

La segunda estrategia seguida por Sor Juana para la consolidación del mito de «invención» de América opera de abajo a arriba. Pues de nada serviría haber ganado para la causa a los poderosos si en la base no se hallara pueblo alguno. Se trata por consiguiente de llevar a unificación un conjunto altamente heterogéneo de etnias, con lenguajes, costumbres y rango social de muy amplio espectro. El factor de unificación, desde el lado del contenido, lo brinda desde luego la religión católica, y especialmente la veneración mariana (celebrada es sobre todo la Asunción); desde el respecto estilístico, el medio empleado es el *villancico*, de formas y metros tan variados como las capas a las que presta voz. Los villancicos estaban agavillados en grupos de ocho poemas, divididos en los tres nocturnos del oficio de Maitines (el último nocturno se completaba con un Te Deum). Es por lo común en el último villancico, el VIII: la «Ensalada» o «Ensaladilla», donde brilla con todo fulgor el dominio de lenguas de nuestra poetisa, la comprensión para el hecho diferencial, y aun la acerada crítica —folclóricamente disimulada— contra toda forma de discriminación. Los villancicos de Sor Juana se configuran así como un documento único en su género para investigar la sociedad multirracial y multicultural de la Nueva España. Es preciso aunque sólo sea citar la valentía y audacia con la que se recogen no sólo las lamentaciones de los negros, sino también sus reivindicaciones y protestas de igualdad («¡pues, Dioso, mila la trampa,/ que aunque negro, gente somo,/ aunque nos dici cabaya!»⁴³), para nuestra temática son mucho más relevantes los esfuerzos por plasmar en la ensalada de los villancicos —ya de una forma decididamente «mestiza»— la danza india, el *tocotín*, que en Sor Juana alcanza momentos fulgurantes en su compaginación de diversas lenguas. Así, cabe gozar de un Tocotín escrito exclusivamente en náhuatl, presentado como un homenaje emocionado a la vieja lengua («y con las cláusulas tiernas/ del Mejicano lenguaje,/ en un Tocotín sonoro/ dicen con voces süaves:»⁴⁴, de «un Tocotín mestizo/ de Español y Mejicano» cantado por un indio que viene a poner paz entre un estudiantón que suelta latines y un bárbaro que los «entiende» en castellano⁴⁵, o de la adivinanza de un indio que, en un juguete, pone en aprietos a un señor doctor⁴⁶. Pero donde sin duda se armonizan en profundidad maestría rítmica y métrica con una deseada comunidad multirracial, cuyos diferentes grupos rinden honor a la Virgen, es en la ensaladilla para el tercer nocturno de la Asunción de 1681. Y ahora los vemos, *circulando* ante su imagen (y, en efecto, se trata de un círculo, para evitar que la enumeración pueda hacer pensar en una gradación jerárquica). Aparecen —siempre frustrados en sus aspiraciones, ya que sus músicas y alabanzas nunca pueden ser dignas de la Virgen— Negros, Mestizos, «Galleguiños», Indios y Mulas⁴⁷: cantos rodados, arrastrados por la marea del Imperio. Futuro humus del pueblo mejicano, con el que Sor Juana se identifica, a la vez que le presta señas míticas de identidad.

Y por último, la vía estratégica más alta y más noble: la seguida en las Loas introductorias a los autos sacramentales. Allí, Occidente y América revisten desusada dignidad frente a los representantes —milicia y clero— del poder español, que no dejan

⁴³ O.C. núm. 241. Villancico (pág. 223). Cf. Cyril A. Jones, «El negro en los juegos religiosos de villancicos en México y España». En Debicki/Pupo-Walker, op. cit., 59-69.

⁴⁴ O.C. núm. 224. Villancico (pág. 212).

⁴⁵ O.C. núm. 241. Villancico (pág. 224).

⁴⁶ O.C. núm. 299. Villancico (pág. 277).

⁴⁷ O.C. pág. 348.

de tener en sus vestimentas y gestos algo de grotesco y huero, pomposo, recordando al «guapo» y fanfarrón con el que los teatros de marionetas sicilianos supieron reírse, en la misma época, del mismo dominador. Pero más importante aún es la alta consideración de la religión azteca —en cuyos sacrificios humanos se quiere apreciar un remedo de la Eucaristía—, ya no solamente como una tosca preparación de la católica, sino como una variante de la *única* Religión (de la que la católica sería otra variante), diferente sólo en lengua y ritos inesenciales (estrategia de buscar la sustancia idéntica tras accidentes diversos que vimos usada ya, aunque no con tanta maestría, por el Inca Garcilaso). En una suerte de «alguacil alguacilado», el empeño que la religión «oficial» pone, en su sincretismo, por convencer al pagano de la igualdad de fondo hace que, al final, y no sin ironía, sea la religión indígena la enaltecida. Así, en la loa para «El cetro de José» la Idolatría se «convierte» al catolicismo sólo porque éste presenta al creyente como un verdadero «caribe de Dios» (según la fortísima expresión de Calderón en *La Devoción de la Misa*):

¡Vamos, que como yo vea
que es una Víctima Humana;
que Dios se aplaca con Ella;
que La como, y que me causa
Vida Eterna (como dices),
la cuestión está acabada
y yo quedo satisfecha!⁴⁸

Mayor envidia aún tiene la presentación de la misma temática de la loa⁴⁹ para el auto sacramental más logrado de Sor Juana, allí donde se aúnan admirablemente tradición clásica (Ovidio), hermetismo (el *anthropos* del *Poimandres*) y cristianismo: «El Divino Narciso». La trama de la loa gira en torno a la ceremonia del Teocualo (tomada por nuestra autora de la *Monarquía Indiana* de Torquemada); una galleta en forma de ídolo (Huitzilopochtli) elaborada con pasta de amaranto, y que Sor Juana, en su afán de asimilación con la hostia, nos presenta aquí como amasada con sangre de niños (mezclando así *pro domo sua*, en un buen ejemplo de mestizaje cultural, dos rituales distintos: el mentado —Tzoalli— y la llamada «guerra florida», como resultado de la cual eran sacrificadas las víctimas —a las que se extraía el corazón—, identificadas con Tezcatlipoca). Sor Juana hace de esa ceremonia —marginal, en la religión azteca— el centro de las creencias de Occidente («Indio galán, con corona») y de América («India bizarra»): la celebración del «Gran Dios de las Semillas» (pág. 383). La fiesta —en la que «América» celebra la abundancia de oro en sus minas y de frutos en sus campos en términos casi idénticos a los empleados en el romance a la Duquesa de Aveyro, ¡escrito por una monja hieronimita!— se ve abruptamente interrumpida por la llegada del Cielo («de Capitán General») y de la Religión Cristiana («de Dama Española»), seguidos de Soldados. La mofa con que Sor Juana presenta la caricatura del Requerimiento (abolido desde 1542) es para ser gustada despaciosamente:

⁴⁸ O.C. pág. 470.

⁴⁹ O.C. págs. 383-390. A continuación se citará la página directamente en el texto.

Soy la Religión Cristiana,
que intento que tus Provincias
se reduzcan a mi culto (pág.385).

Empeño y locura del que se burlan los indios, y que han de conocer la inmediata reacción bélica del Celo («rayos de acero», en una clara parodia calderoniana). Imposible que el lector no se identifique con el digno Occidente:

¿Qué Dios, qué error, qué torpeza,
o qué castigos me intimas?
Que no entiendo tus razones
ni aun por remotas noticias (*ibid.*).

Los pobres indios pretenden seguir su fiesta en paz, a lo que responde el Celo declarando la guerra, y exclamando en un verso tan cruel como audaz es su utilización por Sor Juana:

¡Muere, América atrevida! (pág. 386).

El «atrevimiento» consiste en resistirse a ser avasallada por el invasor, a lo que se ve. Sin embargo, la Religión evita el asesinato (¿el genocidio?) con unas palabras que no dejan de anticipar la famosa dialéctica hegeliana del amo y el esclavo:

¡Espera, no le des muerte,
que la necesito viva!

Y la maniobra que la Dama Española seguirá es la misma que la de San Pablo en Atenas: el Gran Dios de las Semillas será identificado con el cristiano utilizando como mediador al *Dios no conocido* (pág. 387). Lo curioso es que la Religión ve en la ingestión del idolillo un remedo de la Eucaristía urdido por el demonio y, sin embargo, no convence a los idólatras, como quizá cabría esperar de nuestra conciencia «moderna», haciéndoles ver lo abominable del canibalismo (aquí, «espiritualizado»: sólo la «sangre inocente», que amasa la pasta, es consumida), sino al contrario, intensificando el sacrificio. Y así lo entiende América:

¿Será esa Deidad que pintas,
tan amorosa, que quiera
ofrecérseme en comida,
como Aquésta que yo adoro? (pág. 388).

Claro está: si Religión convence a América de que el Dios de las Semillas es el mismo que el adorado en España, entonces, y a la inversa, Celo y Religión habrán de adorar —si quieren ser consecuentes— al mismísimo Señor de las Semillas, que poco antes parecía ser el diablo en persona. Y así, en efecto, concluye la Loa. Todos —es decir, también los españoles— exclaman:

¡Dichoso el día
que conocí al Gran Dios de las Semillas!

Y Sor Juana escribe una acotación, bien normal en las loas y entremeses, pero que aquí produce un irresistible efecto irónico y aun sarcástico: «*Entranse bailando y cantando*» (pág. 390). Sería digno de ver, en efecto, a todo un Capitán General y a una Dama Española adorando a un dios azteca y bailando y cantando con indios, y ello en una obra teatral escrita para ser representada: «En la coronada Villa/ de Madrid, que es de la Fe/ el Centro, y la Regia Silla/ de sus Católicos Reyes» (*ibíd.*). ¿Se daba cuenta Sor Juana del efecto que producirían sus «piadosas» y apostólicas propuestas?

En todo caso, el motín de 1692 fue el preludio coral, estruendoso y estéril, para el drama personal del derrumbamiento de Sor Juana Inés de la Cruz. La pluma de la escritora se agostaba para siempre. Y con ella entraba en franca decadencia el mito de la invención de América. Poco más de un siglo después surgirían muchas naciones en una América estratificada y desatenta. Y México conocería, a través del francés, un burdo remedo del Imperio que Sor Juana deseara para el hijo de su Lysi. Pero me pregunto si en ese mosaico puede hablarse, en el sentido del Inca y de la Décima Musa, de *Patria*. Claro que quizá sea demasiado tarde para todos. Quizás el destino del hombre occidental sea la apatridia. Convertidos sus mitos en muecas ideológicas, olvidada y despreciada la tradición clásica, adelgazada e informatizada la tragedia del Gólgota, quizás el fracaso de los esfuerzos del bastardo Garcilaso y la monja novohispana hayan sido premonición del fin de una manera de ser hombre. Y sin embargo, ¿cómo no ser, hoy, *mestizo*? ¿Hoy, cuando se va cumpliendo de forma inexorable la profecía de Diderot? Este preveía que, en tres siglos, habrían desaparecido los salvajes americanos de la faz de la tierra (y eso que no podía prever el exterminio decimonónico, por métodos «científico-técnicos»). Y entonces, ¿cómo pensar al Otro, cuando éste se haya convertido tan sólo en una figura de ficción, en héroe de narraciones u objeto de historias de viajeros curiosos? «No serán los tiempos del hombre salvaje, para la posteridad, lo que para nosotros son los tiempos fabulosos de la Antigüedad? ¿No hablará de él, como nosotros hablamos de los centauros y de los lapitas?»⁵⁰.

Ese tiempo ha llegado. Y el salvaje está dentro, fantasmal, nuevo Banquo. Y nosotros, mestizos indigentes, andamos aún a la búsqueda de un mito de fundación. De fundación de las Américas del interior. De nuestro propio, onírico pasado:

... und wozu Dichter in dürftiger Zeit?

Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,
Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.

(... y ¿para qué poetas en tiempo indigente?)

Pero ellos, dices, son como los santos sacerdotes del Dios del vino,
De tierra en tierra vagando en la noche sagrada.)

Friedrich Hölderlin, *Brot und Wein*, estr. 7

⁵⁰ Denis Diderot, *Histoire des Deux Indes*. (Oeuvres complètes, ed. J. Assézat y M. Torneux. Garnier, París 1875-1877; VII, 162-163). Cf. M. Duchet, *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*. Siglo XXI, México 1975, pág. 7.

Félix Duque



Antonio Muñoz Molina
(Foto: Gilberto González)