultural. Mantenía un cierto nivel de respeto para las culturas indígenas precolombinas y al mismo tiempo, satisfacía la deuda de apoyar los esfuerzos colonizadores. Sabat de Rivers escribe, “Su persona literaria se nos presenta, al cabo de los siglos, envuelta en complejas y contradictorias maniobras por salvar a la vez su calidad de sujeto literario y de sujeto colonial” (Sabat de Rivers 267). Aquí, ella parece sugerir que a través de Sor Juana, podemos percibir una identidad naciente en el México colonial, una que se puede argumentar que era neoliberal en ejecución. En este perfil protonacional, los indígenas siguen sometidos aun cuando su estatus cultural y político como una entidad puede mejorarse en el futuro. Hasta cierto punto, Sor Juana era progresista para su tiempo, pero todavía cosechó los beneficios de ser parte de la clase dominante. No hay una transformación legítima en el tratamiento legal y civil de las comunidades indígenas debido al monopolio que los criollos conservaban en todas las esferas de poder.

Con este monopolio, los criollos tenían una gran cantidad de control sobre la presentación y preservación de la información, en otras palabras, la educación. La presentación y preservación son pilares de la enseñanza; cada una depende de la otra. La presentación es la acción de comunicar la información; la preservación define el ámbito de su diseminación. Durante el proceso de educar, los criollos podían escoger y esconder el contenido que deseaban transmitir. Ello se consiguió mediante la traducción. No sólo es la comunicación lingüística, i.e. del castellano al náhuatl o al revés, sino también la comunicación de conceptos diversos. Es en este último que observamos la magnitud de la traducción. Una empresa psicológica, el acto de traducir es un proceso humano e intencionado, lleno de predisposiciones y objetivos. Durante la época en la que este proyecto se centra, se permitió el acceso de información entre dos poblaciones completamente diferentes. A pesar de que tenemos archivos de documentos en

castellano y náhuatl, queda claro que el aprendizaje de valores y la cultura era sistemático por parte de los españoles. La evangelización de los indígenas implicó muchas versiones de la traducción. En el sentido tradicional, los españoles aprendieron el náhuatl para educar a las comunidades indígenas. Aun así, sabiendo que la lengua estaba imbuida con ideologías, empezaron a fomentar el uso del castellano para explicar conceptos intrincados como el Dios cristiano y Jesucristo. La traducción, o en esta situación la comunicación casi unilateral de ideas, sobrepasa la tarea de encontrar sinónimos para palabras o frases. En efecto, su importancia no debería ser menospreciada. La manera en que la información es transmitida y moldeada se basa enormemente en la relación que el autor (Sor Juana y los españoles) tiene con la audiencia (los indígenas).

A este grado, la educación invoca la formación de una memoria colectiva entre todos en la Nueva España. Durante este procedimiento, los españoles dictaron las narrativas así que los indígenas no podían compartir las suyas. Saidiya Hartman describe este fenómeno como la fabulación crítica⁵⁸. Originalmente una teoría sociológica para expresar la narración de las historias dominantes y subalternas en nuestro entendimiento de la esclavitud, podemos aplicarla también para investigar las representaciones de los indígenas en el Nuevo Mundo (Hartman). Sarah Haley, una académica que estudia la fabulación crítica, argumenta que la historia puede servir un propósito de alejar ciertos grupos de personas. Dice que la narrativa dominante trata al esclavo como extranjero (Haley 106). Podemos ver esta creación de la otredad a lo largo de la *Loa*. Aunque los indígenas vivían en la tierra milenios antes de la llegada de los europeos, los españoles creían que ellos eran invasores debido a la diferencia absoluta en cultura. La creación del “extranjero” indígena fue la primera fase de la manipulación histórica. El filósofo y escritor español Félix Duque alega que la motivación para esto era lo siguiente:

⁵⁸ Para más información, consulte “Venus in Two Acts” (2008).

En una palabra, en América fue necesario “inventar” el pasado a partir de un presente que lo manipulaba desde una posición de radical extrañeza, oscilante entre la fascinación y la repugnancia, de modo que ese pasado no dejaba por ello de estar en buena parte constituido por los sueños, añoranzas y pesadillas de la metrópolis al contacto con algo en definitiva ininteligible, y centrado además, por lo que hace al Anáhuac, en la ignominia de la “guerra florida”: la máxima abominación consistente en “cazar” cautivos para sacrificarlos luego solemnemente y comer su carne. (Duque 72-73)

En las cartas de Bernal Díaz y Hernán Cortés, todas las descripciones retratan a los indígenas como monstruos, aumentando cada vez más la probabilidad de que los otros (que nunca los vieron) los perciban como el otro radical. Esta estrategia promueve el miedo y estimula el rechazo de la diferencia cultural. Por ejemplo, el canibalismo, una práctica común para los indígenas, era una atrocidad según los españoles (Berdan 239-240). Consecuentemente, los colonizadores sentían la obligación de defender a los indígenas (y la tierra) de sí mismos.

Después de establecer la designación “extranjera”, los españoles afirmaron que los indígenas eran indignos en ser parte de la narrativa nacional que querían construir. De hecho, los indígenas ahora estaban en la periferia, causando siglos de marginación legal y social. Así pues, podemos razonar que la crítica fabulación que tenía raíces en el periodo colonial era una acción inherentemente política. La narración de historias es una herramienta que más o menos garantiza la longevidad. La profesora de literatura y cultura colonial hispánica Kelly McDonough asevera, “Rememberings and forgettings are not outright fabrications. They are strategic choices about what is to be brought to the forefront and what is discreetly overlooked” (71). Por consiguiente, podemos concluir que la memoria a veces conlleva una carga política.

Sor Juana, lo hubiera reconocido o no, tuvo un rol político como escritora criolla. Su audiencia fue la élite en el Nuevo Mundo y la corte española, las personas que controlaban la historia de la colonización. Ella les escribió, aunque indirectamente, para que ellos reconocieran sus opiniones y quizás reformaran la educación colonial. Esto apunta a la promulgación del colonialismo benevolente español. Su interpretación de la benevolencia colonial es la creencia de que todos los pecados y la violencia que habían ocurrido durante el proceso colonizador fueron disfrazados por la bondad presunta del catolicismo. De esta forma, sirve como la justificación religiosa para la opresión legalmente sancionada e institucionalización imperialista de la fe.

El catolicismo es la base misma sobre la que los colonizadores fortalecieron su legitimidad. Se ocupaban en constantemente formar y defender la lógica detrás de los actos contra el bienestar de los indígenas, citando que cada acción sucedió en el nombre de Dios. No obstante, Sor Juana creía que la Iglesia necesitaba otra manera para legitimarse al margen del espiritualismo neoplatónico. Utilizando los fundamentos del neoplatonismo, ella conectó la teoría con el deseo de la Ilustración para buscar una lógica ubicua e innegable en explicar el universo. El rol de la Ilustración misma, además del contenido generado en ella, es su origen europeo⁵⁹. Para los objetivos nacionalistas, la filosofía neoplatónica detrás de la Ilustración provee las razones perfectas de la centralización del poder debido a la existencia sugerida de un dios universal. Su reconocimiento de los españoles como la única autoridad apoya la conversión. Notamos que el diálogo, una combinación del elenchus y la psicagogia, que tuvo lugar lógicamente defiende la evangelización. Sor Juana insinuó a lo largo de la obra que la perspectiva indígena, y por tanto su entendimiento del universo, era ilógica. Su elección de

⁵⁹ **El movimiento fue fundado en Francia e Inglaterra, pero si hubiera sido Francia o Inglaterra primero es un punto de disputa para los historiadores. Sin embargo, la mayoría está de acuerdo en que comenzó principalmente en estos dos países antes de difundirse al resto de Europa.**

palabras como “miserable” y “bárbaro,” nos indica el establecimiento de culturas inferiores y superiores, lo que es la base misma de la colonización intelectual, espiritual y cultural. Sor Juana virtualmente sugirió que la lógica europea era el único tipo de lógica legítima a pesar del diálogo aparentemente abierto que creó entre los personajes. La legitimidad de la lógica, que fue utilizada para afirmar la presencia católica en el Nuevo Mundo, se alinea con la creencia de la libertad. Una actitud común en el catolicismo colonial subrayó la corruptibilidad del conocimiento por el diablo. Por ello, percibía a los indígenas como esclavos del diablo a causa de una lógica disidente. En contraste con la naturaleza corruptora y encarceladora de la fe mexicana, Sor Juana y sus compañeros conjeturaban que los valores cristianos conferían la libertad. Ellos empleaban el versículo bíblico Juan 8:32, “la verdad os hará libres,” como su definición de la libertad (*RVR*. Juan 8:32). Empero, acorde a esta ideología proto-neoliberal del cristianismo colonial, demandaron la entrega de la autonomía a favor de “la protección.” Esta protección suponía la imposición de regulaciones para reprimir los pensamientos ilícitos. En el cumplimiento de la educación católica, los españoles concluyeron que al liberarlos de su religión idólatra, olvidarían su cultura y creencias voluntariamente una vez que fueran educados adecuadamente. Al examinar esta cosmovisión, vemos que el imperio español negó la validez de la cultura indígena y sus prácticas. El proceso evangelizador descrito por Sor Juana de ahí era comparable a Las Cruzadas en el Nuevo Mundo. Discutiblemente, el personaje de Celso era la encarnación de esta convicción ideológica. Celso, interpretando la religión como permiso para la imposición sangrienta de la cultura del colonizador, quería luchar contra la herejía en las tierras que España buscaba explotar.

La adquisición de la Nueva España y otros territorios tenía motivaciones puramente políticas. Aquí es fascinante considerar señales del proto-nacionalismo no sólo promovido por la

identidad criolla sino también por la definición imperial de un país. Otra vez, adquirimos un sentido de cómo figuras religiosas y eruditas como Sor Juana se hubieran preocupado con la construcción de una nación. La lexicógrafa María Moliner suministra dos definiciones para una nación:

[Una] comunidad de personas que viven en un territorio regido todo él por el mismo gobierno y unidas por lazos étnicos o de historia; [una] comunidad de personas de la misma raza, con los mismos usos, particularmente el mismo idioma que, por alguna razón ocupa un territorio dividido entre varios países. (Moliner 948)

Esta definición de Moliner ofrece una imagen multidimensional del México pre-independentista. Ante todo, su última definición directamente se aplica a las circunstancias del imperio en expansión. La lengua parece ser un carácter de una nación, lo que reafirma el estatus del castellano como una herramienta sobresaliente de la colonización española. La primera definición, la cual es más vaga, nos re-introduce a la idea de la fabulación crítica. Moliner declara que una nación puede ser “un territorio regido todo él por el mismo gobierno y unidas por lazos étnicos o de historia.” Aunque el gobierno real desempeña un rol enorme en determinar la cara de una nación, “los lazos...de historia” sobre todo crean una mentalidad duradera para todas las partes involucradas, especialmente las marginalizadas. Volviendo a la teoría de Hartman, la historia publicada por la autoridad dominante a menudo limita gravemente nuestra imaginación del pasado.

Radica un peligro en intentar a lograr la universalidad. El neoplatonismo, independientemente de sus principios superficialmente benignos religiosos, puede ser manipulado por el imperialismo. La filosofía y el nacionalismo comparten una relación compleja. Combinando estos dos sistemas conecta la naturaleza espiritual a la formación de una

institución resistente siempre que la religión sea el enfoque fundamental. La interacción de ellas ilustra la manera colonial española de construir y mantener una estructura de poder. Para alcanzar este nivel de la colonización arraigada en la concentración singular de control, deberíamos pensar en cómo los colonizadores veían al Nuevo Mundo en términos de autogobierno. Su noción de lo que consideraban un país/reino genuino dependía de la organización sociopolítica de las clases y el gobierno, lo que difería sustancialmente de la de los españoles. Por consiguiente, la Nueva España, según ellos, antes de la colonización era una tierra sin gobierno legítimo. A pesar de la presencia de muchas “naciones” o comunidades dentro de México en realidad, no juzgaban la autoridad de varios líderes de las comunidades admisible bajo ningún estándar español. Los indígenas eran nacionales de las naciones suyas, pero como lo que comenta Haley, los colonizadores los trataban como extranjeros en su propia tierra. Puede contender que el imperialismo era fácilmente defendido porque España nunca consideraba a los indígenas como ciudadanos justos de su tierra. En general, no aceptaban las tierras indígenas como países o entidades políticas sino algunos territorios sin orden.

Revisitando la primera definición de Moliner que alude a la importancia de la historia, deberíamos profundizar el sincretismo fallado, una característica neoliberal y una fachada de democracia. Russell Bishop y Ted Glynn, autores del libro investigativo pedagógico “Culture Counts: Changing Power Relations in Education,” opinan que una historia simplificada es un resultado del sincretismo fallado (Bishop y Glynn 17). Ellos escriben que una historia la sobresimplificación de la historia está basada en errores y enfatiza la aceptación de ellos para construir la unidad. El Dios de las Semillas de Sor Juana ejemplifica este fenómeno. La suposición de Sor Juana de que los personajes indígenas y católicos elogian al mismo dios es una mala interpretación de la fe mexicana. Su fe era politeísta pero tenía dioses principales que

representaban la lluvia (Tlaloc), el sol y la guerra (Huitzilopochtli) y el viento (Quetzalcoatl), entre otros. Sor Juana asumió erróneamente que Huitzilopochtli, el Dios de las Semillas en la obra, era la única deidad adorada.

La asimilación o integración completa, la meta del sincretismo, no necesariamente significa la destrucción de una cultura sino la absorción de la cultura marginalizada al grupo dominante. Durante la colonización española, con todo, el clero intentó destruir muchos vestigios de las culturas indígenas y selectivamente manipular algunos para adaptarse a la narrativa española católica. Lo que es significativo sobre esta manipulación era que al comienzo de la conquista, la población indígena superó en gran medida a los españoles. Ahora bien, necesitamos recordar que esto no toma en cuenta la controversia religiosa donde al llegar Cortés, recibió el tratamiento de un dios vivo. Él y su tripulación lo aprovecharon, conduciendo a un choque ideológico desde entonces. Sin embargo, como hemos aprendido, un choque llevó a una batalla y esa batalla llevó a la opresión sincrética. Durante el proceso sincrético de asimilación, las narrativas indígenas se censuraron y se enterraron, causando la pérdida y mala memoria de la identidad. La integración unilateral, la política detrás de este asunto, existía hasta la reciente creación de programas culturales en ciertas regiones mexicanas donde las culturas pueden mezclarse informalmente. Aún así, la inclusión indígena en los currículos ha mejorado en algunos sitios, todavía le falta su presencia en muchas escuelas. Una solución esencial incluye reconocer a los indígenas y su posteridad como participantes oficiales en la sociedad mexicana (Heath 99).

Con esta solución, contemplamos el tema de la representación durante el proceso educativo. Más allá de esto, deberíamos evaluar la dinámica del profesor-alumno. En el sistema colonial que los españoles meticulosamente construyeron, los pueblos nativos fueron destinados

al estrato estudiantil. Debido a la orden social respecto a la raza, economía, el género, la diferencia religiosa, etc., se puede concluir que el intercambio formal de información era inequívocamente desigual. Sería negligente ignorar la influencia indígena que penetró en la vida cotidiana colonial, pero con respecto a la enseñanza institucionalizada, la manera en que la educación fue realizada era sistemática. Los prejuicios mantenidos por los españoles moldeaban el contenido “apropiado” para la transmisión. La promoción de enseñar sólo algunas interpretaciones de la fe cristiana y conceptos académicos (i.e. las ciencias) nos señala que los colonizadores filtraban el conocimiento para limitar posibilidades de rebelión y controlar a los súbditos indígenas. A la culminación de la educación, los resultados finales nos muestran su naturaleza cuasi-propagandística. Para Sor Juana, reconocer al “verdadero” Dios de las Semillas refuerza la legitimidad de la monarquía española.

En la *Loa*, Sor Juana asumió la posición de maestra. Idealizó el proceso educativo y tomando forma del personaje Religión, presidió la evangelización, o sea, la educación. El estilo autoritativo de Sor Juana provee alguna perspicacia en la hegemonía intelectual presente durante la época. Aunque ella compartió sus opiniones no violentas de la conversión, todavía era miembro del discurso dominante. Ergo, vemos las diferencias de poder, una idea que Bishop y Gynn explican en su libro:

Power differentials can be seen in all levels and contexts of our society. What is true for researchers is also true for teachers... Teachers remain dominant by retaining power over the issues of initiation, benefits, representation, legitimation and accountability mainly by creating a teaching context of their own design. (Bishop y Glynn 136).

Si bien Sor Juana parecía ser más progresista, defendiendo a los indígenas por su personaje de Religión contra Celo, demostró las diferencias de forma diferente. Todas sus interpretaciones del

catolicismo crearon el contexto de enseñanza. A pesar de sus compasiones hacia los indígenas, ella, al final de todo, representó los deseos de los colonizadores. En representar y ejecutar los valores asociados con la conversión, argumentó los beneficios de convertir y legitimar el esfuerzo colonizador en el aula metafórica. Como lo que sucedió con la conversión sincrética, Sor Juana seleccionó hechos que correspondían a sus ideologías católicas.

Es importante, también, estudiar la traducción selectiva del castellano para satisfacer las necesidades del clero docente. Una y otra vez, la traducción aparece en muchos aspectos de la educación. La lengua revela o limita la visibilidad cultural y define el conocimiento heredado en el futuro (Lockhart 324). Por ello, como consecuencia de la priorización del castellano, los españoles dejaron claro que preveían un futuro castellano. Por limitar un modo de contar la historia, la versión indígena tenía medios escasos para ser comunicada a la próxima generación. El castellano por incomparecencia decide el contenido que se recuerde, lo que es otra dimensión de la fabulación crítica. Considerando la naturaleza trascendental de la lengua, es necesario reconceptualizar los parámetros de la educación. Llegamos a la conclusión que va más allá de los catecismos. Para entender la verdadera magnitud de la educación, tenemos que mirar en lugares inusuales⁶⁰ como la obra para ver cómo aparecen la colonización y la discriminación y cómo empiezan en la esfera educativa.

La *Loa para el auto sacramental de "El Divino Narciso"* nos muestra la vinculación indivisible entre la evangelización y la educación. Requiriendo que los indígenas denunciaran sus creencias, la evangelización suponía la enseñanza del Evangelio como la fuente principal educativa. Demandaba que los indígenas adoptaran una identidad católica y absorbieran el

⁶⁰ Otros instrumentos que reflejan los materiales educativos pueden incluir los periódicos, las proclamaciones reales, los archivos estudiantiles e información que los pueblos indígenas crearon por ellos mismos. Teniendo esto en cuenta, la educación puede manifestarse por muchas vías.

otorgamiento sistemático de la instrucción religiosa. Según Sor Juana, la educación evangélica o la evangelización educativa debería ser un proceso esclarecedor. Al final, por extensión, creía que la colonización igualmente podía ser un proceso beneficioso.

Con este proyecto, podemos deducir que la educación católica de Sor Juana servía como una vasija de colonización además de una arma para la discriminación indígena y la censura ideológica. En su obra alegórica, observamos un modelo de educación nacional tomando forma. Sus ideas aparecen a lo largo del desarrollo del sistema nacional. Por ello, la *Loa* es una exhibición de un legado educativo. En la administración del mexicano Porfirio Díaz (1876-1876, 1877-1880, 1884-1911), se fomentó una conciencia nacional por citar la escuela como un vínculo de la unidad. También, se introdujo la política de la educación obligatoria en castellano (Heath 75). Después de Díaz, el secretario de educación pública José Vasconcelos (1921-1924) expandió el sistema nacional e infundió un sentimiento moral en la operación educativa de México (86). Demostrando el poder inmenso que la educación posee en la sociedad, implementó sus anotaciones de la historia mexicana, otro ejemplo de la fabulación crítica en práctica. Vasconcelos aparentemente mantenía el mismo respeto por la educación que Sor Juana. Ambas figuras, pese a la brecha histórica, creían en la potencial unificadora de producir una narrativa colectiva. La comparación breve de Díaz y Vasconcelos entre Sor Juana nos da una idea de la medida en que las ideologías coloniales todavía están presentes en el México moderno.

Aquí, percibimos cómo la ideología contenida en un texto motiva las acciones futuras. Por consiguiente, deberíamos tratar esta obra, junto con las otras de su tiempo, como si estuviera viva. Es decir, en este análisis literario e histórico, podemos ver que la pluma puede ser tan poderosa como la espada:

Junto a la espada llegó la pluma de los escribanos, de los funcionarios reales y de los juristas; y cerca, muy cerca de la cruz, estaba el libro, o los libros, de la revelación, de las sutiles cuestiones teológicas, de los fervorosos arrebatos místicos y de las pecaminosas aventuras galantes. (Aizpuru 9).

Esta observación de Aizpuru subraya la eficacia de la educación pacifista sobre la colonización militarista como Sor Juana enfatizó al contrastar las creencias de Religión y Celo. Así pues, podemos observar que la literatura es dinámica en lo que afecta a la política en los años venideros.

Actuando como una examinación más pormenorizada del legado de la colonización española, este proyecto nos desafía a escudriñar la historia intelectual en el Nuevo Mundo. La *Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”* nos invita a reflexionar sobre los textos utilizados durante la colonización a largo plazo. Estos textos no sólo son objetos de su época sino también señales del clima sociopolítico. Cada texto lleva la carga de explicar la cultura, la política y las interpretaciones de la fe cristiana a los lectores del futuro. En este sentido, un texto como la *Loa* nos da indicaciones sobre las metas de la educación eclesiástica: la herencia de ideologías (Haley 61). Aunque ahora el sistema nacional educativo de México es secular, está claro que fue influido extensamente por los valores coloniales de la evangelización.

Un lema importante del estudio histórico es que el pasado nos ayuda a entender el presente. Un análisis de las obras de Sor Juana han revelado que la educación es un artefacto vivo; es crucial enfocarse en un archivo diario y constante de la historia. Al profundizar en esos aspectos, nos damos cuenta de que la pedagogía, la diseminación del conocimiento en la teoría y en la práctica, es otra rama de la acción sociopolítica. Hemos de preguntarnos: ¿Qué carga lleva esa pedagogía? ¿Qué tipo de desigualdad crea para todos los grupos en juego?

Después de analizar el contenido de la *Loa*, vemos que la evangelización era su currículum. La experiencia educativa culminó en la conversión y la asimilación indígena a la sociedad colonial. Ella lo romantizó, mostrando que porque sólo existía un dios “verdadero,” la evangelización y conversión eventual iban a ocurrir naturalmente. Al final de la obra, resaltó el fácil consentimiento de América y Occidente al catolicismo. Ella quería demostrar que llevando a cabo su versión pacifista e iluminada de la educación condujera a una empresa colonizadora exitosa. Sobre todo, quería que la ilustración religiosa pudiera ser lograda.

Queda una cierta liminalidad en el paradigma educativo de Sor Juana. Dos culturas colisionan y posiblemente, una domina. Con ello se espera que la otra se rinda. En cambio, ella creía que un diálogo igualitario era posible con sus métodos de la Ilustración, lo más importante siendo la tolerancia por una discusión racional. En toda la obra, intentó traducir a través de las culturas indígenas y españoles en aras de encontrar similitudes que pudieran unir a las dos. Este esfuerzo sincrético, aún progresista y dudoso herético para el período de tiempo, resultó en la creación de equivalencias falsas. Similar al filtro cultural del catolicismo romano en España y sus colonias, la tarea jerárquica de comparar dos culturas completamente distintas se realiza por un filtro cultural también. La cultura propia siempre sirve como base para la comparación. Siendo ese el caso, subsiste la cuestión de la traducción-evangelización-educación. Los tres asuntos son mutuos. Nadie verdaderamente conoce el verdadero alcance de esto en la pedagogía colonial española, pero su complejidad está presente en la *Loa*. En su pedagogía, Sor Juana buscó una discusión abierta, creyendo que podría llevar a la ilustración académica y auto-satisfactoria. Con su deseo para la reforma educativa dentro de la Iglesia y el gobierno español, ofreció la evangelización sincrética detrás de un telón de fondo colonial neoplatónico. Aunque ella sugirió una alternativa pacifista a las estrategias pedagógicas opresivas y violentas,

empezamos a preguntarnos si su visión educativa sea opresiva, pero expresada de forma aparentemente abierta y comprensiva. Por otra parte, considerando su posición social privilegiada y dedicación de defender el neoplatonismo como ideología universal, uno no puede evitar observar la naturaleza política de la educación. A lo largo de la obra, comenzamos a entender la función de la evangelización como un esfuerzo para unificar a todas las personas viviendo en la Nueva España. Para sostenerlo, Sor Juana deseaba que los indígenas se sometieran una transformación interna y la aprobación absoluta de la autoridad católica española. Al final, vemos que sus personajes completamente y lealmente abrazaron el cristianismo.

Llevando la *Loa* al presente, comprobamos la herencia de un sistema todavía gobernado por la jerarquía del pasado. En nuestro empeño de acrecentar la representación ética de los indígenas en la esfera académica y más allá en México, necesitamos desafiar la estructura en curso: ¿cómo podemos imaginar un sistema educativo descolonizado en el que el valor genuinamente reside en un discurso abierto? ¿Somos capaces de llegar ahí? ¿Y es siquiera posible la noción de educación ilustrada?

OBRAS CITADAS

Fuentes Primarias

Athanasius I of Alexandria. *El Credo Niceno*. 325AD.

Catholic Church. *Tercero catecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones para que los curas*. Rosa y Bouret, 1867,

<https://library.si.edu/digital-library/book/tercerocatecism00cath>.

Cortés, Hernán. *Cortés, First Letter*. July 1519,

<https://www.historians.org/teaching-and-learning/teaching-resources-for-historians/teaching-and-learning-in-the-digital-age/the-history-of-the-americas/the-conquest-of-mexico/letters-from-hernan-cortes>.

Cruz, Sor Juana Inés de la. *El Divino Narciso*. Primera edición, Universidad Nacional Autónoma de México Escuela Nacional Colegio de Ciencias y Humanidades, 2020,

https://gaceta.cch.unam.mx/sites/default/files/libros/2021-08/divinonarciso_interiores_final.pdf.

---. “Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso” (Por Alegorias).” *Sor Juana Ines de La Cruz Obra Selecta*, Biblioteca Ayacucho, pp. 313–29,

<https://laresolana.files.wordpress.com/2018/04/11-2-sor-juana-divino-narciso.pdf>.

---. *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. Freeditorial, 1691.

“Genesis 1.” *Bible Gateway Genesis 1 :: NIV*, Massachusetts Institute of Technology,

[https://web.mit.edu/jywang/www/cef/Bible/NIV/NIV_Bible/GEN+1.html#:~:text=And%20God%20said%2C%20%22Let%20there,%2C%22%20and%20there%20was%20light.](https://web.mit.edu/jywang/www/cef/Bible/NIV/NIV_Bible/GEN+1.html#:~:text=And%20God%20said%2C%20%22Let%20there,%2C%22%20and%20there%20was%20light.&text=God%20saw%20that%20the%20light,the%20light%20from%20the%20darkness)

[&text=God%20saw%20that%20the%20light,the%20light%20from%20the%20darkness](https://web.mit.edu/jywang/www/cef/Bible/NIV/NIV_Bible/GEN+1.html#:~:text=And%20God%20said%2C%20%22Let%20there,%2C%22%20and%20there%20was%20light.&text=God%20saw%20that%20the%20light,the%20light%20from%20the%20darkness).

&text=God%20called%20the%20light%20%22day,morning%2D%2Dthe%20first%20da
y.

“Genesis, Chapters 1-3, The First Book of Moses: Called Genesis.” *Genesis -- Chapters 1-3*,
University of Pennsylvania, <http://knarf.english.upenn.edu/EtAlia/genes1-3.html>.

Isabel I de Castilla. *Testamentaria de Isabel la Católica*. Edited by Marta García. English
Translation by Caroline Wilson. Duoda, Women Research Center, University of
Barcelona, 1504, <http://www.ub.edu/duoda/diferencia/html/en/primario16.html>

“John 8:32.” *Bible Hub*, Bible Hub, <https://biblehub.com/john/8-32.htm>.

Las Casas, Bartolome de. “Bartolomé de Las Casas, A Brief Account of the Destruction of the
Indies, 1542.” *Project Gutenberg Ebook: 2007*, The Project Gutenberg, 2007, pp. 9–16,
[https://www.americanyawp.com/reader/the-new-world/bartolome-de-las-casas-describes-
the-exploitation-of-indigenous-peoples-1542/](https://www.americanyawp.com/reader/the-new-world/bartolome-de-las-casas-describes-the-exploitation-of-indigenous-peoples-1542/). Internet Archive.

Mariana, Juan de. “CHAP. II. Ferdinand of Castile and Leon, the most powerful King of Spain.
Overthrows the Moors, takes several Towns, and ravages the Territories of the Infidels.
Ramiro, King of Aragon, Wars on his Brother of Navarre.” *The General History of Spain*.
London: Printed for Richard Sare at Grays-Inn-Gate in Holbourn, Francis Saunders in the
New-Exchange in the Strand, and Thomas Bennet at the Half-Moon in St. Paul's
Church-Yard. 1699. Early English Books Online Text Creation Partnership, 2011,
<http://name.umdl.umich.edu/A51926.0001.001>

---. “CHAP. III. Great Preparations thro' Christendom for the Holy War. Valencia taken by
Roderick de Bivar, Other Actions of his, suspected to be Fabulous. His Death, and that of
Joseph, the Moorish Monarch.” London: Printed for Richard Sare at Grays-Inn-Gate in

Holbourn, Francis Saunders in the New-Exchange in the Strand, and Thomas Bennet at the Half-Moon in St. Paul's Church-Yard. 1699. Early English Books Online Text Creation Partnership, 2011, <http://name.umdl.umich.edu/A51926.0001.001>

Nebrija, Antonio de. *Gramática de La Lengua Castellana*. Edited by Richard Pollard, Richard Pollard, 1492.

“Nicene Creed.” *Nicene Creed // Faith at Marquette // Marquette University*,
<https://www.marquette.edu/faith/prayers-nicene.php>.

Palacios, Juan López de. *El Requerimiento*. Biblioteca Digital Ciudad Seva, 1512.

Pope Alexander VI. “The Pope Asserts Rights to Colonize, Convert, and Enslave - Timeline - Native Voices.” *U.S. National Library of Medicine*, National Institutes of Health,
<https://www.nlm.nih.gov/nativevoices/timeline/171.html>.

Ricardo, Antonio. *Tercero catecismo y exposición de la Doctrina Christiana, por sermones para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los Yndios y a las demás personas conforme a lo que en el Sancto Concilio Provincial de Lima de proueyo*.
www.loc.gov/item/2021666904/. Library of Congress, 2021666904.

Sahagún, Bernardino de. *General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex*. 1577, <https://www.loc.gov/item/2021667837/>. Library of Congress, 2021667837.

Fuentes Secundarias

- Ahuja, Gloria Bravo. "La Colonia." *Los Materiales Didácticos Para La Enseñanza Del Español a Los Indígenas Mexicanos*, 1st ed., El Colegio de México, 1977, pp. 21–55, <https://www.jstor.org/stable/j.ctv5cg7v4.4?seq=1>.
- Aizpuru, Pilar Gonzalbo. "Educación y convivencia en la Nueva España." *Historia y Nación (Actas Del Congreso En Homenaje a Josefina Zoraida Vázquez): I. Historia de La Educación y Enseñanza de La Historia*, 1st ed., El Colegio de México, 1998, pp. 25–38, <https://www.jstor.org/stable/j.ctv47w6st.6?seq=1>.
- . "Educación y orden colonial." *Historia de La Educación En La Época Colonial: El Mundo Indígena*, 1st ed., El Colegio de México, 1990, pp. 235–46, <https://www.jstor.org/stable/j.ctv47w4n0.16>.
- . "El mundo indígena y el establecimiento del sistema colonial." *Historia de La Educación En La Época Colonial: El Mundo Indígena*, 1st ed., El Colegio de México, 1990, pp. 19–42, <http://www.jstor.com/stable/j.ctv47w4n0.6>.
- Aizpuru, Pilar Gonzalbo. y Seminario de Historia de la Educación de México. "La lectura de evangelización en la Nueva España." *Historia de La Lectura En México*, vol. 2nd ed., no. El Colegio de México, 1997, pp. 9–48, <https://doi.org/10.2307/j.ctv3dnrj8.3>.
- "Aztec Education: Learning at Home and School." *History on the Net*, History on the Net, 14 June 2018, <https://www.historyonthenet.com/aztec-education-at-home-and-school>.
- Balsa, Miguel A. "¿Qué Dios es ese que adoras?": The Construction of Spectatorship in Sor Juana's Loa for The Divine Narcissus." *Latin American Theatre Review*, vol. 42, no. 1, Fall 2008, pp. 49–66, <https://doi.org/10.1353/ltr.2008.0047>.

- Benítez, Laura. "Sensibility and Understanding in the Epistemological Thought of Sor Juana Inés de La Cruz." *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought*, Springer, Cham, 2019, pp. 75–96,
https://doi.org/10.1007/978-3-030-18118-5_4.
- Bentancor, Orlando. "Baroque Sovereignty: Carlos de Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial Mexico by Anne More." *Revista Hispánica Moderna*, vol. 69, no. 2, Dec. 2016, pp. 226–29.
- Berdan, Frances F. "Chapter 7 - Religion, Science, and the Arts." *Aztec Archaeology and Ethnohistory*, Cambridge University Press, 2014, pp. 215–58,
<https://www.cambridge.org/core/books/abs/aztec-archaeology-and-ethnohistory/religion-science-and-the-arts/4324374A9DC59BC669C8F45D502A72F0>.
- . "Chapter 8 - The Aztec World: An Integrated View." *Aztec Archaeology and Ethnohistory*, Cambridge University Press, 2014, pp. 259–94,
<https://www.cambridge.org/core/books/abs/aztec-archaeology-and-ethnohistory/aztec-world-an-integrated-view/43B62888EE7092D73C2FF2B8CD096364>.
- Bishop, Russell, and Ted Glynn. "Chapter 1: The Development of the Pattern of Dominance and Subordination." *Culture Counts: Changing Power Relations in Education*, Dunmore Press, 1999, pp. 11–60.
- . "Chapter 4: Creating and Addressing Unequal Power Relationships in Classrooms." *Culture Counts: Changing Power Relations in Education*, Dunmore Press, 1999, pp. 131–64.
- Bremmer, Jan N. "How Do We Explain the Quiet Demise of Graeco-Roman Religion? An Essay." *Numen*, vol. 68, no. 2–3, Mar. 2021, pp. 230–71,
<https://doi.org/10.1163/15685276-12341622>.

Checa, Jorge. "El Divino Narciso y la redención del lenguaje." *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 38, no. 1, 1990, pp. 197–217.

"Cifrar." *Real Academia Española*. <https://dle.rae.es/cifrar?m=form>

Crewe, Ryan Dominic. "Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista." *Historia Mexicana*, vol. 68, no. 3 (271), Mar. 2019, pp. 943–1000.

Cruz, Dominic. "Tropes: The Noble Savage." *NC State University*, NC State University, 11 Feb. 2020, <https://go.distance.ncsu.edu/gd203/?p=42239>.

Cuarón, Beatriz Garza. "Políticas lingüísticas hacia la Nueva España en el siglo XVII." *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 39, no. 2, 1991, pp. 689–706.

"Cultural Relativism." *Cultural Relativism | Carnegie Council for Ethics in International Affairs*, <https://www.carnegiecouncil.org/explore-engage/key-terms/cultural-relativism#:~:text=Cultural%20relativism%20is%20the%20view,structure%20relations%20within%20different%20societies>.

"Definitions and Characteristics of Modernity." *Modernitycharacteristics*, <https://www3.dbu.edu/mitchell/modernit.htm>.

Díaz Infante, Fernando. *La educación de los aztecas : cómo se formó el carácter del pueblo mexicana*. Panorama Editorial, 1992.

Díaz, Mónica. "Indigenous Nobility and Conventual Foundations." *Indigenous Writings from the Convent: Negotiating Ethnic Autonomy in Colonial Mexico*, The University of Arizona Press, 2010, pp. 25–41.

---. "The Idea of Corpus Christi: Discursive Effects of Colonialism." *Indigenous Writings from the Convent: Negotiating Ethnic Autonomy in Colonial Mexico*, The University of Arizona Press, 2010, pp. 42–62.

---. "Panegyric Sermons: Dialogic Spaces and Examples of Virtue." *Indigenous Writings from the Convent: Negotiating Ethnic Autonomy in Colonial Mexico*, The University of Arizona Press, 2010, pp. 110–34.

---. "Letters from the Convent: Struggles through the Written Word." *Indigenous Writings from the Convent: Negotiating Ethnic Autonomy in Colonial Mexico*, The University of Arizona Press, 2010, pp. 135–53.

Duque, Félix. "La hibridación de culturas en El Divino Narciso." *Inventio*, vol. 4, no. 7, Apr. 2022, pp. 71–88.

Egan, Caroline. "Lyric Intelligibility in Sor Juana's Nahuatl *Tocotines*." *Romance Notes*, vol. 58, no. 2, 2018, pp. 207-218, <https://doi.org/10.1353/rmc.2018.0021>

Gaillemin, Bérénice. "Outils Pédagogiques Ou Armes Politiques ?: Mettre En Scène La Conversion Dans et Avec Les Catéchismes Mexicains (Xvie-Xixe Siècle)." *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, vol. 63, no. 182, 2018, pp. 49–74.

Galván, Felipe. *Reflexiones Alrededor de La Loa Para El Auto Sacramental de "El Diviino Narciso."* 1996, pp. 71–78, https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5971520/mod_resource/content/1/Galvan%20reflexiones-alrededor-de-la-loa-para-el-auto-sacramental-de-el-divino-narciso.pdf.

Gilman, Charlotte Perkins. "VIII: Education." *Our Androcentric Culture, or The Man Made World*, edited by Christopher Hapka and David Widger, The Project Gutenberg, 2013, https://www.gutenberg.org/files/3015/3015-h/3015-h.htm#link2H_4_0009.

- Gomez, Nicole Lynn. *Nepantla as Her Place in the Middle: Multilingualism and Multiculturalism in the Writings of Sor Juana Inés de La Cruz*. University of Tennessee, Knoxville, Aug. 2016, https://trace.tennessee.edu/utk_graddiss/3917.
- Green, Roger Kurt. "Neoliberalism and Christianity." *Religions*, vol. 12, no. 9, Aug. 2021, pp. 1–25, <https://doi.org/10.3390/rel12090688>.
- Grossi, Verónica. "Political Meta-Allegory in El Divino Narciso by Sor Juana Inés de La Cruz." *Intertexts*, vol. 1, no. 1, Spring 1997, pp. 92–103, <https://doi.org/10.1353/itx.1997.0018>.
- . "Subversión del proyecto imperial de conquista y conversión de las Américas en la 'Loa para El divino Narciso,' de Sor Juana Inés de la Cruz." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 28, no. 3, Primavera 2004, pp. 541–63.
- Gustlin, Deborah, and Zoe Gustlin. "9.5: Mexican Baroque (1640 – Mid 1700s)." *Libretexts*, NICE CXone Expert, 9 Mar. 2021, [https://human.libretexts.org/Bookshelves/Art/A_World_Perspective_of_Art_Appreciation_\(Gustlin_and_Gustlin\)/09%3A_The_Beginning_of_Colonization_\(1550_CE__1750_CE\)/9.05%3A_Mexican_Baroque_\(1640__mid_1700s\)](https://human.libretexts.org/Bookshelves/Art/A_World_Perspective_of_Art_Appreciation_(Gustlin_and_Gustlin)/09%3A_The_Beginning_of_Colonization_(1550_CE__1750_CE)/9.05%3A_Mexican_Baroque_(1640__mid_1700s)). Accessed 13 Aug. 2022.
- Gutiérrez, Verónica A., editor. "Indigenous Christianities: Ritual, Resilience, and Resistance Among the Nahuas in Sixteenth-Century Mexico." *Decolonial Christianities. New Approaches to Religion and Power*, Palgrave Macmillan, Cham, 2019, https://doi.org/10.1007/978-3-030-24166-7_6.
- Haley, Sarah. "Intimate Historical Practice." *The Journal of African American History*, no. Winter 2021, 2021, pp. 104–08, <https://doi.org/10.1086/712011>.
- Hanks, William F. "Birth of a Language: The Formation and Spread of Colonial Yucatec Maya." *Journal of Anthropological Research*, vol. 68, no. 4, Winter 2012, pp. 449–71.

- Hansen, David T. "Sor Juana Inés de la Cruz and the Demands of Education." *Educational Theory*, vol. 68, no. 4–5, 2018, pp. 443–75.
- Hartman, Saidiya. "Venus in Two Acts." *Small Axe*, vol. 12, no. 2, June 2008, pp. 1–14.
- Heath, Shirley Brice. "Chapter 1: Language, Instrument of Empire." *Telling Tongues: Language Policy in Mexico, Colony to Nation*, Teachers College Press, 1972, pp. 1–14.
- . "Chapter 4: The Nation Between Old and New." *Telling Tongues: Language Policy in Mexico, Colony to Nation*, Teachers College Press, 1972, pp. 57–80.
- . "Chapter 5: Spanish and the Plan for Conformity." *Telling Tongues: Language Policy in Mexico, Colony to Nation*, Teachers College Press, 1972, pp. 81–98.
- . "Chapter 6: Bilingualism and National Unity." *Telling Tongues: Language Policy in Mexico, Colony to Nation*, Teachers College Press, 1972, pp. 99–122.
- History.com Editors. "Crusades." *A&E Television Networks*, 21 Jul. 2022,
<https://www.history.com/topics/middle-ages/crusades>
- Iqbal, Syedah Maryam. "An Understanding to Intrinsic and Extrinsic Approaches to Literature." *Writcrit*, 15 Aug. 2016,
<https://writcrit.wordpress.com/2016/07/13/an-understanding-to-intrinsic-and-extrinsic-approaches-to-literature/#:~:text=In%20comparison%20to%20intrinsic%20approach,the%20author%20and%20his%20life.>
- Jiménez, Robert T. "The History of Reading and the Uses of Literacy in Colonial Mexico." *University of Illinois at Urbana-Champaign*, vol. Technical Report No. 494, Feb. 1990, pp. 1–24.
- Juárez, Carmen Dolores Carrillo. "La cultura barroca en la construcción de una identidad nacional: la Loa de El Divino Narciso y la representación de lo indígena en la pintura y la

- fiesta de las reliquias.” *Études Romanes de Brino*, vol. 39, no. 2, 2018, pp. 91–101, <https://doi.org/10.5817/ERB2018-2-6>.
- Klee, Carol, y Andrew Lynch. “Capítulo 4: Contacto del español con lenguas indígenas en Hispanoamérica.” *El español en contacto con otras lenguas*, Georgetown University Press, 2009.
- Kobayashi, José María. “Capítulo 2: El Mundo Mesoamericano Inmediatamente Anterior a La Conquista.” *La Educación Como Conquista : Empresa Franciscana En México*, Primera edición, El Colegio de México, 1974, pp. 17–114. 76452925.
- . “Capítulo 4: La Educación En La Nueva España Del Siglo XVI.” *La Educación Como Conquista : Empresa Franciscana En México*, Primera edición, El Colegio de México, 1974, pp. 171–407. 76452925.
- “La Biblia Reina-Valera Spanish Bible – Biblia Espanol Online.” *Biblestudytools.com*, Bible Study Tools, <https://www.biblestudytools.com/rvr/>.
- “La República De Indios.” *Telefonica Fundación*, Educared, <https://educared.fundaciontelefonica.com.pe/sites/virreinato-peru/indios.htm>.
- Larroyo, Francisco. “Introducción- Capítulo 2: El Método de La Historia de La Educación.” *Historia Comparada de La Educación En México*, Editorial Porrúa, 1947, pp. 30–31. 48019451.
- . “Introducción- Capítulo 4: Importancia de Esta Disciplina.” *Historia Comparada de La Educación En México*, Editorial Porrúa, 1947, pp. 36–38. 48019451.
- . “Segunda parte- Capítulo 2: La Educación Popular Indígena.” *Historia Comparada de La Educación En México*, Editorial Porrúa, 1947, pp. 74–79. 48019451.

---. “Segunda parte- Capítulo 8: La Educación Pública Elemental a Fines Del Siglo XVII y Durante El Siglo XVIII.” *Historia Comparada de La Educación En México*, Editorial Porrúa, 1947, pp. 127–34. 48019451.

“Learn about the Celebration of the Feast of Corpus Christi, a Feast That Celebrates Jesus's Last Supper.” *Encyclopædia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc., Contunico © ZDF Enterprises GmbH, Mainz,
<https://www.britannica.com/video/179904/Overview-Feast-of-Corpus-Christi>.

Liss, Peggy K. “Jesuit Contributions to the Ideology of Spanish Empire in Mexico: Part I. The Spanish Imperial Ideology and the Establishment of the Jesuits within Mexican Society.” *The Americas*, vol. 29, no. 3, Jan. 1973, pp. 314–33, <https://doi.org/10.2307/980056>.

---. *Jesuit Contributions to the Ideology of Spanish Empire in Mexico: Part II. The Jesuit System of Education and Jesuit Contributions to Ongoing Mexican Adhesion to Empire*. no. 4, Apr. 1973, pp. 449–70, <https://doi.org/10.2307/980120>.

Lockhart, James. “Chapter 6: Religious Life.” *The Nahuas after the conquest: a social and cultural history of the Indians of central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford University Press, 1992, pp. 203-260.
<https://hdl.handle.net/2027/heb00274.0001.001>

---. “Language.” *The Nahuas after the conquest: a social and cultural history of the Indians of central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford University Press, 1992, pp. 261-325. <https://hdl.handle.net/2027/heb00274.0001.001>

---. “Forms of Expression.” *The Nahuas after the conquest: a social and cultural history of the Indians of central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford University Press, 1992, pp. 374-426. <https://hdl.handle.net/2027/heb00274.0001.001>

- Maffie, James. "Aztec Philosophy." *Internet Encyclopedia of Philosophy*,
<https://iep.utm.edu/aztec-philosophy/#SH2a>.
- Manathunga, Catherine. "Transcultural and Postcolonial Explorations: Unsettling Education." *The International Education Journal*, vol. 14, no. 2, 2015, pp. 10–21.
- Mar-Molinero, Clare. "Language and Nationalism." *The Politics of Language in the Spanish-Speaking World From Colonization to Globalization*, 1st Edition, Taylor & Francis eBooks, 2000, pp. 2–16.
- . "The 'Castilianisation' Process: The Emergence of Spanish as Dominant Language." *The Politics of Language in the Spanish-Speaking World From Colonization to Globalization*, 1st Edition, Taylor & Francis eBooks, 2000, pp. 17–37.
- . "Language Rights, Language Policies and Language Planning." *The Politics of Language in the Spanish-Speaking World From Colonization to Globalization*, 1st Edition, Taylor & Francis eBooks, 2000, pp. 62–77.
- . "Bilingual Education, Literacy and the Role of Language in Education Systems." *The Politics of Language in the Spanish-Speaking World From Colonization to Globalization*, 1st Edition, Taylor & Francis eBooks, 2000, pp. 105–22.
- . "Latin American Educational Policies in the Struggle for Linguistic Rights." *The Politics of Language in the Spanish-Speaking World From Colonization to Globalization*, 1st Edition, Taylor & Francis eBooks, 2000, pp. 123–48.
- Marquina, Elio Vélez. "Sor Juana Inés de La Cruz y la nueva ortodoxia del saber: acerca de la educación femenina en el debate sobre la carta atenagórica." *Revista de Literatura*, vol. LXXVIII, no. 156, July 2016, pp. 623–35, <https://doi.org/doi:10.3989/revliteratura.2016.02.026>.

- Maury, Debra. "Sor Juana Inés de La Cruz: una naturaleza de dominio." *Lucero*, vol. 1, no. 1, Spring 1990, pp. 65–76.
- McDonough, Kelly. "Indigenous Rememberings and Forgetting: Sixteenth-Century Nahua Letters and Petitions to the Spanish Crown." *Native American and Indigenous Studies*, vol. 5, no. 1, Spring 2018, pp. 69–99, <https://doi.org/10.5749/natiindistudj.5.1.0069>.
- Methods in the Humanities*. Harvard University, https://thesis.extension.harvard.edu/files/thesis/files/methods_in_the_humanities.pdf?m=1467388990.
- Mignolo, Walter. "Dispensable and Bare Lives: Coloniality and the Hidden Political/Economic Agenda of Modernity." *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 7, no. 2, Spring 2009, pp. 69–88.
- Mignolo, Walter D. "Cambiando Las Éticas y Las Políticas Del Conocimiento: Lógica de La Colonialidad y Postcolonialidad Imperial." *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, vol. 3, Enero-diciembre 2005, pp. 47–72.
- . "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition." *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, no. 2, Apr. 1992, pp. 301–30.
- Miranda, Paola Lizana. "La poética o retórica subalterna en la Loa El Divino Narciso de Sor Juana Inés de la Cruz." *Alpha Revista de Artes, Letras y Filosofía*, vol. 1, no. 48, 2019, pp. 37–53, <https://doi.org/10.32735/S0718-2201201900048615>.
- Miscevic, Nenad. "Nationalism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Fall 2020 Edition, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/nationalism/>.

- Moliner, María. “Gentil.” *Diccionario de Uso Del Español*, Edición abreviada, vol. Primera reimpresión, Editorial Gredos, 2000, p. 673.
- . “Libertad.” *Diccionario de Uso Del Español*, Edición abreviada, vol. Primera reimpresión, Editorial Gredos, 2000, p. 830.
- . “Nación.” *Diccionario de Uso Del Español*, Edición abreviada, vol. Primera reimpresión, Editorial Gredos, 2000, p. 948.
- . “Naturaleza.” *Diccionario de Uso Del Español*, Edición abreviada, vol. Primera reimpresión, Editorial Gredos, 2000, pp. 951–52.
- . “Pluralismo.” *Diccionario de Uso Del Español*, Edición abreviada, vol. Primera reimpresión, Editorial Gredos, 2000, p. 1092.
- . “Transculturación.” *Diccionario de Uso Del Español*, Edición abreviada, vol. Primera reimpresión, Editorial Gredos, 2000, p. 1378.
- . “Unidad.” *Diccionario de Uso Del Español*, Edición abreviada, vol. Primera reimpresión, Editorial Gredos, 2000, p. 1404.
- . “Universalismo.” *Diccionario de Uso Del Español*, Edición abreviada, vol. Primera reimpresión, Editorial Gredos, 2000, p. 1406.
- Moraña, Mabel. “Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 14, no. 28, 1988, pp. 299–251, <https://doi.org/10.2307/4530399>.
- . “Poder, Raza y Lengua: La Construcción Étnica Del Otro En Los Villancicos de Sor Juana.” *Colonial Latin American Review*, vol. 4, no. 2, 1995, pp. 139–54, <https://doi.org/10.1080/10609169508569866>.

Murillo, Verónica Gallegos. “En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización.” *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 41, 2010, pp. 297–316.

“New Historicism.” *Poetry Foundation*, Poetry Foundation,
<https://www.poetryfoundation.org/learn/glossary-terms/new-historicism>.

New World Encyclopedia contributors. *Baroque Period*. New World Encyclopedia, 1 Jan. 2022,
https://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Baroque_period&oldid=1062432.

New World Encyclopedia contributors. “Great Chain of Being.” *New World Encyclopedia*, 12 July 2017,
https://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Great_Chain_of_Being&oldid=1005515.

Nicholson, H. B. “Fray Bernardino de Sahagun: A Spanish Missionary in New Spain, 1529-1590.” *Representing Aztec Ritual : Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*, edited by Eloise Quiñones Keber, University Press of Colorado, 2002, p. 46. 2002006405.

Norget, Kristin. “Decolonization and the Politics of Syncretism: The Catholic Church, Indigenous Theology and Cultural Autonomy in Oaxaca, Mexico.” *International Education*, vol. 37, no. 1, Fall 2007, pp. 78–96.

Palmieri, Enrique Marini. “Notas a la Loa del Divino Narciso, auto sacramental de Sor Juana Inés de la Cruz.” *Revista de Literatura*, vol. LXXI, no. 141, pp. 207–32.

- Parada, Esperanza López. "Poder y traducción coloniales: el nombre de dios en lengua de indios." *Revista Chilena de Literatura*, vol. Noviembre 2013, no. 85, Nov. 2013, pp. 129–56.
- Poole, Stafford. "Some Observations on Mission Methods and Native Reactions in Sixteenth-Century New Spain." *The Americas*, vol. 50, no. 3, Jan. 1994, pp. 337–49, <https://doi.org/10.2307/1007164>.
- Poska, Allyson M. *Regulating the People: The Catholic Reformation in Seventeenth-century Spain*. Brill, 1998.
- Purdue Writing Lab. "New Historicism, Cultural Studies // Purdue Writing Lab." *Purdue Online Writing Lab College of Liberal Arts*, Purdue University, https://owl.purdue.edu/owl/subject_specific_writing/writing_in_literature/literary_theory_and_schools_of_criticism/new_historicism_cultural_studies.html.
- Rama, Ángel. *La Ciudad Letrada*. Arca, 1998.
- Ramirez, Sofia. *Las Trampas de la Fe*. 2001, p. 18.
- Reff, Daniel T. "In the Shadow of the Saints: Jesuit Missionaries and their New World Narratives." *Romance Philology*, vol. 53, no. 1, Fall 1999, pp. 165–81.
- Ricard, Robert. "The Catechism." *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay On the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders In New Spain, 1523-1572*, Berkeley: University of California Press, 1966, pp. 96–108, <https://hdl.handle.net/2027/heb02786>.
- Rice, Robin Ann. "Réplica a: 'una aproximación a Sor Juana Inés de la Cruz: educación femenina en Nueva España' de Virginia Aspe Armella." *Revista Panamericana de*

Pedagogía, vol. RPP, no. 22, Nov. 2015, pp. 97–100,

<https://doi.org/doi:10.21555/rpp.v0i22.1722>.

Ripoll, Juan Estarellas. “Conclusion.” *Cultural Foundations of Mexico : A Study of the Educational Aims, Institutions, and Practices of the Spanish Colonization in Sixteenth Century Central New Spain*, Harvard University, Graduate School of Education, 1956, pp. 289–309.

---. “Education and Social Work.” *Cultural Foundations of Mexico : A Study of the Educational Aims, Institutions, and Practices of the Spanish Colonization in Sixteenth Century Central New Spain*, Harvard University, Graduate School of Education, 1956, pp. 98–122.

Rohner, Stephanie. “La historia antigua de México de Francisco Javier Clavigero y la educación indígena en Nueva España.” *Hispanic Review*, Spring 2020, pp. 133–55.

Rose, Heath, and John Bosco Conama. “Linguistic Imperialism: Still a Valid Construct in Relation to Language Policy for Irish Sign Language.” *Language Policy*, vol. 17, 2018, pp. 385–404, <https://doi.org/10.1007/s10993-017-9446-2>.

Sabat de Rivers, Georgina. “Apología de América y del mundo azteca en tres loas de Sor Juana.” *En busca de Sor Juana*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005, https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/en-busca-de-sor-juana--0/html/90b43fd8-179b-45cb-bfb2-b0e91d9dad06_67.html#:~:text=Apolog%C3%ADa%20de%20Am%C3%A9rica%20y%20del%20mundo%20azteca%20en%20tres%20loas%20de%20Sor%20Juana&text=Ya%20depon%C3%ADan%20el%20escudo%20Motelchiuhtzin,aquellos%20conquistadores%20que%20lanzan%20fuego.&text=%5B...%5D,iba%20por%20ella%20para%20bautizarla.

- Schwaller, John F. "The Expansion of Nahuatl as a Lingua Franca among Priests in Sixteenth-Century Mexico." *Ethnohistory*, vol. 59, no. 4, Fall 2012, pp. 675–90, <https://doi.org/DOI.10.1215/00141801-1642707>.
- Sherry, Bennett. *Religious Syncretism in Colonial Mexico City*. World History Project.
- Solano, Yamilet. "Acercamiento a un discurso pedagógico-religioso del siglo XVI: la cartilla para enseñar a leer, de Fray Pedro de Gante." *Revista de Filología y Lingüística*, vol. 14, no. 2, 1988, pp. 157–66.
- Shaw, Will. "Sor Juana (1648-1695)." *Project Vox*, Duke University Libraries, <https://projectvox.org/sor-juana-1648-1695/>.
- Smith, T Lynn. "Three Specimens of Religious Syncretism in Latin America." *International Review of Modern Sociology*, vol. 4, no.1, 1974, pp. 1-18.
- Snyder, Sharon L.. "Modernity". *Encyclopedia Britannica*, 20 May. 2016, <https://www.britannica.com/topic/modernity>.
- Song, Sarah. "Multiculturalism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Fall 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/multiculturalism/>.
- Soustelle, Jacques. "II: Society and the State at the Beginning of the Sixteenth Century." *Daily Life of the Aztec on the Eve of the Spanish Conquest*, Stanford University Press, 1970, pp. 36–94. 77110282.
- . "III: The World, Man and Time." *Daily Life of the Aztec on the Eve of the Spanish Conquest*, Stanford University Press, 1970, pp. 95–119. 77110282.
- . "VII: Civilised Life." *Daily Life of the Aztec on the Eve of the Spanish Conquest*, Stanford University Press, 1970, pp. 135–53. 77110282.

- “Spanish Viceroyalty [AD 1542/1769-1821]: .” *Digital Commons @CSUMB*, California State University Monterey Bay, https://digitalcommons.csumb.edu/hornbeck_span/.
- Suarez, Juan Luis, and Estefanía Olid-Peña. “Hispanic Baroque: A Model for the Study of Cultural Complexity in the Atlantic World.” *South Atlantic Review*, vol. 72, no. 1, 2007, pp. 31–47.
- Tanck de Estrada, Dorothy. “La educación en los pueblos.” *Pueblos de Indios y Educación En El México Colonial, 1750 - 1821*, 1st ed., El Colegio de México, 1999, pp. 337–448, <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3f8qv0.10?seq=1>.
- Tavárez, David. “Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars, and the ‘Devotio Moderna’ in Colonial Mexico.” *The Americas*, vol. 70, no. 2, Oct. 2013, pp. 203–35.
- Taylor, William B. “Placing the Cross in Colonial Mexico.” *The Americas*, vol. 69, no. 2, Oct. 2012, pp. 145–78.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica, and Melissa Petruzzello. *Inquisition*. Encyclopaedia Britannica, <https://www.britannica.com/event/Counter-Reformation/Inquisition>.
- The Editors of the Encyclopaedia Britannica. *Universalism*. Encyclopaedia Britannica, 5 May 2022, <https://www.britannica.com/topic/Universalism>.
- “The Lernean Hydra.” Edited by Gregory R Crane, *Hercules' Second Labor: The Lernean Hydra*, Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu>.
- Townsend, Camilla. “Sor Juana’s Nahuatl.” *Le Verger*, vol. 8, Sept. 2015, pp. 1–11.
- “Transubstantiation.” *Merriam-Webster*, Merriam-Webster, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/transubstantiation>.

Turner, Victor. “Liminality and Communitas.” *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, 1977 [1969], pp. 94-130.

Vicente, Alonso Zamora, y Victor García de la Concha. “Historia.” *Real Academia Española*, Real Academia Española , <https://www.rae.es/la-institucion/historia>.

Wasserman-Soler, Daniel I. “Lengua de los indios, lengua española: Religious Conversion and the Languages of New Spain, ca. 1520–1585.” *Church History*, vol. 85, no. 4, Dec. 2016, pp. 690–723, <https://doi.org/doi:10.1017/S0009640716000755>.

White, Matthew. “The Enlightenment.” *British Library Board*, vol. Discovering Literature: Restoration & 18th century, 21 June 2018, <https://www.bl.uk/restoration-18th-century-literature/articles/the-enlightenment>.

Wildberg, Christian. “Neoplatonism.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Winter 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/neoplatonism/>.

Zanelli, Carmela. “La loa de El divino Narciso de Sor Juana Inés de la Cruz y la doble recuperación de la cultura indígena mexicana.” *Biblioteca Virtual Universal*, 2010, pp. 1–15.

Notas:

- 1. Este proyecto fue conceptualizado y realizado en las tierras Lenni-Lenape. Reconozco sin reservas que vivo y escribo en sus tierras robadas. A la luz de la misión de este proyecto, ahora y siempre necesitamos promover las voces indígenas en todas las esferas de nuestra sociedad. Tenemos la obligación de hablar contra el sufrimiento causado por la colonización.*
- 2. La investigación para este proyecto incluyó fuentes en francés, español, inglés, latín y náhuatl. Debido a la naturaleza de traducir, su precisión puede ser cuestionada. Siempre deberíamos prestar atención a los peligros de las malas traducciones y las malinterpretaciones.*
- 3. Muchas gracias a Redwood Library and Athenaeum (en Newport, Rhode Island), específicamente a la bibliotecaria Michelle Farias, por su asistencia de archivo.*