



# *Subalternidad, poder y conocimiento en el contexto colonial: las conflictividades de la conciencia criolla*

Yolanda Martínez-San Miguel

Las interpretaciones que resultan de estas pesquisas varían según la «tesis» que los biógrafos quieren comprobar. Estas tesis, aunque de una variedad asombrosa, se reducen a unas cuantas categorías generales: la hagiográfica, de augusto linaje y de una perdurabilidad impresionante; la romántica, que surgió en el siglo XIX y que no da señas de desaparecer pronto; la psicoanalítica, que da sus frutos más extravagantes en Pfandl; la nacionalista, que se ha renovado en diversos períodos históricos; la feminista, un producto de las últimas décadas, y que se encuentra todavía en proceso de desarrollo.

Frederick Luciani, «Recreaciones de Sor Juana en la narrativa y teatros hispano/norteamericanos, 1952-1988» (395-6).

# 1. Sor Juana y el criollismo en la escritura colonial

En el campo de los estudios literarios de la obra de Sor Juana, uno de los espacios más problemáticos ha sido el de una definición cabal del grupo social al que perteneció esta escritora. Su origen americano y humilde, y su condición de hija ilegítima de una criolla y un peninsular, que crece en cierta cercanía con la cultura indígena, para luego desplazarse al centro de la corte virreinal y más tarde a la vida conventual, dificultan llegar a un consenso sobre la posición social que ocupó Sor Juana en la sociedad novohispana. Sin embargo, hay una serie de posturas que recurren de modos muy diversos a lo largo del corpus de estudios críticos, literarios y biográficos de la vida y obra de Sor Juana. Aunque algunos definen su escritura como decididamente peninsular, la mayoría de la crítica más contemporánea coincide en definir su obra como un claro ejemplo de una conciencia criolla, americanista o nacionalista. Otros, sin embargo, aunque identifican la obra de Sor Juana con una conciencia criolla, problematizan la naturaleza ya americanista o peninsularista de lo que se puede denominar más ampliamente como esa ambigua subjetividad colonial que emerge en sus textos (Ver un resumen de la bibliografía relevante en el Apéndice V). Todo este panorama crítico se complica aún más, porque la escritura de Sor Juana parece evadir algunos de los debates e iconos centrales del criollismo en el siglo XVII (Blanco 50) produciendo una obra que se ha caracterizado a veces como de un «americanismo difuso» (Carilla, «Americanismo literario» 315).

Me interesa retomar este debate sobre el criollismo de la obra de Sor Juana para llevar a cabo cuatro reflexiones complementarias. Por un lado, quiero reconstruir a partir de estos estudios críticos una serie de definiciones de lo que se ha entendido como criollismo, americanismo y nacionalismo en la obra de Sor Juana, como ejemplo de algunas de las categorías que se aplican contemporáneamente en el estudio de las letras coloniales. En segundo lugar, quiero releer algunos de estos pasajes tradicionalmente identificados con la mexicanidad, criollismo o protonacionalismo de Sor Juana para percibir las conflictividades de una discursividad que se forja en el entrecruce de varios circuitos de poder e identidad que caracterizan lo que hemos denominado como la experiencia colonial novohispana. Dada la amplitud de esta propuesta, he limitado mi lectura, por supuesto, a la constitución de sujetos cognoscitivos alternativos, reflexión que ha sido central en el planteamiento de este estudio.

Asimismo, quiero trascender este debate en particular para reflexionar sobre los modos en que el campo de los estudios literarios ha reconfigurado y «construido» una imagen particular de la escritura colonial que responde a una agenda nacionalizadora de los productos literarios y artísticos en un deseo de constituir como ejes articuladores -ya sea de identidades o de campos de estudio- a estas dos categorías de «literatura» y «cultura» latinoamericanas. Por último, quiero cerrar mi reflexión sugiriendo nuevas direcciones de estudio que problematizan las categorías de la cultura latinoamericana y del criollismo como sustrato homogeneizador de una identidad cabalmente articulada. Mi análisis toma en cuenta algunos de los debates más recientes sobre la crítica a los estudios latinoamericanistas que se han basado en las premisas originadoras de esta disciplina desde el siglo XIX. Desde ahí se postula una evolución necesaria que incluya otras perspectivas que permitan re-evaluar la literatura colonial a partir de la crisis de los estudios de las literaturas nacionales, o del desmontaje de los discursos latinoamericanistas que estuvieron tan en boga desde mediados de la década del sesenta, hasta bastante entrada la década del ochenta. Es a partir de esta reflexión sobre la

reconfiguración disciplinaria del campo de los estudios literarios que me interesa trazar los límites más previsibles a mi proyecto de un posible estudio de los saberes americanos según se plantean en la escritura de Sor Juana<sup>1</sup>.

Para comenzar a definir categorías tales como «americanismo», «criollismo» y «nacionalismo», es importante trazar algunas de las reconfiguraciones históricas y cronológicas de estos términos en el marco de los estudios sobre cultura latinoamericana. Puesto que estos tres términos se han desarrollado de un modo entrelazado, en ocasiones han llegado a usarse como sinónimos. Sin embargo, el origen del término «criollo» se ha localizado en el siglo dieciséis en Brasil, donde se utilizó por primera vez para designar al negro nacido en América (Kanev 211). Más tarde el término se adopta en las colonias españolas para denominar a aquél que nace en América de padres que provienen del Viejo Mundo (Arrom 14). De este modo el término vino a equiparar a los descendientes españoles y africanos que nacían en América, por lo que no predominó una distinción racial específica en su aplicación inicial. No será hasta que dejan de llegar negros esclavos de África con el cese de la trata, que el término criollo pasa a designar exclusivamente a los descendientes de españoles y europeos nacidos en las colonias (Arrom 22).

Estudios más recientes sobre la construcción de una identidad criolla indican que las primeras generaciones de «criollos» fueron mayormente mestizos, producto de las uniones matrimoniales o de concubinato entre mujeres indígenas y varones provenientes de la península (Kuznesof, «Ethnic and Gender Influences» 156-58; Poot Herrera, «Los criollos» 178; Schwartz, «Colonial Identities» 188). Este mestizaje se debió mayormente a la gran desigualdad en la cantidad de hombres y mujeres españoles que llegaron a América durante los primeros años de la época colonial. Los hijos de estas uniones mixtas eran educados a la «española», dejando de lado su mestizaje racial para constituirlos como descendientes culturalmente «puros» de los peninsulares establecidos en las colonias. No obstante, sabemos que la formación cultural de estos descendientes también era mestiza, debido a la presencia indígena y africana en el espacio doméstico criollo en labores de crianza y cuidado del hogar. Los africanos fueron excluidos de este mestizaje inicial, por cuanto el descendiente de un español y una esclava africana era considerado negro, o a lo más mulato, en la escala socio-racial de la época. Asimismo, sólo las mujeres indígenas de alto linaje podían aspirar a establecer relaciones matrimoniales con sus consortes europeos, pues de lo contrario la madre indígena era excluida del núcleo familiar «criollo» después de que tenía a su hijo(a). Una vez se estabiliza una población «criolla» que puede sostener su futura prole, el mestizo de clase baja es rechazado por los sectores criollos (Leal 189), quienes también se diferencian de los africanos y los indoamericanos en su deseo de legitimar una identidad local hegemónica.

Lo importante de este tipo de estudios es que en los mismos se traza una evolución de lo que se ha entendido como criollo en la época colonial así como en tiempos posteriores, como una noción que ha sido central en la rearticulación de la identidad latinoamericana. De ahí que criollo haya incluido acepciones que van desde descendientes de todo tipo de europeo que nace en las colonias americanas en el siglo dieciocho, hasta aquél que es natural de una determinada nación en el siglo diecinueve (Arrom 23-4). Ya en nuestro siglo este término se ha usado para referirse a los espacios rurales, y a las costumbres tradicionales de un país en la primera mitad de nuestro siglo,

o para denominar lo netamente latinoamericano (Arrom 25), como sucedió en la literatura costumbrista o criollista.

Otros estudiosos han señalado la importancia de identificar una evolución particular de esta categoría durante los tres siglos que comprenden la experiencia colonial. Esta evolución incluiría la inicial identificación de los criollos con una identidad peninsular, y pasaría gradualmente a la emergencia de un sentimiento diferenciador, americanista y protonacional que definiría el cierre del siglo dieciocho (Poot Herrera, «Los criollos» 182). Este estudio del desarrollo de un discurso criollo diferenciador americanista ha sido sintetizado en propuestas como las del «mestizaje cultural» (Leal 186) -mediante el cual el criollo se apropia de las prácticas culturales del negro, el indio y el mestizo para definir un discurso particular americano sin por ello defender los derechos civiles o políticos de estos sectores en la sociedad colonial, ni promover el mestizaje racial con ninguno de estos grupos (Jara y Spadaccini, *Amerindian Images* 80-1; Leal 188)- o del «calco aparente» (Torres 355), estrategia mediante la cual la imitación de modelos culturales europeos produce expresiones diferenciadas de una identidad americana unificada y articulada desde una discursividad criolla hegemónica<sup>2</sup>. Dada la creciente pugna que se generó entre los sectores criollos y los peninsulares que ocupaban la mayoría de los cargos públicos oficiales en la Colonia, también surgieron algunas definiciones de la identidad criolla que implicaban diversos intereses políticos y sociales de la Nueva España. De ahí que el criollo se identifique en ocasiones con una identidad europea o peninsular, mientras que en otros momentos se alía con un pasado indígena y africano que define una especificidad americana en su discurso.

Del mismo modo, la metrópolis asoció la identidad criolla con diversos niveles de degeneración climática y biológica, que a veces igualó a los criollos con los indígenas o con la población africana y mulata de las colonias<sup>3</sup>. Es por eso que uno de los rasgos distintivos de esta identidad emergente fue su doble vulnerabilidad con respecto a los sectores metropolitanos y a los otros grupos étnicos americanos (Ross, *The Baroque Narrative* 38). Esta pugna político-social generó a su vez diversos modos de identificación y distanciamiento entre el sujeto criollo y los otros sectores que componían la heterogénea sociedad colonial. Una de las estrategias más ampliamente estudiadas por la crítica contemporánea es la mitologización de la cultura indígena en la escritura criolla, donde el referente indio es una abstracción muy distanciada de las poblaciones aborígenes que coexistían con el sector criollo en la sociedad novohispana (Posada Mejía 383; Canny y Pagden 66; Portuondo 29; Vidal 90,132, Hernández Araico, «Código festivo» 77). Es por ello que se podría ampliar la propuesta de O'Gorman en su libro *La invención de América* para incluir los diversos modos en que el sector criollo -entre tantos otros- también construyó una noción particular de América que se oponía problemáticamente a la visión de la Nueva España como mera extensión de Europa. Por tanto, la identificación de Sor Juana con esta llamada conciencia nacional entraña un problemático encuadre de su escritura dentro del estado específico de este discurso en el momento en que escribe sus textos religiosos y literarios. Asimismo, su representación de una realidad americana responde a su particular posición en el entramado social y político en que se generó su obra. De ahí que una lectura de su discurso criollo implique una reconstrucción de su visión particular de los otros sectores subalternos que representa en sus escritos, en su deseo de constituir un sujeto cognoscitivo alternativo que no por ello se encuentra fuera del campo epistemológico oficial europeo<sup>4</sup>.

Por otro lado, de acuerdo a los estudios críticos de la literatura colonial que hemos estado manejando, el «americanismo» en la Nueva España se ha definido por el uso de las siguientes estrategias textuales: (1) defensa de un pasado mítico indígena (Iglesia 131); (2) defensa del ingenio criollo, pero sin llegar a postular una independencia cultural americana (Carilla, «Raíces del americanismo» 537); (3) expresión de ufanía por la cultura no europea que se forja en Nueva España (Hanrahan 54); (4) representación de un lenguaje americano a partir del seseo en la rima y el uso de diminutivos y del usted y ustedes propio del español novohispano (Valenzuela Rodarte 177,179); (5) uso de lenguajes indígenas y expresiones africanas propias de los otros sectores que componen la sociedad popular novohispana (Torres 356-7); (6) mención de comidas, personajes y lugares típicamente novohispanos (Valenzuela Rodarte 178; Suárez Radillo 264-5); (7) recreación del estilo cortés y suave del habla novohispana que contrasta con la fuerza del habla peninsular (Celorio 401; García Marruz 14); (8) sincretismo de elementos indígenas, mestizos e hispánicos (Suárez Radillo 261; Catalá, «El Neptuno» 24, 27) y (9) uso de la parodia, del calco aparente y del estilo barroco para expresar una identidad diferenciada de la europea (Torres 356-7). En ocasiones también se ha usado el vínculo entre el patriotismo colonial -que no es equivalente al nacionalismo del siglo XIX, sino que alude al orgullo que se siente por el lugar de origen- y el sentimiento americanista para proponer que este discurso presenta una conciencia protonacional (Moraña, «Apologías y defensas» 47; Jara y Spadaccini, 1492-1992... 42; Zanelli 195; Cesáreo 208).

Esta lectura del «protonacionalismo» colonial se ha basado generalmente en la idea de que el sector criollo desarrolló un sentido de independencia que lo llevó a procurar una separación real de los centros de poder metropolitanos. «Protonacionalismo», «patriotismo» y «nacionalismo» se leen, entonces, como categorías afines a las que llevan a la independencia política de los países de América durante la primera mitad del siglo XIX. En este sentido se puede decir que el nacionalismo se lee como categoría moderna que se aplica casi automáticamente por sobre las especificidades de una condición colonial que tampoco se ha explorado en toda su complejidad. Estas propuestas han generado, sin embargo, algunas resistencias en el campo de los estudios coloniales latinoamericanos entre aquéllos que no reconocen la independencia política como equivalente a una independencia cultural u ontológica de las metrópolis europeas (O'Gormann, *La invención...* 156, Carilla, «Americanismo literario» 283). De este modo parecería que el nacionalismo colonial implicaría un deseo de autonomía administrativa que no entrañaría una total separación de los modelos culturales europeos a partir de los cuales también se constituyen los sectores hegemónicos de la sociedad virreinal de la Nueva España.

Sin embargo, lo más interesante de la constitución de este tipo de discurso americanista en el campo de los estudios literarios coloniales es que se ha vinculado la formulación del mismo con un sector específico de la sociedad colonial: el sector criollo<sup>5</sup>. De este modo el criollismo se viene a convertir en el discurso homogeneizador y articulador de una identidad inicialmente americana, y ya más adelante específicamente latinoamericana, que se puede caracterizar como unificada y coherente. Este ejercicio de centralización en la formación de un discurso de identidad latinoamericano produce una serie de problemas que ya hemos mencionado a lo largo de este estudio, tales como: (1) la definición de la época colonial a partir de una agenda nacionalista que evade las complejidades de la experiencia colonial *per se*; (2) la construcción de una identidad latinoamericana a partir de un origen centralizado y

armónico como el discurso criollo, a expensas de todos los otros sectores heterogéneos de la sociedad novohispana que interactuaron en la intensa negociación que se dio durante una experiencia colonial que duró unos tres siglos; y (3) la construcción del criollismo como una especie de sustrato uniforme que no experimentó una multiplicidad de desarrollos y cambios a lo largo de esta misma experiencia colonial. Quisiera, entonces, ilustrar algunas de estas contradicciones constitutivas del discurso criollo en la lectura de varios textos de Sor Juana, para retomar esta reflexión sobre los modos en que se reconfigura el período colonial a partir del estado del campo de estudios latinoamericanos al final de este capítulo.

## **2. La escritura «criolla» de Sor Juana: conflictividades de una discursividad colonial**

La identificación de Sor Juana como «criolla» responde a varios fenómenos. En primer lugar, por las condiciones de su nacimiento, Sor Juana parecería formar parte de lo que «racionalmente» se denominó como el sector criollo. Hija de una mujer criolla y un padre peninsular, y sin vínculos conocidos con un origen indoamericano ni africano, Sor Juana pareció formar parte de una de las generaciones iniciales de un sector criollo que ya se había estabilizado racialmente, y por ello había interrumpido la práctica de mestizaje masivo con las mujeres no españolas como modo de generar descendencia que todavía se consideraba «criolla» o «española» (Kuznesof, «Ethnic and Gender»; Schwartz).

Por otro lado, su inserción particular en la sociedad novohispana virreinal produce otra dimensión «criolla» en su identidad. Con la entrada a la corte virreinal en su juventud temprana, y su posterior vida monacal bajo la protección abierta de los virreyes, Sor Juana viene a encarnar lo que se ha definido tradicionalmente como ese sector criollo intermediario que se constituía en una relación de dependencia y pugna con los sectores del poder virreinal peninsular que controlaba los oficios públicos en las colonias.

Por último, su escritura también recoge ciertos rasgos de lo que se conoce como el «criollismo» clásico. Me refiero particularmente a una escritura que postula la especificidad de una identidad americana sin proponer con ello una ruptura con los paradigmas culturales y subjetivadores metropolitanos. Es a partir de esta triple «construcción» que asumo en esta reflexión la posible identificación de Sor Juana como sujeto criollo en la sociedad novohispana de la segunda mitad del siglo diecisiete.

Sin embargo, no se puede presumir que la obra de Sor Juana sea «criollista» por el mero hecho de que la autora pertenezca a este sector social. Uno de los rasgos más estudiados para definir el discurso criollista de Sor Juana es su representación de los otros sectores marginados de la sociedad novohispana en sus escritos religiosos, específicamente en las loas a los autos sacramentales y en los villancicos. En particular, ha llamado la atención de la crítica su representación de la evangelización de los indios al inicio de la conquista de América, como momento en que se dramatiza el intenso choque cultural e intelectual que implicó la conversión religiosa. Aunque ya hemos

aludido a muchos de estos textos a lo largo de nuestra reflexión, regreso a algunos de ellos para analizar varios de los rasgos de ese problemático discurso criollo con el cual se ha identificado la escritura de Sor Juana. Uno de los primeros detalles que llama la atención es el modo en que se inscriben estos personajes indígenas y nativos que se representan en su escritura religiosa dentro de un circuito de poder metrópoli-colonia. Veamos un ejemplo de la loa al *Divino Narciso*:

CELO           Pues dime, Religión, ya  
que a eso le diste salida,  
¿cómo salvas la objeción  
de que introduces las Indias,  
y a Madrid quieres llevarlas?

RELIGIÓN    Como aquesto sólo mira  
a celebrar el Misterio  
y aquestas introducidas  
personas no son más que  
unos abstractos, que pintan  
lo que se intenta decir,  
no habrá cosa que desdiga  
aunque las lleve a Madrid:  
que a especies intelectivas  
ni habrá distancias que estorben  
ni mares que les impidan

(OC, III, 21).

La estrategia inicial de estos textos es «justificar» la representación de indígenas ante un público madrileño. El texto reconoce la diferencia irreductible entre el referente cultural metropolitano y la experiencia indoamericana en las colonias. Estas diferencias se reúnen y procesan por medio de la «abstracción» de la figura indígena, estrategia que la crítica ha señalado como distintiva del discurso criollo en su representación de una especificidad americana<sup>6</sup>. El indígena representa una suerte de categoría ficticia que no se refiere necesariamente a los sectores reales de una población novohispana que estaba negociando su espacio en un nuevo entramado social, político y cultural. Sin embargo, lo interesante es que en el texto de Sor Juana se equipara «abstracción» con «especies intelectivas», de manera que el personaje indígena representa una capacidad racional americana que entra abiertamente en un debate teológico e intelectual con los personajes que representan el poder religioso y político de la metrópolis sobre la Nueva España. El texto opera, entonces, un deslizamiento que reubica la categoría indígena en el espacio del saber, de modo que el campo epistemológico -y sus categorías subjetivas abstractas- se convierten en el lugar desde el cual se negocia una nueva manera de articular una identidad americana. En este sentido, el proceso de «abstracción» es una estrategia que

incorpora a una subjetividad americana e indígena a la historia de las ideas europeas por medio del debate religioso y católico.

Esta misma estrategia se vuelve a repetir en la loa a *El cetro de José*, texto en el cual el personaje Idolatría también reconoce su carácter ficticio:

FE                   ¿Quién eres tú, que te opones,  
                          sacrílegamente osada,  
                          a estorbar nuestros intentos?

IDOLATRÍA Soy, por más que tú me ultrajas,  
                  la que sabrá defender  
                  fueros de edades tan largas,  
                  pues Alegórica Idea,  
                  consideración abstracta  
                  soy, que colectivamente  
                  casi todo el Reino abraza.  
                  Y así, con la voz de todos,  
                  como Plenipotenciaria  
                  de todos los Indios, vengo  
                  a decirte que, aunque ufana  
                  estés de que convertidos  
                  sigan tus Banderas sacras,  
                  no intentes con la violencia  
                  inmutar la antigua usanza

(OC, III,193).

Nuevamente el personaje indígena se ubica en el espacio de lo «abstracto», como «Alegórica Idea» o «Consideración abstracta» que no representa necesariamente un sector social presente y real, sino más bien una categoría, o una postura en la argumentación teológica. El texto se distancia, pues, de una agenda reformadora que aspire por medio de sus voces a reivindicar los derechos de un sector indígena novohispano. Lo que los textos despliegan son una gama de posiciones intelectuales y de sujetos cognoscitivos que entablan un diálogo donde se negocian las legitimidades de sus diversos saberes.

En este sentido el discurso de ficción se distancia de los sujetos a los que se les cede la voz, mostrando los límites irreductibles de una representación muy particular de estos sectores marginados de la sociedad novohispana. Esta misma estrategia de «mediación» y «abstracción» reaparece en el juego de villancicos dedicados a la «Asunción» en 1685, pero ahora aplicada a la voz negra:



3 Bueno está el Latín, mas yo  
de la Ensalada os prometo  
que lo que es deste bocado,  
lo que soy yo, ayuno quedo.  
Y para darme un hartazgo,  
como un Negro camotero  
quiero cantar que al fin es  
cosa que gusto y entiendo;  
pero que han de ayudar todos.

TROPA Todos os lo prometemos.

3 Pues a la mano de Dios  
y transfórmome en Guineo.

(OC, II, 96).

Aquí ya el texto se mueve completamente al plano de la representación como parte del ejercicio didáctico del discurso religioso, y se asume el habla y la perspectiva africana como estrategia que apela a un público más amplio que el latín en que se transmitía el saber oficial de la Iglesia. La voz africana se asume no sólo como «abstracción cognoscitiva» sino como posición discursiva que se puede ocupar en el momento en que se considere útil o necesaria. Es así como se pasa del debate intelectual a la construcción de determinadas estrategias y posiciones que se pueden desplegar en la representación artística como un modo de transmitir el mensaje católico -y metropolitano- a una audiencia popular novohispana. El discurso «criollo» que el texto despliega se ubica, entonces, en este rol mediador que regula el paso de saberes e información entre los dos polos del contexto colonial<sup>7</sup>. En este sentido, parecería que Sor Juana elabora simultáneamente tres posibles rutas de «persuasión» dirigidas a públicos muy diversos: (1) por un lado, y por medio de sus villancicos que interpelaban a una audiencia religiosa bastante amplia, sus textos permiten un cierto grado de identificación entre los diferentes grupos sociales y raciales novohispanos representados y el saber oficial de la Iglesia que se intenta transmitir; (2) por otro lado, sus textos dramatizan ese momento en que la mujer criolla se alía con otros sectores marginales, de modo que se le da voz en el texto a otros grupos subalternos (Arteaga 125); y (3) por último, sus escritos le hablan a un público metropolitano -especialmente en las loas a los autos sacramentales- sobre ese rol mediador del criollo que puede facilitar la difusión de ciertos saberes «americanos» entre ambos polos del contexto colonial. En cualquiera de los tres casos el discurso criollo se localiza en ese punto de engarce donde la pertenencia «orgánica» a un entorno americano permite postular esta posición negociadora y procesadora de heterogeneidades que sirve al mismo tiempo a los intereses metropolitanos y a los diversos sectores de la realidad colonial. Por tanto, esta supuesta «alianza» entre el sujeto femenino criollo y otras subjetividades marginadas se problematiza, puesto que el resultado de esta unión no redundaría necesariamente en una apertura real del espacio discursivo ni político para incluir otras voces, sino en un

fortalecimiento del rol regulador de un saber alternativo por parte de un sujeto colonial criollo.

Llama la atención, sin embargo, el modo en que la mayoría de la crítica ha interpretado esta representación de la voz negra en los textos de Sor Juana como un gesto democratizador transparente (Jones 60, Meléndez 88; Flynn, *Sor Juana* 74; Herrera Zapién 217; Benítez 80; Carreto León 58; Valdés Cruz 208; Georges Baudot, «El barroco» 112-13; Sabat Rivers, «Blanco, rojo» 248). Leslie Wilson ha destacado algunos de los límites de la poesía negrista en general, sobre todo la superficialidad, estereotipación y comicidad en su representación del personaje africano (92). Por su parte, Dolores Aponte Ramos ha señalado cómo el negro resulta más bien degradado en la representación humorística que se elabora en muchos de los villancicos de Sor Juana<sup>8</sup>. Sin embargo, fuera del estudio de Mabel Moraña sobre los villancicos de Sor Juana («Poder, raza y lengua») y del análisis de la sociedad colonial que propone Hernán Vidal, casi no se ha trabajado con la relación que existe entre el distanciamiento y artificialidad con que se construye esta voz negra y la constitución de una identidad criolla que aspira a mediar la entrada de éste y otros sectores subalternos al debate intelectual y cultural colonial y metropolitano.

Lo que este gesto presenta como limitación importante es el modo en que esta representación «abstracta» y tan recortada de los sectores africanos e indígenas apunta hacia una exotización de los elementos locales en función de un determinado discurso en vías de hegemonización en la sociedad colonial novohispana<sup>9</sup>. Esto lo vemos específicamente en el romance «A las inimitables plumas de Europa», en donde la presencia indígena se equipara en el texto a una exótica infusión bastante etérea que transforma la escritura del sujeto criollo:

¿Qué mágicas infusiones  
de los Indios herbolarios  
de mi Patria, entre mis letras  
el hechizo derramaron?

(OC, I, 160).

Si bien el poema trabaja con el problema de la transmisión de saberes entre uno y otro lado del mar, lo que llama la atención del texto es que el referente indígena deja de ser una «abstracción» dramática, o una estrategia didáctica de la representación, como hemos visto en los ejemplos anteriores, para convertirse en unas «mágicas infusiones» que diferencian la escritura de Sor Juana del canon europeo y metropolitano. Otro detalle significativo es que el texto mismo vuelve a insistir en su interés de llegar a un público metropolitano y virreinal, más que dirigirse a un público indígena:

¿Cuándo, Númenes divinos,

dulcísimos Cisnes, cuándo  
merecieron mis descuidos  
ocupar vuestros cuidados?

(OC, I, 158).

De ahí que la representación de los sectores indígenas y africanos desempeñe un rol muy diferente dependiendo del público al que se dirigen los textos. Y una de las limitaciones más palpables de este tipo de representación es el modo en que se incorpora lo americano como forma de construir un campo de competencia epistemológica más amplia que la europea, de manera que este rol mediador criollo podía entrañar ventajas culturales y políticas evidentes.

Esta es la misma estrategia que se usa en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega o incluso en la *Ynstrucion* de Titu Cussi, textos que se producen en otro contexto virreinal colonial y en los que se adopta esta perspectiva mediadora de ambos saberes por concepto del dominio cabal de la lengua y los referentes culturales tanto del entorno americano como del metropolitano. No obstante, surge aquí otra complicación más, porque si Titu Cussi utiliza esta misma estrategia mediadora, entonces no se puede hablar de la «intermediación» como fenómeno constitutivo y exclusivo de una identidad criolla. Lo que me interesa destacar es cómo este momento en que el texto se abre hacia «otras» voces no es un gesto democratizador transparente, sino que se encuentra cruzado por los intereses más localizados que complican -aunque no imposibilitan- el gesto de apertura del discurso representativo. En este sentido es precisamente el campo del saber el medio por el cual estas nuevas subjetividades aspiran a legitimar su posición dentro de un circuito de poder todavía controlado por las metrópolis europeas. De ahí que no se busque todavía legitimar un saber alternativo autosuficiente, sino que lo que se quiere es integrar estos nuevos campos cognoscitivos a un corpus del saber oficial europeo que todavía no reconocía los límites históricos y físicos del *episteme* moderno.

Sin embargo, uno de los puntos que nos permite identificar el modo en que se recortan estos saberes alternos para integrarlos a un proyecto criollo muy particular es la manera en que se abren los espacios textuales a esta multiplicidad de voces alternativas que entran en el debate teológico y epistemológico. Por ejemplo, ya hemos visto cómo en los villancicos se lleva a cabo una inserción muy problemática de la voz africana e indígena. Por un lado, se marcan las diferencias del español que hablan estos dos sectores del español castizo que despliegan los personajes oficiales de la Iglesia y del orden metropolitano en estas obras. Por otro lado, la entrada del indígena y el negro africano se encuentra enmarcada por un tono humorístico que integra su voz a expensas de la legitimidad de las perspectivas que representan estas posiciones cognoscitivas. Por último, Margo Glantz también ha señalado cómo esta representación de voces en los villancicos termina por replicar las jerarquías existentes en la sociedad novohispana, de modo que a cada personaje le corresponde un lugar muy claro dentro del coro de voces de la ensalada («El discurso religioso» 515).

Un buen ejemplo de esto lo encontramos en el juego de villancicos dedicado a «San José» (1690), texto en el que un negro y un indio participan en una adivinanza y son objeto de la risa de las otras voces oficiales del villancico<sup>10</sup>:

Yo también *quimati*<sup>11</sup> Dios,  
*mo*<sup>12</sup> adivinanza pondrá,  
que no sólo los Dotore  
habla la Oniversidá.

Cor.            ¡Ja, ja ja!  
                  ¿Qué adivinanza será?

Ind.            ¿Qué adivinanza? ¿Oye osté?  
                  ¿Cuál es mejor San José?

1                ¡Gran disparate!

2                ¡Terrible!  
                  Si es uno, ¿cómo es posible  
                  que haber pueda otro mejor?

(OC, II, 142).

Nótese cómo el indígena habla de un modo accidentado, aunque su mensaje todavía se puede integrar a la serie de adivanzas religiosas que anteceden su intervención<sup>13</sup>. No obstante, lo que más llama la atención aquí es que la entrada del personaje indígena coincide con un momento muy humorístico de la pieza: los miembros del coro se ríen de la ocurrencia disparatada del indio. De este modo, la entrada al diálogo está acompañada de un gesto que desautoriza la legitimidad de la voz subalterna en el momento en que los demás personajes comienzan a cuestionar la calidad del saber que estos otros grupos sociales pueden aportar al debate teológico sobre San José. En este sentido, esta estrategia textual parece coincidir con el modo en que se representa lo típicamente americano en otras obras de Sor Juana, como por ejemplo se puede ver en su localización del gracioso Castaño como el único personaje «indiano» que aparece en la obra teatral los *Empeños de una casa*.

De ahí que lo que nos llama la atención de estos textos es que despliegan dos estrategias complementarias y tal vez contradictorias sobre la posición del indígena y el esclavo en la escritura criolla y colonial: (1) por un lado legitiman su entrada en un debate intelectual, aunque sea como categoría abstracta más que como presencia social; y (2) por otro lado autorizan el rol de una discursividad criolla que regula la circulación de saberes y que se ubica en un doble rol legitimador y negociador entre la metrópoli y la sociedad virreinal. De este modo ambas estrategias están íntimamente vinculadas en la construcción de un texto que no nos permite trazar lecturas excluyentes de estas dos direcciones en que se moviliza la escritura. El indígena de este villancico sirve al mismo tiempo para señalar las limitaciones del saber universitario, oficial y metropolitano y

para legitimar la competencia criolla sobre un campo de saber americano. Parecería que todos estos saberes -tanto el indígena y el africano como el metropolitano- necesitan de ese rol mediador del discurso criollo para entablar un diálogo efectivo donde se autoricen y expliciten cabalmente los contenidos diversos que estas posiciones cognoscitivas suponen.

Esta misma dualidad la encontramos en algunos escritos de Sor Juana que se dirigieron abiertamente a los centros de poder metropolitano, y en especial a su representante más tangible, el público virreinal novohispano.

Me refiero específicamente a obras como el *Neptuno alegórico*, *los Empeños de una casa*, así como algunos poemas de encargo que estaban vinculados específicamente con el poder virreinal y que negocian ese lugar mediador y ambiguo que ocupa el criollo en el entramado del poder colonial. Por ejemplo, en el *Neptuno alegórico* se trabaja este tema de pedir favores al poderoso desde una posición subordinada, pues al Cabildo «le pareció que era, para pedir y conseguir perdones, más apta la blandura inculca de una mujer que la elocuencia de tantas y tan doctas plumas» (OC, N, 358). En este texto se utilizan precisamente las supuestas «limitaciones» del sujeto que escribe como modo para legitimar las peticiones, los servicios y los favores que se le dirigen a la figura de los virreyes. Es así como la subordinación se erige como estrategia que permite legitimar la entrada de esta nueva subjetividad en un diálogo abierto con los centros de poder virreinal.

Es precisamente en esta literatura que se dirige al poder (Maravall, *La cultura* 150) donde se van construyendo los medios para establecer un espacio de negociación. Este mismo motivo se repite en los numerosos poemas dedicados a las virreinas, donde la sumisión del vasallo sirve como modo para entablar un diálogo donde se procesan y legitiman diversos saberes:

Si el día que tú naciste,  
bellísima, excelsa Elvira,  
es ventura para todos,  
¿por qué no lo será mía?  
¿Nací yo acaso en las yerbas,  
o criéme en las hortigas?  
¿Fue mi ascendiente algún risco,  
o mi cuna alguna sima?  
¿No soy yo gente? ¿No es forma  
racional la que me anima?  
¿No desciendo, como todos,  
de Adán por mi recta línea?

(OC, I, 120).

Este romance, que se dedica a la condesa de Galve para el día de su cumpleaños, se convierte en el pretexto para defender la igualdad del sujeto americano en términos racionales e intelectuales y rechazar su inferioridad por concepto de su lugar de nacimiento. En esta defensa de igualdad se destacan dos elementos importantes: (1) la defensa del lugar de origen no implica un deseo de diferenciarse ni separarse del poder metropolitano que pueda sugerir una conciencia proto-nacionalista y (2) lo que se busca es definir la igualdad del americano y el europeo al construir un linaje humano que se basa en la presencia de una misma capacidad racional y un mismo origen divino. De ahí que resulte notable que la defensa que se hace del sujeto criollo americano se base precisamente en su igualdad con el sujeto europeo metropolitano por concepto de su misma humanidad.

Por último, en el «Sarao de cuatro naciones que son españoles, negros, italianos y mejicanos» se vuelve a tratar este tema de la subordinación que equipara al sujeto colonial con otros sujetos europeos metropolitanos. Esta breve pieza trabaja con el tema de la subordinación al poder virreinal presentándolo como un debate entre la «obligación» del vasallo a su señor y el «amor» que lo une a la figura virreinal. La pieza es una alabanza al poder de los virreyes y culmina al postular una sumisión al poder que se deja llevar al mismo tiempo por la fuerza de la «obligación» y por la voluntad del «amor». Llama la atención, sin embargo, que en el debate participan cuatro elementos dispares: los españoles, los italianos, los negros y los indígenas. La obra entrelaza estas cuatro «naciones» en un diálogo que culmina con la sumisión absoluta al mismo poder virreinal, de modo que se equiparan los negros esclavos y los indígenas americanos como súbditos que viven en igualdad de condiciones con los españoles e italianos. En este sentido los virreyes representan el poder metropolitano en total igualdad a los otros centros de poder que se encuentran en Europa. Cada una de estas cuatro «naciones» se somete a los virreyes y a la figura de su hijo heredero en un orden que todavía mantiene una clara jerarquía de valores: primero se someten los españoles, luego los negros, después los italianos y por último los mexicanos.

Hay, sin embargo, una serie de elementos interesantes en la argumentación de la pieza. En primer lugar, se trabaja el tema de la sumisión al poder virreinal-metropolitano desde dos vertientes complementarias: (1) como un sacrificio ritual similar al que según la tradición practicaban las culturas de la antigüedad pagana y los indígenas americanos; y (2) como una sumisión que no le resta altivez ni dignidad al vasallo, sino que le añade respetabilidad. En la obra son los italianos quienes mencionan dos veces este tipo de sumisión-sacrificio:

¡con humildes afectos rendidos,  
venid amorosos a sacrificar  
víctimas a su culto, en que sea  
el alma la ofrenda, y el pecho el altar!

(OC, IV, 179).

¡Venid a dedicar, en sacrificios  
de encendidos afectos obedientes,  
la víctima debida a sus altares,  
la ofrenda que a su culto se le debe!

(OC, IV, 182).

Lo que esta alusión establece es, por un lado la «divinidad» de los virreyes que merecen este tipo de servicio, y por otro la legitimidad simbólica de este tipo de rituales como modo de representar la sumisión total del individuo al centro de poder metropolitano. Al representar al italiano hablando de prácticas «paganas» como la manera de ofrecer sus respetos a los virreyes, lo que la obra hace es inscribir la alteridad ritual indígena y pagana en un corpus de prácticas dirigidas al poder que se inserta en el circuito metrópoli-colonia.

Por otro lado, al representar la sumisión como forma de dignificar al vasallo, el texto se ubica en el justo medio entre legitimar el poder metropolitano y reconocer la individualidad del sujeto americano. Nótese cómo es precisamente el indígena quien menciona la naturaleza dual de esta sumisión:

¡A estas tres deidades,  
alegres, rendid  
de América ufana  
la altiva cerviz!

(OC, IV, 181).

Es también notable que en estas obras, al igual que en las loas a los autos sacramentales, la entrada del indígena y el negro a la escena no implica un cambio en el lenguaje. No encontramos en estas piezas el lenguaje accidentado, marcado y distanciado del americano -aspecto que se explora sin embargo en los villancicos y hasta en el «Sainete Segundo» de los *Empeños de una casa*- sino que esta diversidad de identidades coincide en el dominio cabal de una sola lengua, y en la sumisión amorosa y responsable a un mismo poder. Al final de la obra las cuatro naciones se unen en un baile de tres tipos de ritmos musicales -la «reina» el «turdión» y la «jácara»- de modo que la música equipara y unifica a todos los sujetos frente al poder de los virreyes de la Nueva España.

En este sentido es significativo que los escritos de Sor Juana construyen al sujeto criollo como ese punto de mediación que negocia la heterogeneidad del contexto social y político en la Nueva España. Al mismo tiempo, su representación de los otros sectores sociales de la colonia parece ser una estrategia de apropiación que se desplaza al campo epistemológico para proponer en la discursividad criolla esa síntesis que explicita y transmite diversos saberes en la coyuntura de un contexto de poder muy problemático y desigual<sup>14</sup>. Por último, predomina en esta escritura un deseo de incorporar -ya sea saberes, sujetos o condiciones de marginalidad- a un discurso oficial y centralizado, pero reconociendo las diferencias que animan cada una de las diversas posiciones que definen y componen el contexto colonial. No parece haber en estos escritos un claro impulso protonacional, sino un deseo de ampliar los espacios de diálogo y participación para reacomodar las jerarquías de modo que otras subjetividades puedan entrar a este debate de poderes, convicciones, valores y prácticas sociales. De ahí que su representación de otros grupos subalternos responda a una estrategia de resistencia que no implica una subversión total:

*These tricks oppose the silencing of the other by articulating marginalized discourses that cross, but do not supplant the dominant discourse. [...] There is not the monolineal silencing of the other, instead there is the chiasmus that acknowledges bilineal, present differences.*

(Arteaga 116).

La culminación de esta estrategia multiplicadora de discursos, que no anula las voces hegemónicas sino que expresa un afán de intensa negociación, la encontramos en sus villancicos, textos donde la tarea pedagógica se estructura como una sumatoria de diversos registros y lenguajes simultáneos para incorporar a una audiencia muy amplia -y sus diversos saberes- en el corpus del discurso oficial religioso.

¿De dónde surge, entonces, esta imagen «proto-nacionalista», revolucionaria y americanista predominantemente monológica con la que se ha definido tantas veces la escritura de Sor Juana y de muchos otros autores de su misma época? Para contestar esta pregunta es necesario dirigir nuestra reflexión a la disciplina que nos ocupa -la crítica literaria latinoamericanista- para identificar cómo las reconfiguraciones del campo nos ayudan a desmontar ciertas categorías de lectura y de identidad en el análisis de los textos coloniales.

### **3. Retóricas de la restitución: los estudios literarios y la «nacionalización» de las letras coloniales**

*Rather than represent the past in its irreducible otherness, its purported goal, philology translates and reinvents it in the*



*name of mastery of the present Self.*

Enrico Mario Santí, «Sor Juana, Octavio Paz and the Poetics of Restitution». (107).

En este ensayo de donde sacamos nuestro epígrafe, Santí trabaja precisamente con los modos en que los estudios históricos y literarios de la obra de Sor Juana terminan por construir una determinada imagen «revolucionaria» y «subversiva» de esta escritora que responde a determinados intereses ideológicos que operan una reconstrucción del pasado muy recortada desde el presente:

*... precisely what sort of persona do we end up constructing in the process of inventing such «absent presences»? My working hypothesis is that, as a critical practice, restitution is supplementary in character -in compensating for a previous lack, it exceeds rather than simply restores the original. And, further, that in Sor Juana's case such excess is what accounts for the construction of different personae -be it «saint» of Catholic orthodoxy, the «martyr» and «dissident» of nineteenth and twentieth-century Liberalism, or the «precursor» of contemporary feminism- that the critical canon constructs in order to domesticate the radical otherness of her work. This is an essay, in short, on the interested uses of the past.*

(104).

Lo que una lectura como la de Santí nos propone es emprender un desmontaje de la labor crítica misma que construye determinadas imágenes o figuras de la escritura latinoamericana en general<sup>15</sup>. A partir de una definición legal y moral del término restitución, Santí reflexiona sobre este esfuerzo de los estudios críticos literarios de constituir en la persona del escritor una figura reivindicadora de las luchas más contemporáneas del campo intelectual en el momento en que se produce el estudio literario. El pasado se convierte en esta autoridad previa que justifica, por tanto, las luchas reivindicadoras del hoy. De ahí que la obra de Sor Juana se haya leído, como señala el epígrafe de Luciani que abre nuestro capítulo, desde una multiplicidad de agendas liberatorias, reformistas o incluso muy conservadoras, tales como el nacionalismo, el feminismo, la santidad, la modernidad intelectual, entre tantas otras.

Mi interés no es, por tanto, señalar qué tipo de construcciones contemporáneas se han llevado a cabo a partir de la escritura de Sor Juana, sino trazar algunas de estas elaboraciones críticas a partir de la configuración misma de la disciplina de los estudios literarios específicamente latinoamericanos. Una vez trazados algunos de los puntos más sobresalientes, propongo, entonces, nuevos acercamientos que permiten la entrada de otras lecturas alternas que toman en cuenta alguno de esos excesos que siempre escapan en la construcción de lo que se ha denominado como las letras coloniales americanas.

Uno de los modos en que se ha emprendido esta reflexión ha sido por medio de estudios que analizan la construcción de categorías tales como «literatura colonial» y «cultura latinoamericana». De acuerdo con estos estudios la literatura colonial no formó parte de las llamadas literaturas nacionales hasta que en el siglo XIX se emprendió un proceso de redefinición de tradiciones culturales nacionales que le adjudicaron a este corpus de textos el rol de originar una identidad específicamente latinoamericana (Zamora, «Historicity» 345; González Echevarría 18; Santí, «Sor Juana» 109; Cornejo-Polar, «Ajenidad y apropiación» 653; Mariscal Hay, «Voces novohispanas» 331). Este proceso, que Cornejo-Polar ha denominado como el proceso de «nacionalizar» las letras coloniales, implicó una serie de ajustes ideológicos que deben tomarse en cuenta:

Ahora bien, ¿qué implica leer la literatura colonial como parte, y eventualmente como origen de una literatura nacional? En el nivel más evidente habría que destacar que se trata del reconocimiento (en el horizonte específico de la producción colonial) del carácter criollo de la república, de su historia y de sus normas y jerarquías socioétnicas (igualmente vigentes en ese horizonte); pero también -y hasta más- de la legitimación de todo ello como forma pertinente de la nación.

(Cornejo-Polar, «Ajenidad y apropiación» 654).

Uno de los principales ajustes ideológicos fue el de «inventar» una tradición previa a la emancipación política que contuviera, sin embargo, las simientes liberadoras. Esta es precisamente la labor crítica que emprenden Andrés Bello en Venezuela y Chile y Ricardo Palma en Perú -por dar dos ejemplos muy conocidos- como modos de reconstituir un origen a la identidad nacional de estos países (Santí, «Sor Juana» 109; Cornejo-Polar, «Ajenidad y apropiación» 655-56). Como ha señalado González Echevarría, es precisamente el impulso originador del romanticismo el que localiza la literatura colonial como ese «origen medieval» de las literaturas nacionales americanas (17). Incluso se ha llegado a definir este corpus de textos coloniales como la «inmadurez» o la infancia de una literatura latinoamericana, que no tiene función en sí mismo, sino sólo como parte de los discursos de formación nacional (Beverly, «Poesía cortesana» 267). De ahí que se rechazara o justificara todo texto literario que no participara del impulso nacionalista que consolidó la disciplina de los estudios literarios en el siglo diecinueve, y con ello la literatura colonial pasó a ocupar un lugar bastante problemático en esa construcción de un origen para las literaturas americanas (Mariscal Hay, «Voces novohispanas» 331)<sup>16</sup>.

Con la entrada de las letras coloniales a las literaturas nacionales surge también esta otra categoría de lo «latinoamericano» que aspira a aglutinar bajo una misma experiencia el devenir histórico de una multiplicidad de países americanos. Su origen también tiene un estrecho vínculo con la construcción de una identidad criolla que se diferencia gradualmente de la metrópoli europea hasta lograr la independencia política (Mignolo, «La lengua, la letra» 156). Sin embargo, es importante notar cómo la disciplina misma de la crítica literaria, que se inicia desde este impulso nacionalizador

de artefactos culturales, comienza a cuestionar la organicidad de estas categorías como parte de lo que se ha denominado como la «crisis de los estudios literarios coloniales»:

«América Latina» es el nombre admitido en diversas disciplinas para designar una vasta macro-área antropogeográfica. Lingüísticamente, es un sustantivo compuesto equivalente a «Latinoamérica». Se forma de un sustantivo simple adjetivado «América latina». El caso es semejante para «Hispanoamérica» que se forma de un sustantivo adjetivado «América hispana». La misma lógica afecta la formación de «Indoamérica» o «Iberoamérica». Históricamente, estos nombres comienzan a forjarse después de los movimientos de independencia. Culturalmente, tales nombres y expresiones han sido y son empleados por varias generaciones de intelectuales post-independentistas para construir su propio marco territorial.

(Mignolo, «La lengua, la letra» 151).

Lo importante del origen de estas categorías es su vínculo con un momento histórico específico de estos países y las ideologías predominantes en las disciplinas que las proponen. Es precisamente a partir de este proceso de historización de categorías que se puede comenzar a trazar el tipo de exclusiones que entrañó la definición del campo literario a partir de categorías como «Latinoamérica», y «literaturas nacionales». Una de las exclusiones más evidentes fue que se redujo la historia de las literaturas americanas a un canon de textos impresos y en «castellano», dejando fuera toda la cultura oral y pictográfica prehispánica, indígena, africana y mestiza que coexistió con las expresiones más oficiales del arte hispánico y criollo (Cornejo Polar, *La formación* 38-9; Mignolo, «La lengua, la letra» 139, *The Darker Side* 7-8). De acuerdo con este tipo de construcción la discursividad criolla era la única que se podía erigir como típicamente americana -o latinoamericana- porque aglutinaba y sintetizaba todas las tendencias y expresiones diversas de la sociedad colonial en un mismo discurso coherente y unificador (Mignolo, «La lengua, la letra» 156; Catalá, «El Neptuno» 27). Con ello se inicia lo que se puede denominar como el «criollismo» de las identidades americanas, categoría que se ha privilegiado ampliamente en el modo en que los estudios literarios han definido las identidades y discursividades que entran en el corpus de las literaturas nacionales de Latinoamérica.

Esta lectura nacionalista de la literatura colonial no ha sido consistente ni lineal. En ocasiones se han impuesto otros modos de valoración que han afectado la recepción de la escritura colonial en general. Para ello basta recordar cómo durante el siglo dieciocho y diecinueve se negó al valor estético de muchas de las obras coloniales por su tendencia a un estilo recargado y gongorista (Tovar y de Teresa 289, Alfonso Méndez Plancarte, *Crítica de críticas* 40). No será hasta fines del siglo diecinueve y comienzos del veinte que se vuelve a incorporar esta época literaria en el canon de los estudios literarios oficiales, con la revalorización de la obra de Góngora y el interés que surge en este estilo de escritura a partir del trabajo poético de los modernistas en hispanoamérica y de la generación de poetas españoles del veintisiete (Nervo 22, Glantz, *Sor Juana* 22).

De ahí que será mayormente en el presente siglo cuando se comienza a apreciar más el carácter textual y literario, junto con el carácter nacionalizable, de estas prácticas escriturarias<sup>17</sup>.

Otro de los elementos que ha sufrido una construcción muy particular en el campo de los estudios coloniales latinoamericanos es el estilo barroco y su naturaleza orgánica para sintetizar el proceso de interacción y formación de identidades desde el inicio de la conquista y colonización de América. Si Maravall define el Barroco como un fenómeno europeo que se caracteriza por una cultura masiva, dirigida y urbana que defiende el poder monárquico absolutista<sup>18</sup>, los estudios literarios latinoamericanos han intentado rescatar del barroco su carácter subversivo y sintetizador de diversas prácticas culturales que produce una identidad latinoamericana diferenciada de la metrópoli europea<sup>19</sup>. De acuerdo a este grupo de estudiosos, el Barroco se caracteriza por su capacidad para sincretizar diversos contenidos culturales, y recoger una particular expresividad americana. Por esta capacidad de resistencia que el exceso barroco permite, se ha llegado a postular este estilo como el origen de un discurso nacionalista en las colonias americanas que se inicia casi en el instante mismo en que comienza la conquista (Jara y Spadaccini, *Amerindian Images* 78; K. Ross 230; Bravo Lira 14).

Desde ahí se ha iniciado un debate crítico que gira en torno a la organicidad del barroco como discurso o estilo que permitió la articulación de la singular experiencia de la colonización. Un grupo de escritores y críticos postuló en la década del setenta la continuidad de un modo de escritura barroca -conocida como el neobarroco- que rescataba los gestos principales de un estilo que se concibió como particularmente afín a una identidad latinoamericana<sup>20</sup>. Estilos como «lo real maravilloso» y el «realismo mágico» aspiraban a recuperar los rasgos de una escritura híbrida, fragmentaria y múltiple que recogía los movimientos esenciales de la formación de una cultura latinoamericana. Esto supone que por medio de un proceso de «síntesis paradójicas» el barroco había presenciado -y posibilitado- el origen del primer sujeto americano (Alessi de Nicolini 11, 17), y por ello el rescate de este estilo suponía un gesto revolucionario que afirmaba una identidad americana contemporánea (González Echevarría 21).

Otros críticos, sin embargo, han cuestionado la organicidad de este estilo, y han estudiado los límites de esta propuesta. Uno de los mayores exponentes de esta tesis es Leonardo Acosta, quien se resiste a aceptar el barroco como un estilo afín a las prácticas culturales prehispánicas en América:

En síntesis, puede afirmarse que en América existen obras plásticas y literarias de cuño barroco. Pero negamos que sea esa una corriente generalizada, mayoritaria, ni mucho menos «natural» «lógica» ni «inmanente». El barroco fue un estilo importado por la monarquía española como parte de una cultura estrechamente ligada a su ideología imperialista. Su importación tuvo, desde el principio, fines de dominio en el terreno ideológico y cultural.

(Acosta 51).

Siguiendo este mismo argumento, Janice Theodoro propone el «policulturalismo» para estudiar el proceso de interacción cultural entre indígenas y europeos como una experiencia que no implicó la total destrucción y desarticulación de los referentes culturales indígenas, sino su inscripción dinámica en un nuevo corpus de prácticas culturales de la colonia (139-142). Como ha ilustrado muy bien Walter Mignolo en su libro *The Darker Side of the Renaissance*, la colonización de las culturas amerindias no impidió un amplio proceso de intercambios y apropiaciones mediante las cuales tanto los europeos como los indígenas lograron manifestar la inconmensurabilidad y relatividad de sus paradigmas epistemológicos y culturales (215-6; 326-7). Por ello es que Theodoro también propone romper con la idea de un «mestizaje cultural» absoluto, que ha servido como el fundamento de las fantasías de orden criollistas en la postulación de un discurso nacional coherente en Latinoamérica (Theodoro 141). Por último, K. Ross ha destacado el carácter ambiguo del barroco en la formación de identidades americanas:

*To read the Spanish American baroque in a new way, we need to place its writing and writers in a historical context that will assume the ambiguities inherent in a discourse that represents a criollo class in ascendance, looking for its own history not only toward the poles of Spain and indigenous culture, but also to the sixteenth-century chronicles of Conquest.*

*(The Baroque Narrative 39).*

De ahí que sea más productivo explorar las contradicciones del barroco americano en vez de insistir en su carácter exclusivamente represivo o nacionalizador.

No se trata, por tanto, de negar la existencia de un estilo barroco en la América colonial, ni de cuestionar la preeminencia del discurso criollo en la formación de los discursos nacionales posteriores, sino de trazar los límites a las categorías de estudio que se asumen como orgánicas al estudiar la literatura colonial en el contexto de los estudios latinoamericanos contemporáneos. Como hemos visto, categorías como literatura colonial, barroco, literatura nacional y cultura latinoamericana poseen una historia que ha visto las gestas de independencia como el eje a partir del cual trazar los orígenes y la evolución histórica de un conglomerado bastante amplio y diverso de prácticas socio-culturales. Quiero, por lo tanto, concluir mi reflexión sobre los escritos de Sor Juana retomando las reconfiguraciones disciplinarias como punto de partida para proponer nuevas zonas de interés en el campo de los estudios culturales latinoamericanos.

#### **4. Ficciones del latinoamericanismo: hacia una superación de la lectura criollista**

*It is this tragic flaw, either real or perceived, that triggers what can be described as nothing less than the «rescue fantasy» of the Sor Juana critical canon, the curious obsession on the part of the scholars and editors to save Sor Juana from her mortal enemies, from oblivion, or even from herself.*

Enrico Mario Santí, «Sor Juana, Octavio Paz and the Poetics of Restitution» (119).

Tomando en consideración el íntimo vínculo que ha prevalecido entre los estudios literarios y el proceso de «restitución» de una discursividad latinoamericana, para usar el término de Santí, queda claro por qué se ha insistido tanto en ubicar a Sor Juana en los espacios estables del nacionalismo, americanismo, feminismo, e incluso como parte del discurso criollista más avanzado. Sor Juana se ha convertido incluso en un icono muy importante de la tradición nacional mexicana, y hasta en paradigma de la diferencia latinoamericana. Un ejemplo muy conocido de este gesto lo es el libro de Amado Nervo, titulado *Juana de Asbaje. Contribución al centenario de la independencia de México*. Desde el título, Nervo vincula nuevamente a Sor Juana con las agendas nacionalistas que han guiado muchos de los estudios sobre la literatura latinoamericana. Al localizar su escritura en estos espacios liberales y reformadores se han evadido algunos de los espacios ambiguos y contradictorios, así como toda una serie de «excesos» que se escapan al llevar a cabo una lectura exclusivamente nacionalista. Aunque la crítica ha reconocido la crisis del sujeto como central en la formulación de la escritura barroca, y se ha adentrado abiertamente en las conflictividades que debió generar la experiencia de la conquista y colonización de América, todavía hay cierta resistencia a leer los textos de Sor Juana desde sus puntos contradictorios, y tal vez no tan liberadores.

Al ubicar a Sor Juana como parte del discurso criollista se ha asumido su carácter más virulento y liberal en la formación de una identidad latinoamericana, dejando de lado toda una vertiente represiva que intentó negociar con los centros de poder un rol de intermediario que articulara al resto de los sectores no hegemónicos de la sociedad colonial. Se ha construido a una Sor Juana liberal, feminista y americana que no participa, sin embargo, de las contradicciones de un contexto colonial donde ser criollo quiso decir a veces ser peninsular, otras veces ser mestizo o indígena y otras veces ser simplemente americano. Se ha postulado una Sor Juana sincrética que se resiste al poder metropolitano y que abre el espacio discursivo y cultural para todos los sectores marginados de la sociedad novohispana. Por último, se ha inventado una Sor Juana, y una literatura latinoamericana, que reafirman y comprueban la unidad en medio de la heterogeneidad para crear desde allí una ontogenia continental unificada<sup>21</sup>.

No obstante, la crítica comienza a abrir campo para observar parte de esta heterogeneidad irreductible que compone el campo de los estudios culturales latinoamericanos. De ahí que se proponga que es necesario reconsiderar el concepto de literaturas nacionales en el contexto americano, por cuanto las mismas incluyeron una diversidad de modos de expresión -ya porque fuera oral, escrita o pictográfica o simplemente porque existían una multiplicidad de lenguas en un mismo territorio- y de sectores en constante negociación -como los indígenas, europeos, criollos, mestizos,

negros africanos y mulatos- que permiten postular un proceso de transculturación interna en la formación de estas culturas y sus nociones de identidad y territorio (Pizarro, «Sobre las direcciones» 43-44). Asimismo se propone la necesidad de reconsiderar la categoría «latinoamericano» como unificadora de numerosas experiencias nacionales y regionales que no se pueden reducir a una historia en común (Pizarro, «Sobre las direcciones» 46). Recuérdese para ello el debate crítico que ha generado la inclusión del Caribe en latinoamérica por su particular situación geográfica, racial y política, o la diversidad de experiencias históricas entre el cono sur y centroamérica para ilustrar lo difícil que resulta reducir tanta heterogeneidad bajo una sola categoría. Por lo tanto es necesario hablar de «culturas latinoamericanas», para dejar abierto el campo a esta multiplicidad internacional e internacional que interviene en la postulación de unos estudios globales de este grupo de países.

Otro punto que apenas comienza a explorarse es el estudio de la condición colonial y su aplicación en el contexto americano a partir de las más recientes formulaciones de la teoría colonial y postcolonial. Como los estudios de Robert Young y Klor de Alva nos indican, es imperativo repensar muchas de estas categorías de la teoría colonial para poder explicar a partir de ellas una particular experiencia colonial que duró tres siglos y que incluyó un área geográfica muy amplia<sup>22</sup>. El estudio de la experiencia colonial abre el campo para postular posiciones que no dependen necesariamente de la teleología nacionalista para explicar algunos de los fenómenos sociales que se experimentaron durante la colonia. Asimismo, se deben explorar aún más las conflictividades del mismo discurso criollo, que no se puede localizar establemente entre un polo nacionalista ni conservador:

No obstante hay que matizar la opinión de Lafaye. Es verdad que la actitud de Sigüenza [en su *Teatro de virtudes políticas*] es la expresión de la «afirmación misma» que hace la sociedad criolla sin que sea posible discernir en ella un proyecto político separatista. Sin embargo, es difícil ignorar el carácter político de sus elucubraciones sobre el pacifismo americano y la predicación del cristianismo en México antes de la llegada de los españoles.

(Paz, «Ritos políticos» 10).

No se trata, pues, de negarle un carácter subversivo, o una capacidad de resistencia a la escritura colonial. Se trata más bien, de reconocer las sinuosidades de una condición y experiencia colonial que hacía muy difícil proponer una agenda separatista o conservadora monolítica en un momento como la segunda mitad del siglo XVII. Se trata de reconsiderar la heterogeneidad social y racial que componía la sociedad novohispana, heterogeneidad a la que no escapaba ni el mismo sector criollo que se ha querido erigir como vocero de la voz emancipadora latinoamericana. A tono con esta misma idea de heterogeneidad, resulta ya insostenible el construir la identidad latinoamericana como una continuidad de la tradición criolla a expensas de los otros grupos raciales y sociales que coexistieron y todavía coexisten en este conjunto de sociedades hegemónicas oficiales. De ahí que ya comiencen a postularse reflexiones críticas sobre estas «tradiciones marginales» en el caso de la literatura latinoamericana (Cornejo Polar, *La*

*formación 157-174*), y que abren el campo al estudio de un conjunto de manifestaciones culturales en las que coexistieron y se negociaron diversas posiciones y saberes dentro del corpus de lo que hoy denominamos como discursos coloniales.

Por último, y regresando a nuestra reflexión sobre la constitución de sujetos epistemológicos a partir de los escritos de Sor Juana, es interesante ver cómo nuestra lectura intenta recoger algunas de estas contradicciones que acabamos de detallar. Por un lado, Sor Juana aspira a entrar como sujeto legítimo a un debate epistemológico oficial, pero por otro, su entrada trae consigo una serie de marcas que particularizan, historizan e individualizan su empresa cognoscitiva. A través de los textos de Sor Juana hemos visto cómo ese sujeto racional y epistemológico ha ido descubriendo sus coordenadas -ya sea en su sexualidad, su origen colonial y americano y su posición particular en el entramado social y político desde el cual escribe- y ha ido trayendo consigo una serie de alteridades que no vulneran, sin embargo, su humanidad y su capacidad racional. Esta sería una de las lecturas más liberadoras de las propuestas epistemológicas en cuanto a la categoría del sujeto que se puede trazar desde la obra de Sor Juana.

Al mismo tiempo sus textos recogen múltiples distanciamientos y contradicciones que se movilizan simultáneamente con su proyecto legitimador de nuevas subjetividades cognoscitivas. Con ello me refiero particularmente a los límites en la representación de otros sectores subalternos en la Colonia, que se abstraen como estrategias, o posiciones argumentales, o que se erigen como saberes incompletos que tienen que ser mediados para lograr un diálogo dentro del marco oficial. Al incorporar la escritura de Sor Juana al discurso criollo americano es necesario tomar en cuenta la ambigüedad constitutiva de esta postura, por cuanto el criollo llegó a ser al mismo tiempo una fuerza resistente y conservadora del orden colonial<sup>23</sup>. Asimismo, por su postulación de una agenda criolla más localizada, estos textos vuelven a interactuar problemáticamente dentro del circuito del poder metropolitano y colonial.

Desde la perspectiva específica del poder, los textos de Sor Juana ocupan un lugar ambiguo, difícil de localizar. Por un lado, hay en ellos una defensa del derecho al saber, al ejercicio libre de la capacidad racional de todo ser humano, sin importar su raza, su género sexual o su lugar de procedencia. Por otro lado, hay una relación de sumisión al poder, y un deseo de integrarse al campo de saber oficial existente en la época. Por un lado hay una apertura en el debate intelectual, pero por otro se hace notable que se trata de una representación artística donde los sujetos americanos desempeñan roles humorísticos o se identifican como alegorías abstractas.

Toda esta complejidad resulta constitutiva de estos textos que he estado comentando. En los mismos predomina la movilidad sinuosa y simultánea, los diversos niveles de escritura y lectura y una multiplicidad de agendas muy locales de persuasión que responden a un complejo contexto novohispano. Y es tal vez en esta heterogeneidad y simultaneidad de estrategias, voces, agendas, subjetividades, epistemologías, relaciones con el poder y conflictividades discursivas donde los textos de Sor Juana nos revelan su saber más perturbador.



2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

---

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)

