

LATINOAMERICANISMO, BARROCO DE INDIAS Y COLONIALIDAD DEL PODER: REFLEXIONES SOBRE POLÍTICAS DE EXCLUSIÓN

Emilio del Valle Escalante

Penn State University, Lehigh Valley

RESUMEN

en las últimas décadas. Se entoca en los estudios sobre el escritor peruano Juan Espinosa Medrano (1629?-1688), llamado el "Lunarejo", y problematiza los postulados que claman ver en el barroco y en sus representantes literarios, los primeros procesos de definición de una identidad y modernidad "americana" propias. El autor considera que estas lecturas, a pesar de que buscan responder a interpretaciones colonialistas, rearticulan un proyecto latinoamericanista que excluye las conflictivas relaciones étnico-culturales entre indígenas y no indígenas, así como también refuerza lo que Anibal Quijano y Walter Mignolo llaman la colonialidad del poder.

PALABRAS CLAVE: historia cultural, Barroco de Indias, Juan Espinosa Medrano "El Lunarejo", historia de la literatura colonial, identidad, modernidad, latinoamericanismo, colonialidad, colonialismo, etnicidad, interculturalidad.

ABSTRACT

This essay examines the debates and new approaches of the Barroco de Indias that originated in the field of Latin American studies in the last decades. The analysis focuses on the studies about the Peruvian writer Juan Espinosa Medrano (1629?-1688), called the "Lunarejo", and problematizes the basic ideas that claim to see in the Barroco and its literary representatives the early processes that defined a particular "American" identity and modernity. The author considers that these readings, despite their efforts to counter colonial interpretations, re-articulate a Latin American project that excludes the conflictive cultural and ethnic relations between the indigenous and non-indigenous people, as well as reaffirming the Coloniality of power as defined by Anibal Quijano and Walter Mignolo.

KEY WORDS: history of culture, Barroco de Indias, Juan Espinosa Medrano "El Lunarejo", history of colonial literature, identity, modernity, Latinamericanism, coloniality, colonialism, ethnicity, interculturality.

En las últimas décadas han surgido varios estudios que han venido a revalorar las historias literarias y los procesos histórico-sociales del continente americano de la época colonial. Una de estas revaloraciones corresponde al llamado “Barroco de Indias”¹ (término acuñado por Mariano Picón Salas, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña en los años cuarenta), el cual se ha beneficiado del surgimiento de nuevas tendencias teóricas abanderadas por los estudios culturales, poscoloniales y posmodernos.² Estas escuelas interpretativas han influido en novedosas aproximaciones e interpretaciones sobre este movimiento literario, sugiriendo que escritores como Sor Juana Inés de la Cruz, Hernando Domínguez Camargo, Juan Espinosa Medrano, entre otros, representan modelos de intelectuales “subalternos”,³ cuya literatura crea el efecto de una identidad y una modernidad americana sobre la base de una visión y práctica de la literatura culta. Tales suposiciones son legitimadas por el hecho de que estos intelectuales, además de aportar obras escritas en castellano, incluyen en sus respectivos cánones literarios, obras en idiomas indígenas o que reconocen lo indígena como presencia significativa en la construcción de lo “americano”. Estas condiciones como letrados supuestamente bilingües, o biculturales, según la crítica, les permitía, a su vez, introducir nuevas formas de conocimiento en una lengua autóctona, así como transmi-

1. La bibliografía sobre el barroco es extensa. Aquí me limito a mencionar los estudios a los que haré referencia: Roberto González Echevarría, *Celestina's Brood: Continuities of the Baroque in Spanish and Latin American Literature*, Durham, Duke University Press, 1993; “Poética y modernidad en Juan de Espinosa Medrano, El Lunarejo”, en *Revista de Estudios Hispánicos*, No. 9, 1992; Mabel Moraña, edit., *Relecturas del Barroco de Indias*, Hannover, Ediciones del Norte, 1994; Leonardo Acosta, *El Barroco de Indias y otros ensayos*, La Habana, Casa de las Américas, 1984; John Beverley, *Una modernidad obsoleta: estudios sobre el barroco*, Venezuela, Fondo editorial ALEM, 1997; y José Antonio Mazzotti, edit., *Agencias criollas: la ambigüedad 'colonial' en las letras en las letras hispanoamericanas*, Pittsburg, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000. Una excelente reseña de los estudios de González Echevarría y Moraña se encuentra en Anthony Higgins, “Dos nuevas lecturas del Barroco”, en *Revista Iberoamericana*, julio-diciembre 1995.

2. José Antonio Mazzotti escribe “sobre la utilidad de la llamada teoría poscolonial cuando se aplica al campo hispanoamericano, y sin duda las propias respuestas que desde la crítica y la teoría recientemente producidas en Hispanoamérica se han abocado a proporcionar perfiles más nítidos de ese sector del conjunto criollo”. En José Antonio Mazzotti, *Agencias Criollas...*

3. La categoría de subalternidad que usaré en este ensayo es la acuñada por Ranajit Guha, la cual se entiende como el atributo general a sujetos o colectivos subordinados en términos de clase, casta, edad, género, oficio o de cualquier otra manera. Aquí, uso la palabra subalterno entre comillas porque considero que hay diferencias fundamentales entre escritores como Espinosa Medrano, Domínguez Camargo y otros, y el atributo que Guha le da a esta categoría. Esta diferencia se hará evidente más adelante.

tir la importancia del conocimiento occidental hacia el resto de América.

Partiendo de tales supuestos, en este ensayo me propongo reexaminar estos debates y relecturas a propósito del Barroco de Indias. Mi intención es reevaluar la naturaleza del barroco en su contexto y su función histórica, así como su rearticulación como modelo hermenéutico a manera de problematizar aquellos postulados que claman ver en éste y en sus representantes literarios, los primeros procesos en la definición de una identidad y una modernidad “americana” propias. Considero que a pesar de las novedosas lecturas y loables esfuerzos por rescatar el Barroco de Indias como proyecto cultural, político y literario, los posicionamientos por parte de la crítica –aunque claman responder a “interpretaciones colonialistas que privilegian y sobredimensionan la capacidad reproductiva de la cultura del dominador”⁴ dejan fuera de la mirada toda una historia de conflictivas relaciones de dominación que han implicado establecer esta “nueva” conciencia criolla con relación a otras culturas americanas. En otras palabras, quiero sugerir que las discusiones sobre la identidad y la modernidad (latino) americanas, a propósito del Barroco de Indias, no pueden ser entendidas a cabalidad sin primero examinar las condiciones de colonialismo y colonialidad del poder, que han originado la identidad criolla que se celebra tanto por los representantes literarios del Barroco de Indias, como por los críticos que buscan redimirlo.

En mi aproximación a estas discusiones sobre el barroco, me concentraré en críticos que han tomado como objeto de estudio al escritor peruano, Juan Espinosa Medrano (1629?-1688), El “Lunarejo”.⁵ Según las lecturas y conclusiones de la crítica a las que haré referencia, la importancia de El Lunarejo y de su obra –especialmente su conocido *Apologético en favor de Don Luis de Góngora* (1662)– es que nos permite contemplar la recepción que el barroco literario tuvo en las Américas; el deseo de Espinosa Medrano por definir una literatura e identidad cultural americanas, así como también un proyecto de modernidad literaria supuestamente más auténtico y legítimo para el continente. Sin embargo, una lectura más rigurosa del *Apologético* hará ver una serie de tendencias interpretativas (las cuales en buena medida también abarcan a otros escritores de la misma época colonial, como Sor Juan Inés de la Cruz, Carlos Sigüenza y Góngora, Domínguez Camargo), que buscan reafirmar un proyecto cultural que refuerza una modernidad e identidad cultural criollo-mestiza excluyente, cuyos fundamentos siguen legitimando a Europa como una narrativa “universal”.

4. Mabel Moraña, edit., *Relecturas del Barroco de Indias*, Hannover, Ediciones del Norte, 1994.

5. Espinosa Medrano era también conocido como “Lunarejo” debido a los lunares de su cara.

En su ensayo "Para una teoría de un Barroco hispanoamericano",⁶ Alfredo Roggiano habla sobre tres de las etapas constitutivas del barroco literario en América Latina. La primera fase de éste, según Roggiano, comprende del siglo XV hasta finales del siglo XVII en España, época en la cual el barroco se constituye como una estética culta, rechazada en un principio por no tener un origen castizo. Esta modalidad, sin embargo, es posteriormente readoptada y difundida en la Península bajo una recepción más universalista de la cultura occidental. La segunda fase se caracteriza con la difusión del barroco hacia América, el cual llega como un discurso de contrabando, puesto que en el "Nuevo Mundo" se había prohibido la transmisión de obras escritas en estilo culterano. Finalmente, durante la segunda mitad del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII en América, luego de que el barroco se ha desplazado dentro de España, surge una clase criolla cuya "ciudad letrada"⁷ desarrolla una variante literaria barroca en América Latina.

Esta monografía planteada por Roggiano ha sido retomada por la crítica para concluir que: 1. el barroco es un discurso literario que se extiende y descentraliza desde la Península hasta la periferia americana, estableciéndose como una defensa e incorporación de lo "otro" a un discurso utópico; 2. la combinación de elementos de teatro español como el conceptismo, temáticas bíblicas, las rupturas con modalidades clásicas, con elementos indígenas, muestran el deseo de consolidar una simbiosis cultural entre lo español y lo indígena; 3. Escritores como El Lunarejo y Sor Juana Inés de la Cruz, entre otros, disciernen en los discursos gongorinos la fabricación metafórica de imágenes anómalas y excéntricas para reivindicar la subjetividad americana dentro del sistema literario "universal" (léase occidental). Estas tendencias interpretativas de la crítica se ilustran mejor cuando analizamos las lecturas que se han hecho sobre los escritores barrocos de la época colonial. Aquí, me enfocaré en críticos que han tomado como objeto de estudio a Juan Espinosa Medrano.

En su lectura del *Apologético*, Raquel Chang Rodríguez observa que Espinosa Medrano define el deseo colectivo de "dignificar" el espacio americano como moderno y a sus intelectuales, quienes son "capaces de acceder a la cultura europea y de aportar obras parangonables con las escritas por renombrados autores del Viejo Mundo".⁸ Por su parte, José Rodríguez Garrido hace referencia a que la escritura de Espinosa Medrano representa un discurso "universal" que permite "al intelectual americano del Setecientos afirmar ante sí y ante la sociedad, los valores intrínsecos de su individualidad y pro-

6. Mabel Moraña, edit., *Relecturas del Barroco de Indias*, pp. 6-11.

7. Ángel Rama, *Ciudad letrada*, Hannover, Ediciones del Norte, 1984.

8. Mabel Moraña, edit., *Relecturas del Barroco de Indias*, p. 122.

clamar su igualdad de condición respecto de quien escribía en el Viejo Mundo".⁹ Al igual que Chang Rodríguez, Rodríguez Garrido también puntualiza que con su condición de letrado bilingüe, El Lunarejo exalta con "dignidad" la identidad criolla, mostrando su capacidad "de vencer o al menos de competir con otros" hombres de letras.¹⁰ Roberto González Echevarría,¹¹ con una línea de reflexión homóloga, plantea que el proyecto de El Lunarejo debe entenderse como uno que, por medio de la doctrina de la imitación, muestra cómo el escritor criollo constituye una nueva poética que puede mejorar el modelo inicial, tal y como Góngora lo hizo con Virgilio, Homero y Ovidio. De esta manera, se crea una poesía con "vehemencia muy propia" que determina su valor universal.¹² El Lunarejo, en este sentido, establece un deseo de "llegar a escribir algo *digno* de reconocimiento".¹³

En esta misma vena argumentativa, Mabel Moraña reitera que textos como el *Apologético* de Espinosa Medrano, manifiestan una retórica donde se realiza una defensa de lo americano. La exaltación de la naturaleza o la cultura del Nuevo Mundo son procesos que no solo "dignifican" a su objeto de estudio, sino también muestran la capacidad crítica del letrado colonial. Con estas representaciones, concluye Moraña, la Colonia no es ya una "reproducción de la metrópolis", sino que adquiere la "materialidad de lo distinto".¹⁴ Se trata, nos dice, de una "dialéctica que elogia hiperbólicamente al Otro, al tiempo que impugna sus bases ideológicas, o afirma la identidad del Yo, haciendo uso de los recursos de la modestia afectada o adhiriendo a los ritos de la celebración y la obediencia".¹⁵ Con esta dialéctica, sugiere Moraña, Espinosa Medrano y textos como el *Apologético* articulan un "proyecto reivindicativo en el cual la conciencia criolla se proyecta desde la condición colonial hacia un mundo de posibles articulaciones que permiten superar la posición inferior y marginal del colonizado".¹⁶ El Lunarejo, según la visión de estos críticos, entonces ejemplifica la incesante lucha de un letrado "subalterno" que no solo busca insertar un conocimiento americano dentro de la na-

9. *Ibíd.*, p. 151.

10. *Ibíd.*, p. 164.

11. Roberto González Echevarría, *Celestina's Brood: Continuities of the Baroque in Spanish and Latin American Literature*, Durham, Duke University Press, 1993; "Poética y modernidad en Juan Espinosa de Medrano, 'El Lunarejo'", en *Revista de Estudios Hispánicos*, No. 9, 1992.

12. Roberto González Echevarría, "Poética y modernidad en Juan Espinosa de Medrano, 'El Lunarejo'", p. 228.

13. *Ibíd.*, p. 232. La cursiva es nuestra.

14. Mabel Moraña, edit., *Relecturas del Barroco de Indias*, p. 34.

15. *Ibíd.*, p. 36.

16. *Ibíd.*, p. 45.

rrativa universal europea, sino que también busca superarla o “dignificarla”.

Es necesario reconocer aquí la validez de estas lecturas a propósito de El Lunarejo y su *Apologético* (1662), las cuales apuntan a mostrar la construcción epistemológica de un lugar de enunciación diferenciado de España. Podemos acudir, por ejemplo, a la nota introductoria al lector del *Apologético* donde Espinosa Medrano escribe: “¿Qué puede haber bueno en las Indias? ¿Qué puede haber que contente a los europeos, que desta suerte dudan? Sátiros nos juzgan, tritones nos presumen, que brutos de alma, en vano se alientan a desmentirnos máscaras de humanidad”.¹⁷ Esta cita –la más mencionada por la crítica que toma el *Apologético* como objeto de estudio– ha sido genuinamente interpretada como el esfuerzo de Espinosa Medrano por mostrar la autoridad intelectual de los escritores criollos, así como una sarcástica retórica crítica a occidente.

En este sentido, en el “imitatio” observado por González Echevarría o la especie de “mimicry”¹⁸ a la que Moraña y otros críticos han hecho referencia, podemos ver la ambivalente relación entre un poder dominante y un poder emergente. El Lunarejo se ha apropiado de las prácticas letradas, suposiciones, instituciones y valores del colonizador, a manera de proyectar tanto una mejorada copia del modelo inicial o un desafío preñado de cierta amenaza o resentimiento a otro poder dominante, en este caso, España. Para coincidir con González Echevarría, Moraña, Chang Rodríguez y Rodríguez Garrido, entonces, la incesante lucha de El Lunarejo, en efecto, se lleva a cabo para “dignificar” al Nuevo Mundo y para consolidar y establecer un lugar de enunciación criollo o americano diferenciado.

Ahora bien, al tomar en cuenta estos postulados, vale la pena preguntarnos: si bien de lo que se trata es de establecer una nueva “conciencia” o mo-

17. Juan de Espinosa Medrano, *Apologético*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1982, p. 17. La cita de Espinosa Medrano obviamente responde a quienes mostraban un desprecio explícito hacia las “indias”. La podemos situar, incluso, a contrapelo de las palabras de Cristóbal Suárez de Figueroa, quien decía en 1614: “Las indias, para mí, no sé qué tienen de malo, que hasta su nombre aborrezco. Todo quanto viene de allá es muy diferente, y aun opuesto, y a decir, de lo que en España poseemos y gozamos. Pues los hombres (queden siempre reservados los buenos) ¡qué redundantes, qué aundosos de palabras, qué estrechos de ánimo, qué inciertos de crédito y de fe; cuán rendidos al interés, al ahorro!”, en José Antonio Mazzotti, edit., *Agencias criollas: la ambigüedad ‘colonial’ en las letras hispanoamericanas*, p. 17.

18. La noción de *mimicry* ha sido desarrollada por uno de los padres de los estudios poscoloniales: Homi K. Bhabha (1994). Esta categoría tiene que ver con la apropiación que el sujeto colonizado hace de los aparatos epistemológicos del colonizador para desafiarlo. Véase Homi K. Bhabha, *The location of culture*, London/New York, Routledge, 1994 (hay traducción al castellano: *El Lugar de la Cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002).

derinidad americana ¿hasta qué punto este proceso no implica transferir los mismos valores y las mismas aspiraciones materiales de occidente hacia suelo americano?, ¿hasta qué punto el surgimiento de una nueva conciencia criolla, si bien busca una especie de “independencia” o establecer un lugar de enunciación diferenciado de España, no viene a constituir un neocolonialismo casa adentro? ¿Hasta qué punto la crítica que celebra esta conciencia “subalterna” no viene a celebrar también –inconcientemente quizá– ese neocolonialismo en las Américas? Para responder estas interrogantes es preciso reexaminar más detenidamente la obra de Espinosa Medrano a manera de esclarecer una conciencia que, si bien establece otro lugar de enunciación, no hace a un lado su eurocentrismo ni mucho menos un reciclaje ideológico neocolonial con relación a las otras conciencias en condiciones de subalterinidad. A continuación, acudo nuevamente al tan celebrado *Apologético* de El Lunarejo.

El *Apologético* (1662),¹⁹ de Juan Espinosa Medrano, como es demás sabido, es una obra que defiende la estética barroca de Luis de Góngora en respuesta a un ataque lanzado por el portugués Manuel de Faría y Souza. Faría argumentaba, según Espinosa Medrano, que la poesía gongorina carecía de un misterio científico. A esto, El Lunarejo responde que la función de la poesía no es constituir una “ciencia” o una “materia”, sino más bien una forma o estilo literario, lo cual permite un “revolver de los términos, invertir el estilo y entreverar las voces”.²⁰ Independientemente de este argumento central, en la obra Espinosa Medrano también encontramos la rearticulación de valores y perspectivas eurocéntricas que muestran nuevas relaciones de poder/dominación sobre la base de la fundación de un nuevo espacio letrado privilegiado. Este proyecto se evidencia cuando Espinosa Medrano alude a comparar las hazañas “heroicas” y atrevidas de Hernán Cortés con las hazañas literarias de Góngora. Observa:

Atravimiento fue prender el famoso Cortés al emperador Moctezuma dentro de su corte misma ceñido de *innumerables bárbaros; pero fue audacia loable. Atravimiento* fue conquistar Góngora frasis nuevas, períodos exquisitos, metáforas peregrinas; pero fue insigne *atrevimiento*, que no hubiera admirado el mundo hazañas grandes, a no haberse usado *gigantes osadías*.²¹

19. La cita anterior y las que siguen del *Apologético*, provienen de Juan de Espinosa Medrano, *Apologético*, edición de Augusto Tamayo Vargas, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1982.

20. Juan de Espinosa Medrano, *Apologético*, p. 42.

21. *Ibíd.*, p. 68. La cursiva es nuestra.

Nótese cómo Espinosa Medrano, al enfatizar las “gigantes osadías” de Cortés y Góngora, revela una afiliación política y afectiva, no por los “innumerables bárbaros”, sino por las “audacias loables” logradas por los primeros. Esto es significativo en la medida que hace ver que lejos de celebrar o de mostrar un acercamiento hacia las culturas de los “innumerables bárbaros”, más bien celebra —particularmente con relación a Cortés— las “audacias loables” de suprimir y colonizar a esos “bárbaros”, iniciando con el arresto de Moctezuma. En su admiración por los “atrevimientos” y hazañas de Cortés y Góngora pues, El Lunarejo establece una distancia cultural de los “bárbaros” como letrado. A partir de esta cita, podemos avanzar que El Lunarejo articula una ideología que si bien está definiendo “otro” espacio y lugar de enunciación “americano” (sea éste “indígena”, “mestizo”, “criollo”, etc.), esta nueva conciencia transfiere actitudes eurocéntricas con relación a los pueblos originarios. Es decir, el proyecto literario y cultural de El Lunarejo es uno que está privilegiando a una ciudad letrada. La defensa de Góngora en el *Apológico* muestra la defensa de un lenguaje que permita legitimar un espacio de poder y privilegio para el letrado criollo. Este proyecto se ilustra más claramente cuando El Lunarejo celebra el discurso literario gongorino.

Apoyándose en un estudio de la gramática castellana sobre la obra de Virgilio, El Lunarejo habla sobre el “barajar” de los términos: “de lo que precede y de lo que se sigue, se saca la claridad de la cosa: y así vemos en Virgilio metáforas altísimas y remotas, las cuales de esta manera son entendidas del mundo todo”.²² Y en cuanto a Góngora, escribe: “Góngora, que no escribió para todos, penétranle los discretos, sóndanle los eruditos y apláundenle los doctos. Pues de aclamar bárbaros y de calificar doctos, véase la distancia que hay”.²³ Tanto las metáforas altísimas y remotas, y la escritura de Góngora, quién no “escribió para todos”, sugieren cierto deseo de establecer un espacio cultural creado bajo un entendimiento codificado que sirve para interpretar el mundo y de reconocerse ante éste. Se establece, pues, una división epistemológica y cultural entre el letrado culto y los “bárbaros” puesto que “los poetas [tienen] otra categoría de frases, otro aparato de locuciones”²⁴ que legitiman sus saberes “universales” a contrapelo de los conocimientos de los bárbaros. En todo caso, se trata de la construcción de un lugar de enunciación “culto”, en el sentido de “alta” cultura, que se distancia de España con el objetivo de transferir y establecer valores similares a la Colonia. Lejos de buscar interpelar a las poblaciones originarias, más bien se busca interpelar a una pequeña clase letrada americana y occidental.

22. *Ibíd.*, pp. 58, 59.

23. *Ibíd.*, pp. 70, 71.

24. *Ibíd.*, p. 60.

Son intelectuales como Espinosa Medrano quienes por medio de la escritura buscan integrarse –a lo “americano”– en el proyecto “universalista” impulsado por Europa. Si bien se trata de introducir aspectos culturales y diferenciados del “Nuevo Mundo” –exaltación de la naturaleza, el quechua, la defensa del letrado colonial, etc.– se puede aventurar que esto no es sino un proceso de expropiación de saberes, lenguajes, e historias, a manera de reafirmar y consolidar un proyecto cultural igualmente excluyente y eurocéntrico, esta vez, desde suelo americano. Si hemos de coincidir con quienes han interpretado a Espinosa Medrano y su proyecto literario como uno que aboga o se articula desde una identidad “indígena” (Tamayo Vargas),²⁵ o “mestiza” (Moraña), descubrimos que de lo que se trata es de la historia de una traición,²⁶ puesto que se inventa un americanismo elitista hacia quienes luchan y sobreviven al colonialismo y a la modernidad desde la subalternidad de los pueblos indios afectados por esas experiencias. Como lo muestra El Lunarejo frente al mundo indígena, el uso del lenguaje quechua que celebra la crítica contemporánea y que supuestamente lo definen como un sujeto más “auténticamente” americano, no es un deseo de reivindicar la autoridad de las culturas indígenas, sino más bien de crear la posibilidad de una modernidad literaria²⁷ basada en la concreta y física exclusión –para usar las palabras de El Lunarejo– de los “innumerables bárbaros” y sus saberes.

Esto toma más relevancia si tenemos en cuenta lo que Zamir Bechara dice sobre escritores como Espinosa Medrano, quienes durante esta época, “se alimentan de una literatura importada y de una religión estricta y celosamente postridentina; todos ellos son criollos que intentan medrar en una sociedad calcada de la peninsular, donde la nobleza y rancio abolengo otorgaba privilegios a los más favorecidos”.²⁸ Podemos concluir pues, que El Lunarejo enciende y privilegia una racionalidad eurocéntrica que asume cierta superioridad sobre quienes no guardan los saberes letrados occidentales, es decir, sobre quienes no pueden leer a Góngora, o no han tenido acceso a esos saberes. Lo que obtenemos, tanto de la perspectiva de El Lu-

25. Coincido particularmente con Roberto González Echevarría cuando sugiere que la autodefinición de Espinosa Medrano como “indiano”, “surge de un resentimiento producto de la distancia, el abandono, y hasta el desprecio, ya que siempre se basa en la manera como los europeos nombran a los americanos”, en Roberto González Echevarría, “Péctica y modernidad en Juan Espinosa de Medrano, ‘El Lunarejo’”, p. 225.

26. John Beverley, *Una modernidad obsoleta: estudios sobre el barroco*. Venezuela, Fondo editorial ALEM, 1997, p. 127.

27. *Ibíd.*, p. 124.

28. Zamir Bechara, “Notas para un estética del ‘Barroco de Indias’”, en Petra Schum, edit., *Barrocos y modernos: nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Madrid, Sudamericana, 1998, p. 146.

narejo, como la de críticos que rescatan al barroco, es algo que se asemeja a lo que Aníbal Quijano,²⁹ y luego Walter Mignolo,³⁰ llaman la “colonialidad del poder”.

Con la colonialidad del poder Quijano y Mignolo buscan explorar las formas en que occidente y sus agentes han constituido un modelo de poder que es globalmente hegemónico en el presente. Este modelo supone que, a pesar del fin del “colonialismo” como sistema político formal, “el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial”, o sea, la colonialidad “no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual”.³¹ Según Quijano, la colonialidad sigue siendo sustentada por grupos hegemónicos mediante el eurocentrismo y la idea de raza, la supuesta diferencia biológica estructural que coloca al “indio”, “negro”, “amarillo” en una situación natural de inferioridad frente a sus contrapartes “blancos”. Es a esta imbricada articulación a lo que Quijano llama la colonialidad del poder, la cual se distingue como la otra cara del colonialismo (campanas militares, genocidios, despojo de territorios, etc.) y la que ha servido para legitimar, de “manera pacífica”, una estructura de control de mano de obra, recursos naturales y productos basados en el capitalismo y el mercado global, modelos impuestos sobre todas las estructuras de control de mano de obra, producción de materiales y reciprocidad históricamente previas a la conquista de América.³²

29. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000; “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en Heraclio Bonilla, comp., *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992; y “Raza’, ‘Etnia’ y ‘Nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en *Encuentro Internacional José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento. José Carlos Mariátegui y Europa*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1993.

30. Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, New Jersey, Princeton University Press, 2000; y *The Darker side of Renaissance: Literacy Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

31. Aníbal Quijano, “Raza’, ‘Etnia’ y ‘Nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, pp. 167, 168.

32. En buena medida, la noción de colonialidad del poder planteada por Quijano y Mignolo, encuentra cierto parecido a nociones como “hegemonía” de Antonio Gramsci (1971), “Los aparatos ideológicos del Estado” de Louis Althusser (1971), “Biopolítica” y “biopoder” de Michel Foucault (1980), y la discusión sobre “cultura e imperialismo” desarrollada por Edward Said (1993). Todas estas categorías analizan los programas de pacificación ideológica instituidos por regímenes coloniales, sean estos españoles, ingleses, franceses, etc., dependiendo del contexto que se estudia. Estos, a la larga, funcionan para legitimar y mantener intacta la superioridad cultural y política de esos imperios y cier-

La categoría de colonialidad del poder, en este sentido, opera mediante una clasificación y reclasificación de las poblaciones del mundo, que es constituida por instituciones que tienen la capacidad de articular y codificar significados y conocimientos. Instituciones como el Estado, la Iglesia, los medios de comunicación, entre otros, difunden una epistemología eurocéntrica que se impone sobre las poblaciones dominadas a manera de definir pueblos, territorios y espacios, de acuerdo con los propósitos políticos, ideológicos y económicos de los dominadores. Podemos pensar, por ejemplo, que con la conquista de América y la consecuente creación de virreinos, se inició la primera fase de la colonialidad del poder. La introducción del alfabeto y la escritura se constituyeron como el primer ejercicio de poder que sirvió de piso en la administración y definición de los territorios y las poblaciones originarias del llamado “Nuevo Mundo”. Una primera pauta de este proceso se da cuando Cristóbal Colón, creyendo que había llegado a la India, y justificando su autoridad en nombre de la espada y de la cruz, determinó culturalmente a los primeros pobladores como “indios”. A partir de ese momento, los diversos pueblos de ese “Nuevo Mundo” fueron encarcelados en esa construcción identitaria y epistemológica concebida *a priori*,³³ y que ha sobrevivido por más de 500 años para mantener una condición de subalternidad de las poblaciones originarias. De igual manera, los “nuevos” territorios, aun cuando reconocidos y nombrados por las poblaciones nativas, recibieron nuevos nombres para formar parte del imperio español. Colón le escribía a los Reyes por ejemplo: “‘esta [isla] de Sant Salvador’ (14 de oct.); ‘a la cual [isla] *puse nombre* de Sancta María de la Concepción’ (15 de oct.); ‘a la cual *pongo nombre* la Fernandina’ (15 de oct.); a la cual *puse nombre* la Isabela’ (19 de oct.)”.³⁴ De esta manera, la escritura se constituyó como una institución que diseminó una epistemología en el imaginario nativo donde Es-

tos grupos de origen europeo en las colonias. La contribución que encuentro en la colonialidad del poder, sin embargo, es que Quijano y Mignolo enfatizan la categoría de raza/etnicidad como la piedra angular de la legitimación del poder capitalista. Es la noción de raza, de la mano con el eurocentrismo, la que desde la conquista ha sido rearticulada epistemológicamente para seguir manteniendo un *statu quo*.

33. En su petición a los Reyes Católicos, Cristóbal Colón hace ver que estaba informado sobre los viajes a Oriente de Nicolás y Marco Polo. El almirante les escribe a los reyes: “en aquel presente mes, por la información que yo avía dado a Vuestras Altezas de las tierras de India y de un Príncipe que es llamado Gran Can...”, en Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes cartas y memoriales*, Madrid, Editorial Consuelo Varela, 1984, p. 15. La cursiva es nuestra. Como aquí se revela, las “tierras de india” y por ende “los indios” ya habían sido interpretados e imaginados por el almirante.

34. En Martín Lienhard, *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*, Lima, Editorial Horizonte, 1992, p. 40.

paña se inscribió como poder cultural dominante, imponiendo este sistema sobre las formas de cohesión social, los saberes y las formas escriturales de los pueblos indígenas.

La segunda fase de la colonialidad del poder, para Quijano tiene lugar en el siglo XIX, cuando Inglaterra y Francia constituyeron su hegemonía a nivel global. La “independencia” de España permitió a estos centros de poder difundir categorías culturales ya usadas en la primera fase por los nuevos agentes de la “civilización” en las Américas: los criollos. Categorías culturales como “indio”, “raza”, “nación” y “etnicidad”, entre otras, fueron reconfiguradas en esta segunda fase, con el propósito de crear una nueva epistemología que dividió y afirmó la hegemonía de estos centros de poder como espacios donde el conocimiento científico fue privilegiado. Aquí podemos pensar en la conocida dicotomía de civilización/barbarie difundida por Domingo Faustino Sarmiento, la cual sirvió para legitimar un proyecto civilizatorio para convertir al “indio” o al “negro” en sujetos “civilizados” (léase europeos).

Con la categoría de la colonialidad del poder entonces, Quijano y Mignolo nos dirigen hacia estudios que implican una innegable mirada a las relaciones de poder (cultural, económico, racial/étnico, género, etc.), así como también a los diversos mecanismos epistemológicos de establecer y mantener hegemonías relacionadas con instituciones que siguen reciclando elementos del colonialismo. O sea, la idea de colonialidad del poder sigue determinando la relación entre las instituciones hegemónicas y los pueblos en condiciones de subalternidad. Las culturas indígenas hoy, por ejemplo, todavía sirven como “objetos de estudio” mientras que occidente sirve como el lugar que ofrece los conceptos para categorizar a ese objeto de estudio.

Al relacionar la categoría de la colonialidad del poder con el Barroco de Indias y lo indígena, identificamos cierto reciclaje de una epistemología eurocéntrica, la cual implica mantener un *statu quo* subalterno de lo indígena como sujeto de constante marginalización, puesto que se asume que estos pueblos permanecen en cierto grado de inferioridad debido a su condición de “bárbaros”. Lo indígena para Espinosa Medrano importa en la medida que sirve para reafirmar un lugar de enunciación diferenciado y no meramente la autoridad de las culturas indígenas.

Con esto no estoy condenando a Espinosa Medrano retrospectivamente puesto que se puede decir que vivía en tiempos eurocéntricos, así como también que su perspectiva sobre los indios estaba condicionada por su época. Lo que interesa hacer ver, sin embargo, es cómo las actitudes de Espinosa Medrano han sido rearticuladas en el presente por la crítica que busca rescatar su contribución literaria, sin revelar las tensiones étnicas y raciales que subyacen en sus textos. Es decir, se trata de revelar que las actitudes frente a los “innumerables bárbaros” mostradas por Espinosa Medrano han sido una constante, y han dictado y oscurecido *otras* realidades para

afirmar un lugar de enunciación exclusivo para “una” cultura americana criollo-mestiza. La contradicción que reside en El Lunarejo y, por ende, en la crítica en pro del Barroco de Indias, es que a pesar de criticar y desarticular el imperialismo español, la construcción de una nueva “conciencia criolla diferenciada” es una que igualmente recicla un proyecto imperial casa adentro. Esta construcción identitaria ejemplifica una directa conexión entre la “cultura y el imperialismo”,³⁵ puesto que se vuelve a subalternizar a los pueblos indios.

A luz de esta lectura, vale la pena interrogarnos sobre los objetivos de quienes insisten en justificar al “Barroco de Indias” como hito trascendental de una identidad y una modernidad americanas. Al menos hasta aquí, mi sospecha es que se trata de la reafirmación de un pensamiento latinoamericanista que está siendo obligado a repensarse bajo la crisis misma de una modernidad occidental y el surgimiento de otras agendas políticas lideradas por los movimientos populares. Estas discusiones a propósito del barroco, en buena medida ilustran no un deseo de criticar interpretaciones colonialistas, como se clama, sino antecedentes donde se manifiesta el deseo de estos críticos por insertar cierta tradición intelectual (latino) americana dentro de una narrativa “universal” y hacerla partícipe de las culturas europeas, lo cual ejemplifica la seducción misma que occidente ha ejercido y sigue ejerciendo en una parte del pensamiento americano. Lejos de confrontar problemáticas concretas que permitan debatir la construcción de una identidad y modernidad “americanas” más intercultural, la crítica (al igual que El Lunarejo en su época) parece estar más preocupada por un aporte literario que sea reconocido “universalmente”. Por ejemplo, al no dar cuenta que durante esta época existía una fuerte represión étnica y cultural, mediante la colonialidad del poder o el genocidio masivo que llevo a las altas culturas de las Américas a una condición de subalternidad, quienes justifican y celebran la constitución de un espacio “americano” criollo-mestizo parecen colaborar en la perpetuación y obliteración de irresueltas problemáticas socio culturales y políticas, así como también reciclan una epistemología que busca los mismos beneficios materiales de Europa respecto a las culturas dominadas.

Tanto el proyecto literario de El Lunarejo, como el de la crítica en pro del Barroco de Indias, ilustran el deseo de construir un latinoamericanismo basado en una herencia cultural mestiza para definir lo “americano”. Esta postura se hace eco de otro de los representantes literarios de este legado ideológico, Pedro Henríquez Ureña. En una discusión condicionada por los modelos de dependencia y problemáticas abogadas por el Pan-americanismo

35. Edward Said, *Culture and imperialism*, New York, Vintage Books, 1994 (hay traducción al castellano: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996).

de la primera mitad del siglo veinte,³⁶ el deseo de Henríquez Ureña respondía a la búsqueda de establecer una identidad “latina” continental en donde “América” pudiera participar del gran concierto “universal” impulsado por Europa, puesto que un “nosotros” estaba unido con el resto de la cultura occidental por medio de la lengua castellana. Henríquez Ureña escribe:

tenemos derecho a todos los beneficios de la cultura occidental ... no solo escribimos el idioma de Castilla, sino que pertenecemos a la Rumania, la familia romántica que constituye todavía una comunidad, una *unidad de cultura*, descendiente de la que Roma organizó bajo su potestad; pertenecemos –según la repetida frase de Sarmiento– al Imperio Romano.³⁷

La entrada de América en la modernidad, según estas palabras, solo puede ser posible si la cultura americana se asimila a occidente. El proyecto del intelectual o los “conductores e iluminadores de pueblos”,³⁸ según parece sugerir Henríquez Ureña, es el de construir un puente entre América y occidente. Tal actitud, como lo ha confirmado Guillermo Mariaca Iturri,³⁹ es que por medio de la mestización cultural se establece la expresión de América Latina, la cual se enfatiza a manera de inscribir al continente en la modernidad europea como ente cultural diferenciado.⁴⁰

En este contexto, la crítica contemporánea parece seguir codificando y reciclando una tradición intelectual “americana” o “latinoamericana” caracterizada por un pensamiento excluyente. Este proyecto muestra limitaciones, puesto que por medio de la justificación de la ideología del mestizaje cultural,⁴¹ lo

36. El Pan-americanismo surge como respuesta “antiimperialista” al creciente rol económico-político de los Estados Unidos. La obra que mejor define esta tendencia es *Ariel* (1900) del uruguayo José Enrique Rodó, la cual se enfocaba en el espíritu de una tradición con raíces latinas a contrapelo del espíritu materialista de Estados Unidos.

37. Pedro Henríquez Ureña, “El descontento y las promesas”, en Alberto M. Vázquez, edit., *El ensayo en Hispanoamérica*, México, Ediciones Colibrí, 1972, pp. 226, 227. La cursiva es nuestra.

38. *Ibíd.*, p. 230.

39. Guillermo Mariaca Iturri, *El poder de la palabra*, La Habana, Casa de las Américas, 1993.

40. *Ibíd.*, p. 27.

41. En cuanto a la discusión sobre el mestizaje cultural y el barroco, puede acudirse al estudio de Luis Duno Gottberg –especialmente la tercera parte de su libro– quien establece una relación entre la ideología del mestizaje y el barroco en el contexto cubano contemporáneo. Según este autor, los discursos englobados bajo las rúbricas de barroco y neo-barroco articulan versiones diversas de la ideología del mestizaje. Éstas conllevan políticas culturales que abarcan el etno-populismo mestizo, la hispanofilia y, en sentido contrario a la ideología del mestizaje, la celebración de la heterogeneidad.

que se crea es la constitución de lo que Martin Lienhard⁴² llama, una “amnesia colectiva”, que por medio del silenciamiento de las culturas autóctonas, busca suprimir la realidad palpable y las irresueltas experiencias traumáticas que la conquista legó. Lo que esta clase de crítica cultural hace por medio de la difusión de esta tradición intelectual, no es sino colaborar en una política de olvido para sobreponer nuevas memorias y para no confrontar la colonialidad del poder.

Esta política de amnesia colectiva se manifiesta más concretamente en la literatura de Espinosa Medrano, la cual muestra el deseo de suprimir ese trauma al imponer y difundir nuevas formas culturales en el imaginario social nativo. Además, debe tomarse en cuenta que el desarrollo de “una nueva conciencia criolla diferenciada”, impulsó un proyecto cultural que sirvió de piso a los procesos “independentistas” de principios del siglo XIX, los cuales, como lo sugiere Samir Amin,⁴³ no buscaron destruir el *statu quo*, sino únicamente transferir el poder de la metrópolis a las manos de los colonos para que continuaran haciendo exactamente lo mismo, ejecutando los mismos proyectos con mayor brutalidad si cabe, pero sin tener que repartirse los beneficios con la “madre patria”.⁴⁴

La crítica en pro del Barroco de Indias sigue difundiendo una ideología que todavía implica la construcción de una identidad y una modernidad americanas que excluye otras voces “americanas”, y que necesita la aceptación de occidente. El americanismo celebrado por Espinosa Medrano, Henríquez Ureña y, reafirmado, por la crítica actual que defiende esa herencia “(latino) americana” representada en el Barroco, parece sugerir que el mestizaje cultural es “nuestra expresión”, nuestro camino hacia el reconocimiento de occidente de América Latina, fundamento que puede proceder a la codificación y, por ende, inscripción de una identidad continental más aceptada dentro del occidentalismo. Sobre la base de tal postulación, se sugiere que el conti-

42. Martin Lienhard, “Kalunga o el recuerdo de la trata esclavista en algunos cantos afroamericanos”, en *Revista Iberoamericana*, julio-diciembre 1999, pp. 505, 506.

43. Samir Amin, “¿Globalización o apartheid a escala global?”, texto presentado en la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban, Sudáfrica, del 28 de agosto al 1 de septiembre de 2001, en http://www.nodo50.org/csa/agenda2001/samir_amin-durban-01.html

44. Rene Jara llega a similares conclusiones en su estudio sobre Fray Servando de Mier en México, el cual toma lugar durante la época colonial similar al Barroco de Indias. Haciendo referencia al proyecto político de Mier, Jara nos dice, “His intention, though, was not to initiate a revolutionary process that would destroy the system; more than destroying the *statu quo*, he wanted to maintain it while replacing its leaders”, en “The inscription of Creole Consciousness: Fray Servando de Mier”, en Rene Jara y Nicholas Spadaccini, eds., *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing*, Minneapolis-Oxford, University of Minnesota Press, 1989, p. 351.

nente americano solo puede existir como ente cultural autónomo si es reconocido por occidente. Esta visión, en el fondo, sigue afirmando lo que Aníbal Quijano sugiere, que “solo la cultura europea es racional... En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Solo pueden ser objetos de conocimiento o de prácticas de dominación”.⁴⁵

En este sentido, la crítica cultural que celebra el Barroco de Indias se centra en una discusión de la modernidad que fermenta su deseo de modernizarse, de no quedarse atrás de los avances tecnológicos e intelectuales de occidente y que, en consecuencia, caen en la seducción de una ideología occidental que colabora en oscurecer y perpetuar problemáticas concretas. No se debe olvidar que el barroco sirvió de base a una primera fase en la organización colonial de América y su consecuente colonialidad de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario.⁴⁶ Por ende, una “relectura” del barroco no puede pasar inadvertido ante estos procesos, los cuales siguen estando vigentes en la actualidad.

Finalmente, como pudimos ver, estas lecturas del barroco y de Espinosa Medrano están condicionadas por teorías de los estudios culturales, posmodernos, y poscoloniales, los cuales, si bien han originado nuevas y refrescantes lecturas de los procesos sociales en el continente, también deben verse críticamente. Con esto no estoy negando estos nuevos aparatos interpretativos, sino más bien busco sugerir que, si bien pueden servirnos en nuestras aproximaciones críticas, éstos también pueden ser partícipes de la elaboración de perspectivas que reciclan la colonialidad del poder. Reflexionando sobre estos problemas, Edgardo Lander habla sobre algunos de los desafíos que enfrentamos con relación a estas tendencias teóricas posmodernas. Escribe:

Al priorizarse lo contingente, lo no-determinista y las nociones microfísicas, instrumentales del poder, se dejan fuera de la mirada los procesos organizativos globales que ocurren ante nuestros ojos, los lugares centralizados, concentrados, del ejercicio del poder económico, político y militar, que no son “simulacros”, sino realidades actuantes que afectan la vida de la población de todo el planeta. La explotación económica, la desigualdad social, el autoritarismo y la hegemonía en las relaciones internacionales no han desaparecido porque las preocupaciones posmodernas se dirijan en otra dirección. Al caracterizar al mundo contem-

45. Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en Heraclio Bonilla, comp., *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992, p. 443.

46. Edgardo Lander, “Modernidad, colonialidad y Postmodernidad”, en Emir Sader, edit., *Democracia sin exclusiones ni excluidos*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998.

poráneo como posmoderno, parece pasarse la página en relación a estos asuntos esenciales de la sociedad moderna.⁴⁷

Y luego concluye:

No es lo mismo vivir la crisis de la modernidad, y de la razón moderna desde el interior de sus centros intelectuales y políticos –y en particular por parte de las generaciones intelectuales y políticas que apostaron la vida, o por lo menos sus ilusiones, a la transformación racional, total del mundo– que vivir la crisis de la modernidad desde la subalternidad y el sometimiento colonial. Mientras que para los primeros la crisis de la modernidad, de su razón y de sus ilusiones, se transforma en *desilusión y desencanto*, para los segundos ofrece la posibilidad de la *descolonización* de sujetos, imaginarios, memorias, identidades. Lo que para unos es escepticismo radical en relación a los proyectos colectivos, para otros son momentos de efervescencia intelectual, de recreación de identidades. Mientras que para unos es el *fin de la Historia*, para otros puede ser el comienzo de *otras historias* no coloniales.⁴⁸

Mi propuesta es que nuestros análisis deben partir desde nuestras condiciones materiales de existencia al confrontar las relaciones de poder y desigualdad que ocurren “ante nuestros ojos”. Las experiencias de colonialidad y marginalización política son realidades que día a día seguimos enfrentando, puesto que la globalización, liderada por el capital, con mucha más fuerza está estructurando nuestras vidas económicas a nivel global y local. Son precisamente estas condiciones de desigualdad económica las que estructuran otras desigualdades que fundamentan las condiciones de la colonialidad del poder en todos los niveles culturales: de etnicidad, de género, de lenguajes, de memorias, de imaginarios, etc. En este sentido, las discusiones sobre la opresión de pueblos subalternos y sus luchas están íntimamente relacionadas con las relaciones de discurso-poder que siguen produciendo colonialidad. Solo partiendo de estos análisis y contextos, podremos llegar a negociaciones interculturales que eviten la marginalización y exclusión de las “otras historias no coloniales”.



47. *Ibíd.*, p. 94.

48. *Ibíd.*, p. 96.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1971.
- Amin, Samir, "¿Globalización o apartheid a escala global?", texto presentado en la Conferencia Mundial Contra el Racismo de Durban. Sudáfrica, del 28 de agosto al 1 de septiembre de 2001, en http://www.nodo50.org/csca/agenda-2001/samir_amin-durban-01.html
- Acosta, Leonardo, *El Barroco de Indias y otros ensayos*, La Habana, Casa de las Américas, 1984.
- Bechara, Zamir, "Notas para una estética del 'Barroco de Indias'", en Petra Schum, edit., *Barrocos y modernos: nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Madrid, Iberoamericana, 1998.
- Beverly, John, *Una modernidad obsoleta: estudios sobre el barroco*, Venezuela, Fondo Editorial ALEM, 1997.
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, London y New York, Routledge, 1994 (traducción al castellano: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002).
- Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos, relaciones de viajes, cartas y memoriales*, Madrid, Editorial Consuelo Varela, 1984.
- Duno Gottberg, Luis, *Solventando las diferencias: La ideología del mestizaje en Cuba*, Vervuert, Iberoamericana, 2003.
- Espinosa Medrano, Juan de, *Apologético*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1982.
- Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*, New York, Pantheon Books, 1998.
- González Echevarría, Roberto, *Celestina's Brood: Continuities of the Baroque in Spanish and Latin American Literature*, Durham, Duke University Press, 1993.
- _____, "Poética y modernidad en Juan de Espinosa Medrano, 'El Lunarejo'", en *Revista de Estudios Hispánicos*, No. 9, 1992.
- Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebook*, London, Lawrence y Wishart, 1971.
- Guha, Ranajit, edit., *Subaltern Studies 1: Writing on South Asian History and Society*, 7 vols., Delhi, Oxford University Press, 1982.
- Henríquez Ureña, Pedro, "El descontento y las promesas", Alberto M. Vásquez, edit., *El ensayo en Hispanoamérica*, México, Ediciones Colibrí, 1972.
- Higgins, Anthony, "Dos nuevas lecturas del Barroco", en *Revista Iberoamericana*, julio-diciembre 1995.
- Jara, Rene, "The Inscription of Creole Consciousness: Fray Servando de Mier", en Jara Rene y Nicholas Spadaccini, eds., *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing*, Minneapolis-Oxford, University of Minnesota Press, 1989.
- Lander, Edgardo, "Modernidad, Colonialidad y Postmodernidad", en Emir Sader, edit., *Democracia sin exclusiones ni excluidos*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998.
- Lienhard, Martin, *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*, Lima, Editorial Horizonte, 1992.
- _____, "Kalunga o el recuerdo de la trata esclavista en algunos cantos Afro-americanos", en *Revista Iberoamericana*, julio-diciembre 1999.

- Mariaca Iturri, Guillermo, *El poder de la palabra*, La Habana, Casa de las Américas, 1993.
- Mazzotti, José Antonio, edit., *Agencias criollas: la ambigüedad 'colonial' en las letras hispanoamericanas*, Pittsburg, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000.
- Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, New Jersey, Princeton University Press, 2000.
- _____, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.
- Moraña, Mabel, edit., *Relecturas del Barroco de Indias*, Hannover, NH Ediciones del Norte, 1994.
- Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- _____, "Colonialidad y modernidad-racionalidad", en Heraclio Bonilla, comp., *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992.
- _____, " 'Raza,' 'Etnia,' y 'Nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas", en *Encuentro Internacional José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento. José Carlos Mariátegui y Europa*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1993.
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.
- Said, Edward W., *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books, 1994 (traducción al castellano: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996).