

GONGORISMO Y CRIPTOGONGORISMO EN AMÉRICA: LA NORMA VIRREINAL DEL SIGLO XVII

Víctor Pueyo Zoco
Temple University

La bibliografía existente sobre la manera en que Góngora fue leído, desleído, imitado y excedido en los virreinos es, a estas alturas, prácticamente inabarcable. A los tempranos estudios de Carilla y Dámaso Alonso, de gran valor descriptivo y todavía insoslayables por su carácter fundacional, se ha sumado en las últimas décadas una importante cantidad de trabajos que enfatizan aspectos políticos e ideológicos de esta fiebre gongorina, la mayoría de los cuales se centra en el ámbito novohispano o pivota en torno a la figura del letrado cuzqueño Juan de Espinosa Medrano. Resumir esta ingente aportación, que representa el sano relevo ejercido por un nuevo “colonialismo,” sería poco menos que un intento utópico, si no una auténtica imposibilidad. A pesar de ello, destacan las intervenciones de John Beverley, que estableció el carácter jánico del gongorismo americano y lo definió como una “práctica ideológica” (*Essays* 54); Roberto González Echevarría, que identifica el gongorismo con el principio de una modernidad *ad hoc* en América Latina; Raquel Chang-Rodríguez, que lo lee en boca del Lunarejo como subversión del Barroco “contrarreformista” (205); el trabajo pionero de Jaime Concha, que consideraba el gongorismo como “un primitivo momento de constitución de una ideología de las capas medias del Virreinato” (45) y el de Mabel Moraña, que sigue su estela para caracterizarlo como un marcador social de la conciencia criolla (“Barroco y conciencia” 242).

Cabe observar, sin embargo, que la mayoría de estos trabajos problematizan la lectura de Góngora en el seno exclusivo de las formaciones sociales virreinales y, con frecuencia, en base al impacto que su difusión tuvo en la configuración de la estructura concéntrica de la ciudad letrada.¹ Estos trabajos respondían a un enorme vacío bibliográfico sobre la configuración local de las redes de poder e incidían, consecuentemente, en el modo en que Góngora circulaba en tanto

sustancia determinada y atravesada por *esos* vectores sociales, definida por sus contradicciones, atrapada en ese campo de fuerzas específico que imponía la nueva estratificación política e ideológica de los virreinos.

Hasta cierto punto, y por la composición misma de este enclave de inmanencia, era prácticamente inevitable partir de cierta fractura semiótica, en la que Góngora se convertía en un significante errático, peregrino, cuya búsqueda de significado marcaba el verdadero eje y sentido de la lucha por la capitalización simbólica en las “colonias.”²² Es imposible no preguntarse, en este sentido, si no ha llegado el momento de suplementar esta vertiente de trabajo, cuyos frutos son evidentes, con una actualización de las problemáticas pensadas en y desde la otra orilla. Me pregunto, en otras palabras, si no falta acaso una narrativa complementaria que pueda explicar esta presencia (por qué triunfó Góngora y no otro modelo peninsular) desde el punto de vista de lo que Góngora ya significaba en el interior de la compleja formación social metropolitana de principios del siglo XVII. No sólo eso, sino que me pregunto, además, si no es ésta la maniobra de regreso que en su inercia exigía el programa decolonizador sugerido, implícita o explícitamente, por algunas de aquellas propuestas, como si se tratara de un predecible efecto boomerang.

Esta maniobra de regreso debería incluir una complicación del campo literario peninsular de principios del XVII que tuviera en cuenta el progreso operado en los últimos años en cuanto a la codificación de la estructura simbólica de las formaciones sociales de los virreinos. Como el espejo que devuelve una mirada, la problemática virreinal exige pensar el campo literario metropolitano como un todo no homogéneo, que nos permita entender cómo los diferentes antagonismos que se producían en su centro condicionaron el panorama de sus apropiaciones y subversiones en las colonias, al mismo tiempo que eran inevitablemente condicionados por ellas. Este relato especular, por descontado, no cancela ni pretende cancelar la problemática instalada por los muchos y meritorios trabajos anteriores; aspira, por el contrario, a enriquecer sus líneas maestras, abriendo, con suerte, nuevas vías para el debate y nuevos caminos para la investigación. En este artículo me propongo, pues, pensar este viaje de regreso a partir del concepto de norma literaria, acuñado por Juan Carlos Rodríguez en su obra homónima.

Sigüenza y Góngora: el triunfo de la norma

Es sabido que el gongorismo dominó el panorama letrado de las colonias hasta bien entrado el siglo XVIII. Existía ya, claro, un verso italiano de pedigrí “renacentista” y no gongorino que había irrumpido con fuerza durante el siglo anterior. Gutierre de Cetina, sin ir más lejos, facturó madrigales memorables en México, mientras que muchos de los poetas del círculo de Lima que Cervantes elogia en su *Canto de Calíope*, como Enrique Garcés y Sancho de Ribera, son poetas que en un momento dado podríamos llamar petrarquistas.³ Todo este sustrato literario, sin embargo, se vio muy pronto inundado por una poesía de impronta gongorista.

Carilla planteó este fenómeno en saludables términos cuantitativos, que contribuían a establecer, de paso, una precoz cronología para la entrada de Góngora en América. Los registros de naos y las licencias del Santo Oficio confirmaban que sus obras se habían filtrado entre los cargamentos trasatlánticos tan temprano como a finales del siglo XVI, cuando Góngora ni siquiera había escrito sus obras mayores: “En un embarque dirigido a Tierra Firme, ciudad de San Felipe de Portobelo (1598), encontramos 84 *Romanceros*. En otro envió a la misma ciudad (1601), de ¡81 cajas!, entresaco 82 *Romanceros*.” (23) Góngora era ostensiblemente el poeta más antologado de estas colecciones. Así sucedía en las *Flores de poetas ilustres* de 1608, donde Góngora le gana la mano claramente a Quevedo. Pero el “contacto directo” con las obras del cordobés no agota la verdadera dimensión del problema, porque su influencia nunca se redujo a la circulación, mayor o menor, de varias docenas de misceláneas impresas en España, ni se detuvo en la relativa gloria de que un puñado de romances pudo gozar en el coto de la lectura privada. Contribuyó, por el contrario, a producir una norma pública de “gusto;” se extendió a la oratoria, a la poesía religiosa, al sermón y a la organización de certámenes y justas literarias que, en América, tendrán un carácter excepcional.⁴

La excepcionalidad de estos certámenes consistía, precisamente, en su capacidad de hacer visible esta norma a través de las reglas del concurso. En ausencia de instituciones “culturales” que velaran por preservar una norma pública de representación (las academias –de las letras, de las ciencias o de las artes– dieciochescas), esta norma era inseparable de sus prácticas concretas. Era, aventuraré, por esta razón (y por la

inexistencia de esa no menos kantiana esfera autónoma del arte), que su formulación acababa enunciándose bajo los parámetros del lenguaje jurídico-administrativo, en tanto leyes o ámbitos de prescripción.⁵ Los participantes de muchos de estos concursos competían, no en vano, bajo la consigna de escribir poemas compuestos única y exclusivamente a partir de versos de Góngora. El *Triunfo Parténico* de Carlos de Sigüenza y Góngora recoge varios de estos eventos celebrados en la Universidad de México en 1682. Desde el pórtico del primer certamen, queda muy claro lo que el prontuario novohispano exige: “Una canción de cuatro estancias de a nueve versos con su represa de a tres, imitando la del Apolo Cordobés, que empieza: *Que de invidiosos montes levantados*” (fol. 53v). Como resultado, asistimos al siguiente parto del doctor Juan Pérez Ribero, abogado de la Real Audiencia, “excelente jurisconsulto y no menos elegante y suavísimo poeta, como lo manifiesta en las cultas cadencias de estos versos”:

Que de montes de espumas levantados
de Tritón no impedidos
la luz encubren de los astros bellos
encrespando los vientos (ya no atados
de su Señor) crecidos
promontorios de escarcha; que es al vellos
introducirse en ellos,
horror del pensamiento,
pues que tanto cristal se lleva el viento. (fol. 55r)

No menos escrupuloso, pero todavía más preciso en cuanto a sus instrucciones, el certamen cuarto exige:

Una canción a imitación de la gongorina que comienza *En roscas de cristal serpiente breve*, de a diez y siete versos en cada estancia, con su represa de a cinco; las cuales se han de componer de centones, sacados precisamente del mismo D. Luis de Góngora. Y se advierte a los poetas ser indispensable, y expresa ley, el que no sólo no se han de tomar dos, ni tres versos, pero ni aun uno entero para subrogarlo en la canción. Al lado de cada verso, por el uno y el otro margen [y] para mayor facilidad de su escritura y examen, se pondrá el número del folio y el poema de donde se hubiere tomado el hemistiquio que allí sirviere. (fols. 75v y 75r)

El puertorriqueño Francisco de Ayerra y Santa María se lleva el primer premio arrancando rípios del costillar de la edición de las obras de 1654, con una canción que comienza así:

- | | | |
|--------------|---|------------------------------|
| (Son. f. 8) | <i>Poniendo ley al mar</i> / robusto pino | (Son. f. 15) |
| (Son. f. 3) | velero bosque de árboles, / al viento, que lo trata de imperioso, / alado roble, | (Son. f. 6) (Son. f. 159) |
| (Son. f. 22) | en campo azul / del líquido elemento | (Sol. f. 174) (fol. 76v) |

Por supuesto, la práctica del gongorismo en América se remontaba a varias décadas atrás (Bernardo de Balbuena muere en 1627, el mismo año que Góngora); y, por supuesto, estos centones también se estaban escribiendo y se seguirían escribiendo en España (la *Égloga fúnebre a don Luis de Góngora*, de Alonso y Pulgar, data de 1638). Pero, así y todo, en la metrópoli parecían compartir su hegemonía con otros referentes, como lo muestra la exitosa impresión, por parte de Aldosilla Larramendi, del *Christo Nuestro Señor en la cruz, hallado en los versos del príncipe de nuestros poetas, Garcilaso de la Vega, sacados de diferentes partes y unidos con ley de centones* (1628). Esa ley que administraba los centones parecía ser distinta a ambos lados del Atlántico. Pues si en España Góngora podía leerse como un (exquisito) cadáver petrarquista, desde el enclave de la necrológica o del homenaje, pero sobre todo a través de la égloga, en América este cadáver iba a cobrar vida para postularse como normal, para definir los contornos de esa “expresa ley” (fol. 75v) cuyo carácter “indispensable” (fol. 75v) se estipulaba en el lenguaje jurídico de las subrogaciones, las cláusulas y los futuros de subjuntivo.

La subrogación, además, no era sólo otro signo de la profunda sutura entre el lenguaje jurídico-administrativo y el lenguaje literario de las colonias, sino el efecto mismo de lo que estos centones pretendían conseguir: no se trataba de acoplar, unir o cohesionar versos, sino de “subrogarlos” en el nuevo poema; es decir, del reemplazo, transferencia o sustitución de las obligaciones contractuales de un tribunal por parte de otro. El peruano Matías de Caravantes describía en parecidos términos (“translación” y “copia”) la delegación de las prerrogativas reales en la figura del virrey, en un pasaje en el que el gran reto es

precisamente mostrar que el virrey puede ejercer las mismas funciones que el rey a pesar de ser su vicario:

El virrey no es distinto de la persona real, pues en él vive por traslación y copia con tal unión e igualdad que la misma honra y reverencia que se debe a Su Majestad se debe a Su Excelencia, y la injuria que se les hace es común a entrambos, como la fidelidad y vasallaje. (15)

Algo equivalente parecía suceder en el terreno del discurso poético, en el que la noción misma de *imitatio* facilitaba una fusión con el modelo que oscurecía la frontera entre su sustitución y su incorporación efectiva, como han discutido Vitulli y Bass en trabajos recientes.⁶ El *corpus* gongorino se ofrecía, de esta manera, como matriz discursiva en cuyo interior germinaban nuevos usos jurídicos y prácticas políticas. Coser sus miembros era subrogarlos, producir su legitimidad: enunciar las posibilidades de su lectura. Así parece atestiguarlo el centón en que Salazar y Torres *Describe la visión del capítulo doce del Apocalipsis con solos versos mayores de don Luis de Góngora, siguiendo el método de sus Soledades*. Lo que llama la atención de este prolijo título no es tanto su ferviente gongorismo, por lo demás habitual, sino la institución de las *Soledades* en “método.” Con el gongorismo aupado al estatuto de la regla por el mecanismo sancionador del certamen, el lenguaje poético podía ejercer y ejercía como *lingua franca* o cemento discursivo de una serie de prácticas dispersas a las que permanecía ligado, en el escenario de una estructura política –la del cuerpo virreinal novohispano– mucho menos centralizada y homogénea de lo que a veces se supone, como ha resaltado Alejandro Cañeque (9-12).

A la vista de estas consideraciones, sorprende la condescendencia de algunos enfoques que, todavía hoy, siguen guareciéndose bajo la sombrilla de cierto esteticismo retrospectivo para despreciar el legado de estos certámenes, obviando la problemática político-ideológica en la que se insertan. Era ya la posición de Emilio Carilla, que tildaba de “artificioso” o de mero “juego” el trabajo de estos poetas (39). A propósito de Salazar y Torres, explica: “No busquemos poesía en esta labor; el centón, vanamente forzado, nos lleva en cada verso al lugar de donde no debieron salir” (38-39). Contra lo que pudiera parecer, esta postura no está absolutamente obsoleta, como lo confirma el testimonio

de Carreira, quien afirma que estos “poetastro[s]” que “ahuecan de similar forma la voz [...] carecen de criterio” (“Góngora en la poesía” 348). Roses Lozano añaade:

Cualquiera que haya leído de verdad a Góngora sabe que, si bien coqueteó con algunos (pocos) de estos despliegues del ingenio más superficial, no constituyen en modo alguno la esencialidad de su poesía ni sirven para definir la radicalidad de su agudeza, que iba por derroteros más profundos y menos epidérmicos. (“Pros y contras” 163)

Y es cierto que lo que presentan estos curiosos desguaces poéticos es exactamente eso: cadáveres cuyos miembros habían sido cosidos a partir de retazos de otros poemas, cuerpos cuya monstruosidad residía en su capacidad para suplantar el carácter sagrado de la creación.⁷ Sin embargo, sería erróneo suponer que ese “juego” que Carilla denostaba era un dominio autónomo (“estético”), en tanto sus reglas gobernaban efectivamente los usos letrados de los virreinos, que incluían la función jurídico-administrativa del lenguaje. Su misión era, de hecho, producir estas corporalidades subrogadas, reproducir un *corpus mysticum* renovado dentro del marco virtual del concurso. A los ganadores de los mencionados certámenes se les obsequiaba con artículos de lujo variopintos: un medallón, piezas de cubertería, una caja de plata para guardar el tabaco, etc. También se solía incluir en el lote algún “juguete,” es decir, alguna composición epigramática a modo de celebración del premio y encomio del premiado. En el cuarto certamen participa el propio Sigüenza y Góngora, quien a pesar de ser el secretario del concurso, se hace (todo un precursor) con el primer galardón: “Honráronme los jueces con el lugar primero, y a tan singular favor se añaadió el premio de una salvilla y vaso penado de plata” (fol. 66r). Las redondillas que acompañan a la celebración no pueden ser más significativas, pues Sigüenza y Góngora se atribuye los mismos presuntos defectos que tantos ataques le habían costado a su pariente Luis de Góngora:

Monstruo de desgracias es
mi soneto en sus arrojoes,
pues hecho con cuatro ojos,
nación con catorce pies.

por ello, más que premiado
de la justa y su atención
salió en aquella ocasión
con salva y vaso penado. (fol. 66r)

¿No era esta monstruosidad, para los censores de principios de siglo, el estigma definitorio mismo de las *Soledades* y el *Polifemo*? ¿Dónde radicaba entonces la diferencia con el modelo, si esta diferencia ya estructuraba desde dentro la escritura de Góngora? Góngora respondía a estos ataques negociando su pertenencia a una norma académica previa que su escritura ya estaba violando, pero cuya violación se producía en el campo mismo de la norma. Se trata, sin duda, de un caso de lo que Chemris ha llamado ortodoxia defensiva (“defensive display of orthodoxy”) (48). La famosa “Carta en respuesta,” donde compara a sus detractores con animales de cerda a los que arroja piedras preciosas, va dirigida en consecuencia a los verdaderos doctos, cuyos “pareceres” está buscando (297).⁸ Los centonistas americanos, sin embargo, al reivindicar aquello que en boca de Jáuregui, Lope o Cascales era el motivo de una censura, no estaban buscando su lugar en una norma académica: la estaban produciendo. Si su escritura era, en este sentido, gongorina, lo era en la medida en que Góngora mismo definía en América la interioridad de una norma con respecto a la cual esa reivindicación era plausible. Los poemas del *Triunfo parténico* se presentan, así, como un ejemplo de la consolidación de este “circuito cerrado.” Mabel Moraña subraya:

Esos textos ponen de manifiesto el sustrato mismo en el que se apoya la productividad cultural en la sociedad virreinal, sustrato del cual emerge la noción de literatura vigente en el período, obviamente ligada a la idea de escritura y a las formas cultas provenientes de la tradición europea. (“Formación del pensamiento” 259)

Así y todo, sería arriesgado identificar rápidamente estas “formas cultas,” que en este caso son las de Góngora, con la norma peninsular imperante en el momento en el que Góngora es canonizado en las colonias. Por el contrario, me gustaría matizar que los centonistas habían elegido re-producir, saturar y subrogar un código que ya suponía de entrada la saturación de la norma peninsular y, por tanto,

una posición periférica con respecto a su hegemonía en España.⁹ Para comprender esa elección, es necesario, pues, especificar cuál es la naturaleza de esa “tradición europea” y cómo se estructura en torno a instancias concretas de normatividad.

La norma literaria metropolitana

Juan Carlos Rodríguez define esta norma como “el discurso que reglamenta [...] otro discurso, oponiéndose a la vez a un latente tercer tipo de texto (paralelo al primero) que podría estar maleado, deformado: que no representaría la Norma.” (*La norma* 23) Este discurso normalizador sutura, de esta manera, una contradicción en el interior de una determinada formación social. Según Rodríguez, en el caso de la formación social del estado absolutista español nunca existió una sola ideología española, sino dos modos de producción específicos que habían segregado dos ideologías contrapuestas: por un lado, el modo de producción feudal, que había destilado una ideología del linaje y cuyo eje de legitimación simbólico era la sangre; por otro, el modo de producción mercantil, que exigía la configuración de un “sujeto libre” ciudadano a partir del “alma bella,” elemento simbólico que delimitaría el espacio interior de la esfera privada (*Teoría e historia* 115-22). El estado absolutista resuelve esta contradicción produciendo aparatos públicos (el ejército y la burocracia) que garantizan la unidad de la vieja nobleza territorial en torno a los núcleos urbanos, escenario de habitabilidad de las relaciones de producción burguesas. La burocracia cumpliría esta función de “cierre” en dos sentidos:

En primer lugar la burocracia trata de presentarse como un estrato por encima de los grupos o de las clases, y su funcionamiento efectivamente tenderá siempre a trazar no sólo el límite de lo público, sino sobre todo el límite del Estado respecto a lo privado; y en segundo lugar la burocracia constituirá el verdadero vivero de escritores, durante los siglos XVI y XVII. (*Teoría e historia* 35)

Este proceso de integración de las élites nobiliarias en los espacios urbanos (con el que Rodríguez está describiendo la conformación de una auténtica “ciudad letrada” en torno a la corte castellana del XVI) no podría haberse llevado a cabo sin la producción de códigos pertinentes de estandarización, que corren paralelos a la formación de

una poesía cortesana y a su progresiva asimilación del *itálico modo*. El código italiano, estampado en endecasílabos o vertido en manuales de conducta, cumplía la misión de educar a las élites nobiliarias en los hábitos cortesanos que requería el nuevo estado centralizado. Las academias, de fuerte inspiración petrarquista, completaban el elenco de aparatos que intervenían en la normalización del nuevo cuerpo social, dictando esa “norma de los doctos” dependiente de la categoría privada del mérito por la que Góngora tendrá que pasar, por ejemplo, cuando envíe las *Soledades* al Abad de Rute para cosechar su parecer (*Teoría e historia* 38-42). En el concierto de esta norma que trataba de conciliar la ideología estamental de lo público con su adaptación a un circuito del mérito privado, Góngora representaba ese tercer tipo de texto “deformado,” de relato que había sido excluido del pacto social: el de la nobleza periférica de pequeños hidalgos y terratenientes provinciales cuyo mejor epítome era el marqués de Ayamonte, principal valedor de Góngora.

El conflicto entre la nobleza de servicio y la nobleza territorial no había dejado de recrudecerse, por lo menos, desde el proceso de centralización institucional puesto en marcha en las Cortes de Toledo de 1480. Si bien, como señaló Helen Nader,¹⁰ el estado pudo mantener la integridad del territorio gracias a los acuerdos de descentralización a los que llegó con los diferentes líderes regionales (venta de tierras, producción de municipios, etc.), estos acuerdos fueron fundamentalmente transacciones económicas y geopolíticas que no tuvieron su correlato en el nivel ideológico, especialmente por lo que se refiere a los grandes señores latifundistas andaluces, Ayamontes y Medina-Sidonias incluidos, cuyo prestigio simbólico —el capital simbólico feudal del señorío— se había visto socavado por la autoridad de la monarquía.

A principios del siglo XVII este conflicto aparece ya incrustado en esa estridente oposición campo/ciudad que Beverley explicó en su estudio clásico (*Aspects* 70-75) y que Góngora escenifica como ningún otro poeta. Las *Soledades* eran, desde este punto de vista, no tanto la “invención” de un género híbrido (una mezcla indistinta de épica y pastoral, de guerra y de idilio), sino la necesaria desamortización del contenido épico cuyo monopolio detentaba ahora el estado. Había, por lo tanto, dos opciones no excluyentes para esta nobleza costeña: insistir en la épica y seguir haciendo “la guerra por su cuenta,” como

todavía haría el hijo del marqués de Ayamonte en 1624, o convertir el patrimonio simbólico de la épica en otra cosa, desplazar su centro de gravedad hacia la periferia misma. La “soledad” misma, como entendió Nadine Ly,¹¹ era el resultado de producir una épica sin épica, una épica sin imperio, pues era precisamente el expansionismo imperial el gesto que mejor retrataba los intereses del estado absolutista y de sus principales beneficiarios (nobleza cortesana, gestores, jurisconsultos e incluso banqueros).

Esta épica sin guerra manifestaba, en el orden temático, la relativa exterioridad de Góngora con respecto a la norma literaria imperial.¹² Pero su estatuto conflictivo se recrudecía, naturalmente, al hablar de la forma. Como subraya Rodríguez, la autoridad de la norma estaba basada en una correspondencia entre el paradigma simbólico de la sangre y el paradigma simbólico de la letra, es decir, entre el estatuto público de la nobleza y el mérito privado de sus prácticas escriturarias (*Teoría e historia* 40-41). La problemática de la *obscuritas* que introducía Góngora constituía una ruptura en este eje de correspondencias, al volcar el énfasis de lleno en la letra. Tanto es así que, cuando se quiebra este equilibrio, lo que denuncia la “Carta a un amigo,” por ejemplo, es el exceso de letra con respecto a su contenido esencial o sanguíneo (Martínez Arancón 40-41); esto es: la elección de una *obscuritas* basada en *verba* y no en *res*, que para las *Instituciones oratorias* de Quintiliano, como para las instituciones políticas del estado absolutista, seguía siendo inadmisibile.¹³ La paradoja que produce este planteamiento (y sobre cuya importancia quiero llamar la atención ahora) es que era precisamente a causa de su excesiva adhesión a la norma letrada que Góngora conseguía violar sus presupuestos de base. La animadversión que despertaban sus versos se debía, no en vano, a que Góngora conseguía saturar la norma letrada peninsular, y eventualmente desactivarla, trabajando desde dentro de sus límites, esto es, a partir del lenguaje petrarquista. Considero, además, que este programa venía desarrollándose implícitamente desde muy temprano en el corazón de algunos de sus romances. Sus versos en el famoso romance “de Angélica y Medoro” (“las venas con poca sangre / los ojos con mucha noche” [205])¹⁴ son tan significativos al respecto como pueden serlo: el hidalgo pobre que carece del linaje que justifica el acceso a los puestos privilegiados de la burocracia patrimonial (“con poca sangre”) debe suplir esta carencia con un exceso de letra, esto

es, de oscuridad (“con mucha noche”) para equilibrar el paradigma simbólico dentro del cual esta subversión tiene sentido.

Contradicciones del gongorismo americano

Al considerar, sin embargo, el texto gongorista más importante escrito en América durante el siglo XVII, el *Apologético en favor de don Luis de Góngora* de Juan de Espinosa Medrano, puede observarse una relación inversa con respecto a esta dialéctica que, me atrevería a sugerir, presupone no tanto una relación de continuidad como una auténtica ruptura con Góngora. Propongo este fragmento crucial del Lunarejo a propósito del hipérbaton, perteneciente a la sección IV del *Apologético*:

Lo que importa advertir mucho es que esta colocación (llámese o no latamente hipérbaton) es tan genuina y natural a la numerosa fábrica del verso, que aun el nombre de *verso* (como dice Georgio Sabino) se derivó de este revolver los términos, invertir el estilo y entreverar las voces: *Stylus saepe vertendus est, ut inde etiam nominatus esse versus, perhiberi posse videatur, quod dum fiunt varie huc, atque illuc vertantur*. Tan lejos está la inversión de las voces, tan distante de viciar los versos, que en ellos no es tropo, sino alcurnia; no es afeite, sino facción; no defecto, sino naturaleza. (153)¹⁵

Espinosa Medrano expone, a pesar de todo, una tesis aparentemente escandalosa: que los hipérbatos de Góngora forman parte de una escritura natural o literal e incluso, más radicalmente, que Góngora no comete hipérbatos.¹⁶ Nótese, además, que su corolario es exactamente el opuesto al que Góngora había enarbolado en España: donde para el cordobés la artificialidad suplementaba la ausencia de alcurnia (sangre), aquí la alcurnia compensa la negatividad –ausencia– de artificio (letra). De acuerdo con este otro hipérbaton, el pasaje parecería prestarse a una lectura como la que hace González Echevarría sobre la “naturalidad” de cierto sujeto latinoamericano *avant la lettre*, basada en su defensa del Barroco como modernidad alternativa. El *Apologético* sería, según esta versión, “a self-portrait in a convex mirror.” (169) A la luz de todo lo ya dicho, sin embargo, creo que cabe aventurar una hipótesis mucho más conforme con el texto: el pasaje no estaría constatando la naturalidad del lenguaje en tanto

sistema de signos emancipado de un plano trascendente (léase, la metrópoli), sino más bien la naturalización de la escritura de Góngora, problemática en la metrópoli, como norma literaria de las formaciones sociales virreinales. En el sentido propuesto, norma como discurso que forja una doble oposición: la regulación de una serie de discursos (jurídicos, retóricos, políticos) en base a un criterio de centralidad hegemónica y la consiguiente exclusión de un lenguaje “deformado” que queda fuera de su dominio. Esta norma literaria gongorista era la requerida por la estructura distintiva de las formaciones sociales coloniales, cuya configuración se ajusta a grandes rasgos a la lógica de la “ciudad letrada” de Ángel Rama: el lenguaje que normalizaba era el habla letrada de los funcionarios e intelectuales criollos (por oposición a los intelectuales peninsulares) y el lenguaje que desterraba era el de la masa iletrada, mulata, zamba o liberta, que delimitaba desde los últimos anillos el perímetro de la ciudad. Ésta es, si no me engaño, la lectura de Beverley:

El hecho de que Espinosa haga una defensa de lo americano contra la imputación de ser bárbaro o inculto no quiere decir que el Apologético no lleve tácitamente dentro de sí su propia versión de la oposición civilización/barbarie. Si el criollo, a pesar de los prejuicios metropolitanos, no es ‘tritón’ ni ‘sátiro’, y por lo tanto tiene pleno derecho a esa ‘máscara de humanidad’ que, como hemos visto, en cierto sentido viene a ser la práctica de la literatura como tal, lo bárbaro, por contraste, es precisamente lo que no puede ser ‘inscrito’ en el texto: lo preliterario y por lo tanto lo irrepresentable. (*Essays* 133)

Quiero suscribir esta lectura, aunque con una pequeña salvedad: la dialéctica civilización/barbarie a través de la cual Beverley explica el complicado lugar de enunciación del Lunarejo (Espinosa Medrano es bárbaro con respecto al letrado europeo, pero civilizado con respecto al subalterno colonial) sitúa en el mismo nivel a Faria e Souza y a Góngora, “aplastando” los profundos antagonismos que estructuraban radicalmente la formación social metropolitana. No consigue, en este sentido, especificar por qué Góngora era un modelo y Faria e Souza el rival contra el que el letrado americano se tenía que definir. Si se reemplaza, por el contrario, el planteamiento hegeliano civilización/barbarie (“yo/otro”) por un modelo estructural capaz

de dar cuenta de formaciones sociales ideológicamente complejas y soldadas sobre una norma codificadora, resulta posible explicar que Faria no sólo representara una autoridad metropolitana, sino sobre todo la norma literaria petrarquista sobre la que se reposaba tal autoridad. Paralelamente, Góngora se aparece en este escenario bajo una luz más densa, al representar no tanto una “ideología española” cuanto el espacio imaginario intermedio que había sido desechado por el choque (y la relativa conciliación) de dos ideologías en pugna: el mercantilismo (“renacentista”) y el organicismo neo-estamental (“barroco”).

El núcleo de reflexión que surge de este planteamiento consiste en pensar la compleja posición del letrado criollo como algo que se desarrolla precisamente en este espacio imaginario; consiste, en otras palabras, en pensar la “modernidad obsoleta”¹⁷ de Beverley como un fracaso en el maridaje político de las primeras ideologías burguesas y las ideologías remanentes del corporativismo estamental.

Juan Vitulli explica muy bien esta compleja posición del letrado criollo a partir de la función ambivalente de la *imitatio*, tomando como ejemplo un pasaje de la sección VIII del *Apologético* en el que un escolar reproduce un párrafo del *Sermón de Adviento* de Paravicino. El pasaje versa, significativamente, sobre la rebelión infructuosa de Absalom contra la autoridad paterna. A través de un subrepticio ejercicio de reescritura y apropiación, incurriendo en minúsculas pero estratégicas diferencias, el Lunarejo consigue producir un texto que no desbanca explícitamente al original, pero que se vale de esta “soberbia derrota” para granjearse un lugar privilegiado en el circuito trasatlántico y participar de sus cuotas simbólicas de poder:

Espinosa Medrano realiza lo que considero una disimulada deprecatio (o deprecación) confesando las culpas del enjuiciado Absalom, pero alegando sus méritos e invocando un juicio benigno. Este gesto retórico va a influir en el mensaje de la sección sobre la imitación, ya que el vencido/condenado por querer imitar a la autoridad modélica tendrá derecho a ser reconocido como un sujeto de gran valor también. (95)

El acercamiento de Vitulli supera (y al mismo tiempo no excluye) un posible planteamiento retórico-descriptivo, explicando el

funcionamiento de estas retóricas como foucaultianas “formaciones discursivas,” en cuyo interior se definen relaciones, posiciones y campos de poder:

Esta perspectiva mostrará que la particularidad de la creación del letrado virreinal se expresaría a través de una saturación del modelo peninsular, llevada a cabo por un paciente trabajo de reproducción y reconstrucción del habla letrada española; en otras palabras, busco señalar que el punto de articulación de esta diferencia americana se da en la capacidad del letrado criollo para mimetizarse con el canon ibérico, a través de la práctica de la imitatio. (86)

Advertiría, sin embargo, que el propio carácter deíctico de este esquema de agencia (su énfasis en los lugares discursivos desde los que se ejerce o subvierte el poder) tiende a producir un “achataamiento” de los niveles ideológico y económico sobre el nivel político dominante, haciendo que las posiciones de los agentes coincidan con sus condiciones imaginarias y opaquen su profundidad. En este sentido, si Paravicino era un “modelo peninsular,” me resulta más difícil identificarlo con el “canon ibérico” (en el que también estarían Camoens y Góngora) y mucho más complicado admitir la existencia de una “habla letrada española” como tal que los incluye a todos. Me parece más razonable pensar que Góngora y el gongorismo habían nacido en España sujetos a y en conflicto con una norma literaria institucional cuyas formas había asumido desde el principio (el soneto, el endecasílabo, etc.), mientras que la relativa autonomía de las instituciones y de los circuitos simbólicos virreinales había producido otra norma, con respecto a la cual el Lunarejo percibía la interioridad de Góngora y la exterioridad de otros letrados peninsulares y a partir de la cual adoptaba, finalmente, una posición.

Comprendo que este modelo discursivo de la “agencia criolla” (tomo el término acuñado por José Antonio Mazzotti) se muestra particularmente productivo cuando se trata de eludir la correosa noción de sujeto, que no sólo resulta problemática en América, como nota Mazzotti (14-15); también, por las razones expuestas, en España.¹⁸ El peligro que conlleva es, como ha notado Malcolm Read: “to promote a discursive materialism that hinges upon the notion of a performance, through which to reduce the domain of the ontological to that of the

epistemological.” (85) Este pliegue entre las prácticas discursivas y sus condiciones objetivas de producción al que apela Read puede acarrear, y frecuentemente acarrea, una confluencia entre el nivel político de esas prácticas y su nivel ideológico, cuyo resultado sería precisamente aquél que la problemática de la agencia criolla intentaba evitar desde el principio: la existencia de un sujeto humeano que negocia, subvierte, transforma y canibaliza otros imaginarios sobre el teatro vacío de su propia conciencia.

Conclusiones: gongorismo y criptogongorismo

Para evitar esta situación paradójica, se impone la necesidad de definir al máximo las condiciones simbólicas de que se nutre esta conciencia, tanto en su vertiente metropolitana como en su vertiente indígena. Con este fin he intentado precisar algunos problemas que conciernen a la constitución imaginaria del gongorismo desde el punto de vista de la relativa exterioridad que su práctica mantenía con respecto a la norma literaria metropolitana. Quedan por explorar algunos aspectos del posible impacto de esta relativa exterioridad en la manera en que el gongorismo “funciona” dentro de las formaciones sociales virreinales. Por ejemplo, cómo se leen las adscripciones de la escritura gongorina al judaísmo o al credo mahometano, de las que tanta gala hacen sus impugnadores, en el contexto de una sociedad letrada que supone la existencia de otras alteridades; cómo se lee la condición sexual con que se identifica a Góngora (invertido con respecto a la norma petrarquista en tanto que sometido a ella) desde el punto de vista de la producción virreinal.¹⁹ Pero también, y ante todo, falta por explicar cómo se relaciona el gongorismo con los imaginarios indígenas que precedían a su establecimiento como norma, algo particularmente relevante en el caso de un mestizo como Espinosa Medrano. Beverley elige una cita del *Apologético* muy clara respecto de estas cuestiones:

Si a Mahoma sigue la mayor parte del mundo y no califica su pestífero dogma el innumerable séquito de tanta muchedumbre, sepa Faría que no supo lo que se dijo: que a Mahoma por la largura del apetito y por lo licencioso de la sensualidad bestial, le siguen hombres ignorantes, brutos, ciegos, bárbaros, selváticos y bestiales; pero a Góngora, que no escribió para todos [...] penetranle los

discretos, sondéanle los eruditos y apláudenle los doctos. Pues de aclamar bárbaros y de clasificar doctos, véase la diferencia que hay. (Tamayo Vargas 70-71, citado en *Essays* 133)

Beverley concluye, con toda la razón, que no es difícil imaginar quiénes son los brutos, selváticos y bestiales en el contexto andino de estas palabras, pero hay otros textos que podrían probar lo contrario. En uno de los sermones de su *Novena maravilla*,²⁰ Espinosa Medrano se alinea claramente con las bestias y reivindica la legitimidad de su rebelión cuando el príncipe sea injusto. El único señor al que deben someterse en tal caso es el Señor:²¹ “habrá bruto, que aunque le mate el hombre, le negará la sujeción por no rendirla a dueño tan pérfido, a señor tan desleal: *Ipsa conteret caput tuum* [Ella misma trituraría tu cabeza]” (191). Tampoco parece haber duda, como no la había en el texto que cita Beverley, sobre quiénes son estas bestias. Son ese “vulgo escamoso”, esa “muda república de [los] peces” (190).

Que Góngora –el soberbio, el afásico– pudiera ser, para un letrado mestizo como el Lunarejo, el vehículo que encarnara otro tipo de ansiedades, es una hipótesis improbable, pero de tomarse en serio habría de hacerse, indudablemente, desde el legado imaginario incaico que regula desde dentro su posible “representación.” Carolyn Dean explica precisamente la diferencia entre encarnación (“embodiment”) y representación (“representation”) en el imaginario indígena cuzqueño. Los cadáveres reales de la ciudad sagrada eran conservados mediante la adscripción de su esencia (*kamay*) a un objeto material (*wawqi*), con frecuencia una roca. Esta práctica permitía la coexistencia de los muertos (vivos en el *wawqi*) con los mortales. Los vivos conversaban con el *wawqi*, le saludaban, le rendían tributo. Dean insiste en que el *wawqi* no representaba al noble indígena muerto, sino que *era* ese individuo: “While representations *mediate* between absent or invisible prototypes, embodiments make the absent or the invisible *immediate*” (36). Los españoles advirtieron el culto, y se apresuraron a denunciarlo como idolatría: los cuzqueños veneraban, en efecto, objetos en sí mismos y no lo que representaban. No pasó desapercibido, por ejemplo, para el jesuita José de Acosta, que dedicó todo el comienzo del quinto libro de su *Historia natural y moral de las Indias* a manifestar su escándalo por este hecho, con el fin de facilitar su represión. Dean se hace en este punto una pregunta fundamental: ¿cómo reaccionaron los incas a

la confiscación de los cadáveres reales? Su respuesta es clara: tomando elementos regulados bajo la lógica representativa de la episteme europea y haciéndolos pasar por objetos que encarnan (y no re-presentan) los cuerpos de sus antepasados.²²

The Inka kept the deceased physically present in viceregal Peru, while still adhering to Spanish cultural norms and obeying Roman Catholic dictates regarding proper burial [...] Painted portraits and festive embodiment—both practices introduced to the Andes from Spain—were adapted (if not appropriated) by the Inka as ways of keeping their ancestors physically present. (27)

Los retratos de la dinastía incaica, ordenados por el virrey Francisco de Toledo en 1572 y enviados a Felipe II, inauguran la función representativa en Cuzco, pero esto no significa que la tradición del *wawqi* se evaporara para siempre. Por el contrario, los cuzqueños implementaron el arte del retrato para prolongarla; poseer imágenes de la nobleza inca y adornar las casas con ellas fue habitual durante todo el siglo XVII (Dean 44-48). De este modo, el mecanismo imitativo que regulaba la representación en España era sólo el pretexto de prácticas cripto-religiosas que permitían hacer pasar el culto a la presencia por la contemplación de un objeto ausente (44). Por supuesto, se trata de la preservación “incorporada” a un objeto foráneo del cuerpo sagrado de la nobleza inca (de su cuerpo político también) y no del de sus siervos. Sin embargo, ¿no era Góngora la imagen nostálgica misma de una nobleza rural y territorial cuyo tiempo —el feudalismo— también había sido desplazado por el imperio? El grado de relevancia que se otorgue a preguntas como ésta depende de hasta qué punto queramos admitir y reconocer la existencia de contradicciones ideológicas en la compleja figura de Espinosa Medrano y, por descontado, de nuestra capacidad para pensar las formaciones sociales en su relativa autonomía no como compartimentos estancos (la metrópoli y el virreinato, la ideología española y la ideología criolla), sino como estructuras conectadas que mantienen en su seno las fracturas propias de antagonismos sociales irreconciliables, de interferencias ideológicas constantes e ineludibles.

NOTAS

¹ Además del trabajo de Rama, deben tenerse en cuenta el artículo de Adorno y el volumen editado por Moraña (*Ángel Rama*).

² Me valdré de los conceptos de distinción, capital simbólico y capital cultural, acuñados por Bourdieu en *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Para un enfoque aplicado a Góngora, ver Gutiérrez.

³ Para un panorama del petrarquismo novohispano, véase el largo prólogo de Margarita Peña a las *Flores de baria poesía* (21-104).

⁴ Sobre este fenómeno, véase el artículo reciente de Tenorio (385-98).

⁵ Así lo sugiere en su *Compendio apologético* el gongorista Bernardo de Balbuena: “la poesía no es otra cosa que una admirable filosofía que enseña la razón de vivir, las costumbres y policía y el verdadero gobierno de las cosas” (128). No es casual, en este sentido, que el *Triunfo* elogie el “literario gobierno” del virrey, a quien va dedicado (17r).

⁶ En Bass, véase su argumentación en torno a la oposición entre el lenguaje jurídico de las leyes humanas y el lenguaje providencial de las leyes divinas (24-26).

⁷ El petrarquismo ya implicaba un cuerpo fragmentado en su representación de la dama, que era al nivel del contenido lo que estos poetas obrarían ahora en el nivel de la forma. Esto ha sido notado ya por Chemris por lo que toca a Góngora (15-19).

⁸ Cito de la versión de Carreira. Sobre la carta y otros pareceres, véase también Carreira (*Gongoremas* 239-67), Collins (6-7), Orozco Díaz (126-27), Roses (144-45) y en general Vilanova.

⁹ Esta idea ya ha sido enunciada antes, véase, por ejemplo, Beverley (*Against Literature* 27); aunque nunca, sin embargo, en relación con este concepto de norma, sino sólo al nivel de sus prácticas.

¹⁰ “We tend to equate absolutism with centralization, but in Spain the kings invoked their royal absolute power to decentralize administration” (3).

¹¹ Ver Ly (35-36). Con respecto al papel de la silva en la apertura a lo secular sugerida por esta “épica sin épica,” puede consultarse Chemris (34 y 65); Collard (103) y, en general, el volumen editado por López Bueno, en el que destaca el ensayo de Montero Delgado y Ruiz Pérez (50-51).

¹² Dentro de la conceptualización de Rodríguez. Fuera de ella, han hablado de norma Sánchez Robayna, que tilda al gongorismo de “hiper-norma en decadencia” (22) e implícitamente Navarrete, que lo considera como la última fase de un petrarquismo exhausto (191-241).

¹³ Sobre el problema de la *obscuritas* en los debates retóricos del XVII, véase Roses Lozano (*Una poética* 66-75).

¹⁴ Cito de la edición de Carreira.

¹⁵ La edición de Cisneros está basada en el manuscrito de la primera edición de 1662.

¹⁶ Por más que no sea estrictamente cierto. Con respecto a su propia clasificación de cinco tipos de hipébatos, Góngora incurre en el llamado anástrofe, como notó

Rodríguez Garrido (“Los comentarios” 132). Sobre esta cuestión, y particularmente sobre la diferencia entre *collocatio* y *transpositio*, puede verse Blanco (185-89).

¹⁷ Ver Beverley (*Essays* 123).

¹⁸ Ver Rodríguez (*Teoría e historia*).

¹⁹ Véase al respecto Navarrete (191-241) y Adrienne Martín.

²⁰ Cito de Tamayo Vargas.

²¹ Rodríguez Garrido (“Poesía y ortodoxia”) ha notado que el posicionamiento del Lunarejo depende siempre de la primacía de las letras divinas (es decir, de la letra) sobre las letras profanas (el “alma” cuya carencia Faria reprocha a Góngora). Pocos momentos revelan tan nítidamente cómo la norma metropolitana, estructurada por esa oposición entre alma y sangre, es reemplazada por una norma americana que supone la sustitución efectiva del paradigma simbólico de la sangre por el de la letra.

²² El proceso es semejante a la construcción de lo que el propio Beverley llamó después “transculturation from below” y que en el caso de Espinosa Medrano se traduciría en la aspiración subrepticia a una modernidad quechua (*Subaltermity* 54 y 58).

OBRAS CITADAS

- Acosta, Josef de. *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. Fermín del Pino. Madrid: CSIC, 2008.
- Adorno, Rolena. "La ciudad letrada y los estudios coloniales." *Hispańmerica* 48 (1987): 3-24.
- Alonso, D́maso. "Entre Ǵngora y el marqués de Ayamonte: poesía y economía." *Studies in Spanish Literature of the Golden Age Presented to Edward M. Wilson*. Ed. R.O. Jones. London: Tamesis, 1973. 9-23.
- Balbuena, Bernardo de. *La Grandeza mexicana y Compendio apologético en alabanza de la poesía*. Ed. Luis Adolfo Domínguez. México: Porrúa, 1971.
- Bass, Laura. "Imitación e ingenio: *El amar su propia muerte* de Juan de Espinosa Medrano y la comedia nueva." *Lexis* 33.1 (2009): 5-31.
- Beverly, John. *Aspects of Ǵngora's Soledades*. Amsterdam: John Benjamins, 1980.
- . *Against Literature*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1993.
- . *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke UP, 1999.
- . *Essays on the Literary Baroque in Spain and Spanish America*. Woodbridge: Tamesis, 2008.
- Blanco, Mercedes. "Ǵngora et le querelle de l'hyperbate." *Bulletin Hispanique* 112.1 (2010): 169-217.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge: Harvard UP, 1984.
- Cañeque, Alejandro. "Cultura vicerregia y Estado colonial: Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España." *Historia Mexicana* 51.1 (2001): 5-57.
- Caravantes, Matías de. "Poder ordinario del virrey del Pirú sacadas de las cédulas que se han despachado en el Real Consejo de las Indias." Ed. Pilar Aguirre Zamorano. *Historiografía y bibliografía americanistas* 29.2 (1985): 15-97.
- Carilla, Emilio, *El gongorismo en América*. Buenos Aires: Instituto de Cultura Latino-Americana, 1946.
- Carreira, Antonio. *Gongoremas*. Barcelona: Península, 1998.
- . "Pros y contras de la influencia gongorina en Triunfo parténico (1683) de Sigüenza y Ǵngora." *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y*

- del Siglo de Oro*. Ed. Marc Vitse. Madrid/Frankfort: Iberoamericana/Vervuert, 2005. 347-65.
- Chang-Rodríguez, Raquel. *El discurso disidente: Ensayos de literatura colonial peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.
- Chemris, Crystal. *Góngora's Soledades and the Problem of Modernity*. Woodbridge: Tamesis, 2008.
- Collard, Andrée. *Nueva poesía: conceptismo, culteranismo en la crítica española*. Madrid: Castalia, 1971.
- Collins, Marsha. *The Soledades, Góngora's Masque of the Imagination*. Columbia: U of Missouri P, 2002.
- Concha, Jaime. "La literatura colonial hispanoamericana: problemas e hipótesis." *Neohelicon* IV.1-2 (1976): 31-50.
- Dean, Carolyn. "The After-Life of Inka Rulers: Andean Death Before and After Spanish Colonization." *Hispanic Issues On Line* 7 (2010): 27-54.
- Echevarría, Roberto González. *Celestina's Brood: Continuities of the Baroque in Spanish and Latin American Literature*. Durham: Duke UP, 1993.
- Espinosa Medrano, Juan de. *Apologético en favor de don Luis de Góngora*. Ed. Luis Jaime Cisneros. Lima: Academia Peruana de la Lengua, 2005.
- . *Apologético a favor de don Luis de Góngora: Novena maravilla*. Ed. Augusto Tamayo Vargas. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982.
- Góngora, Luis de. *Obras completas*. Vol. 1. Ed. Antonio Carreira. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2008.
- . *Obras completas*. Vol. 1. Ed. Antonio Carreira. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2000.
- Gutiérrez, Carlos. "Las Soledades y el Polifemo de Góngora: distinción, capitalización simbólica y tomas de posición en el campo literario español de la primera mitad del siglo XVII." *Romance Languages Annual* 10 (1999): 621-25.
- Ly, Nadine. "Las Soledades, esa poesía inútil." *Criticón* 30 (1985): 7-42.
- Martín, Adrienne. "Góngora: Poeta de bujarrones." *Calíope* 8.1 (2002): 141-60.
- Martínez Arancón, Ana. *La batalla en torno a Góngora*. Barcelona: A. Bosch, 1978.
- Mazotti, José Antonio, ed. *Agencias criollas: La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: IILI, 2000.

- Montero Delgado, Juan y Pedro Ruiz Pérez. "La silva entre el metro y el género." Ed. López Bueno, Begoña. *La silva. I Encuentro Internacional sobre Poesía del Siglo de Oro (Sevilla-Córdoba 26-29 de noviembre de 1990)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1991. 19-56.
- Moraña, Mabel. "Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 28 (1988): 229-51.
- . "Formación del pensamiento crítico-literario en Hispanoamérica: época colonial." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 31-32 (1990): 255-65.
- , ed. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: IIII, 1997.
- Nader, Helen. *Liberty in Absolutist Spain: The Habsburg Sale of Towns (1516-1700)*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1990.
- Navarrete, Ignacio. *Orphans of Petrarch. Poetry and Theory in the Spanish Renaissance*. Berkeley: U of California P, 1994.
- Orozco Díaz, Emilio. *En torno a las Soledades de Góngora*. Granada: Universidad de Granada, 1969.
- Peña, Margarita, ed. *Flores de baria poesía: cancionero novohispano del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- Read, Malcolm. *Latin American Colonial Studies: A Marxist Critique*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 2010.
- Rodríguez, Juan Carlos. *Teoría e historia de la producción ideológica: Las primeras literaturas burguesas (siglo XVI)*. Madrid: Akal, 1990.
- . *La norma literaria*. Madrid: Debate, 2001.
- Rodríguez Garrido, José Antonio. "Los comentarios de Espinosa Medrano sobre el hipébaton gongorino." *Lexis* 12.2 (1988): 125-138.
- . "Poesía y ortodoxia en el Apologético (1662) de Espinosa Medrano." *Caliope* 16.1 (2010): 9-25.
- Roses Lozano, Joaquín. *Una poética de la oscuridad: La recepción crítica de las Soledades en el siglo XVII*. London: Tamesis, 1994.
- . "Góngora en la poesía hispanoamericana del siglo XVII: revisión histórico-crítica, claves comparativas y ejemplos eminentes." Ed. J.M. Ferri. y J.C. Rovira. *Parnaso de dos mundos. De literatura española e hispanoamericana en el Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana/ Vervuert, 2010. 161-188.

- Sánchez-Robayna, Andrés. *Tres estudios sobre Góngora*. Barcelona: Llibres del Mall, 1983.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Triunfo parthénico que en glorias de María, santíssima, inmaculadamente concebida, celebró la Pontificia, Imperial y Regia Academia Mexicana*. México: Juan de Ribera, 1683.
- Tenorio, Martha Lilia. “La función social de la lengua poética en el virreinato.” *Historia sociolingüística de México*. Vol. 1. Ed. Rebeca Barriga Villanueva & Pedro Martín Butragueño. México: Colegio de México, 2010. 347-402.
- Vilanova, Antonio. “Góngora y su defensa de la oscuridad como factor estético.” *Homenaje a José Manuel Blecua ofrecido por sus discípulos, colegas y amigos*. Ed. Dámaso Alonso. Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- Vitulli, Juan. “Soberbia derrota: el concepto de imitación en el Apologético de Espinosa Medrano y la construcción de la autoridad letrada criolla.” *Revista Hispánica Moderna* 63.1 (2010): 85-101.