



Barroco y conciencia criolla en Hispanoamerica

Author(s): Mabel Moraña

Source: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 1988, Año 14, No. 28, Historia, Sujeto Social y Discurso Poético en la Colonia (1988), pp. 229-251

Published by: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/4530399>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*

JSTOR

BARROCO Y CONCIENCIA CRIOLLA EN HISPANOAMERICA*

Mabel Moraña

University of Southern California

En el último decenio se ha asistido a un notable incremento, cuantitativo y cualitativo, de los estudios sobre el período colonial hispanoamericano, tanto en el medio académico de este país como en los centros europeos de latinoamericanística. Este interés tiene varias razones, aun dejando de lado cuestiones de política universitaria y demanda académica. Por un lado, parece haber caído en desuso cierta moda de los años sesenta que interpretaba la historia de los países al sur del río Bravo como un ejemplo vivo de magia cotidiana -de magia negra, en muchos casos- en que la realidad parecía dar cuerpo histórico al imaginario social. Los enfoques desarrollistas o tributarios de la vieja dicotomía moderno versus tradicional hicieron crisis, en los estudios literarios como en los de las ciencias sociales, como analiza bien James Lockhart. Hizo crisis también cierto sociologismo que, apoyado en la pirotecnia teórica que desató la Revolución Cubana, convenció a muchos, con un facilismo que poco favor hizo a la causa latinoamericana de que ese continente entraba en el mejor de los mundos posibles. Esa visión panglossiana de la historia y la literatura, para la cual la cultura del subcontinente aparecía como un epifenómeno sin lazos con la tradición, dejó como saldo a nuestra década una larga serie de problemas sin resolver, y un interés renovado en la cultura latinoamericana. Poco a poco ha ido arraigando, en gran medida a impulsos de los sucesos políticos de los años setenta, una perspectiva

* Conferencia dictada en la Universidad de Stanford, el 23 de febrero 1988.

diferente, menos "tropicalista" y más histórica, para el estudio de la problemática latinoamericana. Esta perspectiva se corresponde, a su vez, con una metodología que pretende ser afín a su objeto de estudio. En efecto, los países latinoamericanos, con sus economías de venas abiertas, sus dictaduras transnacionalizadas y sus revoluciones triunfantes, han lanzado a la arena de los estudios socio-históricos una problemática que reclama estudios globales, multidisciplinarios, y que no cede a enfoques formalistas creados para otras realidades culturales.

Nociones como "colonialismo", "dependencia", "cultura popular", "conciencia social", "autoritarismo", tienen en la historia latinoamericana un referente concreto, de dramática presencia, que se ofrece como un desafío a la crítica y la historiografía. El arraigo de esas nociones en la historia latinoamericana se remonta obviamente al período colonial y al proyecto imperial que las naciones europeas aplicaron al conjunto de formaciones sociales de ultramar, las cuales a partir de esa violencia inicial, se dieron en llamar "el Nuevo Mundo". A los estudios del período colonial se llega así, en muchos casos, con una orientación retrospectiva¹. En efecto, se busca en esa etapa de la historia continental al menos una de las vertientes de la tradición cultural del continente. Por un lado, porque en los siglos XVI y XVII cristaliza ya una literatura, una crítica y una historia literaria a la vez dependientes y culturalmente diferenciadas de los modelos metropolitanos. Por otro lado, porque esa cultura es ya, desde sus albores, producto de un sistema de dominación del que aún es en gran parte tributaria nuestra realidad actual y es la raíz de esa problemática la que queda expuesta a través de los productos culturales del período. Es solamente a partir del estudio de esas raíces propias que puede rescatarse y comprenderse la singularidad conflictiva de la cultura latinoamericana, nacida bajo el signo de la violencia y los intereses del dominador.

Quiero referirme aquí, en especial, a uno de los capítulos más relegados de la historia literaria hispanoamericana (relegado no porque no se hagan alusiones constantes a él, sino porque no ha sido hasta ahora revisado y problematizado con la profundidad que merece). Me refiero al Barroco hispanoamericano, o mejor aún al que Mariano Picón Salas denominara tempranamente, con acierto, el "Barroco de Indias", llamando la atención sobre su calidad derivada, translaticia.

1. Ver Moraña para un resumen de las distintas posiciones crítico-ideológicas desde las que se ha enfocado hasta ahora la cuestión del Barroco. En el presente trabajo aludo solamente a algunas de las posiciones más frecuentemente utilizadas.

La importancia del Barroco en Hispanoamérica, ya sea este considerado un período, un estilo, o un "espíritu de época", no radica **exclusivamente** en la calidad de la producción literaria que corresponde al que se ha dado en llamar "período de estabilización virreinal" (Vidal). La importancia del Barroco reside principalmente, por un lado, en que la evaluación de esa producción poética plantea problemas crítico-historiográficos que se proyectan sobre todo el desarrollo posterior de la literatura continental, y que derivan del proceso de imposición cultural y reproducción ideológica que acompañó a la práctica imperial. En segundo lugar, es también en el contexto de la cultura barroca que aparecen las primeras evidencias de una conciencia social diferenciada en el seno de la sociedad criolla. Esas formas incipientes -y en muchos casos contradictorias- de conciencia social, hablan a las claras, sin embargo, de la dinámica creciente de las formaciones sociales de ultramar, y no es errado ver en ellas el germen, aún informe, de las identidades nacionales.

Quiero referirme a este nivel, crítico-historiográfico y también ideológico, del Barroco de Indias, tomando luego algunos textos que ilustran la problemática de fondo.

Para empezar, existen varias aproximaciones posibles al Barroco hispanoamericano. La primera y más tradicional, interpreta la producción del período como un simple reflejo o traslación de modelos estéticos metropolitanos². Desde esta perspectiva, la producción barroca sólo puede ser entendida como un desprendimiento que remite al tronco de las culturas centroeuropeas, y principalmente de las peninsulares. Sobreimpuesta a la realidad tensa y conflictiva del Nuevo Mundo, la cultura del Barroco, habría tenido en las colonias una realización degradada y siempre tributaria de los modelos metropolitanos. Los textos más importantes de la literatura americana del siglo XVII aparecen así como productos excepcionales por su fidelidad a las formas canónicas, frutos acabados de una mecánica especular. Así por ejemplo la obra de Sor Juana Inés de la Cruz ha sido juzgada durante mucho tiempo como un capítulo desprendido de la historia literaria española, accidentalmente situado en el contexto de la Nueva España. La dinámica social del virreinato fue a menudo considerada irrelevante para una comprensión

2. De esta posición es tributaria casi toda la historiografía literaria del período colonial; sobre esta base funciona, además, toda la perspectiva académica tradicional y aún buena parte de los estudios actuales, que no reaccionan contra los resabios colonialistas que interpretan la realidad cultural latinoamericana desde la perspectiva de las antiguas metrópolis políticas y culturales.

del discurso poético y aun de la prosa de la monja mexicana. En el mismo sentido Menéndez y Pelayo alabando la obra crítica de Juan de Espinosa Medrano, mestizo nacido en el repartimiento del Cuzco, resalta su excepcionalidad, afirmando que su "Apologético en favor de don Luis de Góngora" es "una perla caída en el muladar de la poética culterana" hispanoamericana (II 117).

Posiciones como las mencionadas, ostentan un evidente purismo eurocentrista. Muchos reconocen la altura literaria sólo de aquellos textos que con mayor rigor actualizan el paradigma metropolitano. Otros, incluso, llegan a resentirse ante cualquier interpretación que tienda a "denigrar" al Barroco español (Hatzfeld 127), vicio en que caen sobre todo los "hispanistas extranjeros" que toman por valores auténticos del Barroco las que son sólo muestras primitivas o bárbaras, "reduciendo la literatura española a poco más que un arte de indios o de negros" (Alonso 12 citado por Hatzfeld 127 n.8)³ ?

Arte de indios o, al menos, de mestizos es, en efecto, el Barroco hispanoamericano.

Lo importante es, en todo caso, reconocer, que tomando como base posiciones como las mencionadas, se intenta muchas veces resolver la problemática del Barroco hispanoamericano a través de un análisis de sus estructuras de superficie⁴. Por un lado es im-

-
3. En su esfuerzo por restringir los parámetros del Barroco, Hatzfeld indica también: "A mi entender, todo barroco protestante y aún el barroco de la América hispánica y católica son barrocos derivados, es decir, imitativos y analógicos, sin auténtica fuerza creadora" (427).
 4. La perspectiva eurocentrista ha fundado su práctica crítico-historiográfica en aproximaciones de extrema simplificación, muy interiorizadas en el ámbito hispánico. Se aplica, por ejemplo, el esquema tradición/originalidad, o se habla de la literatura hispanoamericana como de un proceso de adopción/adaptación de modelos. En otros casos se emplean recursos aditivos (Hispanoamérica sería así la suma de elementos de la cultura indiana y la cultura negra, a la matriz hispánica), o se cae en falacias de falsa generalización, confundiendo la parte con el todo. Se dejan así fuera de consideración aspectos que son esenciales a nuestro tema. Por ejemplo el hecho de que la utilización de cualquier forma expresiva implica una postura epistemológica, es decir, una forma específica de conocimiento de la realidad, necesariamente articulada al horizonte ideológico-cultural de una época, pero también a las condiciones materiales de producción cultural, en un espacio y en un tiempo histórico determinados. En segundo lugar, se deja fuera el hecho de que en una misma época coexisten diversos grupos productores de cultura, cada uno de los cuales tiene una adscripción diferente dentro del sistema social. En cada caso, se hará una actualización diversa de los códigos dominantes, utilizándolos en su capacidad meramente expresiva, o como formas de interpelación intersocial. Propongo aquí que el Barroco hispanoamericano parece reclamar un estudio basado en la diferenciación de sistemas, cuyo eje articulador debería considerar al menos tres variables: primero, las condiciones materiales de producción cultural; segundo, las diversas formas de actualización de los códigos expresivos dominantes; tercero, los grados de conciencia social manifestados por los diversos gru-

posible desconocer que los códigos conceptuales y estéticos del Barroco europeo y principalmente peninsular son impuestos en América como parte del proyecto expansionista que buscaba unificar en torno a un Rey, un dios y una lengua, la totalidad imperial. En los ámbitos de las cortes virreinales, la cultura barroca consagra el predominio de la nobleza cortesana y de la burocracia estatal y eclesiástica, que coronaban la pirámide de la sociedad de castas (Picón Salas, Leonard, Acosta, Concha, Vidal).

Tanto para la minoría peninsular como para la creciente oligarquía criolla el barroco constituyó sobre todo un modelo comunicativo a través de cuyos códigos el Estado imperial exhibía su poder bajo formas sociales altamente ritualizadas. El código culto, alegórico y ornamental del Barroco expresado en la fisonomía misma de la ciudad virreinal o a través de certámenes, ceremonias religiosas, "alta" literatura, poesía devota o cortesana, constituyó así durante el período de estabilización virreinal el lenguaje oficial del Imperio, un "Barroco de Estado" (Beverly) al servicio de una determinada estructura de dominación. No es de extrañar entonces que la ya para entonces sofisticada intelectualidad criolla intentara consolidar sus posiciones a través de la apropiación de esos códigos (Beverly 77-97, Concha). La habilidad para hacer uso de los discursos metropolitanos se convirtió así en una especie de prueba que permitía definir las posibilidades de comprensión y participación de los grupos sociales periféricos en los universales del Imperio. Pero aún más: bajo el régimen inquisitorial los modelos metropolitanos protegían al discurso colonial de toda sospecha de heterodoxia, permitiendo que la literatura del "Nuevo Mundo" se amparara en el "principio de autoridad". Imitar modelos consagrados significaba así aceptar una transferencia de prestigio y colocarse a salvo de la censura.

El Barroco adquiere así la dimensión de un verdadero paradigma cultural, formalizado y cultivado de espaldas a la realidad social de la Colonia (Vidal)⁵. Se ha hablado así de "las máscaras de la represión barroca" y de la "verdad soterrada" del Ba-

pos productores. De todos modos, antes de que pueda avanzarse un estudio sistémico, es necesario revisar la dinámica cultural del período fuera de muchos preconceptos arraigados en la crítica hispánica. El objetivo de estas páginas es intentar un paso adelante en este sentido.

5. Cuando aludo al "paradigma barroco" hago referencia al fenómeno transnacionalizado, protonacional para el caso de América, que actualiza muchas de las características que Maravall sintetizara para el caso europeo y especialmente peninsular, entendiéndolo por "barroco" una estructura histórica que no descarta sino que subsume un concepto de estilo.

roco hispanoamericano que recordaba a Picón Salas el monólogo de Segismundo: una alegoría sobre el poder interpolada entre arte y realidad.

Esta función ideológica del Barroco de Indias sí ha sido vislumbrada en algunos estudios, que mitigan la perspectiva eurocentrista al esclarecer la funcionalidad social y política de los modelos estéticos dominantes durante la Colonia (Picón Salas, Acosta, Concha, Vidal). En definitiva este nivel de los estudios del barroco hispanoamericano [escasos, por otra parte] se apoya en los ya avanzados estudios sobre ideología que desde la vertiente marxista, especialmente en su línea gramsciana, permiten analizar la funcionalidad de los discursos hegemónicos en una circunstancia histórica dada. Ese fenómeno de imposición verticalizada de los discursos dominantes y de contaminación de los valores y hasta de los principios de legitimación del sector hegemónico en los sectores subalternos, tiene, sin embargo, su reverso. Me refiero al "fenómeno de retorno" por el cual los sectores dominados en determinado momento de la historia comienzan a activarse hasta generar respuestas sociales diferenciadas. Estas respuestas tendientes a impugnar el discurso hegemónico y los principios de legitimación en los que este se apoya se desarrollan y afianzan hasta constituir formas alternativas dentro de la totalidad social. Este momento de emergencia de las que podríamos llamar formas de conciencia subalternas por su ubicación dentro del aparato político-social de una época, es un proceso de difícil lectura. En primer lugar, porque esa misma posición de subalternidad condiciona el grado de formalización y homogeneidad que ese discurso puede alcanzar. En segundo lugar porque la evidencia histórica de ese proceso, la posibilidad de documentación del mismo, implica la interpretación de indicios que, expresados muchas veces con el lenguaje y la retórica dominantes, se mimetizan con la visión del mundo hegemónica, la remedan, parodian o utilizan para sus propios fines.

Es esta manifestación del ser social la que me interesa en el período colonial, no sólo porque constituye una de las etapas más importantes en el proceso del pensamiento hispanoamericano, sino por su articulación peculiar con el paradigma barroco.

El Barroco de Indias se corresponde históricamente con el proceso de emergencia de la conciencia criolla en los centros virreinales desde los que se establecían los nexos económicos, políticos y culturales con el poder imperial (Hernández-Sánchez Barba, Vidal). Los historiadores coinciden en general en que hacia 1620 aparece ya en el seno de la ciudad virreinal el complejo fenómeno

cultural que conocemos como "criollismo". Este se manifiesta como "el nuevo régimen indiano caracterizado por un intenso protagonismo histórico del vasto conglomerado social formado por cuantos se sienten y llaman a sí mismos **criollos** en toda la extensión de las Indias" (Céspedes del Castillo 292).

El surgimiento del "espíritu criollo" es, sin embargo, muy anterior. Los estudios de historia social lo remontan en general al resentimiento de los conquistadores y primeros pobladores "americanizados" que se sentían mal recompensados por la Corona y afirmaban sus derechos en contraposición a los residentes de la Península, quienes controlaban los mecanismos de poder, prebendas y recompensas destinadas a los pobladores de Indias. Desde un punto de vista más estrictamente cultural, José Juan Arrom fija entre 1564 y 1594 la primera generación criolla. A través de las crónicas de fray Diego Durán, Blas Valera, El Inca Garcilaso, Juan de Tovar, así como en la producción dramática de Fernan González de Eslava, Cristóbal de Lerena, Juan Pérez Ramírez, Arrom identifica las fuentes de lo que puede ser llamado, con lenguaje de hoy, "el discurso criollo" (9-24)⁶.

La posición social del criollo es esencial para la comprensión de la dinámica social e ideológica de la Colonia. Es obvio que el elemento étnico vertebraba en América no sólo la constitución de

6. En su *Certidumbre de América* el crítico cubano discute a su vez muchos de los matices histórico-semánticos del término "criollo". La palabra "criollo" aparece ya a mediados del siglo XVI. Comienza teniendo un sentido exclusivamente descriptivo, y se utiliza entonces para nombrar a "estos que acá han nacido" (como indica un oficio real de 1567), es decir, a los hijos de padres emigrantes nacidos en Indias (9-24). Su aplicación genérica, sin distinción de clase, no tiene al comienzo sentido laudatorio ni derogatorio. Se usa igual para nombrar a encomenderos, hijos de conquistadores o esclavos (se llama, por ejemplo, "negro criollo" al nacido en América y "negro bozal" al nacido en África). Es así usado como sinónimo de "nativo", y sólo gradualmente va adquiriendo connotaciones étnicas. Al principio se usa en relación al fenómeno demográfico de crecimiento vegetativo de la población blanca, considerada tal aún cuando los individuos llevasen un porcentaje de hasta un 16% de sangre india. A medida que disminuyen los índices de mortalidad y aumenta la aclimatación biológica a la geografía americana, o sea en un proceso lento de los siglos XVI y XVII las generaciones criollas se hacen más nutridas y alcanzan mayoría numérica sobre los "españoles peninsulares" (Hernández-Sánchez Barba 306). Aumenta también el fenómeno del mestizaje y la composición sanguínea se convierte, cada vez más, en un factor de diferenciación social, dando lugar a la existencia de una "pigmentocracia" cuyos efectos aún se continúan. En todo caso conviene recordar que si bien "criollo" implica originalmente la vinculación directa con el grupo blanco, la derivación conceptual hacia el término de "sociedad criolla" abarca también el fenómeno del mestizaje. De modo que cuando hablamos, refiriéndonos al siglo XVII, de "sociedad criolla", aplicamos convencionalmente el término como prefiguración de "americano", y sobreentendemos la mezcla del elemento blanco (europeo) con la población originaria del mal llamado "Nuevo Mundo".

grupos sociales desde el comienzo sino también su jerarquización y las formas de conciencia social que esos grupos alcanzan. Por lo mismo, se vierte como un componente insoslayable en la productividad cultural y específicamente en la literaria. Es interesante anotar, asimismo, que nuestro uso del término "criollo" y "sociedad criolla" está avalado por el sentido que esos términos adquieren en los textos literarios del período, y no solamente en la documentación jurídico administrativa, como veremos más adelante.

De todos modos, lo que interesa retener de toda la problemática social vinculada al sentimiento criollo en la Colonia, es que éste crece y se articula a los paradigmas de la cultura barroca en el marco de un proceso reivindicativo a partir del cual empieza a diferenciarse lo que podríamos llamar "el sujeto social hispanoamericano". Este proceso se corresponde, como se sabe, con el período de la decadencia española, desde la muerte de Felipe II, en 1598, hasta la muerte de Carlos II, último miembro de la dinastía austriaca. Durante esta fase de la historia española con respecto a América se encauza hacia objetivos fiscales, sacrificando, como se ha dicho, la economía a la Hacienda, y quebrando así el principio del bien común (Hernández-Sánchez Barba 306). Sin tocar las bases del mercantilismo monopólico, la Corona sigue una política filoaristocrática de profundas consecuencias sociales en América. Entre ellas se cuenta, por ejemplo, la progresiva burocratización de la nobleza castellana y la creación de una "nobleza indiana" endogámica que se afianza sobre la base del mayorazgo, las alianzas matrimoniales y el acaparamiento de tierras por medios ilegales (concesiones abusivas de los Cabildos, nepotismo, usurpación de comunidades indígenas). Igual que antes se hiciera con los cargos públicos, se venden desde principios del siglo XVII títulos de la nobleza castellana a mercaderes indios, hacendados o mineros ricos. Como indica Céspedes del Castillo, a lo largo del siglo XVII los criollos van acaparando títulos nobiliarios comprados o concedidos, hábitos de las Ordenes Militares, escudos de armas más o menos fantasmagóricos, títulos de "familiar del Santo Oficio", cargos en cofradías religiosas, patronazgo de conventos e instituciones de beneficencia, puestos en la guardia del virrey, grados militares honoríficos (294). Según el mismo autor, un avance igualmente agresivo se registra en el nivel social medio. Los criollos predominan en las profesiones liberales, el clero y la burocracia, convirtiéndose en un satélite ideológico de las elites. La gran movilidad social interclase aumenta en el período, la competencia y la discriminación, que alcanzan hasta el nivel popular.

Todo esto indica que el sector criollo adquiere a nivel social una visibilidad innegable, que está documentada profusamente en documentos desprendidos del cuerpo jurídico del imperio en el siglo XVII, algunos de los cuales tuve oportunidad de consultar en el Archivo de Indias, en Sevilla. Pero incluso al margen del testimonio que deja este tipo de documentación, digamos, institucionalizada, y por lo mismo formal, articulada, es interesante la lectura que muchos historiadores y científicos sociales han hecho en las últimas décadas de otras fuentes de carácter más popular y espontáneo, redimensionando el concepto de "social history" central en esa disciplina. El estudio de correspondencia privada, memoriales, archivos conventuales, etc., permite captar los usos cotidianos, espontáneos y a veces contradictorios de términos claves para la investigación socio-histórica, revelando, además, la dinámica cotidiana de la colonia, sus valores dominantes y modelos de comportamiento (Lockhart)⁷.

De todo este proceso que hemos venido exponiendo, lo que interesa en todo caso retener, podría ser resumido en tres puntos principales:

En primer lugar, el sector criollo se convirtió en un importante grupo de presión que se afianza progresivamente en su riqueza, prestigio y poder político. Aunque los criollos no consiguen nunca dentro de los marcos del Imperio los objetivos de autonomía administrativa y predominio político-económico, lo cierto es que el creciente protagonismo del grupo amenaza el ideal del Imperio como

7. En esta línea de investigación, Céspedes del Castillo resalta, por ejemplo, en su capítulo sobre "El criollismo" de su *América hispánica* una anécdota ocurrida en 1618 en la ciudad de México, importante por su valor paradigmático. Durante un sermón, un predicador jesuita criticó la venta de oficios realizada por el virrey a un grupo de criollos, indicando que estos no servían para nada bueno ni eran capaces de regir ni un gallinero, cuando más una ciudad o una gobernación. Esa afirmación levantó un tumulto en el templo, se desenvainaron las espadas y se desató un escándalo público al que se siguió la reacción del arzobispo, que retiró al jesuita la licencia para predicar. Los jesuitas, como Orden, se rebelaron, designando a un canónigo como su defensor, el cual terminó en la cárcel. El incidente fue creciendo y tuvo conmoción a toda la ciudad virreinal durante 4 meses. Los jesuitas debieron finalmente disculparse por lo que fue entendido como una forma intolerable de discriminación. Se realizaron una serie de sermones de desagravio a los criollos, elogiando su inteligencia y buena condición, con asistencia del Cabildo de México en pleno, la audiencia, el arzobispo y el mismo virrey, y llegando la disputa hasta el propio Consejo de Indias (283-284). Coincidió con el autor en que episodios como éstos son bien ilustrativos de una determinada dinámica social, y no un mero conflicto de jurisdicción eclesiástica. Si el nivel cultural se articula, como creemos, a la historia social, y si la literatura representa, mediatizadamente, los conflictos y expectativas de una época, es imprescindible relevar estos niveles de la dinámica novohispana como referencia imprescindible para lograr una lectura adecuada de sus productos poéticos.

cuerpo unificado. Los intentos de autodeterminación de ese sector son, en muchos casos, vistos con respeto: en otros casos, son interpretados como una forma incipiente de separatismo tendiente a favorecer procesos de regionalización (como efectivamente sucedería), constituyendo gérmenes de las futuras nacionalidades, que Irving Leonard ve asomar ya hacia fines del siglo XVII.

En segundo lugar, ese avance criollo, consecuencia de un largo proceso reivindicativo originado ya en la Conquista, generó el desarrollo de la conciencia social de ese grupo, la cual surge no solamente de los logros conseguidos sino principalmente de las postergaciones y los límites de ese avance. Se sabe, por ejemplo, que los criollos no alcanzaron puestos de jerarquía eclesiástica o civil, salvo excepciones. También existe extensa documentación que demuestra la resistencia al criollo dentro del clero regular. Se consideraba que la "santidad" de este grupo era dudosa, dado el medio social del cual surgía el criollo, dominado por el afán de éxito y ascenso social, la codicia y el resentimiento. Por lo tanto, para la dirección de las Ordenes no podían competir con los peninsulares, imbuidos de la tradición mística castellana. En el mismo sentido, dentro de la escala administrativa, existió todo un cuerpo legal destinado únicamente a regular el otorgamiento de cargos públicos a los criollos y obligando a un régimen de alternancia con los peninsulares. Este sistema, refrendado por el Papa, se continúa hasta fines del dominio español (Céspedes del Castillo).

En tercer lugar debe mencionarse el plano estrictamente cultural [y en este punto regresamos al problema del paradigma barroco y su asimilación en el complejo de la cultura virreinal]. A este nivel, y específicamente en el plano de la literatura, se manifiesta en su propia modulación la problemática hegemonía/dependencia que hemos visto manifestarse en lo que tiene que ver con el surgimiento de la conciencia criolla. Por un lado, en la práctica literaria de algunos escritores del siglo XVII hispanoamericano, el código barroco sirve como vehículo para cantar la integración al sistema dominante, lograda o anhelada. En otros casos, el modelo barroco provee las formas y tópicos que, utilizados por la intelectualidad virreinal, denuncian la colonia como una sociedad disciplinaria y represiva. Esta, por un lado, tolera la ascensión criolla, por otra parte inevitable; al mismo tiempo, intenta controlarla como parte orgánica del proyecto imperial, enajenándola de su realidad cotidiana a través de los rituales y las máscaras del poder⁸.

8. No se trata ya solamente de la política inquisitorial (el Santo Tribunal) se establece en Indias alrededor de 1570) o de disposiciones concretas, como la prohi-

En relación con esta problemática es que se define la obra de quienes son, probablemente, los tres escritores más importantes del período, en los virreinos del Perú y de la Nueva España. Se trata de Juan de Espinosa Medrano, "El Lunarejo", Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz, nombres ineludibles en la literatura del siglo XVII hispanoamericano. En tres estilos muy diferentes entre sí, estos tres escritores actualizan la naturaleza jánica del barroco hispanoamericano. Por un lado, en su obra el paradigma barroco da la cara a los rituales sociales y políticos del Imperio y se apropia de los códigos culturales metropolitanos como una forma simbólica de participación en los universales humanísticos del imperio. Por otro lado, esos intelectuales se articulan a través de sus textos a la realidad tensa y plural de la Colonia a la que ya perciben y expresan como un proceso cultural diferenciado, y utilizan el lenguaje imperial no sólo para hablar por sí mismos sino de sí mismos, de sus proyectos, expectativas y frustraciones.

Juan de Espinosa Medrano, "El Lunarejo", sacerdote natural del Calcauso, corregimiento del Cuzco, tiene entre sus obras piezas dramáticas sacras y profanas, obras filosóficas y crítico-literarias, escritas en castellano, latín y quechua. En 1662 da a conocer su *Apologético en favor de Don Luis de Góngora*, texto reconocido como el primer ejemplo de crítica literaria hispanoamericana (Giordano, Roggiano). La voluntad del erudito mestizo de terciar en las polémicas metropolitanas en torno a la valoración del poeta cordobés, resurgidas después de la muerte de éste, en 1627, es importante como indicio de época. El Lunarejo sale al cruce de los ataques hechos a Góngora por el erudito portugués Manuel de Faria y Souza, en sus 4 volúmenes dedicados a comentar las *Lusiadas* de Camoens. Faria y Souza denigra a Góngora por considerar que su reputación oscurecía la de Camoens, a quien consideraba "hombre inspirado por el espíritu divino". En su defensa de Góngora, Espinosa Medrano expresa, por un lado, su profundo dominio del código culterano, y un concepto riguroso de la función y procedimientos de la crítica literaria, a la cual concibe como una disciplina de orientación científica. Indica que ésta, a partir del releva-

bición de 1543 de que se difundan "libros de romances, y materias profanas y fabulosas, así como libros de Amadis" en las Colonias. Muchos escritores barrocos sienten y se revelan contra el fenómeno de la marginación que sufren por razón de su mestizaje, sexo, o ubicación subalterna en la jerarquía social, eclesiástica o administrativa. Empiezan a modelar entonces, a través de su productividad cultural surgida "al margen" del discurso hegemónico, formas de identidad diferenciadas, que no quedan circunscritas a sus casos individuales, sino que se perfilan como un proyecto social claro y distinto.

miento y la cuantificación de procedimientos literarios, debería además tomar en cuenta la cualidad comunicativa de éstos dentro del contexto poético. Distingue los recursos que convienen a la poesía secular y a la escritura revelada, rastrea con increíble erudición las fuentes latinas en las que estaban ya codificadas las cinco variantes del hipérbaton, planteando el problema tradición/originalidad, código culto/lenguaje popular o cotidiano, aspecto que algunos han visto como un adelanto de Tinianov y Jakobson (Hopkins 112-113). Concluye el crítico peruano en que Góngora realiza con su obra la "habilitación" del idioma castellano que con él entra en un proceso de renovación lingüística. La transgresión del orden convencional de la frase está naturalizada en el discurso poético gongorino; no sobreimpuesta como disrupción o anomalía lingüística sino integrada al lenguaje en su función expresiva, propiamente poética.

En todo caso, Espinosa Medrano se articula a la revisión del cánón culterano proponiéndose como un interlocutor válido en la disputa metropolitana. Su sofisticado discurso crítico no está exento, sin embargo, de nutridas referencias a la condición marginal del intelectual de Indias. El *Apologético* en favor de don Luis de Góngora se abre con el reconocimiento de su identidad periférica. En las palabras dedicadas al lector de la *Lógica*, indica:

Tarde parece que salgo a esta empresa: pero vivimos muy lejos los criollos, y si no traen las alas del interés, perezosamente nos visitan las cosas de España (17)⁹.

y más adelante:

Ocios son éstos que me permiten estudios más severos: pero ¿qué puede haber bueno en las Indias? ¿Qué puede haber que contente a los europeos, que desta suerte dudan? Sátiros nos juzgan, tritones nos presumen, que brutos de alma, en vano nos alientan a desmentirnos máscaras de humanidad (17).

Según algunos, sin embargo, la rápida difusión que alcanzó el *Apologético* de Espinosa Medrano en España no fue mayor a la que mereció en Roma su *Philosophia Tomisthica*, publicada en latín en

⁹. En este trabajo cito por página según la edición de Biblioteca Ayacucho.

1688. El volumen correspondiente a *La Lógica* aborda agresivamente, en su "Prefacio al lector" el tema de la igualdad intelectual de europeos y americanos, a partir de una curiosa disquisición geográfica. El Lunarejo reafirma la idea de que los americanos gozan del privilegio de habitar el polo antártico, que "está en lo alto del cielo, o sea que es la parte superior y a la vez la parte diestra" del Universo, e indica:

Por consiguiente, los peruanos no hemos nacido en rincones oscuros y despreciables del mundo ni bajo aires más torpes, sino en un lugar aventajado de la tierra, donde sonrío un cielo mejor, por cuanto las partes superiores son preferibles a las inferiores y las diestras a las siniestras (326-327).

y se pregunta:

Conque para los peruanos las estrellas son diestras, y sin embargo su fortuna es siniestra. ¿Y por qué? Sólo porque son superados por los europeos en un sólo astro, a saber, el augusto, óptimo y máximo rey Carlos (...) Alejados, pues, en el otro orbe, carecemos de aquel calor celestial con que el príncipe nutre, alienta, fomenta y hace florecer la excelencia y todas las artes. Así pues no basta merecer los premios, la gloria, los honores debidos a esta excelencia (los cuales hay que buscar prácticamente en las antípodas, y aún así llegan tarde o nunca); hay que ser argonautas también. Pero esta es la vieja queja de los nuestros, y no cabe reiterarla aquí (327).

La queja y el reclamo, el tono reivindicativo y la arrogancia implícita en la apropiación de los códigos expresivos dominantes, son la modulación de una conciencia crítica incipiente. Aun aplicada a elementos, como el culteranismo, que integraban el discurso canónico, esa conciencia crítica descubre en la tradición hispánica inmediata su propia tradición, pero al mismo tiempo descubre su posición excéntrica, desplazada, con respecto al objeto de su reflexión.

Se equivoca Mariátegui, por una vez, al interpretar que la literatura de la Colonia es "un repertorio de rapsodias y ecos, si no de plagios" y que textos como el *Apologético* están dentro de la literatura española (155). La poética de la lírica culterana, que El Lunarejo realiza a través de su *Apologético* se manifiesta así no solamente como un aporte al canon. Implica, al mismo tiempo, la voluntad de identificación de un estilo hispanoamericano de época, de

claras connotaciones ideológicas. Marca, como indicara alguna vez Jaime Concha, "un primitivo momento de constitución de una ideología de las capas medias del Virreinato, en su grupo de letrados" (45), poseedores de cierta conciencia de elite cultural por el manejo de ese instrumento técnico complejo constituido por el gongorismo. Finalmente, ese intento de ósmosis de los intelectuales del barroco virreinal con el humanismo renacentista no es tampoco casual. Forma parte de la cultura colonial de la época, que tiene uno de sus pilares en el humanismo y la pedagogía jesuíticos, propuesto como contramodelo de las tendencias disolventes del protestantismo. Pero el fenómeno es complejo. Es cierto, por un lado, que el gongorismo, tan extendido en América, sirvió, por ejemplo, en manos de los jesuitas, como un "pesado instrumento pedagógico", haciendo que los niños que debían aprender en las escuelas largas tiradas del poeta cordobés "se apartaran de sus circunstancias inmediatas para sumergirse, mediante el espejismo seductor de las palabras, en la distante patria metropolitana" (Concha 46). Pero no es menos cierto también que el gongorismo lejos de ser en todos los casos la "lengua muerta" del poder imperial, dio a muchos intelectuales del Barroco indiano un motivo de lucimiento y autoafirmación, actuando, paradójicamente, como pretexto en el proceso de conformación de la identidad cultural hispanoamericana, al menos en uno de sus sectores sociales.

En esa misma dirección es que debe entenderse también la participación de muchos escritores de la época en polémicas culturales que incluso trascendían el ámbito peninsular. En el contexto de la Nueva España el principal de ellos es probablemente Carlos de Sigüenza y Góngora, relacionado por línea materna con el poeta cordobés, ex-jesuita y representante de la más alta erudición novohispana. Según Irving Leonard, Sigüenza y Góngora "simboliza la transición de la ortodoxia extrema de la América española del siglo XVII a la creciente heterodoxia del siglo XVIII" (279). Su calidad de Polígrafo se prueba en los temas de arqueología e historia, poesía devota en estilo culterano, crónicas contemporáneas, narraciones y escritos científicos, pero su devoción más constante fueron las matemáticas y la astronomía. Fue *Cosmógrafo Real*, y se afirma que Luis XIV trató de atraerlo a la Corte francesa, por el prestigio de su instrumental y dominio científico. Manifiesta en diversos tratados su desacuerdo con el significado que los astrólogos atribuían a las manifestaciones astrales, consideradas por unos presagio de calamidades y por otros extraños compuestos en que se combinaba la exhalación de los cuerpos muertos con la transpiración humana.

Sigüenza y Góngora reacciona con su obra *Belerofonte matemático contra la quimera astrológica* (1692) en que afirma la superioridad del análisis matemático sobre el saber astrológico, entrando también en polémica con el austriaco Eusebio Francisco Kino, jesuita de inmenso prestigio como matemático y astrólogo. Sigüenza y Góngora se queja del desdén con que los europeos pensaban en los conocimientos y avances científicos de ultramar, diciendo:

En algunas partes de Europa, sobre todo en el norte, por ser más alejado, piensan que no solamente los habitantes indios del Nuevo Mundo, sino también nosotros, quienes por casualidad aquí nacimos de padres españoles, caminamos sobre dos piernas por dispensa divina, o, que aún empleando microscopios ingleses, apenas podrían encontrar algo racional en nosotros... (Leonard 297).

Kino refuta a Sigüenza y Góngora con su *Exposición astronómica*, reafirmando la idea de que los cometas eran presagios de mal agüero. Sigüenza contesta con su *Libra astronómica y filosófica*, que sugiere claramente la heterodoxia del mexicano en su interés por llegar a la verdad natural.

Yo por la presente señalo que ni su Reverencia, ni ningún otro matemático aunque fuese Tolomeo mismo, puede establecer dogmas en estas ciencias, pues la autoridad no tiene lugar en ellas para nada, sino solamente la comprobación y la demostración (Leonard 300).

Y se pregunta:

¿Sería prudente para la inteligencia aceptar las enseñanzas de otros sin investigar las premisas sobre las cuales se basan sus ideas? (Leonard 300).

Sus escritos incluyen múltiples huellas de las teorías de Gasendi, Galileo, Kepler y Copérnico, así como referencias concretas a Descartes y atrevidas refutaciones al pensamiento aristotélico. Dice Sigüenza y Góngora, en un escrito de 1681, en un tono que sonaba herético a sus contemporáneos:

Aún Aristóteles, el reconocido Príncipe de los Filósofos, quien por tantos siglos ha sido aceptado con veneración y respeto, no merece

crédito...cuando sus juicios se oponen a la verdad y a la razón (Leonard 301)¹⁰ .

Esta oposición al autoritarismo escolástico y la apertura hacia la experimentación no son sin embargo los únicos rasgos en la obra del pensador mexicano. En su obra asoma también un orgullo criollo arraigado no sólo en el dominio del pensamiento científico sino en las fuentes históricas del pasado prehispánico, como en sus *Glorias de Querétaro* (1688) donde describe el mundo indígena como ingrediente de la tradición criolla¹¹ . También en su *Teatro de las virtudes políticas que constituyen a un príncipe* (1680) se refiere a los antiguos reyes indios como ejemplos para sus contemporáneos. Su sincretismo cultural articula la mitología griega, las Sagradas Escrituras, la cultura indígena y las ideas y métodos más avanzados de la ciencia europea como partes de una cosmovisión proto-nacional que convierte el Barroco de Indias en un producto original, articulado activamente a la circunstancia histórica de la Colonia y a las condiciones concretas de producción cultural en la Nueva España. En la obra de Sigüenza y Góngora, como en la de El Lunarejo, (como antes en el Inca Garcilaso) aparece concretamente el concepto de "patria" casi siempre en contextos donde sirve como elemento diferenciador con respecto a la indiferencia arrogante de los europeos, y para identificar un proyecto cultural que no se extendía aún mucho más allá de los límites reivindicativos del sector criollo ni descartaba todavía la matriz española. La conceptualización y la retórica barrocas, que en la Península legitimaban un sistema de poder que comenzaba a resquebrajarse, sirven en América al proceso creciente de consolidación de formas de conciencia social de la oligarquía criolla que tiene en un buen sector del grupo letrado a sus "intelectuales orgánicos".

En varias vertientes la reelaboración indiana del barroco deja sus huellas en la literatura, y cada una de estas vertientes merecería un estudio detenido. Una de ellas tiene que ver con la asimilación del cartesianismo interiorizado como instrumento poco visible de racionalización y punto de apoyo para la construcción del

10. Indica al respecto Leonard: "Este fue en verdad un rompimiento brusco con el pasado y una aserción que los jesuitas, por quienes él tanto ansiaba ser aceptado, difícilmente habrán perdonado. De hecho, poco después de la muerte de don Carlos, los miembros de esta compañía tan intelectualmente avanzada, recibieron orden de enseñar únicamente la filosofía aristotélica, y de huir de las 'proposiciones erróneas del pensamiento cartesiano'" (301)

11. Sobre Sigüenza y Góngora y la cuestión criolla pueden verse Leonard, Hernández-Sánchez Barba, Sibirski, Arrom, González, Moraña (c).

ser social¹². Otra vertiente podría perseguirse en la utilización de ciertos tópicos, como el tópico del viaje, por ejemplo, que adquiere el sentido de una recuperación crítico-satírica del espacio marginal. Una tercera línea de reflexión es la que abre la utilización del yo en el discurso literario del período. En *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690) de Sigüenza y Góngora, (considerada una de las primeras novelas americanas), la ficción autobiográfica se quiebra al final de la narración, en que el autor hace aparecer su propio nombre en boca de su personaje, para canalizar a través suyo, ante el Virrey, un reclamo personal. Alonso Ramírez, el personaje de rasgos picarescos, menciona los cargos de Sigüenza y Góngora como cosmógrafo real y catedrático de matemáticas de la Academia mexicana indicando que "títulos son éstos que suenan mucho y valen muy poco, y a cuyo ejercicio le empeña [a Sigüenza y Góngora] más la reputación que la conveniencia" (38) (Arrom, González, Moraña (c)).

El Barroco de Indias redimensiona procedimientos, tópicos y métodos de estructuración discursiva, de acuerdo con el proyecto cultural del intelectual criollo, según sea su articulación dentro de

12. *El Discurso del Método* es de 1637. Para una difusión del cartesianismo en América ver Zea, Leonard, López-Cámara y Trabulse.

la totalidad social del virreinato. En Sor Juana Inés de la Cruz el discurso autobiográfico se integra en la prosa epistolar como una prefiguración de la identidad social y de la alteridad represiva del interlocutor. El ejemplo de Sor Juana es, en este sentido, el más rotundo, porque en ella convergen una actualización precisa del código barroco y una conciencia aguda de la marginalidad, de profunda vigencia en nuestros días.

Si, por un lado, el *Primero Sueño* es considerado, por muchos, "una manifestación ultrabarroca del verso colonial" (Leonard 254) otros de sus escritos dejan al descubierto una relación más tensa y beligerante con el medio social del virreinato. El soneto tradicionalmente conocido como "A su retrato", de notoria elaboración gongorina, en que el hablante lírico plantea el problema del tiempo y la identidad, ha sido visto como una expresión de la ambivalencia social del criollo mexicano, una recomposición, entonces, del tópico del "engaño a los ojos" articulado a la problemática social novohispana (Clamurro).

La producción epistolar de Sor Juana tiene, en este sentido, un carácter mucho más explícito, aunque provisto de una elaborada retórica. Allí la monja impugna el carácter restrictivo del discurso escolástico, lo cual era posible no sólo por el interés creciente que despertaban las disciplinas científicas y la literatura profana, que socavaban ya las bases de la ortodoxia, sino porque, en términos más generales, el principio de orden y regulación social superpuesto a la sociedad novohispana ya era pasible de ser impugnado. En un trabajo dedicado al análisis de las estrategias retóricas de la "Carta de Monterrey" de Sor Juana, texto recientemente descubierto, yo explicaba de qué modo el texto asedia las bases del orden virreinal y deconstruye sus principios de legitimación (Moraña (b))¹³. Pero quizá lo más notorio, en esta carta como en la "Respuesta a Sor Filotea", diez años posterior, es la posición triplemente marginal desde la cual la monja denuncia el mecanismo autoritario en la sociedad virreinal. En efecto, Sor Juana habla como mujer, como intelectual y como subalterna en la categoría eclesiástica novohispana, y desde esos tres frentes, a través de lo que en mi trabajo yo llamaba la "retórica de la marginalidad" realiza un verdadero desmontaje del discurso hegemónico. La "Carta de Mon-

13. Se cita aquí por la edición de Tapia Méndez (única existente), que lleva el título de "Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su Confesor: Autodefensa Espiritual". Indico página y párrafo, siguiendo el texto de Tapia Méndez. En este trabajo sobre el Barroco, reproduzco algunos puntos de mi análisis sobre este texto, al que aludo como "Carta de Monterrey" (Moraña (b), en prensa).

terrey" dirigida a Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana y calificador de la Inquisición, se refiere principalmente al problema de su productividad literaria, que le era reprochada como un apartamiento de la devoción eclesiástica. Más que una defensa, el texto de Sor Juana es una impugnación a los acusadores. Hay alusiones constantes a la censura y la represión social, cuando Sor Juana alude a ese "tan extraño género de martirio" al que es sometida, y a las "pungentes espinas de persecusión", que resultan en la autocensura, como interiorización del mecanismo autoritario:

¿Qué más castigo me quiere Vuestra Reverencia que el que entre los mismos aplausos que tanto se duelen tengo? ¿De qué envidia no soy blanco? ¿De qué mala intención no soy objeto? ¿Qué acción hago sin temor? ¿Que palabra digo sin recelo? (17:6)

Pero los frentes de impugnación desde los que se sitúa el hablante epistolar de la "Carta de Monterrey" superan la circunstancia individual, y se definen más bien como parte integrante de la totalidad virreinal. El hablante del texto de Monterrey es, ante todo, **representativo** al igual que el interlocutor epistolar construido al interior del texto. Sor Juana da, entre otros, el testimonio de la intelectual, enfrentada a la unicidad masculina del discurso ortodoxo, y denuncia:

(...) que hasta el hacer esta forma de letra algo razonable me costó una prolija y pesada persecusión, no por más de porque dicen que parecía letra de hombre, y que no era decente, conque me obligaron a malearla adrede, y de esto toda esta comunidad es testigo...(17:8)

La cita enfoca un elemento de valor simbólico, paradigmático: La letra como unidad mínima del texto, la grafía como la forma de expresión individual más directa e inalienable, la práctica escritural como reducto final a partir del cual el ser social se reconoce como sujeto participante dentro de la dinámica disciplinaria del sistema: Sor Juana lo cita como evidencia extrema del avasallamiento de que es objeto todo discurso que transgrede su marginalidad amenazando la hegemonía del discurso dominante, masculino, exclusivista, inquisitorial.

Me es imposible seguir extendiéndome sobre aspectos de retórica y estrategia discursiva a la vez tan notorios y sutiles en el texto de Sor Juana. Valga como resumen solamente mencionar que el texto invierte la mecánica de la confesión y esgrime la mejor prosa barroca en defensa de los aspectos que el discurso hegemónico marginalizaba, creando una dinámica de opuestos: literatura sagrada/literatura profana, dogma/libre albedrío, fe/razón, esfera pública/esfera privada, determinismo/voluntad, que remite a otras antítesis en el plano de la historia política: hegemonía/subalteridad; centro/periferia.

Esas antítesis exponen, en sus manifestaciones diversas, la tensión ideológica de la época; revelan la mecánica del poder, su derivación autoritaria y su ejercicio megalomaniaco. Más que una dinámica oximorónica estas oposiciones exponen la dialéctica epocal del virreinato, su mecánica de regulación y transgresión que culminaría en la síntesis auspiciada por el pensamiento iluminista. Para llegar a esa síntesis histórica que fue la Independencia -apertura a otras contradicciones ideológicas- fue necesario que Barroco y conciencia criolla operaran, un siglo antes, como tesis y antítesis de una ecuación histórica que tuvo como resultado la producción del sujeto social hispanoamericano. De Barroco no deriva en América una literatura meramente mimetizada al canon europeo. Siguiendo un ejemplo de Céspedes del Castillo (306-307) (que retomo aquí libremente) podemos recordar que las iglesias de México o del Perú exponen, sin duda, la pasión ornamental del Barroco español, pero el tezontle, piedra volcánica muy roja, les da un carácter diferente en México, igual que la piedra blanquísima y porosa de Arequipa, tan fácil de labrar, anula la pesadez arquitectónica de los modelos españoles. Como indica ese autor, la construcción se hace más ventilada en zonas tropicales o incorpora la quincha, caña y barro, en zonas sísmicas. Pero tampoco se trata de meras modificaciones formales del canon, porque los altares de esas iglesias, en un raro sincretismo, combinan las imágenes sagradas con la escultura indígena, la flora y la fauna locales y las supersticiones y mitos vernáculos, de modo que el barroco puede ser percibido como un instrumento sobreimpuesto, que vehiculiza la expresión de una cultura subalterna pero presente, o mejor dicho, sobreviviente. Es una síntesis histórica y artística, no una ecuación matemática. La totalidad no es igual a la suma de las partes que la componen. El producto cultural resultante es dependiente de sus fuentes pero original en sí mismo, y expresa las condiciones reales de producción cultural, y la ubicación social del pro-

ductor. Y lo que es más importante, se pone al servicio de otros intereses político-sociales diferentes de aquellos que aseguraron el surgimiento y la prolongación de la cosmovisión imperial.

Barroco y conciencia criolla son estructuras culturales e ideológicas en diálogo, interdeterminantes, y la literatura quizá la forma en que mejor se expresa la transición del "reino de dios" al reino de los hombres y mujeres que están en la base de nuestras nacionalidades actuales.

Para la oligarquía criolla del siglo XVII y su sector letrado, el Barroco es, como dijimos, un modelo expresivo, la imagen y el lenguaje del poder, al que se puede venerar o subvertir, según el grado de conciencia alcanzado. A través suyo se escucha la voz de la escolástica, la poética aristotélica y las formas de composición gongorinas (Vidal). La apropiación de ese modelo es, en gran medida, simbólica. Y reivindicativa. Toma connotaciones políticas cuando esos modelos dominantes adquieren, digamos, opacidad, llamando la atención sobre sí mismos; cuando lo que importa no es ya, solamente, las formas o grados de apropiación del canon, sino los valores que ese canon institucionaliza, juzgados desde la perspectiva de un sector con conciencia de sí. En este caso se trata del sector criollo, que afirmado a la vez en la herencia, la riqueza y la territorialidad, pugnaba por el reconocimiento social, la participación política y la autonomía económica. Esa pugna cristaliza en proyectos sociales diversos, a veces divergentes, que en términos generales coincidían en torno a un objetivo común, que a mediados del siglo XVII parecía aún un sueño. El Lunarejo lo expresa en el "Prefacio al lector de la Lógica" con palabras que hubieran podido suscribir muchos escritores de siglos posteriores:

Pues los europeos sospechan seriamente que los estudios de los hombres del Nuevo Mundo son bárbaros (...) Más qué si habré demostrado que nuestro mundo no está circundado por aires torpes, y que nada cede al Viejo Mundo? (325).

Bibliografía

Acosta, Leonardo. *Barroco de Indias y otros ensayos*, La Habana, Cuadernos Casa 28, 1985.

- Alonso, Dámaso. *Ensayos sobre poesía española*, Bs.As., 1946.
- Arróm, José Juan. *Certidumbre de América*, La Habana, Ed. Letras Cubanas, 1980.
- "Carlos de Sigüenza y Góngora. Relectura criolla de los *Infortunios de Alonso Ramírez*" *Thesaurus* 42 (1987) 386-409.
- Beverley, John. *Del Lazarillo al Sandinismo: Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*, Minneapolis, Ideologies and Literature, 1987.
- Carilla, Emilio. *El Gongorismo en América*, Bs. As., Instituto de Cultura Latinoamericana, 1946.
- Céspedes del Castillo, Guillermo. *América Hispánica (1492-1898), Historia de España IV*, dirigida por Manuel Tuñón de Lara. Barcelona, Ed. Labor, 1983.
- Clamurro, William. "Sor Juana Inés de la Cruz Reads her Portrait" *Revista de Estudios Hispánicos* XX, 1 (1986) 246-262.
- Concha, Jaime. "La literatura colonial hispanoamericana: problemas e hipótesis", *Neohelicon* IV, 1-2 (1976) 31-50.
- De la Cruz, Sor Juana Inés. *Obras Completas*, México, Porrúa, 1987.
- "Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su Confesor: Autodefensa espiritual" Aureliano Tapia Méndez (Ed.) Monterrey, Impresora Monterrey, 1986.
- Espinosa Medrano, Juan de. *Apologético*, (Selección, Prólogo y Cronología de A. Tamayo Vargas) Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982.
- Giordano, Jaime. "Defensa de Góngora por un comentarista americano", *Atenea* XXXVIII (1961) 226-241.
- González Stephan, Beatriz. "Narrativa de la estabilización colonial", *Ideologies and Literature* II, I (1987) 7-52.
- Hatzfeld, Helmut. *Estudios sobre el Barroco*, Madrid, Gredos, 1964.
- Hernández-Sánchez Barba, M. *Historia de América*, Madrid, Ed. Alhambra, 1981.
- Hopkins, Eduardo, "Poética de Juan de Espinosa Medrano en al Apologético en favor de D. Luis de Góngora" *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IV, 7-8 (1978) 105-118.
- Leonard, Irving. *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Lockhart, James. "The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potential" *Latin American Research Review*, VII-1 (Spring 1972) 6-45.
- López Cámara, Francisco. "El cartesianismo en Sor Juana y Sigüenza" *Filosofía y Letras*, 39 (1950) 107-131.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 1928.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de la poesía hispanoamericana*, en Edición Nacional de las Obras Completas de Menéndez

- Pelayo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, Aldus, S. A. de Artes Gráficas, MCMXLVIII.
- Maravall, José A. *La Cultura del Barroco*, Barcelona, Ed. Arel, 1975.
- Moraña, Mabel. "Para una relectura del Barroco hispanoamericano: Problemas críticos e historiográficos" (en prensa) (a)
- "Sor Juana Inés de la Cruz en la "Carta de Monterrey": Hacia una impugnación del orden dogmático" (en prensa) (b)
- "Máscara autobiográfica y conciencia criolla en *Infortunios de Alonso Ramírez*" (en prensa) (c)
- Picón Salas, Mariano. *De la Conquista a la Independencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Roggiano, Alfredo. "Juan de Espinosa Medrano: Apertura hacia un espacio crítico en las letras de la América hispánica" en *Prosa Hispanoamericana Virreinal*, Raquel Chang-Rodríguez, (Ed.) Barcelona, Borrás Ed., 1978.
- Sibirski, Saúl. "Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700). La transición hacia el Iluminismo criollo en una figura excepcional", *Revista Iberoamericana* 31.60 (Julio-dic. 1965) 195-207.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Seis Obras*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984.
- Trabulse, Elías. *Ciencia y religión en el México XVII*, México, El Colegio de México, 1974.
- Vidal, Hernán. *Socio-historia de la Literatura Colonial Hispanoamericana: Tres lecturas orgánicas*, Minneapolis, Ideologies and Literature, 1985.
- Zea, Leopoldo. "Descartes y la conciencia de América", *Filosofía y Letras*, 39 (1950) 93-106.