

***El divino Narciso* perante os abusos de memória**

***El divino Narciso* front of memory abuse**

*Ximena Antonia Díaz Merino*¹

Resumo: Analisamos a loa introdutória para o Auto Sacramental *El Divino Narciso* (1688), a fim de identificar fenômenos mnemônicos desenvolvidos pela freira erudita sórora Juana que travam uma luta contra os abusos de memória referidos aos povos subalternizados pela colônia espanhola. Por entrelaçar história, memória e esquecimento, as análises têm por aporte teórico os estudos do filósofo francês Paul Ricoeur (2000).

Palavras-chave: Abusos de memória. Luta. *El Divino Narciso*.

Abstract: We analyzed the introductory book for the Sacramental Self *El Divino Narciso* (1688) in order to identify mnemonic phenomena developed by scholarly nun Soror Juana who engage in a struggle against memory abuses referred to people subordinated by the Spanish colony. By intertwining history, memory and forgetfulness, the analyzes have as theoretical support the studies of the French philosopher Paul Ricoeur (2007).

Keywords: Memory abuse. Fight. *El Divino Narciso*.

Introdução

No que concerne à esfera colonial, as articulações mnemônicas

1 Doutora e Mestre em Letras Neolatinas opção Literaturas Hispânicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora Adjunta de Cultura e Literaturas Hispânicas do departamento de Letras do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro /UFRRJ.

giram em torno de uma hierarquização e uma complexa estratificação social, que, ao serem epistemicamente elaboradas, preconizam o esquecimento. A fim de estabelecer pontes argumentativas consistentes, cabe destacar as importantes contribuições percorridas pelo filósofo francês Paul Ricoeur (2007) sobre a relação entre memória, história, esquecimento.

Recorremos às análises dos fenômenos relativos à memória e a desdobramentos, desenvolvidas por Ricoeur em sua obra traduzida por *A memória, a história, o esquecimento* (2007), a fim de refletir, inicialmente, sobre as produções mnemônicas abusivas do processo de colonização e do período colonial do México e, posteriormente, sinalizar os combates emergentes em face dessa produção.

Entre os autos sacramentais desenvolvidos por sóror Juana Inés de la Cruz, cada um precedido por uma loa, o presente artigo tem por fim as análises da loa introdutória para o Auto Sacramental, *El Divino Narciso*, escrito por volta de 1688. Refletiremos sobre como a loa atua como um dispositivo mnemônico que exercita uma rememoração coletiva do processo de colonização e, sobretudo, sinaliza as falhas ou insuficiências na coletiva produção epistemológica da memória histórica.

Abusos de memória e de esquecimento no cenário colonial

Atualmente identificado por Cidade do México, o cenário novo-hispano, ornamentado sob a luz da matriz colonial espanhola, atravessou o assolador processo de colonização e findou-se por memórias comandadas de modo seletivo e unificador. Partindo de um espaço e tempo específico, podemos inferir que, como instrumento de poder, a relação tributária entre história e memória dominante, ou memória artificial, foi sendo estabelecida por processos de imposição, estratificação e dominação colonial.

Ao dedicar-se aos estudos da natureza dos fenômenos mnemônicos no primeiro capítulo do livro *A memória, a história, o esquecimento*

(2007), o filósofo francês Paul Ricoeur questiona até que ponto a história tributa condecorações à memória e analisa como a vulnerabilidade da memória pode conduzir ideológica e politicamente narrativas manipuladas e abusivas em uma composição historiográfica.

Partindo de uma descrição cognitiva e pragmática dos atos de memória ancorada na *anamnesis* aristotélica, Ricoeur (2007, p. 71-72) aposta sua investigação no “voto de fidelidade” conferido à memória como “guardião da profundidade do tempo e da distância temporal”. Para o autor, a “relação entre a ausência da coisa lembrada e sua presença na forma da representação” caracterizam a vulnerabilidade da memória e, conseqüentemente, a emergência de múltiplas possibilidades de abusos em seu uso.

Um interessante conceito desenvolvido pelo filósofo francês, que vai articular algumas possibilidades de abusos da memória exercitada, é o da “rememoração”. Contrapondo o conceito de “memorização”, entendido como uma memória artificial pautada, basicamente, na relembração facilmente esquematizada, a “rememoração” é defendida “em nome de uma *justa memória*”, pois, atua como um “retorno à consciência despertada de um acontecimento reconhecido como tendo ocorrido antes do momento em que esta declara tê-lo sentido, percebido, sabido” (RICOEUR, 2007, p. 73-82).

No entanto, para o autor (RICOEUR, 2007, p. 82), a ideia de rememoração dá corpo a abusos de memórias configurados pela ideologia. Tecendo uma teia entre memória e história, ou mais precisamente, entre historiografia e memória individual e coletiva, o autor desdobra dois níveis de usos e abusos de memória, ligados à rememoração, relevantes para a presente análise. Em um nível prático, temos a “memória manipulada” e, em um nível ético-político, a “memória obrigada” ou “comandada”.

O que articula o eixo central de uma memória manipulada é a problemática relação, coletiva e pessoal, entre memória e identidade.

Resultando em dois extremos: excesso e insuficiência, a memória manipulada atua, respectivamente, entre abusos de memória e abusos de esquecimento. E a fragilidade dessa manipulação resulta, segundo Ricoeur (2007, p. 94), na “proximidade entre imaginação e memória, e nesta encontra seu incentivo e seu adjuvante”.

Memória e imaginação são, portanto, distinguidas por Ricoeur. A imaginação tem por direcionamento o campo do fantástico, do irreal ou da ficção. Enquanto a memória, é “voltada para a realidade anterior, a anterioridade que constitui a marca temporal por excelência da ‘coisa lembrada’, do ‘lembrado como tal’” (RICOEUR, 2007, p. 26). Porém, quando cruzadas, sinalizam os abusos cometidos entre memória e história.

No que tange ao processo de colonização, iniciado no século XVI, e ao período colonial do México, podemos inferir que o cenário *Nueva España*, considerado pelo teórico mexicano Octavio Paz (1983, p. 26-41) como uma “*yuxtaposición*” pautada em uma negação, fundiu imaginação e memória e utilizou-as como manipulações mnemônicas, legitimando, com isso, a imposição, dominação e submissão dos povos indígenas.

Ao adotar o princípio imagético de “tabula rasa” e superioridade racial sobre o mundo Asteca, os espanhóis negaram todo e qualquer tipo de memória cultural e identitária dos indígenas. E o império do que Paul Ricoeur (2007, p. 94) denomina por “fragilidade da identidade” é facilmente verificado. Instala-se na cidade colonial um conceito de identidade enquadrado em um tempo imutável e personagens específicos, no qual o outro (não espanhol, não branco) passa a ser percebido como uma ameaça.

Como a “memória é incorporada à constituição da identidade por meio da função narrativa” (RICOEUR, 2007, p. 98), a literatura da *Nueva España*, com sua estética barroca, destaca-se por ser o principal veículo de disseminação ideológica da época. Da Espanha, ela foi “*trasplantada a tierras americanas*” (PAZ, 1983, p. 70), no início do processo colonial,

servindo como guardiã da identidade espanhola e, posteriormente, como qualificadora e legitimadora dessa identidade.

Articulados, no entanto, por outro desdobramento levantado por Ricoeur (2007, p. 95) definido por “fenômeno da ideologia”, os recursos de manipulação oferecidos pela literatura colonial atuavam como justificador do poder e da dominação. E, mais precisamente, é a “função seletiva da narrativa que oferece à manipulação a oportunidade e os meios de uma estratégia engenhosa que consiste, de saída, numa estratégia do esquecimento tanto quanto da rememoração” (RICOEUR, 2007, p. 98). É, pois, argumenta o filósofo francês:

[...] no nível em que a ideologia opera como discurso justificador do poder, da dominação, que se veem mobilizados os recursos de manipulação que a narrativa oferece. A dominação, como vimos, não se limita à coerção física. Até o tirano precisa de um retórico, de um sofista, para transformar em discurso sua empreitada de sedução e intimidação (RICOEUR, 2007, p. 98).

De acordo com as análises ricoeurianas, outro nível de abuso de memória atua entre o ético e o político. Definido como “memória obrigada” ou “comandada”, esse abuso é conferido sob a ideia de “dever”. Diante de acontecimentos históricos permeados na maioria das vezes por ações violentas e traumatizantes, o dever mnemônico de justiça para com as vítimas é revelado por Ricoeur (2007, p. 41-42) por meio de seu caráter ambíguo já que é comandado por um “olhar distanciado ou crítico de um juiz”.

Esse proclamado senso de dever de memória é refletido em abuso para o autor, pois não se trata mais “de manipulações no sentido delimitado pela relação ideológica do discurso com o poder, mas, de modo mais sutil, no sentido de uma direção de consciência que, ela mesma, se proclama

porta-voz da demanda de justiça das vítimas” (RICOEUR, 2007, p. 102).

Podemos citar como exemplo dessa memória comandada o frade dominicano e “leão discursivo do século XVI” (LABRIOLA, 2007, p. 33), Bartolomé de Las Casas. Com a sua tese de “evangelização” em contraste com a de “escravidão natural” de Sepúlveda, Las Casas foi tido como o defensor dos indígenas. Porém, os estudos de Tzvetan Todorov, que tem por tradução *A conquista da América: a questão do outro*, de 1982, apontam uma contradição.

Baseada no princípio de igualdade religiosa ao aspirar uma “cristandade selvagem” (TODOROV, 2010, p. 233-243), a rememoração do “ser indígena”, elaborada pelo frade dominicano, é impregnada imagetivamente pela caracterização do outro “a seu próprio ‘ideal do eu’” (TODOROV, 2010, p. 240). O elemento crucial vinculado à ideia de justiça, segundo Ricoeur (2007, p. 101), é a dívida, que, nesse caso, equivale à evangelização cristã como salvação dos “selvagens”.

Las Casas, com seu olhar distanciado dos indígenas e com seu ideal de justiça perante as atitudes violentas para com eles – referente à “escravidão natural” –, proclama-se porta-voz dessas vítimas e acaba transformando a memória em projeto evangelizador. Comandando e disseminando coletivamente, de forma abusiva, uma memória cultural indígena, o ideal de igualdade emudece a diversidade religiosa e colabora com o esquecimento consciente ou inconscientemente exercido.

Esta foi, pois, a configuração do cenário denominado por *Nueva España*, estruturado sobre “*la extirpación de la memoria y consciencia de los vencidos*” (PAZ, 1983, p. 52). No entanto, emersões de esforços dirigidos contra o esquecimento foram articuladas por vozes que detectaram abusos nos processos mnemônicos estabelecidos. É o caso da freira, leitora e transgressora dos códigos cultos, alegóricos e ornamentais do barroco espanhol, sórora Juana Inés de la Cruz (1648-1695).

O “poder fazer memória” de sóror Juana

Entre os níveis de abusos de memória desenvolvidos por Paul Ricoeur (2007, p. 83-93), desde a memória manipulada até a memória obrigada, tem-se a “memória impedida”. O autor considera um exercício impedido de memória ou “memória impedida” ações que atuam no âmbito da psique humana coletiva que impedem a exploração da memória de determinados grupos. E desse impedimento se constituem as cicatrizes simbólicas carentes de tratamento.

Visando a uma abordagem conceitual com base em complexas categorias clínicas e terapêuticas provenientes, fundamentalmente, da psicanálise freudiana, Ricoeur veicula e define algumas das experiências humanas mais fundamentais por meio de caracteres patológicos. No entanto, o que importa para o nosso propósito é compreender a essência dessa transposição realizada pelo filósofo francês.

Diante do cenário colonial anteriormente analisado e dos objetivos propostos pelo presente estudo, entendemos essa forma de apresentação da memória, ou seja, esse exercício mnemônico impedido, a partir do conflito cultural. Uma das estruturas fundamentais da existência coletiva é, segundo Ricoeur, a relação da história com a violência: “não existe nenhuma comunidade histórica que não tenha nascido de uma relação que se possa comparar sem hesitação à guerra” (RICOEUR, 2007, p.92) Diante disso, resultam, ao final, vencedores e vencidos.

A experiência histórica vinculada às ações violentas surge como um paradoxo. Entre vencedores e vencidos, temos, respectivamente, um contraponto entre excesso e insuficiência de memória. A sobreposição de uma sobre a outra leva à substituição da “lembança verdadeira, pela qual o presente estaria reconciliado com o passado” (RICOEUR, 2007, p. 92), pela passagem da violência. E a patologia se apresenta em forma de memória impedida.

A memória da sociedade/cultura indígena no contexto colonial novo-hispano apresenta essa enfermidade. Como memória ferida, ela é “enferma”, pois “armazena, nos arquivos da memória coletiva, feridas simbólicas” regidas pela “glória de uns” e “humilhação de outros” (RICOEUR, 2007, p. 83, 92).

Entretanto, esse excesso de memória ou, como sugere Ricoeur (2007, p. 92-93), essa “memória-repetição”, sofrida por um “déficit de crítica”, logo entra em conflito, no caso de sóror Juana, com a “memória-lembrada”, apresentada fundamentalmente como uma memória de resistência. Há, pois, em uma das propostas desenvolvidas por Ricoeur, uma interessante solução para essa enfermidade que é o “trabalho de rememoração”² (2007, p. 84-85).

Se “é sempre com perdas que a memória ferida é obrigada a se confrontar”, o reconhecimento da perda e o remanejamento da memória-lembrada (em relação à memória-repetida) serão as principais ações do trabalho de rememoração, conforme declara Ricoeur (2007, p. 83-93). Ainda que considerado como um árduo processo, por tratar de mudanças e/ou reelaborações epistemológicas, esse trabalho apresenta reivindicações, no sentido de combater as feridas simbólicas presentes nos arquivos da memória coletiva dos vencidos violentamente. Nesse ponto, ressalta Ricoeur:

[...] a noção de trabalho – trabalho de rememoração, trabalho de luto – ocupa uma posição estratégica na reflexão sobre as falhas da memória. Essa noção supõe que os transtornos enfocados não são apenas sofridos, mas que somos responsáveis por eles, o que é comprovado pelos conselhos terapêuticos que

2 Conceito emprestado da psicanálise freudiana e, por isso, apresenta complexas relações psicanalíticas a serem desenvolvidas que não cabem extensões para a proposta do presente estudo. Para uma imersão conceitual, ver *Rememoração, repetição, perlaboração* datado em 1914 (ensaio de Freud resgatado por Ricoeur para o desenvolvimento de suas teorias) ou *A Memória Exercitada: Uso e Abuso* (p. 83-93), capítulo no qual o teórico francês desenvolve conceitos psicanalíticos como recursos didáticos. Cabe aqui, portanto, utilizar o termo “trabalho de rememoração” já transposto ao plano discursivo dos usos e abusos da memória como uma espécie de ação reivindicativa.

acompanham a perlaboração” (RICOEUR, 2007, p. 93).

É esse trabalho de reconhecimento e reelaboração que propomos identificar na loa introdutória de sóror Juana. Apesar de desenvolver uma interessante análise³ referente às deficiências e disfunções da memória, relacionadas com a rememoração, que se conectam ao exercício do esquecimento, Paul Ricoeur empreende à análise fenomenológica um exame das capacidades ou dos poderes constitutivos do homem como, por exemplo, o “poder falar, agir, narrar, manter-se responsável por seus atos” (RICOEUR, 2007, p. 40, nota 27).

O autor compreende o “poder fazer memória” como uma das capacidades humanas ligada a um eixo essencial definido por “pequena ética”. Esse eixo é norteado pelo agir em busca de justiça e do bem social (RICOEUR, 2007, p. 423). A finalidade do eixo é, justamente, o questionamento da *doxa* e das tradições. Portanto, sob esse aspecto, a memória também pode atuar na “luta contra o esquecimento” (RICOEUR, 2007, p. 424).

Há formas de socorro referidas à memória que podem, de alguma maneira, ajudar a combater esse esquecimento exercido. E aqui, sóror Juana se encaixa como uma consciência esclarecida, reconhecendo “que se devia e se podia saber ou pelo menos buscar saber, que se devia e se podia intervir” (RICOEUR, 2007, p. 456). Podemos dizer que, de maneira geral, sua produção literária é regulada pelo conceito de intervir e de subverter.

Devemos ressaltar que não há como falar de sóror Juana sem citar o estilo literário atuante em sua época, o barroco. A freira, *criolla* e erudita, viveu em *Nueva España* na segunda metade do século XVII, em pleno barroquismo. Como vimos, esse estilo literário foi transplantado à cidade colonial. No entanto, “a existência do barroquismo americano

3 Utilizada como base das argumentações da seção anterior.

supõe transformações, diferenças e originalidade” (MILTON, 2005, p. 64).

Segundo Heloisa Costa Milton (2005, p. 63), enquanto a importação do barroco espanhol “atribuía um caráter de manutenção de uma ortodoxia político-religiosa”, assegurava a hegemonia da cultura imposta. Influenciado por oposições e estratificação da sociedade, o barroco do “Novo Mundo”, sob o prisma da diversidade, resulta da “confluência de culturas, inclusive as pré-hispânicas”.

E é a rememoração do passado indígena nessa estética barroca, subvertida por *criollos* que não se identificavam com um “ser espanhóis”, que é adotada, principalmente, como um resgate identitário. Torna-se, pois, uma “*manera de expresar [sus] dudas y [sus] ambigüedades*” (FUENTES, 1997, p. 206). A ambigüidade discursiva do barroquismo hispano-americano findava-se na vulnerabilidade conferida à memória e à história pessoal e coletiva da época.

Sóror Juana destaca-se, contudo, por sua inquietação perante os valores socioculturais, inclusive religiosos, da sociedade colonial cristã, e, até mesmo, o barroco europeu sofre mutação em suas letras. Apesar de imersa em uma tradição literária dominante, a *criolla* erudita, habitante do México Colonial, é criticamente ativa, absorve seu entorno social e tenta abalar a memória coletiva imposta por meio de seus escritos.

E é pela loa introdutória para o Auto Sacramental *El Divino Narciso* que exemplificaremos esse “poder fazer memória” de sóror Juana. Como “*un diminuto ‘auto’*” (PLANCARTE, 2017, p. LXXII), a loa ajuda de maneira inteligível, aceitável e responsável na rememoração do passado indígena e exalta as nuances desse mundo negado e silenciado pela identidade espanhola imposta.

O trabalho de rememoração da loa

A diversificada sociedade *Nueva España*, edificada sob a

ótica da negação, principalmente, do mundo Asteca, insere-se, social e narrativamente, em um dos níveis de profundidade do esquecimento proposto por Ricoeur (2007, p. 427), o “esquecimento exercido”. Esse esquecimento “acarreta o mesmo tipo de responsabilidade que a imputada aos atos de negligência, de omissão, de imprudência” (RICOEUR, 2007, p. 456).

No entanto, como vimos anteriormente, entre os abusos de memória identificados no processo de colonização e, posteriormente, na fundação dessa cidade colonial (memória manipulada, memória obrigada, memória impedida), a loa introdutória para o Auto Sacramental *El Divino Narciso* emerge como uma proposta terapêutica de memória crítica, na qual o trabalho de rememoração é acionado por sóror Juana Inés de la Cruz pelo reconhecimento de perda e pela reelaboração da memória indígena. É importante ressaltar que:

Reencontra-se assim, no caminho da reconquista pelos agentes sociais do domínio de sua capacidade de fazer narrativa, todos os obstáculos ligados ao desabamento das formas de socorro que a memória de cada um pode encontrar na dos outros enquanto capazes de autorizar, de ajudar a fazer narrativa de modo ao mesmo tempo inteligível, aceitável e responsável (RICOEUR, 2007, p. 456).

Sóror Juana inicia a loa com uma celebração ao *gran Dios de las Semillas* (DE LA CRUZ, 1994, p. 313-315, grifos nossos), um ritual asteca reverenciando uma divindade autóctone, instantaneamente interrompida pelos personagens *Religión Cristiana* e *Celo*. Esses personagens, ao identificarem o rito como um culto profano, uma “sombra” da Eucaristia, impõem a aquisição do que consideram como o *Verdadero Dios de las Semillas*, referente à divindade cristã.

E o jogo, inicialmente argumentativo, começa. De um lado, temos personagens resistentes imersos em suas celebrações religiosas/culturais (*Occidente e América*), de outro, personagens inibidores que rechaçam os valores encontrados e tentam impor seus ideais de cultura (*Religión Cristiana e Celo*). Vejamos os argumentos de *Religión Cristiana*:

Occidente poderoso,
América bella y rica,
que vivís tan miserables
entre las riquezas
mismas:
dejad el culto profano
a que el Demonio os
incita.
¡Abrid los ojos! Seguid
la verdadera Doctrina
que mi amor os
persüade.
(DE LA CRUZ, 1994, p.
316, v. 100-108, grifos
nossos)

Todavía, o índio *galán*, *Occidente*, e a índia *bizarra*, *América*, resistem. Tanto a personagem inquisidora quanto seus ideais de verdade são questionados: “¿Qué gentes no conocidas / son éstas que miro, ¡Cielos!, / que así de mis alegrías / quieren impedir el curso?”. “¿Qué Naciones nunca vistas / quieren oponerse al fuero / de mi potestad antigua?” (DE LA CRUZ, 1994, p. 316-317, v. 109-115, grifos nossos).

E a destemida *Religión* responde identificando-se e apresentando seu principal objetivo: “intento que tus Provincias / se reduzcan a mi culto” e acaba sendo ironizada por *América*: “Sin duda es loca; ¡dejadla, / y nuestros cultos prosigan!” (DE LA CRUZ, 1994, p. 317).

Como em toda implacável imposição, o embate físico não poderia deixar de existir. Há uma guerra entre os contrastivos personagens, na qual

Religión e Celo saem, aparentemente, ganhando. *Occidente e América* são presos e coercitivamente condicionados ou à morte ou à conversão. Porém, sem a mínima possibilidade de rendição, continuam defendendo seus ideais, como declara *Occidente*:

Yo ya dije que me obliga
a rendirme a ti la fuerza;
y en esto, claro se
explica
que no hay fuerza ni
violencia
que a la voluntad impida
sus libres operaciones;
y así, aunque cautivo
gima,
¡no me podrás impedir
que acá, en mi corazón,
diga
que venero al gran Dios
de las Semillas!
(DE LA CRUZ, 1994, p.
321, v. 237-246, grifos
nossos).

O embate físico e epistemológico, como podemos ver, é iniciado entre pares opostos: *Occidente*, “Indio galán, con corona” (DE LA CRUZ, 1994, p. 313) e sua esposa *América* de “Índia bizarra con mantas y cupiles” (DE LA CRUZ, 1994, p. 313) perante à *Religión Cristiana* de “Dama Española” (DE LA CRUZ, 1994, p. 313) e seu esposo *Celo* de “*Capitán General, armado*” (DE LA CRUZ, 1994, p. 313).

No que concerne à organização da sociedade colonial, essa oposição desenvolvida na loa atua como um reflexo alegórico da tensa contradição social detectada em *Nueva España* e tende à subversão da *doxa* imperante. *Occidente e América*, alegorias dos subalternizados

dentro dessa contradição, transbordam argumentos e resistem duplamente até que exercem a conversão inversa.

Após a batalha e a resistência indígena, *Religión* inclina-se a saber um pouco mais sobre o *gran Dios de las Semillas* e questiona *Occidente*: “¿Qué Dios es ése que adoras?” (DE LA CRUZ, 1994, p. 321, v. 249) e a resposta segue:

Es un Dios que fertiliza
los campos que dan los
frutos;
a Quien los cielos se
inclinan,
a Quien la lluvia obedece
y, en fin, es El que nos
limpia
los pecados, y después
se hace Manjar, que nos
brinda.
¡Mira tú si puede haber,
en la Deidad más
benigna,
más beneficios que haga
ni más que yo te repita!
(DE LA CRUZ, 1994, p.
322, v. 250-260).

Apesar do choque físico entre os personagens, a loa tem um jogo retórico muito forte. Argumentos e contra-argumentos são estrategicamente elaborados a fim de persuasão. E podemos dizer que os verdadeiros vencedores desse jogo formam a dupla *Occidente* e *América*, já que, ao final da última cena, todos os personagens se unem e “con voces festivas” exaltam: “¡Dichoso el día / que conocí al gran Dios de las Semillas!” (DE LA CRUZ, 1994, p. 329, v. 497-498).

A temática desenvolvida na loa parte de uma analógica alegoria religiosa/cultural. Analógica, por partir de um princípio identitário entre culturas que, genericamente, são distintas e, por isso, aproxima-se da

alegoria. Como um recurso retórico que representa A para dar moralmente a ideia de B, a alegoria em *El Divino Narciso* é um elemento essencial posto à configuração da loa introdutória. E essa configuração está diretamente influenciada pela estética barroca.

A relação estratégica entre alegoria e analogia utilizada por sóror Juana na loa é evidenciada quando se tem indícios de suas intenções ao escrever o Auto Sacramental. De acordo com Dario Puccini (1997, p. 172), “su destinatario era, pues, el público culto”. Porém, Paz (1983, p. 433) especifica que as peças teatrais da freira “fueron escritas no para el tablado público sino para la corte virreinal y los palacios de la aristocracia”.

Ainda que não haja indícios de sua consumação, o conjunto teatral de sóror Juana foi escrito com o intuito de ser representado em Madrid e levado pela Condessa de Paredes, vice-rainha de *Nueva España* e protetora da freira, para a celebração do *Corpus Christi* de 1689. (PAZ, 1983, p. 451). Desde então, podemos inferir o caráter de rememoração da loa.

Segundo Josette Féral (2005) o teatro tem mantido sempre estreitos laços com a memória, ou seja, o teatro é: “un lugar de memoria (un lugar donde se transmiten formas escénicas, textos y tradiciones de interpretación transmitidas por las prácticas mismas. Un ‘acto’ de memoria en el cruce con memorias múltiples” (FÉRAL, 2005, p.15). Diretamente entreposta, portanto, entre uma memória individual e uma memória coletiva, a loa exercita o trabalho de rememoração em busca de uma ressignificação ideológica sobre as culturas pré-hispânicas.

Quando temos por palavras iniciais: “*Nobles Mejicanos, / cuya estirpe antigua, / de las claras luces / del Sol se origina*” (DE LA CRUZ, 1994, p. 313, v. 1–4, grifos nossos), isto é, “*Nobles Mejicanos*”, os filhos do Sol, os indígenas, os Náuatle, aqueles cuja memória histórica foi impedida, manipulada e obrigada, temos uma tentativa de restituição dessa memória ferida.

Escrita para a absorção da *doxa* colonial, a inversa conversão,

identificada ao final da última cena, pretende (re)significar a memória atribuída aos indígenas. Os “sem leis, sem rei, sem fé” (HANSEN, 1993, p. 45), que as articulações mnemônicas manipuladas pelos detentores do poder registram, aqui não aparecem. Os indígenas da loa são *nobles*, reflexivos, questionadores e defendem, física e epistemicamente, sua cultura.

Contudo, a coragem referida à sóror Juana de reconhecer uma enfermidade, uma insuficiência na memória coletiva é materializada na loa para *El Divino Narciso*. Ao subverter a *doxa* colonial, exaltando a classe submetida cruelmente às perdas historiográficas, a peça gerencia uma condição mnemônica que pretende sanar ou, pelo menos, questionar os traumatismos coletivos e as feridas memorizadas pelas ideologias vigentes.

Conclusão

As relações de poder regidas, principalmente, sob a perspectiva colonial desenvolvem construções mnemônicas ideológica e politicamente manipuladas, que exercem e propagam rasuras e esquecimentos, como é o caso da colonização e do período colonial do México. Entretanto, é a partir das perdas, dos excessos e insuficiências, criticamente detectados, que o exercício de memória ou o trabalho de rememoração é pautado.

Sóror Juana Inés de la Cruz, *criolla*, freira, poeta e figura de grande influência cultural e política do período colonial mexicano, vivenciou os excessos e as insuficiências da historiografia articulada a uma fenomenologia da memória e exerceu uma luta contra esses extremos, a fim de melhor compreender o caráter dominador e manipulador da memória coletiva fundada em sua época.

Portanto, a loa introdutória para o Auto Sacramental *El Divino Narciso* é identificada como um trabalho de rememoração que, assim como Ricoeur (2007) propõe recorrendo a um nível patológico-terapêutico,

age como uma proposta terapêutica, se não curando as enfermidades da memória, pelo menos ratificando a existência de uma enfermidade.

Referências

DE LA CRUZ, Sor Juana Inés. Loa para el Auto sacramental de El Divino Narciso. In: GLANTZ, Margo. *Sor Juana Inés de la Cruz: obra selecta* tomo I. Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1994. p. 313-534.

FÉRAL, Josette. La memoria en las teorías de la representación: entre lo individual y lo colectivo. In: PELLETTIERI, Osvaldo (org.). *Teatro, memoria y ficción*. Buenos Aires: Galerna, 2005. p. 15-30.

HANSEN, João Adolfo. Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas e índios no século XVI. Cadernos Cedes: a conquista da América. Campinas: Papirus, n. 30, 1993. p. 45-55.

FUENTES, Carlos. *El espejo enterrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

LABRIOLA, Rodrigo. *A fome dos outros: literatura, comida e alteridade no século XVI*. Niterói: EdUFF, 2007.

MILTON, Heloisa Costa. Barroco e neobarroco. In: FIGUEIREDO, Eurídice (org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: UFJF, v. 2, 2005. p. 55-82.

PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. 3ª ed. México: FCE, 1983.

PLANCARTE, Alfonso Méndez. Autos y loas. In: _____. *Las Obras completas III de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

PUCCINI, Dario. *Una mujer en soledad: Sor Juana Inés de la Cruz, una*

excepción en la cultura y la literatura barroca. Madrid: FCE, 1997.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010 [1982].

Recebido em: 29/10/2019

Aprovado em: 14/05/2020