

## NOTAS A LA «LOA» DEL *DIVINO NARCISO*, AUTO SACRAMENTAL DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

ENRIQUE MARINI PALMIERI  
Université de Valenciennes - Francia

«[...] así nos lo ha mandado el Señor: ‘Yo te haré luz de los gentiles para que lleves la salvación hasta el extremo de la tierra’» (*Hechos de los Apóstoles*, 13, 46-48)

*A María José y Willy*

### RESUMEN

El auto sacramental, el mito de Narciso y su proyección en la tipología cristiana según criterios teóricos y retóricos son los aspectos que se ponen en relación en este artículo sobre el «*Divino Narciso*» de sor Juana. Con ellos, se ahonda en la organización del discurso en la «Loa» que precede al auto; en la construcción de los personajes, en el contenido y la intencionalidad. Se sugiere que en ella se le ofrece al espectador la unidad de Dios y de dioses, y la de los hombres entre sí. Así, la unidad humana nueva que en la «Loa» exalta al Corpus Christi revela la existencia de un criollismo primigenio original, una suerte de «*protocriollismo*» surgido del Encuentro entre América, Europa y España.

**Palabras clave:** sor Juana Inés de la Cruz, Narciso, auto sacramental, retórica teológica barroca, criollismo-protocriollismo.

### NOTES ON THE «LOA» OF THE *DIVINE NARCISSUS*, AUTO SACRAMENTAL BY SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

### ABSTRACT

The «auto sacramental», the Narcissus's myth and its projecting both in the christian's typification and in the vision of spanish Baroque's theologie and rhetoric, those are the matters proposed in this paper on sor Juana's sacred play, the «*Divino Narciso*». We analyse here the subject matter's prospect in the «Divino Narciso's «Loa», the desing and the purposes of the author, the characters, the manner of linguistic expression had been organised. We suggest that the «Loa» propose toi the audience the unity of God and gods, the unity of every men, and a new wholeness humanity exalting the Cropus Christi as a total unity sing, for the meeting between

America, Europe and Spain has created it. This religious and human occurrence reveal the aerly and original «Criollismo» existence's as a «protocriollismo».

**Key words:** sor Juana Inés de la Cruz, Narcissus, sacred theater, Baroque's theological rhetoric, «protocriollismo»

## 1. EL AUTO SACRAMENTAL

Se considera como primer auto sacramental en castellano, el representado en una fiesta del Corpus Christi en Lisboa en 1504, intitulado *San Martín*, de Gil Vicente. Es por alegorías, y al final de la representación se canta un villancico. En esos inicios del género, se recuerdan también los autos del Bachiller Hernán López de Yanguas, *Farsa sacramental*, de 1520, y de Juan de Pedraza, *La Danza de la Muerte*, de 1551, y de Juan de Timoneda, *El Auto de la Fe*, o *La Pragmática del Pan*, de 1570. Y, en particular, las obras de José de Valdivieso: *El Hijo Pródigo*, y *El Peregrino* (sobre la parábola del buen samaritano), al que se considera un ancestro de *La Vida es sueño* de Calderón. A mediados del siglo XVI, Diego Sánchez de Badajoz introduce pequeños sermones sobre la Eucaristía, en los que sirve de mediador el personaje llamado el *bobo*. Los orígenes anteriores al Concilio de Trento, y las sucesivas innovaciones aportadas al género, le imprimen originalidad a las representaciones en lengua española. Se les añade la tradición de celebrar la fiesta del Corpus Christi en España, y el auto sacramental queda ligado estrechamente a ella, de lo cual nace su persistencia (Bataillon, 193, 204), y aun su práctica teatral religiosa en América (Henríquez Ureña, 60-97).

La intención proselitista del género se concentra en la ortodoxia más estricta, y la proclama instruyendo, divirtiendo, en la línea del *Deleitar aprovechando* (1625) de Tirso de Molina, por citar a un autor del siglo XVII. El auto sacramental instruye por *oposición*, cuando propone errores sobre cierto dogma, e induce a que el espectador los esclarezca de por sí mismo y los corrija de inmediato. Por *inmersión*, no deja resquicios a dudas en la pureza teológica respecto de la cuestión propuesta. Allí donde el «misterio» medieval es simbólico, en correspondencia con la práctica esotérica de verdades de la fe en el marco de una estricta enseñanza escolástica, el auto sacramental es conceptual y alegórico (Marcel Bataillon, 196, 201, 202-203). Díez Borque pone de relieve la «espectacularidad máxima y la elevación estilística y conceptual» y «el contraste, la complementariedad, la articulación de contrarios» de la fiesta del Corpus Christi, en la que el auto sacramental lleva en su centro «el motivo eucarístico»; motivo al que ponen de relieve —el caso de Calderón es ejemplarísimo— su «dominio de la estructura y técnica dramática», y «la imagería, el juego retórico, simetrías, paralelismos, alegoría», así como «un sincronizado mecanismo significativo perfectamente calculado» (Díez Borque, 2000: 272).

### 1.1. *El Divino Narciso*

El auto sacramental del *Divino Narciso* de sor Juana Inés de la Cruz se publica por primera vez en Méjico, en 1690, en volumen suelto<sup>1</sup>. Dedicado a la virreina, condesa de Paredes de Nava y marquesa consorte de la Laguna, ésta lo recibió estando en Madrid, de vuelta de la Nueva España. Destinado para representarse en la Corte, según reza el frontispicio de la edición princeps, parecería que no fue así, según investigaciones llevadas a cabo por especialistas del teatro madrileño en el siglo XVII (vgr. Parker: 257-294). Sin embargo, existe una edición suelta, por Francisco Sanz, impresor del Rey, en Madrid y sin fecha. Dicho ejemplar podría sugerir que, aun antes de su publicación en la edición de Barcelona en 1691 de los *Poemas* de sor Juana, quizá sí se lo representó. Porqué no imaginar que pudo haberse representado ya en un tablado, ya frente a una iglesia de donde hubo salido una procesión del Corpus Christi, ya en una corrala (Díez Borque, 2000: 273-274); o, mejor aún, en la casa palacio de la condesa de Paredes de Nava, en la plaza de San Andrés, en Madrid, hoy casa de San Isidro y Museo de los orígenes. Las investigaciones en tal sentido quedan pendientes de realizarse.

Siguiendo la tradición castiza de la España del siglo XVII, el auto sacramental del *Divino Narciso* adopta la economía discursivoreflexiva por *oposición*, a la vez que por *inmersión*, y ello principalmente a través de dos protagonistas mitológicos, Narciso y Eco, respectivamente alegorías del Bien Supremo (figura de Cristo) y del Mal primigenio (figura de Satanás). Como

---

<sup>1</sup> En 1689 aparece el primer tomo de los poemas de sor Juana, *Inundación castálida*, dedicado a la Condesa de Paredes, y editado en Madrid por Juan García Infanzón. En 1690, aparece otra edición de los poemas de sor Juana, ya con el título *Poemas de la única poetisa americana, Musa décima*, en Madrid. En cuanto al auto sacramental del *Divino Narciso*, sale por primera vez, en 1690, en Méjico, en la Imprenta del la viuda de Bernardo Calderón, cuenta con 52 p, in-12°, y el texto va a dos columnas. La primera edición del auto sacramental en España ocurre cuando se lo incluye en la segunda edición añadida y corregida por la monja de los *Poemas* en 1691, en Barcelona, por Joseph Llopis; el auto ocupa las páginas 358 hasta 406. La 2ª edición, siempre en España, va incluida en el Tomo 2º de los *Poemas*, editado en 1692, en Sevilla, por Tomás López de Haro, ocupa las páginas 198-246, en la sección: «Poesías Cómico-Sacras». Se lo siguió editando en los dos tomos de los *Poemas* de sor Juana hasta 1725. Ese año se lo incluyó en el Tomo 3º de los *Poemas*, en Madrid: en la Imprenta de Ángel Pascual Rubio; figura en las páginas 329 hasta 374. Este tercer tomo, sin el auto, había sido editado por primera vez en Madrid, en 1700, como un homenaje a sor Juana, fallecida en 1695; intitulado: *Fama, y obras posthumas del Fenix de Mexico y Dezima Musa*, por Manuel Ruiz y Murga. Existe una edición suelta del *Divino Narciso* impresa en Madrid por Francisco Sanz, impresor del Rey, que he podido consultar. El volumen no lleva la fecha de impresión —«¿1702?» sugiere Palau (Palau, 206)— y cuenta con 52 páginas, in-12°. Entre las obras que editó Sanz se cuentan los autos sacramentales de Calderón de la Barca. En el siglo XX, en 1924, el auto se publicó, en edición suelta, para el 1er Congreso eucarístico nacional, reproduciendo la edición de 1725 y sin la «Loa», señala Méndez Plancarte (sor Juana, 1955, p. 513). Y en el 2005, también en edición suelta, por las Ediciones de la Universidad de Navarra, a cargo de Robin Ann Rice.

en el mito que cuenta Ovidio en las *Metamorfosis*, Narciso es de naturaleza divina y humana a la vez, y la ninfa Eco troca su naturaleza de divinidad de los bosques por la del «ángel réprobo» del *Génesis*. Los acompañan dos alegorías centrales, la de Naturaleza Humana y de Gracia; aquélla por el género humano, y ésta a la vez, por el Don que concede Dios, y por quien es «llena de Gracia», «la mejor», por la Santísima Virgen María. El cuarteto de personajes alegóricos revela al espectador el misterio por el que el alma humana, débil ante el Mal, persevera en su andar por el camino que lleva a la vida perfecta. Mediando la Gracia y la Misericordia de Dios, se asiste a la lucha entre la Luz y las Tinieblas, psicomauia que el Hombre libra contra el Mal y contra consigo mismo desde su Caída. Se teatralizan los sentires propios de la *agonía* del Alma por volver a nacer a la pureza y mantenerla, conquistándola en la eternidad de Dios. Acompañan a estos personajes las alegorías de la Gentilidad —los incircuncisos de Europa, Asia, África, Oceanía, y América, abiertos todos a la certeza de que existe un dios, creador del universo— y de la Sinagoga —por metonimia, los orígenes judíos de Cristo y de su enseñanza— además del Amor Propio —en el sentido estricto, el error de mirarse a uno mismo hasta perderse para el mundo exterior— y, por último, de la Soberbia— tal y como se define al pecado de orgullo, en particular, el del hombre ante el Creador.

Según la intención teológica consabida que domina al género, sor Juana construye una admirable estructura teatral doble, exponiendo las sacramentales verdades de la fe y, a la vez, proponiendo un triángulo amoroso, el que forman Naturaleza Humana, Narciso y Eco<sup>2</sup>. Se escenifica la tentación de Cristo en la montaña durante su retiro de cuarenta días, tal y como lo cuentan los Evangelios, poniendo de relieve la obra de seducción que el «ángel réprobo» —Eco— intenta ejercer sobre Narciso, quien, por amor, permanecerá fiel a la promesa que lo une a Naturaleza Humana, a pesar de que ésta se alejó de él. Alegorías y símbolos proponen en el escenario los conceptos del amor y de la *fineza* de Narciso para con la Naturaleza Humana, entiéndase por ambos el concepto del misterio de la Salvación del Hombre que se halla comprendido en el de la Eucaristía. Como el espectador sabe que Naturaleza Humana siente por Narciso la misma nostalgia amorosa que éste por ella, la trama triangular dramática irá centrando el aspecto humano de la escena has-

<sup>2</sup> Cuando el auto es eucarístico, como es el caso del *Divino Narciso*, el dramatismo se centra en la Redención del hombre por el Sacrificio de Cristo y no en el misterio eucarístico porque, explicita Valbuena Prat, «La emoción religiosa es dramática, la teología no», pudiendo ser ésta, antes bien, «objeto de diálogos platónicos a la manera de los *Nombres de Cristo* de fray Luis de León» (Valbuena Prat, 8). Sor Juana lo sabe, porque conoce perfectamente la tradición castiza del auto sacramental y, como lo indica Valbuena Prat, va de la emoción al misterio, recurriendo al triángulo amoroso para adecuarse con eficacia a la intencionalidad del género. Partiendo de la dimensión humana, en el *Divino Narciso* convergen en escena las verdades de la fe católica; así, el público accede con naturalidad al envite teológico de rivalidad entre el Bien y el Mal.

ta alcanzar la profundidad que el misterio eucarístico posee para el hombre; profundidad sobrentendida en la celebración del Corpus Christi. Así se cumple con la intencionalidad pedagógica propia de la tradición del auto. Y, al rechazo humano de Narciso para con la empresa de seducción de Eco —fiel y verdadero amante de Naturaleza Humana y amado de ésta— se añade el substrato evangélico conocido por el público. De tal suerte que, en ambos registros —el humano y el sagrado, el de la comedia y el del auto sacramental— se irá poniendo de relieve lo que está en juego verdaderamente, la fidelidad de Cristo para con su Esposa, la Iglesia. El espectador se identifica con la psicomaquia representada, y asiste a la reconciliación de la pareja Narciso y Naturaleza Humana. Y, cuando la obra culmina con el triunfo del misterio de la Eucaristía, al unísono con los personajes, también el público ha de entonar el «Pange, lingua». Naturaleza Humana ha cesado la tristeza que conlleva el andar lejos de Narciso y, con la felicidad recobrada, la luz del Verbo de Dios que salva al hombre brilla con todo su esplendor en el himno eucarístico. Y finaliza la representación.

El *Divino Narciso*<sup>3</sup> va precedido de una «Loa», pieza corta que consiste en un prólogo, cantado, bailado y actuado, cuya finalidad es anticipar el sentido teológico de la acción que se desarrollará luego. El auto, siendo sacramental, está destinado a representarse en el día de la fiesta del Corpus Christi, en la que se celebra el misterio de la Eucaristía. Constituyendo éste su meollo, la «Loa» habrá de anunciarlo y proclamarlo, insistiendo en el carácter universal de la *fineza* del Hijo de Dios. Participan en ella las alegorías de Occidente, América, Religión y Cielo. En su inicio, Occidente y América, cantan y danzan con ritmo de tocotín, acompañados de «mexicanos», a quienes invitan a celebrar juntos al «gran Dios de las Semillas»<sup>4</sup>. Motivo de dis-

<sup>3</sup> Sor Juana escribió tres autos sacramentales: *El Cetro de José, El Mártir del Sacramento* (con san Hermenegildo como protagonista), y el del *Divino Narciso*. Además, dos comedias: *Los Empeños de la casa*, y *Amor es más laberinto*. Fuera del contexto religioso, la loa servía de marco al homenaje rendido a un personaje encumbrado.

<sup>4</sup> El verso n.º 14 es el primero en mencionarlo, siéndolo luego en estribillo en los versos 28, 42, 72, 99, 129, 165, 183. A él se alude también en los versos 216, y 491-492, ya siendo en estos «Verdadero / Dios de las Semillas», o metáfora por el Dios cristiano. En este sentido, interesantes son los parlamentos de América y de Occidente, tanto por la ortografía —se le aplican los pronombres dativo y acusativo con mayúscula «Le» y «Lo»— como en el sentido de lo que expresa, por un lado, «el indio galán» coronado, Occidente: «[...] es El que nos limpia / los pecados, y después / se hace Manjar, que nos brinda» (vv. 74-76); y por otro, América, «la india bizarra»: «[...] Demás de que / su protección no limita / sólo al 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» (vv. 59-68). (Méndez Plancarte indica en nota que Occidente y América aluden a la ceremonia del Teocualo, o del «Dios es comido». Cf. Sor Juana, 1955, pp. 504, 506, 509, 510). Pero, siendo evidente la relación con lo que se exalta en el auto sacramental, la Eucaristía, se sobrentiende la gentilidad de los personajes. Aspecto éste que se irá desarrollando a lo largo de la «Loa».

cordia y de violencias en el principio, 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:

De Pablo con la doctrina / tengo de argüir; pues cuando / a los de Atenas predica, / viendo que entre ellos es ley / que muera el que solicita / introducir nuevos Dioses, / como él tiene noticia / de que a un Dios no conocido / ellos un altar dedican, / les dice / 'No es Deidad nueva, / sino la no conocida / que adoráis en este altar, / la que mi voz os publica;' / Así yo ... ¡Occidente, escucha; / oye ciega Idolatría, / pues en escuchar mis voces / consisten todas tu dichas! (vv. 280-321).

En la *fineza* del Hijo se reúnen las verdades de la fe vernácula americana precolombina con las de la fe cristiana. La primera en comprenderlo es América: «Cuando eso así sea, / dime: ¿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 ese efecto? (vv. 322-329)». Sin miramientos ni condescendencias se va discutiendo sobre la validez de los misterios cristianos y vernáculos, y se insiste en el sentimiento religioso que los anima a los tres personajes. Se ponen de relieve las penosas condiciones de la Conquista y de la Evangelización, sugiriendo que se habría debido proponer la fe cristiana respetando las realidades vernáculas. Y se hace hincapié en que sólo la caridad verdadera que funda la *fineza* de Cristo habría tenido que guiar la enseñanza del Evangelio, la Buena Nueva para el *hombre nuevo*. Respetando la más pura ortodoxia católica, imbuida de su condición de religiosa de clausura y de intelectual, sor Juana envía a España un mensaje teatral que revela la madurez de la América y, a la vez, su fidelidad a las raíces vernáculas y a los aportes españoles y europeos. Resaltan la justa lucidez y el talento poético de la monja. Este es, y no otro, el sentido del mensaje que envía sor Juana a la Corte de Madrid, un mensaje católico, evangélico y eucarístico. En efecto, cuando se lee con una estrategia ideológica ajena al texto que se analiza, y si se deja de lado la época y las ideas que lo fundan, se puede interpretar su contenido alejándose del verdadero sentido. En el caso que nos ocupa, incluso el leer lejos del contexto social en el que se lo concibió y de aquel al que se lo destina, puede llevarnos a errar<sup>5</sup>. Cuando uno se acerca a un texto con estrategia preconcebida, se

<sup>5</sup> Algunos especialistas interpretan el sentido del mensaje de la «Loa» al *Divino Narciso* como el de un ataque reivindicativo dirigido a la Corona. Algo poco probable, dadas las reglas estrictas del protocolo cortesano, puesto que la destinataria del auto, doña María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga, pertenecía a la más rancia estirpe de la nobleza española,

asegura el entenderlo en un sentido alejado de aquel que éste poseía cuando se lo escribió, y de aquel que podían concebir quienes lo leerían. Así, lo más espinoso en el trabajo que intentamos realizar los investigadores en literatura es que logremos adoptar una lectura que yo llamo *isócrona*. Lectura que consiste en partir de lo que se escribió, leyó y entendió en la época a la que la obra pertenece, de manera a llegar a su meollo solamente guiado por ella. Leer una obra de manera *isócrona* apunta a que esperemos que, a la postre, no nos equivoquemos demasiado al dar cuentas de su contenido, de su sentido.

### 2.1. *La Figura de Narciso. Letras sagradas y humanas*

Si en el *Divino Narciso* casi nunca se analiza el discurso dramático en su excelencia teatral en relación con las letras sagradas (Arroyo, 260), aun menos se evoca la profundidad teológica en el fervor religioso que anima al autosacramental; y ello sorprende, dado el hecho de que la formación de sor Juana fue la propia de una monja jerónima de clausura. Eso sí, y por dar algunos ejemplos, se suelen evocar fuentes del Antiguo y del Nuevo Testamento, en particular el Libro de los Números, el de Isaías, el de los Salmos, y los Evangelios —preferentemente el de San Juan— y las Epístolas de Pablo y de Juan; pero poco o casi nunca se evocan las cartas de San Jerónimo, lectura obligada en la orden jerónima, en particular para un convento femenino las que escribió a sus seguidoras romanas santa Paula y su hija santa Eustoquia, fundadora de cenobias en Belén. También poco se recuerda a San Agustín —los jerónimos siguen la regla de la orden agustiniana; y algo más a místicos españoles, en particular a santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz. En lo relativo a las letras humanas, se recuerda a escritores latinos como Prudencio y Ovidio, por ejemplo; sin contar las numerosas y justificadas alusiones a

---

entroncada con la familia del duque de Medinaceli. Es más que evidente que en tales casos se habfan de excluir todo gesto de atrevido reproche con visos políticos y toda diatriba (Grossi, 47-70), en virtud de las más simples nociones de protocolo, educación, cortesía y amistad. Por su nacimiento, doña María Luisa era Condesa de Paredes de Nava, emparentada con la rama principal de los Gonzaga, duques de Mantúa, y Marquesa de la Laguna de Camero Viejo por alianza matrimonial con don Tomás de la Cerda y Enríquez de Rivera, marqués de la Laguna de Camero Viejo, Capitán general del Mar océano, costas y ejércitos, y de Andalucía, Comendador de la Moraleja en la Orden de Alcántara, hijo menor de doña Ana María Luisa Enríquez Afán de Ribera Portocarrero y Cárdenas y del 8º duque de Medinaceli, don Antonio Juan Luis de la Cerda, miembro del Consejo de Cámara de Indias, familiar del Rey de España, Carlos II. Según consta en el Archivo histórico de protocolos de Madrid, la boda de doña María Luisa y de don Tomás se realizó en el Alcázar y Palacio Real de Madrid, el 10 de noviembre de 1675, en presencia de los Condes de Paredes y de los Duques de Medinaceli. Y, «por mandato de su Majestad», de la Excm. Señora Marquesa de Balduca, Camarera Mayor de la Reina, del Excmo. Señor Duque de Pastrana y del Infantado, Príncipe de Mérito, Mayordomo Mayor de la Reina Madre, y del Consejo de Estado de Su Majestad; y de demás otorgantes de la escritura del matrimonio. Todos ante don Pedro Martínez, notario del Rey (Tomo 10.861; folios 180r-189v).

Lope de Vega y a Calderón, particularmente en relación con los autos sacramentales.

En lo que atañe al del *Divino Narciso*, hoy sorprende a algunos que, para caracterizar a la figura de Cristo, sor Juana emplea la del Narciso. Sorprende, sí, porque al Narciso mitológico del que hablan las *Metamorfosis* se lo ha ido transformando y sintetizando en símbolo del egoísmo y del amor de sí; *narcicismo* —decimos desde las postrimerías del siglo XIX— que entorpece y ciega el comportamiento humano, y que hoy llega a la imagen psicopatológica, concretándose con el psicoanálisis la desnaturalización del mito en su esencia. Evidentemente, sor Juana ignoraba este proceso, y sí sabía que en la Antigüedad se consideraba que el mito griego de Narciso planteaba la cuestión filosófica de la definición de la realidad, ilustrando la dificultad en diferenciarla de la ilusión. En cuanto a lo literario y teológico, es tópico en el siglo posttridentino relacionar a las letras sagradas con las humanas. Así, la estética barroca religiosa admitía que en el ensayo, en la lírica y en el teatro se concibiese que las figuras humanas y las sagradas poseían una naturaleza correlativa. Como es el caso en la tipología judeocristiana, cuyas figuras teológicas se anuncian las unas a las otras, apareciendo, primero, en el Antiguo Testamento, resolviendo luego su sentido teológico en el Nuevo. Valga un ejemplo: Ester, en el Antiguo, y la Virgen María, en el Nuevo, son figuras de la tipología salvífica, fuerzas que median entre Dios y los hombres.

Gracias a Abreu Gómez y a su repertorio de las obras de la biblioteca de sor Juana, se sabe que ella leyó las *Metamorfosis*. Partir de este hecho lleva a la fuente verosímil de la inspiración de sor Juana, y nos induce a que hagamos una lectura *isócrona* del *Divino Narciso*, en virtud de la cual hemos de preguntarnos: ¿qué leyó sor Juana en las *Metamorfosis*? Ovidio traza el mito de un joven bellissimo que, por su carácter huraño, vive alejado del ajetreo normal del correr de los días, ajeno al relacionarse con sus congéneres y por ende, a todo contacto amoroso. Un día, en la superficie espejeante de un arroyo, descubre al rostro más bello que él nunca haya visto. El amor que la visión le inspira acaba embargándolo y se apodera de él por completo. Sin saber de quién es ese rostro —el muchacho desconoce los rasgos de su propio rostro— por primera vez, intenta concretar el amor que siente. Poco a poco, el espejo del agua del arroyo, y la subrepticia presencia de la ninfa Eco —condenada por Hera a repetir las palabras finales de toda frase que escuchase— irán revelándole a Narciso la incógnita de la imagen amada, y pronto habrá de rendirse a la evidencia de que se ha enamorado de su propio rostro. Herido, pues, como está por dos fuegos, el amor y el dolor, éstos lo consumen como la llama a un cirio y su cuerpo acaba derritiéndose. Por los ruegos que las ninfas silvestres presentan ante los dioses del Olimpo, de los despojos céreos del joven nacerá la flor que se llamará *narciso*.

El catolicismo posttridentino y barroco considera que la dificultad de discernir la realidad de la ilusión es como la que se le plantea al hombre primi-



génito y virginal en distinguir entre el Bien y el Mal. Dificultad que resulta ser inherente a la condición de la naturaleza humana, como dice el salmo 21. Para san Agustín, después de la Caída, esta dificultad es *felix culpa*, ya que provoca en el Padre Su Misericordia, puesto que decide enviar a Su Hijo a que salve de ella al ser que Él ha creado a su imagen y semejanza. De este paralelismo en que se realiza la sensibilidad teológica postridentina, por antítesis, el Narciso mitológico es tanto figura del Hijo de Dios hecho Hombre, como figura del hombre que, habiendo perdido la virginidad edénica, ha de obrar por saber elegir entre el Bien y el Mal. A pesar de su naturaleza divina, y habiendo revestido la humana, a punto de cumplir con su *fineza*, con su sacrificio en la cruz por amor del Hombre, el Hijo duda del Amor del Padre. Ejemplo sublime el del Logos, que habrá de apoyarse en la Luz del entendimiento que la Gracia le concede e ir hasta su *fineza*. En la relación especular entre el Creador y lo creado, el Narciso mitológico y el Hijo del Hombre son humanos y divinos, fuertes y débiles, vírgenes y con mancha, y han de cumplir el sacrificio que sacraliza, purifica e ilumina el sendero que lleva del Mal al Bien.

En el sentido de lo que se acaba de decir, en pleno siglo XVII, convergentes, hallamos las bases del paralelismo Narciso-Cristo en las ideas que defiende el monje cisterciense Lorenzo de Zamora<sup>6</sup>, tanto en *Monarchia mystica de la Iglesia, hecha de hieroglíficos, sacados de humanas y divinas letras*<sup>7</sup>, como en los *Discursos sobre los misterios que en la Cuaresma se celebran*. La cuestión del uso de las letras humanas en la exégesis de las letras divinas también se halla tratada en la *Rhetórica christiana*, redactada en latín por el francis-

---

<sup>6</sup> Lorenzo de Zamora nació en Ocaña hacia 1567, y falleció en Madrid en 1614, donde está enterrado en la Iglesia del Colegio de San Bernardo. Fue monje cisterciense del Monasterio de Santa María de la Huerta, donde tomó el Santo Hábito en 1581, y de donde fue abad. Enseñó filosofía en San Clodio de Galicia, y ocupó la plaza de Lector de Escrituras en el Colegio de la Universidad de Salamanca. Por encargo de Felipe III, en 1610, fue Definidor y Visitador de la Orden para los monasterios de Cataluña. Su elocuencia y sabiduría fueron célebres. La más notable y conocida de sus obras fue la *Monarchia mystica de la Iglesia, hecha de hieroglíficos, sacados de humanas y divinas letras*, la cual se publicó por primera vez en 1594, o en 1601, según los biógrafos; no me fue dado consultar más que ésta última. También he consultado las de 1608 y 1617, por las que cito. En la primera parte de la *Monarchia* figura la «Apología por las letras humanas», capítulo al que me refero citando la edición de 1608. Zamora también fue autor del poema *La Saguntina*, del cual Jorge Manrique dijo que era émula de *La Araucana* de Alonso de Ercilla y la llamó «Magnus ubique, ubique veneranda». Además los *Discursos sobre los misterios que en la Cuaresma se celebran*, contribuyeron a la fama de Zamora y tuvieron reiteradas impresiones. Los cito por la de edición de 1604.

<sup>7</sup> Según el catálogo de la Biblioteca Nacional de México, nada más que en el Convento de San Francisco de la ciudad de México existieron por lo menos cinco ediciones en varios ejemplares de la *Monarchia mystica* (son las de 1603, 1606, 1608, 1612, 1617). El Convento de la Merced contaba con la edición de 1601. Asimismo, hoy se halla la de 1606 en el Convento del Carmen de San Sebastián; y la de 1611 en el de San Agustín.

cano novohispano Fray Diego Valadés a finales del XVI, como se verá más adelante. Leyendo de manera *isócrona* y acercándonos a Ovidio, a Zamora y a Valadés, no nos ha de sorprender, pues, el hecho de que sor Juana emplea la figura de Narciso para sugerir la de Cristo en la dramatización de la *fineza* de Cristo, la cual se halla concretamente en la Eucaristía, siendo ésta celebrada en el día del Corpus Christi, fecha del año en que se representan los autos llamados sacramentales, como el del *Divino Narciso*.

En los «Comentarios para el Miércoles de Ceniza», de los citados *Discursos*, Lorenzo de Zamora afirma: «A cara descubierta especulamos la gloria de Dios», puesto que los católicos contemplan «la gloria de Dios claramente», porque son «espejos en que Dios se mira», y porque son «finos cristales resplandecientes, que recibiendo la figura de Dios y, transformándonos en ella, quedamos unos dioses en la tierra». Así, «imágenes sacadas de Dios y a Él parecidas», somos «espejos claros» en los que Dios se mira<sup>8</sup>. Zamora prosigue citando a san Jerónimo: «Gloriam domini especulantes», para referirse a la *fineza* de Cristo y, poniéndola en perspectiva, explica que el hombre, siendo a imagen y semejanza de Dios, posee la capacidad de entender el sentido del misterio eucarístico del sacrificio del Hijo, y por ende, la diferencia entre el Bien y el Mal. Acto seguido, y siempre en la metáfora del espejo, el teólogo cisterciense se refiere al Narciso de Ovidio, y afirma que cuando éste dice que el joven griego *se derrite de amor*, hay que leer *fineza*; y donde dice que la muerte de Narciso fue un «voluntario suplicio», hay que leer sacrificio de la Cruz. Estas afirmaciones ilustran la sensibilidad teológica y analógica posttridentina que sin duda fue el marco de la inspiración de sor Juana para el *Divino Narciso*. En efecto, Zamora propone tal transporte entre Narciso y Cristo en virtud de la propiedad de las llamadas letras *humanas* respecto de las *sagradas*, en función de que ayudan a la reflexión de las verdades del catolicismo, y de que en ellas se halla el reflejo justo de las *sagradas*. Este paralelismo funda la antigüedad legítima de la transcendencia universal del catolicismo, mostrando que la doble dimensión de la condición humana y divina del Logos está en la unidad trinitaria de la figura del Creador del universo. Trinidad y Logos, añade, ya se hallan en la visión de lo divino que existe en la mitología y, por ende, también en la relación teológica entre gentilidad y cristianismo. Siendo el catolicismo universal por antonomasia, en su esencia transcendental conlleva, concentra, pues, todo lo creado por Dios. Así, para Zamora, el paralelismo entre las letras humanas y las sagradas constituye una suerte

<sup>8</sup> Sobre la idea de que la imagen del Padre es el Hijo, Zamora se explaya en «Feria Quarta in capite ieiunii» de los citados *Discursos*, donde afirma que el Hijo obra por que el Hombre vuelva a su condición de imagen del Padre y del Hijo a la vez (Zamora, 1604, fol. 1, p.2 a y b - p3 a y b), citando también a san Juan (17, 1-11). Zamora relaciona a Ovidio con el Evangelio de San Juan y desarrollando con el evangelista la idea de que todo es Misterio en la imagen del amor del Hijo por el hombre, señala que la presencia de Cristo se halla en Su reflejo, el cual es el mundo creado.

de primitivismo divino merced al que, la reflexión teológica cristiana vuelve a la pureza de los tiempos primigenios universales<sup>9</sup>. Otro ejemplo de cómo las letras humanas contribuyen a la comprensión de los textos divinos se halla en la Tercera parte de la *Monarchía mystica de la Iglesia*. Zamora defiende el concepto de que la Trinidad crea circunstancias en las que la Santa Virgen será la piedra de toque del Plan de Dios para la Salvación de todos los hombres. Desarrolla tal aseveración fundándose en los conceptos de convergencia de textos y de figuras, tanto en la tradición teológica judeocristiana como en la mitológica, y en el mecanismo según el cual la una *finje* a la otra. A tal efecto, Zamora afirma que Homero (la *Ilíada*), y Virgilio (*1ª Geórgica*), hallan su convergencia en los salmos y da como ejemplos los 18, 104 y 119. Y argumenta citando al apologista Verdeiro (o Verdeyro), quien «finje Ovidio» y, dice Zamora, con éste tantos otros poetas «fingen que la Aurora sale de un tálamo más bello que el Sol»<sup>10</sup>, y forjan la relación metafórica entre Apolo y la luz del Cielo cristiano. De manera paradójica, el sentido estricto del verbo fingir aporta una connotación que pronto se vuelve metáfora, y establece la relación entre la Virgen María y la Luz de la Aurora. Como los dioses secundarios del Olimpo que ayudan a los principales —el sol, la luna, los astros, el fuego y los vientos— la Aurora, dice Hesíodo, abría las puertas del día. Homero prefiere darle la tarea de abrir con sus dedos de rosa la barrera entre la noche y el día, montada en el corcel Pegaso. Estas particularidades mitológicas, afirma Zamora, recuerdan las letanías a la Virgen que destacan su papel de mediadora en el plan de Dios para la Salvación del Hombre. Luego, Zamora

<sup>9</sup> En la «Apología contra los que reprehenden el uso de las humanas letras», Zamora enumera los argumentos que convalidan este uso en la exégesis de textos de las letras divinas, poniendo en relación Filosofía, Historia y Poesía. Así, en el apartado 4º, pone a ésta por encima de la Historia, recordando a Aristóteles en su *Poética*; y reitera que san Jerónimo dijo que «Ovidio es el fin de los Poetas» (Zamora, 1608, 7). Al referir las reglas «que en el uso de las humanas letras se ha de guardar», desde el apartado 9º, cita ampliamente a san Agustín y a san Jerónimo, de quien recuerda el libro que escribió para el emperador Adriano Augusto, «lleno —dice— de tanta variedad de humanas y divinas letras, que causó tanto asombro en el Emperador y en el mundo todo, que mandó cesar una persecución terrible, que en la Iglesia entonces se hacía» (Zamora, 1608, 13-16).

<sup>10</sup> «Ovidius fingit illam, cum Phoebus est caeli fulgentes portas patefacere, quae recentibus rosis sint refertissimae». Según el *Tesoro de la lengua castellana y española* de Cobarrubias, el verbo *fingir* viene del latín *fingo, gis*; es decir *formo, informo*, y explica: «como hacer alguna cosa de barro, de donde se llamó *figulo* al alfarero, u ollero, que hace vasos de tierra». Esto, en rigor y por extensión, «comprende todo aquello que se forma y forja, como el entendimiento o con la mano». Sin embargo, también en castellano lo más aceptado y usado es tomar la palabra *fingir* por disimular y por fabricar alguna mentira, «fingir y dar a entender ser otra persona de lo que es, mintiendo en dicho y en hecho». Evidentemente, Zamora toma el sentido del verbo *fingir* en el estricto que da Cobarrubias, o «en rigor». En efecto, en el himno de Homero al Apolo Delfico se lee cómo Apolo, hijo de Zeus y protegido de Hermes, siendo Phoebus —luz y vida en el cielo—, venciendo a Pitón, divinidad nocturna y lunar, impone en Delfos la civilización solar y luminosa.

reflexiona sobre la Natividad de la Virgen y otros aspectos de la importancia teológica de su figura, y pone de relieve que la Virgen es el tálamo de la Encarnación de Cristo, y por ende, participa en la Salvación del hombre. Para ello, esencialmente, el ensayista se apoya en el versículo del evangelio de san Mateo que dice: «Da qua natus est Iesus» (Zamora, 1617: 197-209).

En la «Dedicatoria» a la *Rhetorica christiana*, el novohispano Diego Valadés<sup>11</sup>, expresa claramente su intención: «extraer el trigo limpio», y ofrecer «un agua saludable de la buena sabiduría, y al que la beba le nacerá una fuente que brote hasta la Vida Eterna». Y añade: «Porque la fuente de sabiduría es Dios». Y concluye: «Pues sinceramente confieso que para los cristianos no es inútil el estudio de las ciencias profanas ni el alejarse de las aulas, conforme lo critican los herejes». Conque, la retórica gana siendo humana y divina a la vez, ya que de esta manera, practicándola, las letras adquieren una equivocidad de sentido que va más allá de la realidad para, frente a la lógica del razonamiento humano, ejercer plenamente la sensibilidad analógica de lo divino y así descubrir el misterio que se esconde en lo lógico y en lo analógico. Equivocidad que, para Valadés, los habitantes de la América precolombina poseían y concebían, ello se refleja en los relatos de las cosmogonías de las tradiciones orales. La retórica cristiana, es mestiza e indefectiblemente equívoca, es antigua y nueva, es de América y España, es criolla. En el «Prefacio del autor al estudioso y cristiano lector», con san Agustín, san Jerónimo, y Moisés —porque también había sido instruido en la equivocidad, al serlo tanto en las sabidurías egipcia y hebraica— Valadés defiende dicha equivocidad, y para él, las letras humanas contribuyen a la «inteligencia de las Escrituras», inteligencia con la que «Se corta lo que sobre», y «se aprovecha lo que vale para el cristiano», quedando el «trigo limpio». Y añade que por la «Retórica del decir sabiendo el qué» se alcanza al «decir el por qué». Retórica a la que contribuye la memoria «natural», «de la cual gozan también los iletrados». Y

---

<sup>11</sup> Fray Diego Valadés, nacido en Tlaxcala, en el virreinato de la Nueva España, en 1533, fue un monje de la Orden de Frailes Menores franciscanos, Su padre fue el conquistador Diego Valadés, quien vino primero con Pánfilo de Narváez y luego se incorporó a la expedición de Hernán Cortés en 1521; su madre, una india tlaxcalteca. Ingresó en el noviciado de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio en el convento de San Francisco de México hacia 1548, profesando sus votos hacia 1550. Fue discípulo de fray Pedro de Gante, con quien aprendió pintura y dibujo. Aprendizaje que le sirvió en su etapa de misionero. Hacia 1560, acompañando a fray Pedro de Espinareda, aplicó el método de evangelización llamado «objetivo». Éste consistía en enseñar los rudimentos de dibujo, pintura y escultura a los indios para que, ayudados por los grabados de libros de arte y de religión, ejecutaran altares e imágenes piadosas, aprendiendo las verdades de la fe. En toda América existen hasta hoy magníficos ejemplos de dicha evangelización objetiva. Valadés alcanzó niveles excelentes en filosofía y teología, temas a los que se dedicó a enseñar. Hacia 1571, viaja a España, y de allí a París y a Italia, en donde, en 1579, en Perusa, publicará su *Rethorica christiana*. Escrita en latín, la obra está impregnada de la sensibilidad humanista que une México a la cultura de Europa (Cf. Sor Juana, 1955: 510).

así, la retórica cristiana nace de la «naturaleza», y con ella «los indios pudieron inferir las noticias del Santo Evangelio». En el transporte entre la analogía —propia de la inteligencia «natural»— y la lógica —propia de la inteligencia «artificial»— nace la retórica cristiana nutrida de «memoria «natural» y «artificial». Con la «retórica cristiana» se elabora el discurso, cuya intención es lograr armonía y belleza, exaltando el misterio por el que el hombre es a imagen y semejanza de Dios. Transporte merced al que «los indios aprendieron a fijar símbolos y a leer y a escribir, relacionando lo nuevo con lo antiguo, cosa que también hicieron los egipcios con los jeroglíficos, como los indios de México con sus representaciones». Valadés enuncia, pues, las características de la sensibilidad novohispana que sor Juana comparte y, por qué no, toda América. Valadés está definiendo lo que llamo *protocriollismo* (Cf. Nota 22).

Si ponemos en relación al español Zamora y al novohispano Valadés, allí donde éste dice «memoria natural», aquél dice «letras divinas»; y allí donde el primero dice «memoria artificial», el segundo dice «letras humanas». De tal manera que, como ya se ha dicho, la relación especular entre el Hombre y Dios se halla demostrada en la creación y, obviamente, también en la creación literaria merced a la «retórica cristiana». Y ello, según la Voluntad sagrada que establece la imagen y la semejanza entre el Creador y lo creado. Si estas reflexiones logran cierta claridad, se podrá llevar más allá lo que permite esta oportunidad: el comprender los fundamentos de la elección del Narciso de Ovidio para figurar al Hijo de Dios hecho hombre en el auto sacramental del *Divino Narciso*<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Verónica Grossi cita opiniones que divergen de lo que se acaba de decir. Una de ellas considera que asimilar el «amor redentor a un amor narcisista divinizado es escandalosa para la devoción bien entendida del cristiano y disparatada para la recta verdad teológica»; y «El que Narciso muera atormentado por su encendida pasión por la Naturaleza Humana dista mucho de ser una representación ortodoxa de la pasión de Cristo por la Humanidad» (Grossi, 81). Estas afirmaciones revelan, por un lado, el no tener en cuenta la sensibilidad postridentina a la que me he referido antes. No es cuestión de polémicas. Sin embargo no se habrá de olvidar que se representó el *Divino Narciso* como cierre del Congreso Eucarístico realizado en Méjico en 1924. Apoyándose en las afirmaciones que acabo de citar, Verónica Grossi afirma que: «La beldad de Narciso produce entonces una idolatría», en lugar de una exaltación ante la *fineza* del Narciso-Cristo. Y más adelante añade: «La contemplación de la figura de Narciso produce un encantamiento en los sentidos que apela, desde el punto de vista teológico, a la parte inferior de la razón (la *scientia* o el conocimiento de los objetos visibles). La imagen colorida de su rostro no tiene referencialidad anagógica» (*ibid.*, 82). Tampoco sin entrar en polémicas diré que resulta curioso que ella califique a la imagen del rostro de Narciso de «colorida». Curioso, puesto que este adjetivo es central en el célebre soneto de sor Juana cuyo primer verso dice, refiriéndose a un retrato que la representa: «Éste, que ves, engaño colorido»; soneto en el que se subraya que el retrato es «falso silogismo de colores», y «cauteloso engaño del sentido», y «vano artificio del cuidado», acabando con el célebre verso: «es cadáver, es polvo, es sombra, es nada», que recuerda a Lope. ¿Qué hacer ante el vértigo frente al vacío habitado de sombras que es la obra de un autor? ¿Qué

Zamora y Valadés, teólogos postridentinos, consideran que las narraciones mitológicas griega y latina, para el uno, y precolombinas y latinas para el otro, constituyen una suerte de protohistoria de las figuras del Antiguo Testamento y de las parábolas del Nuevo Testamento. Y todas se corresponden con la «memoria natural» vernácula, afirma Valadés. Pitágoras y Platón son ancestros de San Agustín y San Buenaventura. Homero, Ovidio y Virgilio lo son de los *Salmos* y del *Cantar de los cantares*. Porque las «letras humanas»<sup>13</sup>, griega, latina y de la tradición vernácula, ya anuncian al pensamiento lógico y a la analogía profética y mesiánica que se concretará en la figura de Jesús. En total correspondencia, todos expresan un mensaje sagrado, salvífico y evangélico. Ya en la *Teogonía* de Hesíodo, en la figura de Eros —por cuyo amor sale el universo del Caos, de la materia increada, volviéndose ésta, siempre por amor, materia creada o universo— se hallaba esbozada la fuerza del Espíritu Santo de la Trinidad católica. La «Cuarta égloga» de Ovidio es ejemplo patente de ello, cuando anuncia la muerte del gran Pan —muerte del mundo griego y romano— y el nacimiento de un niño Salvador del mundo, con quien se inicia una nueva alborada para el hombre.

## 2. DÁNDOLE FORMA AL CRIOLLISMO: LA «LOA» PARA EL AUTO SACRAMENTAL DEL DIVINO NARCISO<sup>14</sup>

### 2 1. Organización de la «Loa»

Con cinco escenas y cuatro «personas que hablan en ella» cuenta la «Loa», éstas son las alegorías de Occidente, América, Celo y Religión. Se les suman soldados, indios e indias, «mexicanos», que ejecutan música y bailan al ritmo del tocotín, agitando sonajas. Todos cantan en español invitando a celebrar «al gran Dios de las Semillas»<sup>15</sup>. La didascálica a la primera escena deter-

---

opinión dar, y cómo darla? Quizá lo que Abrams llama la lectura «amante», y Steiner la «cortesía» del lector para con el autor. Es decir, tratar de leer de manera *isócrona*, con los ojos del autor que la escribió y con los ojos de los lectores a los que la obra está destinada, evitando el anacronismo en las ideas y en el juicio emitido.

<sup>13</sup> *Litterae humanae*, «Letras de humanidad», es decir humanas, pertenecientes al hombre y propias de él. Una de las acepciones del término *humanidad*, en plural, se refiere a «la erudición y buenas letras: como es la historia, la poesía y otras», tal y como se lee en el *Diccionario de Autoridades*. Allí se cita el *Símbolo de la Fe* de Fray Luis de Granada, donde se explica que, en lo que «cumplió Dios con su misma Naturaleza Divina», no se debería olvidar de «emparentar con la humana», a la divina. (*Diccionario de Autoridades*, tomo D-Ñ).

<sup>14</sup> Sigo la edición del *Divino Narciso*, en las *Obras completas* de sor Juana, tomo 3° «Autos y Loas». La «Loa» lleva el n.º 367, p. 3-21. El auto, el 368.

<sup>15</sup> También el auto se inicia con una invitación a alabar a Dios, dirigida por la Sinagoga: «Alabad al Señor todos los Hombres». Y, obviamente, añade la Gentilidad: «Aplaudid a Narciso, Frutos y Flores». Ambos versos, encabalgándose, las alegorías los cantarán, cada

mina las características de los personajes que participan en ella: Occidente, «Indio galán, con corona»; América, «de India bizarra». La didascálica a la segunda escena indica que Religión Cristiana sale «de Dama Española», y Celso «de Capitán General, armado»; los acompañan soldados españoles. Las escenas tercera y cuarta presentan y desarrollan la reflexión que anima a la «Loa». Así, Religión logra que Celso aplaque su ira y cese de querer someter por la fuerza a los indígenas que se rebelen, e invita a que todos, indígenas y soldados, reflexionen sobre la meta esencial de la presencia española en las tierras americanas, la Evangelización. Así, la quinta escena aporta la paz de la fe cristiana para todos, puesto que «también había entre otros Gentiles, señas» de poder concebir lo divino del cristianismo. Se cantan las alabanzas al misterio que se representará de seguido en el auto, el misterio de «tan alta Maravilla», «la Sacra Eucaristía». Todos, «a los Reales Pies» de Carlos II y de la Reina, doña María Luisa de Orleans, y de las Damas «de su Hemisferio». América pide perdón por «el querer con toscas líneas / describir tanto Misterio». Y Occidente exclama su «agonía» por «ver cómo es» el Dios / que me han de dar en comida» (vv. 486-488). Luego, América, Occidente y Celso ponen énfasis en que «ya / conocen en las Indias / al que es Verdadero / Dios de las Semillas!» (vv. 489-492). Y Todos repiten: «¡Dichoso el día / que conocí al gran Dios de las Semillas!» (vv. 498-499).

Detengámonos en las precisiones que se dan en el prólogo de la «Loa» respecto de la caracterización de América, de Religión y de Celso. América, sale «de India bizarra», es decir *vestida de*, caracterizada como para desempeñar un papel, haciéndolo con gallardía, valor y esplendor. Religión, «de Dama española», también *vestida de*, caracterizada para representarla. Celso, *vestido* «de Capitán General» —la referencia a Hernán Cortés es muy clara. El aspecto que muestran estos personajes en el escenario resulta tópico, considerando los que la didascálica indica de Occidente: éste *es* un «indio galán», es de los habitantes primigenios de la América precolombina, joven, guapo, y lleva corona. No sale *vestido de*, nada en él que lo *caracterice de* occidental, europeo, español, sino que *es indio*. ¿Pensó sor Juana que, en la Corte de Madrid, el papel habría de desempeñarlo un indígena de la Nueva España? ¿Pensó ella que debía de vestir, según la realidad de su condición étnica, de *indio*, como vestía Moctezuma u otro príncipe azteca? ¿Pensó en un español

---

una a su vez. El eco teológico entre ambos estribillos es evidente, como su paralelismo con la intención de la «Loa» que precede al auto, ligando así lo divino con lo humano, lo judío y lo cristiano con lo mítico, la «memoria natural» con la «artificial»: todo converge en la «retórica cristiana». El auto se liga al protocrisismo de la «Loa». La voluntad que anima a sor Juana es firme: la Nueva España es tierra en la que la Evangelización alcanzó amplio éxito, cumpliendo España con el cometido apocalíptico de los tiempos apostólicos, facilitada la tarea por la predisposición de la Gentilidad mejicana. La «memoria natural» se une al Evangelio y de ambos nace el novohispano. Que recuerde, pues, España la fe de aquel leproso samaritano que, en el camino de Jesús hacia Jerusalén, Éste lo sana, y ya sano, se levanta y se marcha (San Lucas, 17, 11-19).

vestido de indio, o a este indio de español? Poco importa la respuesta que se dé a estas preguntas, hoy más que inútiles por tardías. No obstante, lo que importa es la evidencia impresa, y que sor Juana quiso que se lo individualizara a Occidente. Propongo que se imagine a sor Juana apuntando a dos metas. La primera, la de fijar definitivamente el carácter occidental de América: ¿acaso no eran *Occidentales* las Indias que descubrió Cristóbal Colón? Además, de la *occidentalidad* de América resulta que sus habitantes, y con ellos los «mexicanos», forman parte de la corona española como provincia ultramarina del Reino. En tal caso, ¿no es español este *indio galán*? Pero, siendo igualmente españoles, los indígenas conservan su apariencia e idiosincracia étnicas. Entonces, este «indio galán» y español, ¿no sería para sor Juana la alegoría de una nueva realidad, la *novohispánica*, nacional, hispanoamericana, *occidental* en oposición con *oriental*? ¿Quiso sor Juana que este personaje encarnase el triunfo de la Evangelización como una suerte de *hombre nuevo*, tanto en lo religioso como social y cultural?<sup>16</sup> Sor Juana, ¿reivindica un nuevo gentilicio para los *indios*, naturales de las tierras del Nuevo Mundo?

—América: ¿Y no veré yo a ese Dios, / para quedar convencida, / —Occidente: y para que de una vez / de mi tema me desista? / —Religión: Sí verás, como te laves / en la fuente cristalina / del Bautismo. / —Occidente: Ya yo sé / que antes que llegue a la rica / mesa, tengo de lavarme, / que así es mi costumbre antigua. / —Celo: No es aquése el lavatorio / que tus manchas necesitan. / —Occidente: ¿Pues cuál? / —Religión: El de un Sacramento / que con virtud de aguas vivas / te limpie de tus pecados. / —América: Como me das noticias / tan por mayor, no te acabo / de entender; y así, querría / recibirlas por extenso, / pues ya inspiración divina / me mueve a querer saberlas. / —Occidente: Y yo; y más, saber la vida / y muerte de este Gran Dios / que estar en el Pan afirmas. / —Religión: 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. / —Occidente: Así es: que más quiero verlo, / que tú no me lo digas (vv. 378-414).

Este diálogo ilustra lo que sería la segunda meta, apuntar a lo teológico y poner de relieve que América es, como Atenas para san Pablo<sup>17</sup>, gentilidad,

<sup>16</sup> Recoge Méndez Plancarte juicios respecto del auto sacramental del *Divino Narciso*, de los que se hace eco, y que, curiosamente, afirman que no existe en la obra de sor Juana ninguna intencionalidad catequística (Sor Juana, 1955: 511). En la «Loa», parece ser que sí: «Religión: Ya he dicho que es Su infinita / Majestad, inmaterial; / mas Su Humanidad bendita, / puesta incrénta en el Santo [cf. verso 35, otro caso de diéresis, tratado más adelante en el inicio del apartado B.2] / 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 Redención del Mundo» (vv. 354-367).

<sup>17</sup> Cf. La Primera Epístola a los corintios, sobre la «Sabiduría del mundo y la sabiduría cristiana»: «De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso salvar a los creyentes mediante la predicación. Así, mientras ju-



continente «llamado» a la fe cristiana (vv. 289-308). Así, existiendo predisposición natural de los indios para concebir lo divino y recibir la evangelización, como san Pablo, quien no les hizo la guerra a los griegos para evangelizarlos, España, tampoco se la hubiese hecho a América (vv. 166-201). Sin embargo, sor Juana prefiere centrar el discurso de la «Loa» en el resultado logrado: sólo cuenta el nacimiento de un *hombre nuevo*, para la realidad social y cultural y, por supuesto, para la fe:

—Religión: ¡Ríndete, altivo Occidente! / —Occidente: Ya es preciso que me rinda / tu valor, no tu razón. / —Celo: ¡Muere, América atrevida! / —Religión: ¡Espera, no le des muerte, / que la necesito viva! / —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 conservarle la vida: / porque vencerla por fuerza / te tocó; mas el rendirla / con razón, me toca a mí, con suavidad persuasiva. —Celo: Si has visto ya la protervia / con que tu culto abominan / ciegos, ¿no es mejor que todos / mueran? / —Religión: Cese tu justicia, / Celo; no les des la muerte: / que no quiere mi benigna condición, que mueran, sino / que se conviertan y vivan (vv. 202-225).

Ante la Corte y el Rey Carlos II, con el *Divino Narciso* Sor Juana declara su fe en el Dios cristiano y en la *novohispanidad* creyente. Cuestión central en la «Loa», la fe funda lo que se exalta en el auto sacramental, al Corpus Christi. El *Divino Narciso*, escrito en la Nueva España desde la fe del «apostol de los gentiles» y desde la *gentilidad* indígena, exalta el Misterio de la Eucaristía e invita tanto a «mexicanos», a indios, criollos, mestizos, a los novohispanos como a los españoles de la Villa y Corte a celebrarla. No se defiende ni se ataca a la Conquista; tampoco se defiende ni se ataca a la idiosincracia indígena; ni aun se alaba a España, ni se proclama la preeminencia de América. La intencionalidad se me hace que es mucho más sutil. Sí; siempre desde la visión de san Pablo, creo que sor Juana propone su analizar y su recordar el verdadero sentido de la evangelización, y la manera de realizarla, y la de cómo recibir el Evangelio, sabiéndose *elegido*. Lo anunciado en la «Loa» se desarrollará en el auto que la sigue, con ambos, despertando la fe en quienes lo ven representado o lo leen. También Diego Valadés considera

---

díos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado; escándalo para los judíos y necedad para los gentiles; mas, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1, 21-25). Me parece claro que el parlamento de Religión se inspira de estos versículos. Cuatro versos antes, Religión también define el espíritu de la Evangelización con palabras que recuerdan las de san Pablo en la Primera Epístola a los tesalonicenses: «Hermanos amados de Dios, bien sabemos que Él os ha elegido y que, cuando se proclamó el Evangelio entre nosotros, no hubo sólo palabras, sino además fuerza del Espíritu Santo y convicción profunda» (1,1-5). (Cf. Sor Juana, 1955: p. 507-508). También en los *Hechos de los Apóstoles*, «Discurso de Pablo ante el Areópago», del que cita sor Juana la alusión a la inscripción en los monumentos sagrados en Atenas (vv. 280-292): «Al Dios desconocido», la cual impele a que el apóstol diga: «Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo a anunciar» (17, 16-21; 21-34).

que la sabiduría *natural* abre al indígena americano a la evangelización, y que de ello resulta que lo esencial del Encuentro de América con España es la evangelización, razón y mérito de la empresa militar; ya que lo que cuenta es Dios, su Misterio y su Misericordia para con todos los hombres por igual. España y América son pueblos *elegidos* de Dios, ambos poseen una naturaleza revelada: aquél para llevar la Palabra y éste para recibirla. Y Religión dice: «En la coronada Villa / de Madrid que es de la Fe / el Centro y la Regia Silla / de sus Católicos Reyes, / a quien debieron las Indias / las luces del Evangelio / que en Occidente brillan» (vv. 436-442)<sup>18</sup> Y, donde Valadés pone la sabiduría *natural*, Zamora habla de «espejos claros en que se mira Dios»; san Pablo, san Pedro y san Juan dicen Espíritu Santo. El espejo —o la imagen y la semejanza de Él— son el Hijo hecho Hombre, y el hombre; para que el Hijo se mire y vea al hombre y a la vez Se vea en él. La «Loa» anuncia el recíproco amor de Narciso y Naturaleza Humana en el auto sacramental<sup>19</sup>.

## 2.2. *El «gran Dios de las Semillas» y la unidad de la divinidad*

La «Loa» se inicia con la invitación a que los «Nobles Mexicanos» celebren al «gran Dios de las Semillas!» Y, ya en el canto final, Occidente, América y Celo juntos celebran: «pues hoy es del año / el dichoso día / en que se consagra / la mayor Reliquia, / y en pompa festiva / celebrad al gran Dios de las Semillas!» En tierras mejicanas, ese dios es «Quien las fertiza», quien invita a que con «la sangre más fina, / para que, mezclada, / a su culto sirva: / y en pompa festiva, / [...]». Y, como dice Occidente, este dios exige «sacrificios crüentos» —la diéresis en el adjetivo subraya el terrible poderío de un

<sup>18</sup> En los *Hechos de los Apóstoles*, en el apartado conocido como el del «Bautismo de los primeros gentiles», episodio de san Pedro en casa del centurión Cornelio, también Pedro se refiere a que Dios no hace diferencias entre los hombres y, que cualquiera que fuese su raza, Él acoge tanto a los que Lo veneran como a los que sólo viven según la justicia o adoran a «un dios desconocido»: «Y los fieles circuncisos que habían venido con Pedro quedaron atónitos al ver que el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles». Y el apóstol pregunta: «¿Acaso puede alguno negar el agua del bautismo a éstos que han recibido el Espíritu Santo como nosotros?» (10, 44-48). En la epístola a los corintios (5, 20-21), como en la dirigida a los gálatas (3, 13-14) san Pablo alienta a la unidad en Cristo, a quien «Dios lo hizo pecado», es decir hombre, para que todos participemos de Él en Su Fineza, es decir que seamos uno con Él y con Su *fineza*.

<sup>19</sup> Cf. *Hechos de los Apóstoles*, cuando san Pablo, acompañado de Bernabé, y viendo a los judíos enfurecidos al ver tanta gente pagana a quienes el apostol se dirigía, éste les recuerda que: «Puesto que la rechazáis y no os consideráis dignos de la vida eterna, fijáos, nos damos vuelta en dirección a los gentiles, pues así nos lo ha ordenado el Señor: *Te he puesto como la luz de los gentiles, para que sirvas de salvación hasta los confines de la Tierra*. Al oír esto los gentiles se alegraron y glorificaron la palabra del Señor, y abrazaron la fe cuantos estaban destinados a la vida eterna». (También ver el evangelio de san Juan: 4, 20-24).

dios tan alabado, el «mayor», el «gran Dios de las Semillas»<sup>20</sup>. América interviene para confirmar lo que acaba de oír: «Y con razón, pues es solo / el que nuestra Monarquía / sustenta, pues la abundancia / de los frutos se Le aplica». Y, matizando su adhesión ante este dios, se refiere a otro «gran Dios de las Semillas», cuya «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» (vv. 43-68). Y desde su gentilidad, América sigue argumentando respecto del «dios no conocido», y de lo que es la esencia de la evangelización. Al final de la «Loa», Occidente expresa su «agonía» por conocer «cómo es el Dios / que me han de dar en comida»; y América, Celo y Occidente concluyen: «ya / conocen en las Indias / al que es Verdadero / Dios de las Semillas» (487-493). De inmediato, todos los personajes y comparsas cantan: «Dichoso el día / que conocí al gran Dios de las Semillas!» (498-499). América será quien le dé el giro decisivo a la evocación del Dios al que se celebra en el final de la «Loa», diciendo que por su dimensión divina se lo «consagra» como «la mayor Reliquia». Riqueza consagrada de la transubstanciación, del pan que se vuelve Cuerpo de Cristo, esos «cándidos accidentes», como llama Religión a la Forma, metaforizándola (v. 359). La «Loa» y el auto que de seguido se representa se cierran celebrando al Corpus Christi, y la escenografía es litúrgica y, como en el rito de Adoración al Santísimo Sacramento, ante la representación de la Hostia, Forma visible de la *fineza* de Cristo, todos cantan el «Pange, lingua». La «Loa» y el auto ofrecen en sus finales, y al unísono, el triunfo de la Palabra.

Alfonso Méndez Plancarte, en las Notas al *Divino Narciso*, fundándose en la obra de fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana* (Sevilla, 1615; ejemplar que sor Juana poseía en su biblioteca), sugiere que este «gran Dios de las Semillas» «pudiera ser», ya Centéotl, dios del maíz, ya Xiuteuctli, dios de las praderas e hierbas, ya Tláloc, divinidad del agua y de la fecundidad. Y añade: «Pero aquí designa, sin duda a Huitzilopochtli», dios de la guerra, «y el mayor de Tenochtitlán», «identificado con el Sol». En cuanto a: «la mayor Reliquia» (v. 8), Méndez Plancarte propone: «Aquí, Sor Juana alude al rito del Teocualo». Respecto de los versos 5, 6 y 7: «pues hoy es del año / el dichoso día / «en que se consagraba», el editor indica que se trata de la fiesta de Huitzilopochtli, celebrada los 3 de diciembre (Sor Juana, 1955, 503-504).

<sup>20</sup> Podríamos detenernos en investigar si sor Juana, en su manuscrito, escribió «gran Dios de las Semillas» con mayúsculas en ambos substantivos, tal y como figura en la versión impresa, intento que, para lograrlo, habríase de vencer dificultades ecdóticas consabidas (Rico, 56-64). Sin embargo, salvando la certificación de las mayúsculas, y aceptándolas como originales, se concretaría la unidad de un Dios de las Semillas, a la vez dios «no conocido» de los gentiles, y «dios conocido y verdadero» de los evangelizadores. Aparecería que este dios azteca y católico a la vez de la «Loa» anuncia al Dios uno y solo, al que se celebra en Su *Fineza* en el auto.

Las aseveraciones de Méndez Plancarte —y con él muchos críticos— optan por la relación con el panteón azteca, mostrando que se ha preferido ahondar en la cuestión vernácula en la «Loa» y que, casi sistemáticamente, se dejan de lado los referentes judeocristianos (vgr., López López, 224-225, 228-229). No obstante este consenso general, y lejos de querer restarle importancia ni menos aun anular la propuesta vernácula, siempre siguiendo el enfoque de una lectura *isócrona*, que se me permita sugerir fuentes que podrían competir el sentido plural y sincrético que darle a este «gran Dios de las Semillas»; fuentes que sor Juana no debía de ignorar, según su condición de monja jerónima y la consabida formación que ello implicaba.

Miremos, pues, el plural antonomásico de «Semillas». En el Antiguo Testamento, la primera referencia que sugerir es la del libro del profeta Isaías, frecuentemente indicada por Méndez Plancarte en relación con numerosas obras de sor Juana. Citemos de Isaías el conocido capítulo 4, versículos 2-4, en los cuales se fijan las metáforas por la figura del Mesías y de la Palabra, partiendo del sentido de «Semillas» (las cursivas son mias): «Aquel día el *germen* de Yhaveh / será magnífico y glorioso, / y el *fruto* de la tierra / será la prez y el ornato / de los bien librados de Israel. / A los restantes de Sion / y a los que quedaren de Jerusalén, se les llamará santos: / serán todos los apuntados como vivos en Jerusalén». Además, en 11, 13: «Aun el décimo que quede en él [país, en las ciudades] volverá a ser devastado como la encina y el roble, / en cuya tala queda un *tocón*: / *semilla santa* será su *tocón*». También, en Jeremías, se lee: «Mirad que vienen días en que suscitaré a David un *germen* justo» (23, 5); y más adelante: «En aquellos días y en aquella sazón habé brotar para David un *germen justo*, y practicaré el derecho y la justicia en la tierra» (33, 15). O aun, en Zacarías: «He aquí un hombre cuyo nombre es *Germen*; debajo de él habrá *germinación* (y él edificará el templo de Yahveh / [...]: llevará las insignias reales y dominará en su trono. / [...])» (6, 12-14). En el «Primer relato de la creación», en el *Génesis*: «Dijo Dios: ‘Produzca la tierra vegetación: hierbas que den *semillas* y árboles frutales que den *fruto*, de su especie con su semilla dentro, sobre la tierra’. Y así fue [...]; y vio Dios que estaba bien. Y atardeció y amaneció: día tercero» (1, 11). Versículos más adelante, cuando se cuenta que Dios crea al hombre y a la mujer, «a imagen suya», y que «prepara la participación de la naturaleza de Dios por la Gracia de Cristo», Dios dice: ‘Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la haz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla, para vosotros será de alimento’» (1, 27-29)<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> En el simbolismo universal, la semilla —la almendra, la nuez— es la que garantiza al ciclo de las creaciones, hasta el fin de los tiempos. A la vez, la almendra es símbolo de lo esencial, oculto en lo superficial, la espiritualidad de las prácticas religiosas. La almendra lo es de Cristo hecho hombre, siendo Dios; y del cuerpo de la Santa Virgen. Como la figura del rombo es símbolo de la nueva feminidad, asimismo la mandorla —unidad ar-

En el Nuevo Testamento, la parábola de la Semilla o también del Sembrador, se refiere, por metáfora a la *semilla* que *siembra* el Padre con y en el Hijo, el Mesías, quien, a su vez es *sembrador* y *semilla*, el Logos. Tanto San Mateo (13, 3-32), como San Marcos (4, 3-20; 26-32), y San Lucas (8, 5-15) la reproducen casi exactamente. Recojámosla en San Mateo:

Y les habló muchas cosas en parábolas. Decía: 'Una vez salió un sembrador a sembrar. Y al sembrar unas semillas cayeron a lo largo del camino; vinieron las aves y se las comieron. Otras cayeron en el pedregal, donde no tenían mucha tierra, y brotaron enseguida, por no tener hondura de tierra, pero en cuanto salió el sol, se agostaron y por no tener raíz se secaron. Otras cayeron entre abrojos; crecieron los abrojos y las ahogaron. Otras cayeron en tierra buena y dieron fruto, una ciento, otra sesenta, otra treinta. El que tenga oídos, que oiga'.

En la «Loa», la metáfora de la Semilla, en plural, aporta la idea de unidad en y por la Palabra. En dicha unidad, América y España se hallan alegorizadas en la figura de Occidente. Unidad de la gentilidad de quienes ya han recibido la gracia de la fe, unidad de los creyentes. Unidad de las *Semillas* en la *Semilla*. Unidad de todos los hombres en el Dios hecho Hombre. En la Primera Epístola, San Pablo dice a los corintios: «Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo. Porque todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para no formar más que un cuerpo: judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu». La palabra que el Espíritu siembra en los hombres los une en una sola realidad, realidad de América y España que, al unísono canta el himno del «Pange, lingua», apoteosis en la que unen el «gran Dios de las Semillas» y el «gran Dios Verdadero».

### 2.3. *La Unidad de Dios y «el hombre nuevo. Conclusión»*

La evangelización, tal y como la evoca sor Juana en la «Loa», en la Nueva España, superpone al panteón vernáculo con el católico, realizando la unidad en la que nace el *hombre nuevo* (Henríquez Ureña, 71-72; sobre Juan Ruíz de Alarcón). Y ello, como lo indica la «Loa», a pesar de la brutalidad con la que procedieron los Conquistadores —Celo, en la «Loa». Es el sentido de los parlamentos siguientes: «—Celo: Pues ya ellos salen, yo llego. / —Religión: Yo iré también, que me inclina / la piedad a llegar (antes que tu furor los embista) / a convidarlos, de paz, / a que mi culto reciban» (vv.90-95). La semilla cayó en la tierra buena de la gentilidad mejicana, americana, en tierra predispuesta a lo divino. Germinó la semilla que arrojó el Sembrador. Se sella-

---

moniosa de Cielo y Tierra— es misterio de luz, como la aureola que rodea las representaciones de la Virgen, y la de Cristo en majestad; y, en igual tónica, como el arco iris del *Apocalipsis*.

ron esfuerzos, virtudes y defectos de los mundos que se reunieron. El fruto de dicha unión lleva en sí el corte tajante de la piedra de obsidiana de los sacrificios aztecas, y la sangre vertida en la *fineza* de Cristo. Fruto y «[...] Sacramento / que con virtud de aguas vivas / te limpie de tus pecados», dice Religión a América y Occidente (vv. 389-391). Y ambos responden - América: «Como me das las noticias / tan por mayor, no te acabo / de entender; y así, querría / recibirlas por extenso, / pues ya inspiración divina / me mueve a querer saberlas» (vv. 392-397). Occidente: «Y yo; y más, saber la vida / y muerte de ese gran Dios / que estar en el Pan afirmas» (vv. 398-400). A ello, invita Religión: «Pues, vamos. Que en una idea / metafórica, vestida de retóricos colores, / representable a tu vista, / te la mostraré; [...]; y así, / es preciso que te sirvas / de los ojos, para que / por ellos la Fe recibas» (vv. 401-412). Invitación a asistir a la representación del auto que ha de seguir, y a ella Occidente responde: «Así es; que más quiero verlo, / que no que tú me lo digas» (vv. 413-414). El diálogo posee clara intencionalidad conativa, de manera a lograr que el espectador madrileño se incluya en la unión de los dos mundos, por la Palabra. Ya podrá el auto que sigue elevar, celebrar y confirmar dicha reunión cumplida. Misteriosa y purificadora brota de la «Loa» la devoción del *hombre nuevo* por el *Dios nuevo*. Dios que viene a llenar el lugar del «dios desconocido». El *hombre nuevo* es dueño de una nueva *mitología*, de una religiosidad nueva, de la conciencia original de *ser* en el mundo (Henríquez Ureña, 63-64)<sup>22</sup>.

En la «[...] idea / metafórica, vestida / de retóricos colores / [...]» (vv. 40-403) que es el auto del *Divino Narciso*, la unidad que se está subrayando corresponde a la relación especular de contrarios que forman su esencia. Narciso frente a Eco, Eco frente a Naturaleza Humana, Gracia frente a Orgullo y Amor Propio, todos deletrean dicha relación en lenguaje teatral. Relación que la «Loa» ya contenía y que, metaforizando, se proponía con Occidente y América frente a Religión y Cielo. «Loa» y auto metaforizan la vida y muerte —la *fineza* del Hijo de Dios— del Corpus Christi, sobrentendiendo el instan-

<sup>22</sup> Habrá que hacer una salvedad: el *hombre nuevo* de sor Juana no es aquel a quien en su tiempo se denominaba *criollo*. En propiedad, el término *criollo* nombra al hijo de padres españoles nacido en América, y, de alguna manera, sobrentiende la oposición geográfica entre España y América, volviéndolas complementarias, empero. Hoy, por extensión, de dicha reunión de opuestos resultan las nuevas entidades nacionales, a las cuales se las nombra con ese apelativo. Cuando se dice así, se está significando la realidad individualizada, social, económica, cultural, laboral, zoológica, botánica de una nación: de lo mejicano, lo chileno, lo guatemalteco, lo mejicano, etc. Hoy *criollo* se designa, pues, la realidad americana en su variedad, la cual reúne a lo hispánico con la identidad venácula precolombina, que parecía haberse dislocado con la Colonia, y que, primero siguió viva en el *hombre nuevo*. También en el auto sacramental *El Cetro de José*, el Coro canta: «Al nuevo Sol de la Fe / que dora las cumbres altas, / La Ley Natural [recordemos a Valadés] saluda, / como suele el Sol al Alba, [...]. Y porque viene con ella / la divina Ley de Gracia, / Naturaleza recibe / en ella el bien que le falta, [...]» (Sor Juana, 1955, 184).

te en el que nace el *hombre nuevo*, en Él y por Él. Instante divino y humano a la vez, en el que las figuras de Narciso y del «indio galán, coronado» parecen ser dos voces y una sola: son la equivocidad que implica lo universal de la fe en Cristo. Reconciliando al novohispanismo con la evangelización y con la Conquista, sor Juana ofrece las premisas de lo que serán los esfuerzos de Independencia, los que contribuirían a que se formase un criollismo de carácter nacional. Así, salvando siglos, la «Loa» propone un *protocriollismo* que reúne en una sola realidad antonomásica al «gran Dios de las Semillas». En este *protocriollismo* se fertilizan las semillas del primigenio sacrificio humano de los aztecas, misteriosamente analógico; y las del Logos bíblico sacrificado en la amorosa analogía de Su *fineza*. *Fineza* del Hijo de Dios que ofrece su humanidad para que el hombre viva su doble naturaleza, divina y humana, siendo reflejo de Dios y del Hijo, unidad que el auto sacramental celebra<sup>23</sup>. Sor Juana, rica de la sabiduría teológica que prodiga la enseñanza monacal, y fundándose en el conocimiento de la época que era la suya, llena de fe, en el *Divino Narciso* le recuerda al espectador y al lector una doble realidad: con la «Loa», desde el misterio del Corpus Christi, la verdadera razón de ser de la empresa evangelizadora; con el auto sacramental, el misterio de la *fineza* de la Semilla, prefigurada en la Sangre del Logos, en América fertilizada más allá del Mal primigenio. El Narciso de las letras humanas, Semilla en las letras divinas, gran Dios de las Semillas para el *hombre nuevo*, nace para la fe en la celebración del día del Corpus Christi. Desde Méjico, y en la Villa y Corte, se canta un misterio, el de la *fineza* del Hijo de Dios, el del nacimiento de un *hombre nuevo*, el hispanoamericano cristiano. El *hombre nuevo* acepta ser *otro*, universal, siendo *el mismo*. *Nuevo* en su fe católica, *nuevo* en su identidad, *nuevo* en el futuro. Nueva realidad, la de un *protocriollismo* que se universaliza, a la vez que se singulariza. Voces vernácula y universal que al unísono cantan la gloria de Dios. Las voces en la «Loa», y las de Narciso y de Naturaleza Humana en el auto, son imagen y reflejo de un mismo Misterio, el de la Eucaristía, al que se celebra entonando el «Pange, lingua». Con el himno se riza el rizo de la alabanza a la Semilla y a la siembra, y al fruto; al sentido y a la realidad del nacer de una América, que es una y otra, doble y múltiple, unión y reunión en su eternidad y en su novedad. América nueva, ya en el siglo XVII. Nueva de un *criollismo nuevo*, que deletrea la singular identidad de las naciones que, dos siglos después, serán independientes en el damero hispanoamericano<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Con san Pablo —quien invita a que *revistamos* a Cristo— dice san Ireneo que «Dios se hizo Hombre para que el hombre deviniese Dios». Lo que se expresa en la Consagración de la Santa Misa: «Per huius aquae et vini mysterium eius efficiamur divinitatis consortes, qui humanitatis mostrae fieri dignatus est particeps». («Como el agua que se mezcla al vino, que nosotros podamos unirnos a la divinidad de Aquel que revistió nuestra humanidad»).

<sup>24</sup> En la versión del himno eucarístico que cierra el auto sacramental, con la apoteosis del Corpus Christi, sor Juana omite la segunda estrofa del «Pange, lingua». Se trata de la

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU GÓMEZ, Emilio. *Sor Juana Inés de la Cruz. Bibliografía y Bibliotecca*. Méjico: Monografías bibliográficas mexicanas, 1934, n.º 29.
- BATAILLON, Marcel. «Essai d'explication de l'auto sacramental». *Bulletin hispanique*, 1940, vol. 42, juillet-septembre, n.º 3, pp. 193-212.
- BERISTAIN de SOUZA, José Mariano. *Biblioteca Hispano Americana septentrional*. 29ª edición. Presbítero doctor Vega, Fortino Hipólito (ed.). Amecameca: por la Tipografía del Colegio Católico, 1883, 3 tomos; 4 tomo en Medina, José Toribio (ed.). Santiago de Chile: Imprenta Elzeveriana, 1897.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, 1976
- BUELNA SERRANO, María Elvira. «Corpus Christi en México». *La Fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 285-296.
- BOUCHER, Jean. *L'Orphée chrétien ou Psaltérion à dix cordes* (1621). Belin, Christian (Presentación et notes). Paris: Éditions Jérôme Millon, 1997.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles*. 5ª tirada. Paris: Seghers, 1974, 4 tomos.
- CRUZ, Juana Inés de la. *Obras completas*. Méndez Plancarte, Alfonso (ed.). Méjico: Fondo de Cultura económica, 1951-1955, 3 tomos; 4º tomo en Salceda, Alberto G. (ed., intr. y not.), 1957.
- Diccionario de Autoridades* (1732). Madrid: Gredos, 1990. Edición facsímil.
- DÍEZ BORQUE, José María. «Teatro y fiesta en el Barroco español: El Auto sacramental de Calderón y el público. Funciones del Texto cantado». *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1958, n.º 396, pp. 603-642. «Fiesta popular, cortesana y sacramental en la época de Calderón de la Barca». *El Madrid de Velázquez y Calderón*. Morán, Miguel y J. García, Bernardo (ed.). Madrid: Ayuntamiento de Madrid-Ediciones Akal, 2000, Tomo 1.º, pp. 253-276.
- GARIBAY, Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl* (1954). Méjico: Porrúa, 1987. Edición facsímil.
- GROSSI, Verónica. *Sigilosos v(u)elos epistemológicos en sor Juana Inés de la Cruz*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert Verlag, 2007.
- HENRÍQUEZ HUREÑA, Pedro. «El Florecimiento del mundo colonial [1600-1800]». *Las Corrientes literarias en la América Hispánica*. Méjico: Fondo de cultura económica (1945 inglesa; 1949, española), 1949, cap. III, pp. 60-94 (sobre sor Juana: 79-85).
- HOMÈRE. *Hymnes à Apollon*. París: Societé d'Édition «Les Belles Lettres» (1940), 1976 («Apollon Phytique», pp. 87-101).
- JACQUEMARD, Simone. *Orphée, Pythagore, Empédocle*. Paris: Albin Michel, 1997. Collect. Spiritualités vivantes.

---

versión de Santo Tomás de Aquino y no la de San Venancio Fortunato (sor Juana, 1955, 554). La omisión de dicha estrofa se carga de sentido, ya que la estrofa silenciada habla del Logos, de la Palabra, de la Semilla y del Sembrador, y, por ende de la Cosecha: «Nobis datus, nobis natus / ex intacta Virgine, / et in mundo conversatus, / sparso verbi semine, / sui moras incolatus / miro clausit ordine». Callando, y a quien *sabe*, obviamente sor Juana le está diciendo: «Nos fue dado, nos nació / de la Virgen Inmaculada / vivió en el mundo / sembrando en él su Verbo, / [...]». Silencio del alma, silencio indicible, incomprensible por antonomasia, Misterio de Dios. Decir callando, callar diciendo: ¿cómo leer a sor Juana respetando su paradójico discurso poético y teológico? ¿Cediéndole el paso a su condición de monja jerónima? ¿Dejando de lado la tentación de toda lectura subjetiva por la que el texto diría lo que quisiéramos que dijese? ¿No será que el silencio es el verdadero decir de sor Juana, en toda su obra?



- LÓPEZ LÓPEZ, Alejandro. «Sor Juana Inés de la Cruz y la Loa al *Divino Narciso* (Raíces autóctonas en los escritos de sor Juana)». *Memorias del «Coloquio internacional sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano»*. Toluca (Estado de México): Instituto Mexiquense de Cultura/UNAM, 1995, pp. 221-395.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Antología de poetas hispanoamericanos*. Madrid: Real Academia Española-Establecimiento Tipográfico «Sucesores de Rivadaneira», 1893, tomo 1º. México y América Central; «Introducción»: p. 1-CLXXXI; sobre sor Juana: LXVI-LXXIV.
- PARKER, Alexander A. «The Calderonian source of *El Divino Narciso* by sor Juana Inés de la Cruz». *Romanisches Jahrbuch*, 1968, vol. XIX, pp. 257-294.
- PALAU y DULCET, Antonio. *Manual del librero hispanoamericano*. Barcelona: Librería Palau, 1951, tomo 4º: CON-D.
- PÉREZ-AMADOR ADAM, Alberto. *La Ascendente estrella*. Bibliografía de los estudios dedicados a sor Juana en el siglo XX. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert Verlag, 2007.
- Popol-Vuh, histoire culturelle des Mayas-quichés*. París: Payot, 1972.
- PORTÚS PÉREZ, Javier. *La Antigua procesión del Corpus Christi en Madrid*. Madrid: Imprenta de la Comunidad de Madrid, 1993, n.º 6, pp.109-223. Colección Biblioteca básica madrileña.
- RICO, Francisco. *El Texto del «Quijote». Preliminares a una ecdótica del Siglo de Oro*. Barcelona: Ediciones Destino, 2005, vol. 105. Colección Imago mundi.
- RIFFARD, Pierre. *Dictionnaire de l'ésotérisme*. París: Payot, 1983.
- SERNA, Mercedes. *Poesía colonial hispanoamericana (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Cátedra, 2004.
- THOMPSON, J. Eric S. *Maya hieroglyphic writing*. 2ª edición. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1960.
- VALADÉS, Diego. *Retórica cristiana*. Palomera, Esteban J. (intr.); Castro Pallarés, Alfonso (Advertencia); Herrera Zarpíen, Tarsicio (trad.). Méjico: Fondo de Cultura económica, 1989.
- VALBUENA PRAT, Ángel. *Los Autos sacramentales de Calderón* (Clasificación y análisis). Segunda ed. Paris-New York, 1924 (sobre «La Hidalga del Valle», 8, 252).
- VEGA y CARPIO, Lope de. *Obras*. Menéndez Pelayo, Marcelino (ed. y est. prel.). Madrid: Atlas, 1890-1913, colección Biblioteca de Autores españoles, n.º 157, 158, 159, Serie VII. «Autos y coloquios», 1963 (sobre «La Madre de la Mejor», tomo 2, n.º 158: pp. 285-288; el texto, tomo 3, n.º 159:, pp. 181-223).
- ZAMORA, Lorenzo de. *Monarchia mystica de la Iglesia: hecha de hieroglíficos sacados de humanas y divinas letras, en que se trata de la composición del cuerpo místico de la Iglesia*. Alcalá: por Justo Sánchez Crespo, 1601. *Discursos sobre los misterios que en la Cuaresma se celebran*. Lisboa: con Licencia de la Santa Inquisición: por Pedro Crasbeeck, 1604. «Apología contra los que reprehenden el uso de las humanas letras en los sermones y comentarios de las letras sagradas». Primera parte de la *Monarchia mystica de la Iglesia*. Barcelona: A costa de Juan Simón, mercader de libros, 1608, tomo 1º, p. 1-64. *Monarquía mística de la Iglesia, hecha de hieroglíficos sacados de humanas y divinas letras. Tratanse en ella las alabanzas y prerrogativas de la Virgen Madre y Señora nuestra con sus nueve fiestas principales y más tres simbolos del Rosario, Nieves, soledad, y llanto de la misma Virgen*. Madrid: Luis Sánchez impresor, a costa de Alfonso Pérez, 1617.

Fecha de recepción: 22 de octubre de 2007

Fecha de aceptación: 4 de junio de 2008