

Una lectura crítica de *De la Conquista a la Independencia* de Mariano Picón Salas

CARLOS GARCÍA MIRANDA
Universidad Nacional Mayor de San Marcos



1. Introducción

Afirma Guillermo Sucre que Mariano Picón Salas (Venezuela, 1901-1965) fue «un clarificador, un interprete, un ordenador». (Sucre, 1983: XLI) Acertada caracterización para un pensador de talla continental, que confesó de manera intensa en el prólogo a la edición de sus obras completas lo siguiente:

He hecho lo que pude en una vida que a los veinte años soñé sedentaria y contemplativa y que se pobló de accidentes. Tampoco la literatura – suma consolación en los días malos– fue mi exclusivo oficio. He sido profesor con cariño por su cátedra; funcionario un poco indisciplinado y de petulantes iniciativas que a veces incomodaban a los jefes; diplomático eventual y periodista. Sobre todo he tenido una profesión diversificada e inconcebible para cualquier europeo o norteamericano aislado en su robinsónico islote especialista (Picón Salas, 1983: 8).

Aspectos que muy bien pueden ser generalizados a otros pensadores latinoamericanos, como José Carlos Mariátegui –periodista, político, ideólogo, literato–, o José Martí –poeta, político, ideólogo. La producción intelectual de Picón Salas revela esta situación, habiendo escrito sobre literatura, política e historia, y dominado géneros como la autobiografía, el estudio y la investigación histórica.

En este marco, el presente trabajo explora los alcances del planteamiento de Mariano Picón Salas con respecto al tema del Barroco colonial. Para ello, de su amplia producción ensayística, nos abocaremos a realizar una lectura crítica de su libro *De la conquista a la independencia* (Picón Salas, 1995 [1944]).

2. Lectura a de la conquista a la independencia

En principio, habría que ubicar el estudio de Picón Salas en el ámbito de los estudios coloniales y poscoloniales, entendido como una «disciplina» culturalistas que integra una serie de discursos de saber burocrático, sobre todo, saberes como la antropología, historia, literatura y sociología. En este plano, el acercamiento que hace Picón Salas a un espacio histórico específico, habría que entenderse como propias de un crítico cultural¹. En efecto, muchas de las aseveraciones e intuiciones de Picón Salas puestas de manifiesto en su estudio, como veremos más adelante, adquieren sentido desde este aparato crítico. De esta manera, Picón Salas, al margen del correlato de su tesis sobre el Barroco y Latinoamérica, vendría a constituirse como uno de los precursores, como lo es José Carlos Mariátegui, de una generación de latinoamericanistas adscritos a la crítica cultural, como Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, Roberto Fernández Retamar, y, recientemente, a Beatriz Sarlo, Mabel Moraña, Roberto González Echevarría y Walter Mignolo, entre otros.

En el estudio antes señalado, Picón Salas se esfuerza en fundamentar la tesis, muy bien sintetizada por Vittoria Borsó, de que «el origen de la «conciencia criolla» que llevará a la Independencia se encuentra (...) en el Barroco colonial (Borsó, 2004: 1005). Según Picón Salas, es en el Barroco de las Indias –noción acuñada por él– donde se estructura no sólo una línea estética, puesta de manifiesto en expresiones literarias, musicales y arquitectónicas, sino también una conciencia social, calificada por la historiografía como «criolla». Veamos, en detalle, cómo Picón Salas va desarrollando su tesis.

Siguiendo una secuencia cronológica, Picón Salas inicia su interpretación desde el periodo prehispánico. Dice al respecto:

A veces en la poesía lírica azteca, a pesar de su formalismo ritual, de los incógnitos símbolos que la separan de nuestra manera de pensar y de sentir, surge, pero por otros motivos que en la lírica de Occidente, el tema del absoluto desengaño y de la fragilidad de la vida. (Picón-Salas, 1995 [1944]: 32)

Llama la atención cómo Picón Salas atribuye rasgos propiamente barrocos, como «el absoluto desengaño» y la «fragilidad de la vida» a la poesía azteca, pasibles de relacionar con la *melancolía* barroca. Incluso,

más adelante, Picón Salas dirá: «Aunque con fines sociales y políticos diversos, tanto aztecas como incas habían educado a sus pueblos en esa muda gimnasia ascética. (Picón-Salas, 1995 [1944]: 33) Qué significado puede tener esta homología entre los rasgos estéticos y sociopolítico prehispánico y la temática y conductas barrocas, como el ascetismo. Desde nuestra perspectiva, Picón Salas, al margen de las complicaciones antropológicas pasibles de derivarse de sus homologías, revela un aspecto que merece verse con detenimiento. El hecho de que vea en lo prehispánico rasgos barrocos se debe a que *esa* fue la manera cómo accedió al plano de representación letrada Occidental el universo semiótico prehispánico. Es decir, Picón Salas, al citar desde la fuente letrada –las crónicas de Indias–, asume la lógica de esa representación letrada que organiza el universo semiótico prehispánico en el marco de las coordenadas barrocas. Concretamente, los procesos de traducción cultural que se hicieron en el periodo de la conquista, a través de las crónicas de Indias, están marcados por una conciencia cultural barroca. En ese sentido, podemos formular la propuesta de Picón Salas en los términos siguientes: el barroco constituye el marco de representación cultural, que implica la letra y la ideología, a través del cual el «mundo prehispánico –su universo semiótico, histórico e ideológico– accede a Occidente, y adquiere un sentido. Esto último es compartido, en términos generales, por ejemplo, por José Lezama Lima. (*La expresión americana*, 1987)

Sobre este reconocimiento inicial, Picón Salas empieza su recorrido por el periodo colonial. Primero marca los procesos de *sincretismo* cultural realizados en el periodo por los naturales.

Ocurrirá en ese tránsito de la literatura europea que comienza a impregnarse de lo criollo o lo mestizo, un fenómeno semejante al que opera desde el comienzo en arquitectura: si para las primeras grandes iglesias que se construyen en los virreinos de México y Perú vienen de España «las trazas o monteas», los planos arquitectónicos a que hay que ceñirse, y un arquitecto como Francisco Becerra edifica en México y en Puebla y después en largos viajes que le llevarán hasta la sierra peruana, templos del más puro Renacimiento español, cuando la acción religiosa se difunde a través de las numerosas misiones y se emplea una abundante mano de obra indígena, el motivo europeo se transforma, o bien en necesidades del ambiente le imponen un imperativo de adaptación. En ese fenómeno de afloramiento de lo nativo y

compenetración con lo indígena se cifra lo más original de nuestra cultura del siglo XVI. (Picón-Salas, 1995 [1944]: 85)

Este sincretismo opera en términos de *adaptación* de las formas, en este caso, arquitectónicas, occidentales, a la mentalidad nativa. Habría que agregar que dicho proceso no se da únicamente en el ámbito artístico, sino que fue una práctica generalizada. Por ejemplo, en el ámbito de las relaciones del poder de la administración colonial con las organizaciones nativas se generaron formas de sincretismo, como la manifestada por el licenciado Juan Polo de Ondegardo, con su famosa frase de «respetar los fueros» de las comunidades indígenas. Concretamente, Polo de Ondegardo, encargado de organizar a las masas indígenas del virreinato del Perú, por un lado, para que tributen a la corona, y por otro, para sentar las bases del gobierno colonial, reconocía en sus relaciones dirigidas al rey que era necesario negociar con los dirigentes indígenas la política a implementar en la región, porque no se podía aplicar la lógica administrativa española tal cual en una realidad social imposible de ser pensada desde la burocracia peninsular. De esta forma se desarrollaron formas de relación política y administrativa sincréticas o negociadas entre los funcionarios de la corona española y los líderes indígenas –curacas.²

Estos procesos de sincretismo en el marco del Barroco, serán absorbidos por un discurso criollo, a través de las crónicas –especialmente de origen jesuita– y, posteriormente, en el periodo conocido como de «estabilización colonial», por la intelectualidad criolla, generadora de la «conciencia criolla». Picón Salas desarrolla este proceso denotando, primeramente, cómo los procesos de sincretismo cultural fueron asumidos por una minoría criolla blanca:

Privilegio de una minoría letrada y ausente de la comprensión de las masas indígenas o mestizas, el trabajo intelectual tiene en las colonias un carácter exclusivamente críptico. Lo bizarro y lo peregrino sirven a este juego, a la vez cortesano y erudito, que entretiene los ocios de la minoría. Asentada ya la vida en las capitales de los virreinos, cerrado el ciclo épico de la Conquista, se superponen sobre la inmensidad semibárbara del medio americano estas formas de complejo refinamiento. La mar quieta de la existencia colonial en el siglo XVII, erguida sobre la doble plataforma del estado paternalista y de la iglesia fiscalizadora, disfrutando de la fácil economía natural y la barata mano de obra de las masas indígenas, apenas si se agita cuando el pirata protestante asola

las desguarnecidas costas. Los indios han perdido su historia, los mestizos todavía no la hacen, y el acontecer histórico se localiza en un pequeño círculo blanco, todavía semiextranjero, y en el que aún no despierta la conciencia de nacionalidad. (Picón-Salas, 1995 [1944]: 131-132)

Es en el seno de este «pequeño círculo blanco» que se desarrollara el discurso criollo, puesto de manifiesto, no sólo en cómo absorbe lo nativo a través de la literatura barroca, sino, y de manera central en el estudio de Picón Salas, en el ámbito del pensamiento. Resulta interesante la manera como nuestro autor va marcando los rasgos de este pensamiento barroco. Primero, establece su distancia del racionalismo anglosajón, planteando, asimismo, las consecuencias de esta distancia:

No distingue bien el intelecto colonial del siglo XVI –al que le están vedados los nuevos métodos de racionalismo crítico y experimentación que creaba entonces Europa- las fronteras exactas entre las ciencias. La cultura es un fenómeno de superposición de noticias, más la síntesis. El método rigurosamente deductivo de la escolástica no les provee de espíritu histórico para comprender el caso particular o distinguir lo concreto más allá del muro de fórmulas e ídolos verbales que lo esconde. Éste es el caso, tan monstruosamente ejemplar, de eruditos como el mexicano Sigüenza y Góngora y el peruano Pedro Peralta y Barnuevo, los dos gigantes de sabiduría que produjera nuestra cultura barroca. (Picón-Salas, 1995 [1944]: 137)

La automarginación de ese «pequeño círculo» de los desarrollos propios del racionalismo moderno determinará, en segundo término, la formulación de una metodología de análisis propia del pensamiento escolástico:

Se repudia la experiencia, ya que dentro del intelectualismo escolástico la razón humana, como trasunto de la razón divina, puede conocer y reproducir las formas absolutas. Un método para discurrir más que un método para ver, es a lo que aspira la pedagogía de la época. Como lo que importa es la adecuación de las cosas a esa norma suprema, de esta concepción filosófico-intelectualista se desprenden otras características del pensamiento colonial: negación del progreso en cuanto orden divino es inmutable. Se requiere vivir en un mundo no alterado por lo temporal y contingente, y por ello falta el espíritu histórico, o sea la conciencia de lo cambiante. Lo particular se subordina a un principio ideal, a una norma de autoridad o tradición, no verificada por la experiencia. (Picón-Salas, 1995 [1944]: 148)

En tercer lugar, esta metodología implicará, a su vez, la formulación de una agenda problemática propia, librada al margen de los desarrollos del pensamiento moderno. Una agenda fundada, entre otros, por mentes tan abarcadoras y brillantes como el jesuita José Acosta, cuyos escritos geográficos, asume Picón Salas, son superiores a los realizados en el siglo XIX:

Sin poder liberarse, así, de los prejuicios de su profesión y de su tiempo, es, en todo caso, la obra del Padre Acosta el más apasionante repertorio de problemas americanos que produjera la ciencia española de fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Y hasta que en los últimos días del coloniaje no venga Alejandro Humboldt a dar el gran cuadro de la geografía del nuevo continente, acaso nadie miró el paisaje y las gentes americanas con mirada más universal. (Picón-Salas, 1995 [1944]: 156)

Más aún, estos fundadores del discurso criollo colonial, validan sus teorías y extraen sus problemáticas de los escolásticos medievales e, incluso, del periodo patrístico:

Desde el punto de vista de la historia de la cultura es interesante observar cómo un gran español de la época de Felipe IV cual es Solórzano y Pereira, vive en un mundo político tan cerrado, seguro de la firmeza y de la concepción teológica-jurídica del estado hispano, sin que se aplique a dicho fenómeno nada del criticismo de la ciencia política europea de entonces. A los escritores de la Antigüedad, a los Padres de la Iglesia y a los teólogos españoles pide Solórzano y Pereira el ulterior testimonio de la validez. (Picón-Salas, 1995 [1944]: 168)

Los tres elementos subrayados del «pequeño círculo», como son, distanciamiento del racionalismo anglosajón, metodología escolástica y el desarrollo de una agenda problemática propia, son valorados positivamente por Picón Salas, convirtiendo esta tradición colonial barroca en un pensamiento fuerte, alternativo al pensamiento racionalista anglosajón, con los cuales compartirá problemáticas, pero no consecuencias, correlatos, lecturas e interpretaciones. Más aún, hará de la escolástica barroca colonial la generadora del discurso criollo, que será asumido, entre los siglos XVIII y XIX por la elite criolla letrada emancipadora:

(...) nuestra ideología nueva no surge tan sólo porque algunos criollos audaces viajen por Europa y regresen con un cargamento de libros prohibidos –como es el caso de don José de Rojas, en la silueta de Amunátegui- o porque los veleros guipuzcoanos trajeran a las costas de

Venezuela, como es la tesis de un hermoso estudio del poeta español Ramón de Bateria, la agresiva simiente de la Ilustración. Esos elementos de cultura importada fueron fecundos en cuanto remecía o aglutinaban mejor lo que ya comenzaba a forjarse en el ambiente. No hay tan brusca solución de continuidad entre la teología escolástica de nuestras universidades coloniales y la ideología del siglo XVIII. En ya olvidados mamotreos teológicos como el *Thesaurus Indicus* del peruano Diego de Avendaño, hemos visto una teoría del estado que tiene más de una afinidad con la de Locke y los enciclopedistas y una concepción radicalmente cristiana de los problemas sociales de América como el de la esclavitud negra. En la elaboración de nuestro complicado y aún no suficientemente conocido siglo XVIII, participan, así, frente a los factores externos (ideas de Francia, Inglaterra y de la propia España del despotismo ilustrado; política inglesa de descrédito del imperio español en sus posesiones americanas; indigenismo prerromántico de la época; extensa literatura de viajeros), factores internos que provienen de la ya más despierta conciencia y mayor madurez histórica del organismo hispano-criollo. (Picón-Salas, 1995 [1944]: 177)

El enlace que encuentra entre el discurso criollo generado por el «pequeño círculo» en el siglo XVI y los intelectuales emancipadores del siglo XIX, son los estudiosos jesuitas. A través de sus investigaciones, hasta su expulsión en el siglo XVIII (1767), los jesuitas lograron desarrollar lo que Picón Salas, muy acertadamente, llama «enciclopedismo religioso»:

La situación social, tan compleja, nos explica la tolerancia y la audacia política que puede observarse en la obra de los jesuitas expulsos, en que se destaca por su mayor valor científico y literario el magnífico grupo mexicano. Obras como la de Francisco Xavier Clavijero (1731-1787), *Storia antica del Messico*, publicada en Cesena, Italia (1780-1781); como la de Francisco Xavier Alegre (1729-1788), *Instituciones Teológicas e Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*; como la de Andrés Cavo (1739-1802), traducida al español con el título de *Los tres siglos de México*; como la de Andrés de Guevara y Basoazabal (1748-1801, *Instituciones elementales de Filosofía*, nos introducen en problemas y modos de sentir y juzgar que no fueron frecuentes en la anterior literatura de los sacerdotes coloniales. Estilo e ideas señalan en dichos humanistas la aspiración de una época que ha sometido a proceso al pasado y trata de encontrar los caminos de una nueva felicidad o una nueva justicia humana. Junto al enciclopedismo laico y revolucionario es posible colocar así –como ya veremos–, este como enciclopedismo de raíz religiosa. (Picón-Salas, 1995 [1944]: 184)

Este recorrido a través de algunas ideas expuestas por Picón Salas en su estudio *De la conquista a la independencia* (1944), pone en relación dos momentos en la historia del pensamiento latinoamericano que, sobre todo en el siglo XIX e inicios del XX, estaban desvinculados. Lo hace a través de la noción de discurso criollo barroco, generado por un «pequeño círculo blanco y semiextranjero» en el siglo XVI. Este «pequeño círculo», a su vez, ya en el siglo XVII y XVIII, articulará la intelectualidad criolla colonial. Y, gracias al trabajo realizado por los intelectuales jesuitas, surgirá una suerte de enciclopedismo religioso o, de manera más precisa, escolástico, surtidor de mitologías y agendas problemáticas que darán sentido a lo actualmente se llama «conciencia criolla». Esta «conciencia criolla», de origen barroco, es la que actuará en las mentalidades emancipadoras del siglo XIX. Aquí se detiene la lectura de Picón Salas, pero es clara su prolongación en el siglo siguiente, siguiendo, por ejemplo, las lecturas de José Lezama Lima y Severo Sarduy, entre otros.

3. Conclusiones

A modo de conclusión, quisiéramos extraer tres problemas a partir de lo expuesto por Picón Salas. Primero, relacionar la problemática del poder colonial y sus estrategias de colonización con la noción de «discurso criollo» de Picón Salas. Segundo, la relación de su teoría con las nociones de «discurso colonial» y «sujeto colonial». Y tercero, en el marco de la problemática la modernidad y la posmodernidad, entender su planteamiento en términos de «capital cultural».

Con respecto a lo primero, debemos tener en claro que el Barroco formó parte del proyecto expansivo de la política cultural del Imperio colonial español. Esto se evidencia en la enorme inversión que realizó la corona en aspectos de carácter estético –promoción y cultivo de la estética barroca en las colonias–, de espectáculo –certámenes, celebraciones y demás actos públicos– y construcciones –catedrales, edificios públicos, diseño urbanístico. Esto, obviamente, aunado a la libre práctica social del Barroco, expresado en los procesos de sincretismo cultural de origen nativo, como son las celebraciones religiosas andinas y un tipo de arte pictórico –Escuela cuzqueña, por

ejemplo. En ese sentido, debemos entender el «discurso colonial» barroco fundamentado por Picón Salas como una imposición discursiva generada desde el centro de poder colonial. Este aspecto no es tomado en cuenta por Picón Salas, obviando el hondo dramatismo que implicó para el universo semiótico indígena este proceso. Un ejemplo de este dramatismo, producido en el periodo del «pequeño círculo de blancos» referidos por Picón Salas (siglo XVI y XVII), lo constituye la *Nueva corónica y buen gobierno* del cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala. La lectura e, incluso, el diseño del manuscrito –compuesto de piezas escritas y dibujos explicativos del texto– revelan la tensión entre la red de sentido que se quiere expresar (de carácter oral) y su fijación en la letra (la crónica está escrita en español, con acotaciones en diferentes dialectos quechuas y aymaras)³. No se ha realizado aún –hasta donde conocemos– una lectura de esta crónica en el marco del discurso colonial Barroco, pero algunos de sus rasgos más saltantes –extrema religiosidad católica, heterogeneidad de estilos, y sus relación, a través de citas y referencias indirectas, con la intelectualidad que generó ese discurso criollo barroco, caso Fray Bartolomé de la Casas o el Padre José Acosta, adscritos al barroco por Picón Salas– pueden llevarnos a establecer correspondencias.

De hecho, esta inserción de la tensión discursiva en las elites indígenas letradas en el tema expuesto por Picón Salas, que él no consideró, nos lleva a revisarla y proponer nuevas lecturas.

En relación al segundo aspecto, nos parece que en la lectura de Picón Salas están implícitas las nociones de «discurso colonial» y «sujeto colonial». En realidad de eso habla Picón Salas cuando construye la noción de «discurso criollo barroco» y «conciencia criolla». El primero es un discurso que se genera en un momento histórico específico - entre 1598, año de la muerte de Felipe II, y el reinado de Carlos II, el último Austria, en 1700, un lugar determinado –colonias españolas en América–, y por un colectivo concreto –el «pequeño círculo blanco». Desde este centro –colonial y barroco– se funda y proyecta un canon cultural, es decir, un discurso, generando en el tiempo un sujeto, marcado por este origen colonial. En el fondo, es la misma tesis que últimamente defiende Walter Dignolo con su teoría de la «Colonialidad» hemisférica, sobre la base de las ideas de Enrique Dussel y Aníbal

Quijano, consistente en proponer al periodo colonial –sobre todo en su momento inaugural, cuando aparecen las crónicas de la conquista– como paradigma y punto de referencia que marca toda producción cultural de Latinoamérica⁴. La variante está en que no consideran al Barroco como un centro, sino al momento histórico en concreto, que funda una semiosis cultural específica. Aún así, se hace necesario, primero, incorporar a Picón Salas entre los intelectuales que dieron sentido al tema del sujeto y discurso colonial en Latinoamérica, como Ángel Rama –anotando que el planteamiento de Picón Salas es anterior– y segundo, reconocer el Barroco como un centro que dota de sentido, tanto en el plano estético como sociocultural, el devenir de la historia latinoamericana. Sobre este último aspecto, cabe destacar el trabajo de Mabel Moraña, que, aunque no parte de las ideas de Picón Salas, comparte la misma línea de investigación.

Sobre el último aspecto, acaso la más productiva consecuencia de la tesis de Picón Salas, nos interesa subrayar el tema del «capital cultural». En varios momentos de su exposición, Picón Salas nos propone una lectura de la escolástica barroca colonial donde se la presenta como un discurso intelectual alternativo al racionalismo anglosajón. Puntualiza, incluso, que algunos temas centrales del racionalismo fueron asumidos por estos «enciclopedistas religiosos», y le dieron respuestas dentro de sus marcos de reflexión. En esencia, la lectura de Picón Salas con respecto a los escolásticos coloniales es reivindicativa. Plantea que la agenda problemática de los criollos independentistas fue generada por los escolásticos coloniales, y que el pensamiento de estos escolásticos, en algunos puntos, es superior al de los que siguen el racionalismo anglosajón, basado en la ciencia experimental, como apunta en el caso de la expedición de Alejandro Humboldt, antes citado.

Esta lectura nos lleva a pensar que Picón Salas lo que exige es que se reconozca la producción de la escolástica colonial como una suerte de capital cultural, y que se la explote como han hecho los anglosajones con el suyo, cuyo centro es el racionalismo inglés. En esta medida, extrae a los escolásticos coloniales de los sótanos de la premodernidad –al que habían sido conducidos por los criollos independentistas ilustrados–, los actualiza en el periodo moderno, en tanto discurso intelectual –de carácter colonial y barroco–, los contrapone al

racionalismo ilustrado –legitimándolo como discurso intelectual– y hasta los proyecta, convertido en «conciencia criolla» o «sujeto colonial», hacia los inicios de la posmodernidad. Esta operación adquiere mayor sentido si observamos que fue realizada en una etapa histórica en donde los contenidos del racionalismo moderno entraron en crisis –desde inicios del siglo XX–, generando procesos como la postmodernidad. En efecto, aunque no lo haga explícito, Picón Salas se mueve en los terrenos de la posmodernidad. Lo revela el hecho de que pone en discusión el sujeto moderno –racionalista–, realiza una lectura de la historia desde el plano discursivo, y, sobre todo, ejecuta una suerte de *revival* de una línea de pensamiento premoderna, como fue considerada la escolástica. En otro plano, como el epistemológico, es la misma operación que realizan Michael Foucault y Jaques Derrida, entre otros.

En ese sentido, con el tema del «capital cultural», Picón Salas pone en discusión los paradigmas culturales que se imponen como discursos hegemónicos en la investigación científica y humanística. Como sabemos, desde los albores de la modernidad ese discurso hegemónico fue el racionalismo, junto con la ciencia experimental anglosajona. Este discurso generó un paradigma cultural, un centro, un logos, en los cuales, líneas de pensamiento como la escolástica, adoptaron la posición, en el imaginario colectivo, ni siquiera como periféricas, sino como excéntricas, es decir, fuera del paradigma. La lectura de Picón Salas pretende recuperar este pensamiento en el marco de una tradición propiamente hispánica –cuyo eje sería el barroco–, y asumirla como un capital cultural, redituable en tanto se convierta en un paradigma e impacte en los imaginarios colectivos globales.

Notas

¹ Sobre el tema puede revisarse Martínez Berríos, 2003; Cornejo Polar, 1994; Adorno, 1988; García Miranda, 1999.

² Polo de Ondegardo, 1917 [1571].

³ Se puede revisar Adorno, 1991; Chang-Rodríguez, 1988; García Miranda, 2005.

⁴ Se puede consultar en Mignolo, 2003.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Rolena (1991): *Guaman Poma*. 1ª ed., Siglo Veintiuno, México, D.F.
- _____ (1988): «Nuevas perspectivas en los estudios coloniales hispanoamericanos» En *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima, N° 28, 11-27.
- BORSÓ, Vittoria (2004): «Del barroco colonial al neobarroco». En *Barroco*. P. Aullón de Haro (ed.), Editorial Verbum, Madrid.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel (1988). *La apropiación del signo: tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe (Arizona): Center for Latin American Studies, Arizona State University, cop.
- CORNEJO POLAR, Antonio (1994): *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Editorial Horizonte, Lima.
- GARCÍA MIRANDA, Carlos (2005): «Felipe Guaman Poma de Ayala, arbitrista». En *Guaca*. Revista de literatura y cultura peruana, N° 1, Lima.
- _____ (2002): «Transferencia de agendas en la crítica literaria latinoamericana». En *Escolios*, Revista del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la UNMSM. N° 1, año 1, Lima.
- _____ (1999): «El esbozo del lagarto: una aproximación a la crítica literaria latinoamericana». En *Dedo Crítico*, Revista de Literatura. N° 6, Lima.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe (1993): *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición y prologo de Franklin Pease G. Y.; vocabulario y traducciones de Jan Szeminski, 1a. ed., Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- MARTÍNEZ BERRÍOS, Nelson (2003): *Las crónicas hispánicas y las voces del otro*. [Edición digital]. En <http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/centros/cultura/taller.htm>.
- MIGNOLO, Walter (2003): *Historias locales / diseños globales*. Akal, Madrid.
- PICÓN SALAS, Mariano (1994): *De la conquista a la Independencia [1944]*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

- POLO DE ONDEGARDO, Juan (1916-1917): *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas: seguidas de las instrucciones de los Concilios de Lima* (1ra. parte) y *del estado...* (2ª parte) (1571). Notas biográficas y concordancias de los textos por Horacio H. Urteaga; estudio preliminar Carlos A. Romero y Josef del Hoyo (1772, Impr. y libr. Sanmarti, Lima, 2 v., 21 cm.
- SUCRE, Guillermo (1983): «Prólogo». En Picón Salas, Mariano. *Viejos y nuevos mundos* [obras completas], Biblioteca Ayacucho, Caracas.