



Al Oeste del Paraíso. Fábrica de estrellas y *res publica*: límites de la historia en la literatura de Sigüenza y Góngora

West of Paradise. Stars factory and *res publica*:
Limits of History in the Literature of Sigüenza and Góngora

Facundo Ruíz

Universidad de Buenos Aires

CONICET

nofacundos@gmail.com

Resumen

Encargado de escribir la crónica de la fundación del Real Convento de Jesús María de México, Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) no puede sino dar cuenta, en la escritura de *Parayso occidental* (1684), también de otras cosas y personas que, en su diversidad, ponen en evidencia el complejo y fronterizo espacio en cual convento y escritura convergen. En ese espacio teológico-político, en ese límite delicado pero matriz, surge entonces el problema que hace no sólo a las condiciones de la historia y su escritura (problemas de archivo) sino también a las posibilidades de la literatura y sus límites (problemas de testimonio). Pues donde público y no público, hecho y conjetura, cuerpo y lengua, pueblo y reyes, cielo y tierra se traman inextricables, la simple historia de un convento y sus monjas da lugar a la menos simple historia de aquellas cosas y personas que hacen o no a la historia y, más aún, de aquellas cosas y personas que pueden o no ser parte –en el límite– de la historia.

Palabras clave: *Parayso occidental*, Sigüenza y Góngora, *res publica*, Malinche

Abstract

When commissioned to write the chronicle of the foundation of the Real Convento de Jesús María de México in *Parayso occidental* (1684), Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) can't but account for other things and people that, in their diversity, show the complex and borderline space where convent and writing converge. In that theological and political space, in that delicate but matrix limit, the problem appears not only of History's conditions and its writing (problems about the archive), but also of literature's possibilities and its limitations (problems about testimony). Because where public and not public, fact and conjecture, body and language, people and kings, heaven and earth intertwine, the simple story of a convent and its nuns leads to the less simple story of those things and people that make History and, more importantly, of those things and people that –in its borders– can or can not be a part of it.

Key words: *Parayso occidental*, Sigüenza y Góngora, res publica, Malinche

Fecha de envío: 17 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 29 de noviembre de 2021

La insistencia de sacerdotes y dictadores en la necesidad de que existan dos mundos es suficiente para demostrar que esa división es esencial para la dominación.

Virginia Woolf, *Tres guineas*

Encargado de escribir la crónica o –como se lee en la portada de *Parayso occidental* de 1684– de “dar noticia” de la fundación y progresos del Real Convento de Jesús María de México, de sus prodigios, maravillas y virtudes, en él acaecidas y por él animadas, no obstante Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) da cuenta allí de muchas otras cosas. Elaborado con escritos de las propias monjas, relatos de confesores o religiosos, testimonios orales de las protagonistas y no solo, entre otros varios papeles (cartas, cédulas, relaciones, testamentos), *Parayso occidental* se ajusta al género e intención de la crónica conventual cuyos temas “son, de manera fundamental, la descripción e interpretación de los hechos importantes y extraordinarios de un convento” (Ramos Medina, 2002: 413), y con ellos exalta el diálogo espiritual y el subraya del estrecho vínculo entre monasterio y sociedad. Pero también, dada y desde su confección, *Parayso occidental* se ofrece como una singular factura, y productiva lectura, de “el nuevo discurso literario y hagiográfico” que se había construido en “la conjunción entre las nuevas direcciones de la reforma católica post-tridentina y los nuevos ímpetus dados a la confesión y dirección espiritual” (Lavrin y Loreto López, 2002: 8). Pues justamente es en la conjunción de oralidad confesional y escritura pública, de fuente histórica y retórica hagiográfica, de cultura escrita femenina y cultura masculina de la escritura, vale decir, en esa porosa y frágil frontera, donde la crónica de Sigüenza hunde sus raíces y realza, distintiva, su escritura. Como se percibe, fugaz pero notablemente, en la barroca escenificación de una de las diferencias constitutivas de la enunciación de la crónica conventual, el ser relatos (inéditos) de mujeres hechos (públicos) por hombres. Pues esa “supervisión”, ese control masculino de la letra pública femenina aparece, no invertido, plegado al contar Sigüenza que fue la madre María Antonia de Santo Domingo quien no sólo modificó su plan de escritura, originalmente reducido a narrar la vida de la venerable –y alma máter del convento– Marina de la Cruz, sino que “no solo en los borradores sino después de impresa leyó considerable parte de aqueste libro” (1995: f.193v)¹. Claroscuro cervantino de límites lábiles, velazqueña *mise en abyme* de lectura y escritura, *Parayso occidental* a un tiempo precisa un género y hace con él –lee en él– su propio relato, vale decir, el de una singular escritura.

De aquí entonces que, encargado de dar pública noticia del convento, Sigüenza y Góngora cuente y dé cuenta –también– muchas otras cosas, e incluso de algunas que

¹ Como consta en la Bibliografía, cito de la edición facsimilar (1995) de *Parayso occidental* (1684) actualizando apenas ortografía, puntuación y uso de mayúsculas y minúsculas si bien no ciertas lecciones (i.e. *vido* por “vio”) para, hasta donde es posible, mantener la materialidad de la voz y su escritura.

hasta parecen llamar la atención del mismo cronista, si bien no por eso las quita. Así, narrando la vida de la india Francisca de San Miguel, “muy mortificada, muy humilde, muy ayunadora, muy penitente”, lo que no constituye ninguna excepcionalidad sino el denominador común de quienes ingresan al relato con nombre propio, refiere Sigüenza “la voz común” que hacía de esta india un personaje singular: “el que Dios la dotó de espíritu de profecía”. Pero incluso este don y el que sea una india quien lo encarna, no pudiendo pasar desapercibidos, en el contexto de *Parayso occidental*—promediando las dos terceras partes del libro, esto es, tras diversos enredos con el demonio y sus aliados, vívidas visiones y certeras profecías y no pocos milagros—podrían no llamar especialmente la atención. Pero no es el caso. Porque inmediatamente, no sólo a modo de ejemplo sino como único ejemplo, se dice que Francisca profetizó el motín del 15 de enero de 1624, el que “lloró mucho tiempo antes con tristes lágrimas, considerando sus antecedentes, y consecuencias, y todo ello pecaminoso, y ofensivo a Dios.” Y a continuación, cambiado el tono (al borde de la moraleja), remata: “Proloquio antiguo es ‘pagar el pueblo lo que los Reyes delinquen’, y no proloquio, sino verdad infalible es el que siente Dios gravísimamente lo que estos pecan.” Y entonces leemos: “Pero quién me mete a mí en querer referir lo que aquí no toca, y más siendo necesario en su contexto calificar pareceres y examinar motivos, cuál fuese el de Dios en prevenirlo no lo sabemos; solo se sabe el que muchos meses antes dijo nuestra Francisca lo que después se vido sin faltar en cosa.” (1995: f.174v) Lo que toca y lo que no toca: ese límite, *en ese límite*—físico casi, tangible y legible sin duda— donde público y no público, hecho y conjetura, cuerpo y lengua, pueblo y reyes, cielo y tierra se rozan hasta la chispa, esa que hace de una “verdad infalible” un “no lo sabemos”, la simple historia de un convento y sus monjas da lugar a la menos simple historia de aquellas cosas y personas que hacen o no a la historia y, más aún, de aquellas cosas y personas que pueden o no ser parte — en el límite— de la historia.²

Sin duda, esta labilidad indeleble de *Parayso occidental* lo habilita como “una fuente de inapreciable valor para el estudio de la vida cotidiana” (Ramos Medina, 1995: vii) y como “una herramienta de análisis de la realidad cultural novohispana” al ofrecer “una fuente preciosa para reflexionar sobre lo esencial, a saber, la construcción del lazo social, la conciencia de la subjetividad, la relación con lo sagrado” (Rubial García, 2004: 122 y 141). Y esta ha sido, y es aún muy frecuentemente, una de las principales derivas de la obra de Sigüenza y Góngora, el tratársela como “herramienta” o contemplársela como “fuente”, cantera o archivo más o menos excepcional de vidas y saberes más o

² Con “simple historia” de un convento no refiero, habida cuenta de los renovadores estudios sobre vida conventual, escritura de monjas y cultura femenina colonial (de los ya clásicos Muriel 1982, Franco 1994 y Glantz 1995 al más específico y extenso campo descrito en Lavrin y Loreto López en las notas de su “Introducción”, cf. Bibliografía), a algo sencillo, apacible o desabrido; sino, bajtinianamente, a la configuración estilística singular que adquiere la “historia conventual” al operar como género discursivo complejo que absorbe y reelabora múltiples y diversos géneros “simples” que, una vez incorporados, se transforman perdiendo el vínculo inmediato con su realidad enunciativa y, “conservando su forma y su importancia” (Bajtín, 2002: 250), participan de ésta a través de una nueva totalidad, articulada en el nuevo enunciado, la crónica conventual.

menos remotos y dispersos. Sea la *Libra astronómica y filosófica* y el estado de la ciencia moderna en Nueva España, los *Infortunios de Alonso Ramírez* y el problema de la piratería en el Caribe, *Alboroto y motín de los indios de México* y el desgobierno de los Habsburgo o la protohistoria mexicana, el *Theatro de virtudes políticas* y la historia prehispánica, *Primavera Indiana* y el guadalupismo criollo, la *Respuesta* a don Andrés de Arriola y la situación geopolítica de un Imperio en crisis, en la lectura de la obra de Sigüenza suele primar lo que ya un contemporáneo suyo llamaba las inagotables, preciosas o raras, noticias que la componían. Y esto es cierto: Sigüenza y Góngora era, quería ser e hizo no poco por permanecer (obra y vida) en la memoria de América como el singular “archivo animado de doctas y eruditas noticias de aqueste reino” (Florencia, 1685: f.20v). Pero no menos cierto es que todo eso, también, lo hizo escribiendo y que esas noticias no sólo fueron deliberada y prolijamente seleccionadas (atesoradas) sino también “compuestas” (hechas tesoro) y que pocas obras resultan, en su hechura, más variopintas que la suya: poemas, tratados, manifiestos, cartas, crónicas, historias, almanaques, comentarios, mapas. No eran solo las “noticias” las que distinguían su obra ni solo las que elegía distinguir (recuperar, archivar, proyectar) las que la componían de forma singular sino también, y muy especialmente, la distinción –erudita, docta– con que las anoticiaba, la singularidad –esa animación– con que “informaba” lo que reunía. Tal cual precisaba su contemporáneo: era el “archivo” pero también lo que volvía “animado”.

De esa hechura, de esa animada composición, da cuenta el pasaje citado de *Parayso occidental*: “Pero quién me mete a mí...” ¿Quién *mete* a quién? ¿*Qué* *mete* *qué*? Y más aún: ¿*de dónde* sale eso? ¿Y por *qué* *queda*? Ese levantar la cabeza de la escritura –esa escritura que escribe que deja de escribir– pone en acto menos el archivo que, justamente, lo que lo anima: no la fuente, tampoco el caudal, y ni siquiera sus condiciones de existencia. La pregunta por lo que “está [pero] fuera de lugar”, incluso el mero hecho de que tenga lugar aquello que “no ha lugar”, reflexiona sobre lo que no conviene a una verdad ni resulta de una necesidad y confirma el acontecimiento del lenguaje como tal, ese campo de fuerzas donde lo posible adviene a la existencia o “toca (*contigit*) lo real” (Agamben, 2002: 154). Lo que toca y lo que no toca: ese límite, en ese límite, donde se ponen en relación posibilidad de decir y tener lugar, la posibilidad de que se dé la enunciación en la lengua adquiere “la forma de una subjetividad” (Agamben, 2002: 153): quién *me* *mete a mí*. Y la forma de esa subjetividad se torna testimonio: *referir lo que* aquí *no toca*. Ese levantar la cabeza de la escritura –ese dejar de escribir que escritura lo que no escribe– da testimonio de una contingencia, de eso que podría no haber sido dicho, que podría no haber tenido lugar. Y eso que dice que podría no haber dicho, eso que expone la contingencia (“lo que aquí no toca”) exponiéndose en ella (“quién me mete a mí”) opera una subjetivación en la cual no es posible sino oír todo aquello que no está en el archivo, todo aquello que es inarchivable. Una vez más: no el archivo sino lo que lo vuelve animado. *Esa vida, esta escritura, aquel pasaje*.

Pero si bien momentos como estos parecen parafrasear el verso de “Memorial de Tlatelolco” de Rosario Castellanos (“no hurgues en los archivos [*del convento*] pues nada [*de esto*] consta en actas”), no por eso dejan de confirmar que “el archivo monástico se volvió un taller de historiador” (Ramos Medina, 2002: 415). Pues no menos cierto es que *Parayso occidental* se organiza, en buena medida, gracias a esas “actas” o, puntualmente, gracias “al archivo del Real Convento, cuyos papeles se me entregaron, y también varios cuadernos de autos y cédulas” (1995: f.VIIIv), entre muchos otros:

Leí también las relaciones originales que de la fundación del Convento de San José de las Carmelitas Descalzas escribieron las V.V. M.M. Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación y la que de su vida dio aquella al padre Gaspar de la Figueroa, su confesor (...) [y] tuve también todo lo que de la V. M. Marina de la Cruz escribieron la V. M. Inés de la Cruz y los Licenciados Francisco Losa, Pedro de la Mota y Escobar, que la gobernaba, a que se añade gran copia de papeles sueltos en que se hallan testamentos, escrituras y cartas de Benito de Victoria, segundo marido de V. Marina de la Cruz, escritas a su sobrino Juan Pérez de Peraleda, y juntamente varias noticias que de las V.V. religiosas de quienes se escribe me dieron por parte del Real Convento (...). Valime también de la tradición apoyada de más de cien personas a quienes examiné diversas veces con gran recato. (1995: f.VIIIv)

A lo que se suma “cuantos libros impresos podían contener algo para mi asunto” (f.VIIIv), que como reza la portada y no deja de recordarnos a lo largo del relato Sigüenza (“siendo el asunto de la presente [historia] publicar sucesos admirables y ponderar virtudes” f.183r), hacía tanto a la fundación y vida del convento como a los acontecimientos y vidas de monjas que lo ponderaban. Pero aquí, nota Sigüenza sin pretendida neutralidad, “todos [los libros impresos] necesitan de enmienda”, como pasa enseguida a detallar (1995: f.VIIIv), subrayando una vez más la diferencia matriz: el valor rector, ejemplar de *Parayso occidental*, eso que lo vuelve capaz de enmendar “cuantos libros impresos” contenían algo del asunto, se constituye en la distancia con dichos libros pero también con el copioso y multiforme archivo descrito, pues –como precisa el jesuita Fernando de Valtierra, maestro de Teología Moral, en su “Aprobación”– a Sigüenza y Góngora destinó la Providencia para que “con infatigable trabajo y desvelo (...) sacase de las muertas cenizas de las antiguas memorias las vivientes estrellas” (1995: f.Vv-VIv). Y no sólo dista sino que se distingue, pues *Parayso occidental* también vislumbra(y abreva en) “otro archivo”, como han señalado Glantz (1995) y Muriel (2000), al detenerse en la prehispánica historia de los “Indianos Conventos” (1995: f.2r) en donde –tal cual consta en los “manuscritos del Cicerón de la lengua mexicana, D. Fernando de Alva [ixtlilxóchitl]” (f.2v)– ya existía la costumbre de

tales vírgenes y sus ocupaciones “en lo que miraba al servicio de sus mentidos dioses” (f.2r). Y es esa distancia y distinción, en esa distancia y distinción, donde la simple historia de un convento y sus monjas nuevamente da lugar a la menos simple historia de aquellas cosas y personas que hacen o no a la historia y, más aún, de aquellas cosas y personas que pueden o no ser parte –distante o distintamente– de la historia. No de otro modo organiza Sigüenza su relato centrándolo en la venerable Marina de la Cruz, “principalísimo objeto desta mi historia” (1995: f.31v), que es nada menos que quien bautiza el libro con su título al hacerle saber a Inés de la Cruz que estaba destinada a fundar el Convento de las Carmelitas Descalzas, “como paraíso que ha de ser donde florezcan las virtudes, cuya fragancia ha de llegar hasta el mismo Cielo” (1995: f.124r).

Pero para que “de las muertas cenizas de las antiguas memorias” (ese archivo) surjan “las vivientes estrellas” (este libro) es requisito, una vez más, *animar* el archivo. Y esa animación, patente en la escritura, es justamente lo que no es el archivo: no aquello que falta al archivo, sino lo que no es archivo y que, por eso también, puede dar testimonio de él. Ese límite, esa distancia y esa distinción, como la decisión de dividir el libro en tres partes, dedicando entera la segunda sólo a la vida de Marina de la Cruz, “un clarísimo espejo de las virtudes” (1995: f.103r) y “un ejemplar eficazísimo que imitar” (f.106v), o elegir narrar en primera persona la vida de Inés de la Cruz, que ocupa poco menos de un tercio de la tercera parte, transcribiendo (“copiada del original” f.129v) la relación que hiciera a su confesor, u optar por referir también las historias “de otras humildes, y pequeñas” (f.174r) mujeres, como son las vidas de algunas negras e indias, naturalmente animan el archivo al tiempo que enseñan, y testan, lo que no es archivo ni en él encuentra explicación. De este contraste, de este vaivén de archivo y testimonio da cuenta, literalmente, la literatura de Sigüenza y Góngora, una literatura que opera, con énfasis más o menos acentuado, como política de enlace. Limitar pero habitar el límite, tomar distancia para acercarse con perspectiva, establecer distinciones hasta articular diferencias. Así en lo macro como –y notablemente– en lo micro, como ocurre cuando apenas una palabra, si bien no cualquiera, permite percibir todo esto. Pues al narrar el deseo y la voluntad de Pedro Tomás de Denia y Gregorio Pesquera y, sobre todo, los trabajos y los viajes de Denia para fundar un convento que alojase y contuviese a quienes según su parecer lo requerían, leemos en *Parayso occidental* que era “el único objeto de la fundación del convento de Jesús María el remedio de las hijas y descendientes de conquistadores” (1995: f.11r). No obstante cuando, ante la sorpresa de Denia –tras meses de negociación sin resultado– nada menos que el rey Felipe II finalmente responde a su solicitud,³ leemos en la Cédula Real, que Sigüenza transcribe: que acompaña al Rey la “piadosa y santa intención” de Denia y Pesquera de fundar un convento “de la advocación de Jesús María, con el fin de que en él se recojan y remedien

³ Sorpresa o “misterioso enigma” (1995: f.17v) que, riguroso, *Parayso occidental* no tarda en deshacer al detallar que –explicando a su vez que el convento, a diferencia del resto, sea “Real”– el interés (y patronazgo) del rey Felipe II se debía a que en el convento se recluyó a Micaela de los Ángeles, hija natural de monarca.

hijas y nietas de los descubridores y antiguos pobladores de esa tierra, pobres y virtuosas” (f.16r). El límite, la distancia y la diferencia insoslayables entre “conquistadores” y “descubridores” no hace sólo, como resulta evidente, a un matiz –y un posicionamiento– político, como tampoco la desigualdad flagrante entre “descendientes” e “hijas y nietas” remite exclusivamente a una cuestión genealógica o de género ni, sobra decir, quiénes sean considerados o considerables “antiguos pobladores de esa tierra” adquiere en la escritura de Sigüenza únicamente dimensión histórica. Pues todo ello es, también, resultado del contraste o vaivén entre archivo y testimonio que la literatura de Sigüenza pone deliberadamente en juego, tanto al dejarnos ver las costuras e hilos –voces, agentes e ideas– disímiles que traman su relato como al hacernos partícipes, en esa exhibición, de la dificultad material para reunir lo que ya se encuentra junto.

Por eso, una vez más, no resulta en absoluto anecdótico aquel pasaje sobre la vida de la india Francisca de San Miguel y su profecía, cumplida el 15 de enero de 1624, día del estremecedor motín que puso en evidencia, entre otros problemas, “la inexactitud de límites entre la esfera eclesiástica y la secular” (Feijoo, 1964: 42), encarnadas entonces por el arzobispo Juan Pérez de la Serna y el virrey Diego Carrillo de Mendoza y Pimentel, conde de Priego y marqués de Gelves, enemigos que no sólo perderán sus cargos –inmediatamente el virrey, cuyo lugar es tomado por la Audiencia, y un mes más tarde el arzobispo, al que se le ordena volver a España– sino que dejarán aún más resentido ese vínculo teológico-político sobre el cual se sostenía el virreinato y, naturalmente, el Imperio. Y sobre el cuál versa, inevitable, *Parayso occidental*. Pues esa “inexactitud de límites”, en esa inexactitud de límites, ahonda y se yergue *Parayso occidental*. Por un lado, relatando el “doble movimiento” que produce –técnica, metódicamente– una vida de monja aspirante a santidad: “uno de marginación (apartarse de los otros en lugares específicos y cuidadosamente escogidos, y luego enclaustrarse), y otro de socialización, publicitar la conducta del aspirante a la santidad, convertirlo en un modelo social, casi en reliquia pública” (Glantz, 1995: xxxiv). Por otro lado, enfatizando el poder que esa vida intramuros, sea a través de la práctica de la oración (Muriel, 2000: 72) sea en el ejercicio de la “pobreza con espíritu” (Torres Ibarra, 2007: 595), tiene y despliega extramuros. La elocuente pero riesgosa conjunción de “profecía” y “motín”, de “india” y “Dios”, de “pueblo” y “Reyes”, define el territorio en el cual *Parayso occidental* da testimonio y hace literatura, pues en esa conjunción –en ese límite, en esa distancia, en esa diferencia– fábrica de estrellas y *res publica* no cesan de distinguirse sin separarse. Y “quién me mete a mí”...⁴

⁴ Esta pregunta, singular ya en 1684 pero todavía no falta de retórica, permite de todos modos una lectura distinta o “de largo aliento” de la obra e intereses de Sigüenza y Góngora si se la considera, rápidamente, a la luz del motín de 1692 y de su notada participación en él, como cronista y protagonista, pues no solo escribirá a raíz de esto el célebre *Alboroto y motín de los indios de México*, entre otros textos (cf. Del Piero y Ruiz, 2019), sino que dará cuenta allí de cómo, voluntaria pero heroicamente, “se metió” entre las llamas a rescatar archivos del fuego. Cierta línea, evidente pero no simple, tensa esta pregunta de 1684

¿Cómo producir fama, ese apetito mundano, a partir del martirio, esa práctica que se logra “no apeteciendo sino trabajos, enfermedades y dolores” (Sigüenza y Góngora, 1995: f.180v)? ¿Qué hace que ruines mortajas se transformen, “violentamente” (f.206v), en sagradas reliquias? ¿Por qué “para conseguir fines grandes siempre han sido necesarios violentos medios” (f.45r)? De esos pasajes, en esos pasajes, hace *Parayso occidental* historia, pues encuentra allí la dificultad material para reunir lo que ya se encuentra junto pero también, insoslayable, la posibilidad de (volver a) escribir una vida –singular pero común, comunitaria pero distinguida– y en ambas, dificultad material y posibilidad de escritura, la realidad de su literatura. Y sabemos: “Si hubiera quien costeara en la Nueva España las impresiones (como ha hecho ahora el Convento Real de Jesús María) no hay duda sino que sacara yo a luz diferentes obras, a cuya composición me ha estimulado el sumo amor que a mi patria tengo”; pero también nos hace saber, en un muy citado paréntesis, que “jamás tendré con qué imprimir[las] por mi gran pobreza” (1995: f.IXr). Dificultad material y posibilidad de escritura, esa literatura es la de Sigüenza. Por eso el relato de *Parayso occidental*, a un tiempo historia institucional y rigurosa hagiografía, a un tiempo fábrica de estrellas y *res publica*, a un tiempo obra por encargo y resultado ineludible del “sumo amor que a mi patria tengo”, no puede sino operar como política de enlace. Y doblemente, dadas sus condiciones (dificultades y posibilidades): a un tiempo, intención política y política de la intención. Pues si por un lado esta política de enlace se adecúa, acomoda o articula, al encargo que la origina, es decir, a la premeditada intención política que subraya, a todas luces, *Parayso occidental*: dar eterna –o impresa– fama al convento y su fundación (y patronazgo Real), a México y su religiosidad y, sobre todo, a las inmaculadas virtudes de sus célebres monjas y sus vidas, por eso, *speculum civis*; por otro lado, y con más razón articulada a esta intención motriz que la gestiona, es decir, a manifestar públicamente aquello que –para ser– se fuerza no público, esta política de enlace no puede sino evidenciarse (materialmente: escribirse) como cierta política, como cierto enlace, como cierta intención: sea sacar a luz diferentes obras sea el “sumo amor” a la patria, pues tan válido es uno como el otro y, ambos, reflexionan y reflejan el vínculo (y los límites) que columpian su historia, entre fábrica de estrellas y *res publica*.

Retomando “la antigua hipótesis de la mundana fábrica”, aquella que hacía mejores las esferas celestes que más cerca estaban del primer motor, “porque la cercanía a lo excelso las hace grandes” (Sigüenza y Góngora, 1995: f.IVr), *Parayso occidental* –desde el título– pone en juego la cuestión del lugar y, más aún, de la posición, es decir, del vínculo. Pues no se trata solo de un convento “desde donde se recabó y recaba del Altísimo el que ilumine con los resplandores de su noticia y mantenga en el conocimiento de su divinidad a las nuevas gentes”, lo que no parece ajeno a la razón religiosa de todo templo ni, más aún, de un convento “desde donde, con ejercicios santos, se le solicitan y consiguen a la Española Monarquía felicidades y

al trazarla entre el *Theatro de virtudes políticas* (1680) y *Alboroto y motín* (1692) pasando por la “Defensa de Alva Ixtlixóchitl” (1685).

duraciones" (f.IIIv), lo que no es menor resaltar en tierras conquistadas, si bien expone claramente el vínculo teológico-político que sostiene dicho gobierno; sino de un convento muy especial, impar incluso, pues se trata de aquel que "entre todas las iglesias particulares le mereció a su soberano fundador el todo de su cariño (...) para que nunca descaeciese su grandeza", vale decir, que es el único convento con patronazgo de "el sin segundo Felipe" (f.IVr), lo que vuelve ese vínculo teológico-político –siguiendo "la antigua hipótesis"– más "grande", notorio o excelso. Y esto, que subyace (pero) a viva voz en la escritura de *Parayso occidental* y que, también, la alienta y gesta, pues así dice Sigüenza que María Antonia de Santo Domingo le pide la obra, para que "se comprendiesen las grandezas materiales y formales de su Convento Real de Jesús María" (1995: f.193v-f.194r), es expresamente lo que persigue la puntillosa narración de sufridas virtudes, esto es, precisar cuán "grande" (notorio o excelso) es –puede o debe ser– el vínculo entre esa fábrica de estrellas (eclesiástica) y la *res publica* (secular). Pues, entre otras, quizá la mejor manera de convertir martirio (privado) en fama (pública), la mejor manera de hacer de la vida de monjas un "espejo de ciudadanos" (que no de príncipes) sea componiendo, puliendo y divulgando una regla de conducta común como la norma conductual de una comunidad:

Hallar a Dios entre deleites y descansos es imposible, y hallarlo entre trabajos, entre mortificaciones, y entre dolores, es cosa fácil, porque desde el mismo instante que vino al mundo voluntaria y esforzadamente se metió en ellos y esto no porque fuese necesario el pasarlos para redimirlos, pues con solo encarnar el Divino Verbo había ya satisfecho con todo rigor de justicia a su eterno Padre por los pecados del mundo, sino porque siendo, como es, Cristo Nuestro Señor nuestra cabeza, quiso en lo mucho que padeció dejarnos la regla y el dechado de lo que hemos de hacer (1995: f.108v)

Esta insoslayable intención política de *Parayso occidental*, este nada sencillo vínculo teológico-político sobre el cual se columpia y versa, trama y se proyecta la historia del Real Convento de Jesús María, aprovechando el publicitable centenario de su fundación (1995: f.202r), es al mismo tiempo –en la escritura de Sigüenza y Góngora– una historia posible, y por eso cierta política de la intención, tangible en la deliberada puesta en escena tanto de la riesgosa contingencia de su relato ("quién me mete a mí en querer referir lo que aquí no toca") como de la singular conjunción que hace posible el encuentro de un objeto único y un sujeto desigual, pues aquella antigua hipótesis que explica la grandeza de la reunión de este convento mexicano y el "sin segundo Felipe" vuelve también "necesario (...), para que nunca descaeciese en su grandeza, el que inmediata a su primer moble le mantuviese yo en mi escrito su genial memoria"(f.IVr). A la antigua, suma Sigüenza, una moderna versión de la hipótesis: la genial memoria resulta de mantenerla genial en la escritura. Por eso, una vez más, persiste en la

memoria (y Sigüenza lo sabe, pues lo toma de la “voz común”: rumor general, opinión pública) el breve –pero genial– pasaje de la historia de la india Francisca de San Miguel, esa tan elocuente como inesperada conjunción de profecía y motín, de desatención (de la profecía) y desastre (del motín), en fin, de *intra-* y *extra- claustra*, de *intra-* y *extra-littera*: esa frontera teológico-política que, en la escritura, se torna si bien más lábil también más nítida. Y no lleva a la letra ese murmullo, lindero del *flatus vocis*, para “hacerse eco” de lo que se dice autorizándolo ni, menos aún, para eternizar en la imprenta las voces vulgares o enrarecer con ellas las sagradas y cultas, que todo eso también lo hace; sino principalmente para, al “tocar” ese fondo –ese margen– de fuentes (¿y del “sumo amor” a la patria?), permitir el comentario y, con él, abrir a la pregunta por los límites y, en esa apertura, ubicar su voz (y, enseguida, distinguir el movimiento y tomar distancia: pero quién me mete a mí...).

Esa conciencia del límite –y de la voz– de la historia es asimismo la evidencia –y la puesta en escena– de un pasaje. Cruzar el límite y enseguida preguntar por qué: por qué hay límites, por qué esos, por qué (no) cruzarlos. Pues en el gesto de levantar la cabeza de la escritura y reconocer el cruce de límites, aquel “referir lo que aquí lo que no toca”, se ponen en contacto dos ámbitos o planos: inmediatamente, la escritura con sus convenciones (y *aquí* dice: este género, este escrito); pero también, mediatamente, la escritura y sus convenciones con el mundo que las rodea y en el cual tienen (o no) lugar y sentido (y *aquí* dice: este espacio teológico-político, este México colonial). Por eso, si bien anticipa que su objetivo es “escribir historia” y que lo hará “observando en ella sin dispensa alguna de sus estrechas leyes”, siendo el fin de la historia “hacer presente lo pasado como fue entonces” (1995: f.VIIIr) una vez más, inevitable y ahora temporalmente, dos ámbitos o planos se ponen en contacto: inmediatamente, el presente y el pasado; pero también, mediatamente, el pasado como fue entonces y el que la historia puede –en determinado presente– hacer presente. El problema (de límites, distancias y diferencias) estrictamente no reaparece, en tanto constituye la poética (*poiesis*) de la escritura de la historia, su capacidad de “hacer [en] presente” por escrito; no obstante, la decisión literaria de tematizar esa capacidad (esos límites, esas distancias y esas diferencias), la disposición de Sigüenza y Góngora para volver “parte de la historia” su escritura y su poética (la de la historia, por supuesto, pero también la propia: *su* escritura y *su* poética), señala en cambio una voluntad distinta, resaltando –una vez más– no solo el objeto de la historia sino su/s sujeto/s: qué “toca” y qué “no toca” aquí (y ahora) es parte de la historia, de ese género y sus “estrechas leyes”, no menos –parece decir *Parayso occidental*– que “quién mete” y “a quién mete” aquí (y ahora) en la historia lo pasado (y) como fue entonces. ¿Dónde termina el pasado y cómo fue entonces? ¿Dónde empieza el presente y quiénes lo conforman? ¿Qué establece –y a quién importa– esos límites, esas distancias y esas diferencias? Pues, si no resulta inesperado o llamativo a la escritura de la historia que la genealogía de un convento concepcionista novohispano incorpore y contenga (y prácticamente principie por) personajes, costumbres e instituciones prehispánicas (aquellos “indianos conventos” y

sus “vírgenes sacerdotisas” 1995: f.2r), ¿por qué sí, en cambio, introducir un breve comentario sobre la profecía de la india Francisca y el motín de 1624? ¿Qué –a quién– toca aquí la escritura de la historia que “allí no toca”? ¿Quién –qué– hace en presente de eso algo distinto?

Si bien la dificultad material para reunir lo que ya se encuentra junto, como se dijo, señala una de las características de la escritura y de la historia de Sigüenza, y si bien el gesto de “poner en escena la escena de la escritura” –*mise en abyme*– podría atribuirse más o menos vagamente al barroco del que no era ajeno Sigüenza y Góngora y su obra, e incluso –como propone María Dolores Bravo– aun cuando la yuxtaposición de aspectos diversos como no contradictorios, el vaivén de la excepción y la regla, describa “en suma, la escritura característica de los hijos de la Compañía [de Jesús]” (1997: 79) o la aún más característica vinculación entre ciencia y literatura que organiza la obra de Sigüenza y Góngora (cf. Del Piero, 2021), algo singular –algo más– despunta en el pasaje de la india Francisca, algo ciertamente “pasa” allí donde, justamente, lo que sobra queda, es decir, donde lo que “está de más” finalmente no se quita y pasa, literalmente, a “formar parte” (de la historia y del pasado, en presente). ¿Por qué dejar, a fin de cuentas, no sólo el comentario sino el comentario del comentario? ¿Cómo tiene lugar, en *Parayso occidental*, lo ectópico? ¿A quién –de qué– habla eso de más, “fuera de lugar”? En cierta medida la singularidad del pasaje estriba, como se dijo, en que ese levantar la cabeza de la escritura evidencia una conciencia del límite (de géneros, disciplinas o temas) y, en el límite, la exposición misma de esa conciencia como problema de escritura (en ese mundo, en aquel presente), de modo que *Parayso occidental* se ocupa así, conscientemente, no sólo de la historia del convento de Jesús María sino del relato de su propia escritura a través de las condiciones –estilísticas o personales– de esa práctica, en ese mundo y en aquel presente. En ese contraste de archivo y testimonio la literatura de Sigüenza se (ex)pone deliberadamente en juego. Pero también, la singularidad del pasaje apunta a algo, decíamos, distinto, menos preciso o más elusivo: no hay en *Parayso occidental* (ni en el bíblico tampoco) solo la producción de una conciencia del límite sino la exploración de historias limítrofes. No se trata, dice Sigüenza, simplemente de cómo se hace la historia y, en el límite, de cómo –entonces– se la puede escribir, sino que –ahondando– emerge la pregunta “sobre qué (sobre quién)” se escribe, es decir, se (nos) interroga sobre dónde se posa la historia, cuál es su suelo o su “grado cero” o, en el límite: menos preciso o más elusivo, dónde hace pie la historia. Indagando desde su título por el lugar, la posición más que el origen, el vínculo más que la ruptura, *Parayso occidental* busca y examina, encuentra y cuestiona, la “base” de la historia y de su escritura, ya se trate de personas o cosas, de convenciones o mundos, de historia o escrituras.

En este sentido, basal –o basal en más de un sentido– es la historia de la india Francisca de San Miguel pero, mucho más, la historia de otra india, más famosa sin duda (aunque no por eso mejor recordada) sobre cuya casa, curiosa pero quizá no casualmente: “lo que yo juzgo circunstancia muy misteriosa” (Sigüenza y Góngora,

1995: f.38v), se aposentó nada menos que el Real Convento de Jesús María. Así, narra tangencial *Parayso occidental* que donde hoy está gran parte del convento, "(como me consta por escrituras antiguas y otras memorias) después de la debelación de esta ciudad" fue la casa del "capitán Juan de Jaramillo y su mujer doña Marina Tenepal, célebre entre las mexicanas historias con el nombre de Malintzin" (f.38v). La entrada de la Malinche en la historia (del convento, y de la conquista) es, en realidad o al mismo tiempo, donde se funda: allí, en ella –parece decir Sigüenza– hace pie la historia (del convento y de la conquista). Y esto, que quizá "muchos tengan por advertencia despreciable" y que a él en cambio resulta "circunstancia muy misteriosa" y, por si fuera poco, de "agradable memoria" (f.38v), da pie naturalmente –como ocurrió con Francisca– al comentario, de apariencia digresivo pero, otra vez, medular. Pues apunta a explicar, o razonar, la merecida celebridad de la mexicana: doña Marina Tenepal, dice Sigüenza, es "célebre entre las mexicanas historias con el nombre de Malintzin" y esta celebridad histórica –que no tenía uniformemente, como no ignoraba que Sigüenza– es "con razón, pues por haberle servido a D. Fernando Cortés de fidelísima intérprete, no tanto se le facilitó la conquista de tantos reinos cuanto sirvió de medio para que se le haya agregado tan indefinito número de almas a la Católica Iglesia" (f.38v).⁵ Malinche, en la historia de(l) *Parayso occidental*, no es límite sino medio, pasaje, literalmente "lo que pasa": no aquello que facilita la conquista al Imperio y termina, así, con una historia (sus personas y cosas) sino, en el límite, lo que permite que esa historia forme parte de, se agregue a otra, vencedora, la de la Iglesia Católica. Menos la historia del cuerpo (los "tantos reinos") que del alma (y su "tan indefinito número") Malinche –también– anima el archivo. Malinche testa una historia sin archivo, aloja el límite, habita la distancia. Malinche es exactamente "lo que pasa", lo que acontece y hace acontecer y no lo que acaba ni, mucho menos, lo acabado. Malinche es esa actualidad, (y) donde se posa el convento. Malinche es lo que aún pasa (o persiste), lo que aún actúa (o resiste) y –por eso– lo que está en la base, del convento y sus cimientos, de la conquista y su malestar, pero también de la historia de la india Francisca y de la incomodidad de Sigüenza al comentarla. Pues no es lo mismo, ni inquieta o fuerza de la misma manera, relatar la más o menos remota historia prehispánica de los indios conventos y sus vírgenes sacerdotisas que antecedieron (princiando) la historia del convento cristiano y sus virtuosas monjas ni –en el límite– celebrar "con el nombre de Malintzin" esa dificultad material para reunir lo que ya se encuentra junto que, llegados a la india Francisca y al "fronterizo" motín de 1624, esto es, ya en plena colonia, seguir sintiendo la base (teológico-política) del convento y la conquista todavía sacudida, evidenciando aún

⁵ La aparición y representación de Marina-Malinche-Malitzin, en crónicas más que en códices (*Códice de Tizatlán*, *Lienzo de Tlaxcala* y *Códice de Tlaxcala*), distó de ser estable o armoniosa y osciló entre la indiferencia y la admiración, el silencio y el denuedo. La figura positiva de "colaboradora" que presenta Sigüenza se corresponde con la de "las crónicas de tradición occidental y las crónicas mestizas de adscripción tlaxcalteca" (Añón, 2012: 119), como las de Cortés, Gómara, Bernal Díaz o Muñoz Camargo, opuesta a la de "textos de tradición indígena mexicana-tenochca-tlatelolca, como los *Anales de Tlatelolco* o los *Cantares mexicanos*" (118).

aquella persistencia y esta resistencia. Misteriosa circunstancia y agradable memoria. La historia, decía Sigüenza, hace presente el pasado como fue entonces, pero al escribirla –notaba Sigüenza– el pasado hace todavía el presente como nunca antes.

Y aun así, la aparición de Malinche –y la conquista– en la historia del Real Convento de Jesús María tiene en *Parayso occidental* otra deriva, u otra vuelta, acaso tan o más singular y notable, si bien imprecisa o elusiva. Pues, como ocurre con los indios conventos y luego con Francisca de San Miguel, también en este pasaje surge un archivo alternativo al del convento (“escrituras antiguas y otras memorias”) que vuelve a marcar la diferencia y distancia del relato de Sigüenza, una diferencia y distancia que –nuevamente– tornan la simple historia de un convento y sus monjas en la menos simple historia de aquellas cosas y personas que hacen o no a la historia y, en el límite, de aquellas cosas y personas que pueden o no ser parte –distante o distintamente– de la historia. Asimismo, a Malinche y a Francisca las distingue y une una expresa voluntad de Dios, que en un caso –como se ha visto– quiso dotar de “espíritu de profecía” y en el otro, mantener la casa donde vivió para que la habitaran las monjas concepcionistas:

Y si fabricarles casas fue el premio con que les pagó Dios a las gitanas haberles conservado la vida corporal a los israelitas, perpetuar para su habitación la que fue de Doña Marina, sería levantarle padrón en ella a su agradable memoria, por el celo con que después de haber profesado la religión cristiana la manifestó por su lengua a los mexicanos, para libertarlos de la muerte de la alma a que los tenía condenados la idolatría. (1995: f.38v-39r)

El protagonismo repentino y nodal de Doña Marina, dueña incluso (leemos ahora: sin Juan de Jaramillo) de la casa que alojará a las concepcionistas y con la que Dios quiso “levantar padrón” a su figura para que no pase con ella como con el don de Francisca –desventurada Casandra que previene sin impedir– se vuelve no sólo protagonismo (de orden) público sino de “agradable memoria”. Y por ello, la figura de Malintzin ocupa el relato y traza en la historia (y como poco después la loa a *El Divino Narciso* de sor Juana, también en la literatura) un vínculo simbólico y material que, en el límite, no puede sino enseñar una distancia y, en ella, el valor de una diferencia:

Si ya no es que habiéndose agradado Dios de que aquella hubiese dado principio [materialmente] a la justificación de los habitantes de esta tierra con sus palabras quiso que por otras mujeres se continuase esta acción, tanto más mejorada cuando va de las voces a las obras y de la persuasiva a los ejemplos con que estas virtuosas vírgenes estimulan a todos a no apartarse de las verdades del Evangelio. (1995: f.39r)

Y así como relampaguea el Real Convento de Jesús María, de pronto, apenas como la imagen terrena del monumento divino a la “fidelísima intérprete” que fuera Doña Marina, la propia escritura de *Parayso occidental* parece querer replicar o espejar, en el límite, esa misma voluntad divina de “que por otras mujeres se continuase esta acción” al declarar, en el Prólogo al Lector, que su asunto es apenas “el escribir historia de mujeres para mujeres” (1995: f.VIIIr). ¿Elogia así aquel protagonismo, el valor de esa diferencia, o su actualidad? ¿O apenas reduce, en la actualidad, su incidencia y su diferencia? ¿Reconoce a las mujeres su lugar, inesperado pero definitivo, en la historia novohispana o apenas mantiene, renombrado, el límite que les asigna cierta historia occidental: la casa, el convento?

La frase, que a todas luces no resulta clara ni unívocamente laudatoria, resalta una vez más el límite que *Parayso occidental* explora en y con su escritura, el límite en el cual piensa y convierte un convento en “zona de contacto” (cf. Pratt, 1997), nodo asimismo de una historia limítrofe –la del capitalismo en América– en la cual fábrica de estrellas y *res publica* se fundan y sostienen insoslayablemente sobre los cuerpos de mujeres e indios, indias y monjas (cf. Federici, 2010). De ese límite da cuenta *Parayso occidental* para hacer su historia, en ese límite la escribe y, distinguiéndose y distanciándose, se inscribe en ella.-

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2002). “El archivo y el testigo”. *Lo que queda de Auschwitz* (trad. Antonio Gimeno Cuspinera). Valencia: Pre-Textos, pp. 143-180.
- Añón, Valeria. *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en Crónicas de la Conquista de México*. Buenos Aires: Corregidor, 2012.
- Bajtín, Mijaíl M. (2002). *Estética de la creación verbal* (trad. Tatiana Bubnova), Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bravo, María Dolores (1997) “La excepción y la regla: una monja según el discurso oficial y según sor Juana”. *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*. México: UNAM, pp.73-82.
- Del Piero, Gina (2021). “Ciencia y literatura”. Samuel A. O. Lima y Facundo Ruiz (orgs.). *Barroco americano: mapas para una literatura crítica*. Natal: Edufrn, [en prensa].
- Del Piero, Gina y Facundo Ruiz (2019). “Barroco y *res publica*. Los indios y el centro de la ciudad según Sigüenza y Góngora”. *Líneas: Revue interdisciplinaire d'études hispaniques*, Número 12, pp. 1-13.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujer, cuerpo y acumulación primitiva* [2004] (trads. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza). Madrid: Traficante de Sueños.
- Feijoo, Rosa (1964). “El tumulto de 1624”. *Historia Mexicana*, Número 53, pp. 42-70.

- Franco, Jean (1994). *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*, México, Fondo de Cultura Económica / Colegio de México.
- Glantz, Margo (1995). *Sor Juana. ¿Hagiografía o autobiografía?* México, Grijalbo / UNAM.
- Glantz, Margo (1995). "Un paraíso occidental: el huerto cerrado de la virginidad". Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental plantado y cultivado por la liberal y benéfica mano de los muy cathólicos y poderosos reyes de España nuestros señores en su Real Convento de Jesús María de México* [1684]. México: UNAM-Centro de Estudios de Historia de México/Condumex, pp. xvii-xlvi.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto López (2002). "Introducción". En Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (eds.) *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas-Puebla / Archivo General de la Nación, pp. 5-19.
- Muriel, Josefina (2000) [1982]. *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Muriel, Josefina (2000). "La mexicanidad de don Carlos de Sigüenza y Góngora manifiesta en su *Paraíso Occidental*". Alicia Mayer (coord.). *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 67-78.
- Pratt, Mary Louise (1997). *Ojos imperiales* (trad. Ofelia Castillo). Buenos Aires: UNQUI.
- Ramos Medina, Manuel (2002). "Los cronistas de monjas: la traducción masculina de una experiencia ajena". En Raquel Chan-Rodríguez (ed.) *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII* (vol.2 de *Historia de la literatura mexicana*), México, Siglo XXI, pp. 411-428.
- Ramos Medina, Manuel (1995). "Presentación". Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental plantado y cultivado por la liberal y benéfica mano de los muy cathólicos y poderosos reyes de España nuestros señores en su Real Convento de Jesús María de México* [1684], México: UNAM-Centro de Estudios de Historia de México/Condumex, pp. vii-xv.
- Rubial García, Antonio (2004). "Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana". *Prolija memoria*, Número 1, pp. 121-146.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de (1995). *Parayso occidental plantado y cultivado por la liberal y benéfica mano de los muy cathólicos y poderosos reyes de España nuestros señores en su Real Convento de Jesús María de México* [1684]. México: UNAM-Centro de Estudios de Historia de México / Condumex. Edición facsimilar. [Edición digital: Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004.]
- Torres Ibarra, Guadalupe (2007). "Sigüenza y Góngora, el convento, la pobreza y el poder". Beatriz Mariscal y María Teresa Miaja de la Peña (eds.) *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas «Las dos orillas»*. México: Fondo de Cultura Económica / Asociación Internacional de Hispanistas, pp. 591-600.