

9

Aproximaciones teórico-metodológicas al problema del “buen gobierno” en Nueva España y el Perú

ALEJANDRO VIVEROS

Introducción

Esta propuesta intenta articular un acercamiento al problema del “buen gobierno” en Nueva España y el Perú a partir del análisis e interpretación de la *Historia de la nación chichimeca*¹ de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, para el caso novohispano, y la *Nueva Corónica y buen gobierno*² [1615] de Guamán Poma de Ayala, para el caso andino. Para ello utilizaremos el marco teórico-metodológico que nos proponen Rodolfo Kusch³ con su concepto de “fagocitación” y Bolívar Echeverría⁴ con su concepto de “códigofagia”.

A partir de una aclaración sobre las relaciones socio-culturales en el mundo colonial y sus asimetrías, buscamos profundizar a través de ambas crónicas en los modos, las estrategias y las propuestas de gobierno, justicia, autonomía y soberanía de los indios dentro del orden colonial. Reconocemos que en ambas crónicas se reutilizan horizontes histórico-literarios para enlazar reclamos y posicionamientos sobre sus derechos durante el periodo Colonial. La perspectiva que ofrecen ambos autores se fundamenta en su labor de recopiladores y traductores culturales, ampliamente reconocida, y que identificamos como un enlace entre los horizontes culturales europeo e indígena.

Nos focalizaremos en dos ejemplos que permiten vectorizar nuestra propuesta. El primero refiere a la *Historia de la nación chichimeca* de Alva Ixtlilxóchitl, ahí analizaremos su descripción sobre las figuras de Xólotl y Nezahualcoyotzin como ejemplos del “buen gobierno” prehispánico. El segundo remite a la *Nueva corónica* de Guamán Poma donde consideraremos su descripción sobre

¹ Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, “Historia de la nación chichimeca”, *Obras históricas*, 2 tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1625] 1979, pp. 7-263.

² Guamán Poma de Ayala, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno*, México, Siglo XXI, [1615] 2015.

³ Kusch, Rodolfo, *Obras completas, 4 volúmenes*, Rosario, Fundación Ross, 2000.

⁴ Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2005.

lo incaico como modelo del “buen gobierno”, especialmente en sus propuestas para enmendar el orden colonial en los Andes. Ambos ejemplos reconocen la complejidad socio-cultural acontecida durante el periodo Colonial en las dos áreas geoculturales y nos permiten desplegar nuestro aparato conceptual como plataforma para, a partir de éstos, re-pensar el “buen gobierno” desde la perspectiva de los indios en Nueva España y el Perú.

Posicionamiento teórico-metodológico

La idea de un “buen gobierno” es de profunda resonancia en cualquier reflexión sobre el mundo colonial latinoamericano. Queremos establecer una breve definición provisoria que, desde la amplitud semántica, pueda dar cuenta de la complejidad contenida en el concepto de “buen gobierno”. Seguimos a Aristóteles⁵, quien nos indica que la finalidad de la política (*polis*) consistía en la realización del objetivo ético propio del ser humano: el perfeccionamiento de su existencia en una dimensión material o física y la búsqueda de la felicidad (*eudaimonía*). Surgido desde la necesidad de supervivencia, la *polis* debe procurar el logro de una vida plena para sus ciudadanos. En ese contexto, un “buen gobierno” es siempre aquel que permite la consecución y optimización del *télos* de una vida en conjunto. Considerando las dimensiones relacionadas con lo político como sentido o “finalidad” de la *polis* es posible ver en ella también las distribuciones de poder que le son concomitantes. Ahí el claro análisis aristotélico de las formas de gobierno (régimenes rectos) y su relación con el sentido (*télos*) de la *polis*. Ulteriormente, en términos generales, un “buen gobierno” es la posibilidad de consolidar la virtud política del ser humano (*zoón politikón*). Por lo tanto, comprendemos por “buen gobierno”: la tendencia a vivir conjuntamente de forma tal que las posibilidades de cada componente de esa comunidad (*polis*) sean constitutivos de las recepciones y recreaciones de los múltiples modos de vida que la determinan.

En este punto, es posible introducir el concepto fundamental de fagocitación acuñado por Rodolfo Kusch⁶ como un primer pivote teórico-metodológico. Sobre ello señala asertivamente en *América profunda*:

Pero esta misma oposición, en vez de parecer trágica, tiene una salida y es la que posibilita una interacción dramática, como una especie de dialéctica, que llamaremos más adelante fagocitación. Se trata de la absorción de las pulcras cosas de occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio y reintegración de lo humano en estas tierras. La fagocitación se da por el hecho mismo de haber calificado como hedientas a las cosas de América. Y eso se debe a una especie de verdad universal que expresa, que, todo lo que se da en estado puro, es falso y debe

⁵ Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza, 2011.

⁶ Kusch Rodolfo, *op. cit.*, pp.18-19.

ser contaminado por su opuesto. Es la razón por la cual la vida termina en muerte, lo blanco en lo negro y el día en la noche. Y eso es sabiduría y más aún, sabiduría de América.⁷

Con la noción de fagocitación, es decir, la absorción de lo occidental en favor del equilibrio y la reintegración, Kusch construye una dimensión crítica de análisis relativa a una interacción dramática y crucial, ulteriormente, focalizada en la (re)construcción de los procesos culturales e identitarios que han acontecido en América. Esta interacción persigue el acontecer histórico en la facticidad de una dialéctica centrada en los opuestos, capaz de constituir una sabiduría americana. La fagocitación contiene elementos analíticos provenientes de una experiencia (y una convivencia) con lo indígena. Esto es siempre un problema abierto. En lo indígena Kusch presenta lo simple, lo arcaico y lo antiguo, lo seminal; lo indígena en América exhibe un axioma fundamental en cuanto que reconoce la existencia de una reflexión filosófica indígena como trasfondo del pensar americano. Aquella reflexión arcaica, seminal, indígena, se enfrenta inexorablemente a la aculturación,⁸ y para ello utiliza a la fagocitación (de lo occidental) como respuesta del sujeto cultural americano. Esta respuesta es fundacional porque demuestra los modos de supervivencia. Frente a la aculturación el ejercicio de fagocitación soslaya (y subvierte) la imposición cultural. Es un ejercicio de resistencia y conservación, de adaptación y acomodo, ulteriormente, es un ejercicio creador, un ejercicio vital.

Asimismo, como un segundo pivote teórico-metodológico es posible integrar el concepto de “códigofagia” y su relación con el “mestizaje cultural”. De este modo define su relación en *la identidad evanescente*:

El mestizaje cultural ha consistido en una “códigofagia” practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la substancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse de la de los vencidos.⁹

Echeverría refiere al proceso de mestizaje cultural como un “devorar” entre “códigos culturales”. Es ahí donde de forma “codigofágica” se construye un tipo de subjetividad culturalmente tensionada, liminal, en movimiento, que apropia y redirecciona en sentido amplio los horizontes de comprensión e in-

⁷ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁸ *Ibidem*, pp. 179-215.

⁹ Echeverría, *op. cit.*, p. 63.

interpretación relativos a la construcción de subjetividades alternas y mestizas. Nuevamente, el abandono de una perspectiva sustancialista sobre la identidad cultural (en favor de una lectura semiótica) aleja a Echeverría del esencialismo culturalista latinoamericano. En consecuencia, la noción de “estado de código” compone una subjetividad “evanescente”. La identidad cultural (código cultural) se juega en sus posibilidades para devorar y ser devorado. Luego, la “realidad evanescente” canaliza una transformación bajo la cual las identidades culturales están siendo constantemente reconstruidas. Echeverría apunta al modo de construcción y actualización de los códigos en virtud de una nueva instauración de posibilidades sémicas. Con ello, evita el mero “formalismo” atribuyendo a los códigos, a sus significaciones y resignificaciones, una experiencia histórica (historicidad).

¿Pero qué aporte entregan las posiciones de Kusch y Echeverría en el contexto de la pregunta por el “buen gobierno”? ¿acaso las propuestas emergidas en el contexto colonial por un grupo específico de indios puede ayudar o bien iluminar el sentido de un “buen gobierno” en Nueva España y el Perú? Es posible traslapar las diferentes modulaciones que complejizan cualquier análisis sobre el mundo colonial latinoamericano. No obstante, las posibilidades de leer las propuestas de algunos “cronistas indios” sobre su devenir y sobrevivencia en el choque con el orden colonial, bajo la lupa de la fagocitación y la códigofagia, podrían iluminar aspectos desconocidos o todavía en desarrollo relacionados con la idea de un “buen gobierno”. Veamos esto en dos casos específicos.

Los casos: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Felipe Guamán Poma de Ayala

Los casos que abordaremos son icónicos, tanto Fernando de Alva Ixtlilxóchitl como Felipe Guamán Poma de Ayala constituyen ejemplos formidables de la producción histórico-literaria indígena durante el período Colonial (siglos XVI-XVII). La *Historia de la nación chichimeca*¹⁰ y la *Nueva corónica y buen gobierno*¹¹ responden a dos contextos diferentes pero interrelacionados. El avance del orden colonial condiciona cada uno de forma específica siempre correlativa a lo que denominamos la expansión de la modernidad (sistema mundo moderno) en una primera etapa de la globalización acelerada. Nueva España y el Perú son parte de la conexión mundial, ambas son *axis mundi*. Intentaremos brevemente señalar cuál es su aporte directo a nuestra pregunta por el “buen gobierno” en ambas áreas geoculturales.

Nuestro primer movimiento analiza la *Historia de la nación chichimeca*¹² de Alva Ixtlilxóchitl y, en especial, su descripción sobre las figuras de Xólotl y

¹⁰ *La Historia de la nación chichimeca, op. cit.*, 1625.

¹¹ *Íbidem*, 1615.

¹² *Ídem*.

Nezahualcoyotzin como ejemplos del “buen gobierno”. Respecto de Xólotl, el gran chichimeca, es importante reconocer cómo Alva Ixtlilxóchitl lo posiciona bajo un carácter civilizador. Con la caída del esplendor tolteca, habiendo pasado “cinco años”, Xólotl reclama en su nombre las tierras del Valle de Anáhuac. Xólotl es quien, a través de alianzas matrimoniales y redistribución territorial, logra rearticular una organización política. Desde los vestigios toltecas, acogiendo a “acoluhas, tepanecas y otomíes”, distribuyendo “poblaciones y provincias”, Xólotl demuestra su liderazgo y visión política siempre en una perspectiva reconstructiva de las sociedades nahua post-toltecas.¹³

Los avatares de Xólotl, en este caso, son ejemplos de cohesión política, de un proyecto civilizatorio en creación que precisa refundar las relaciones sociales redistribuyendo no solamente territorios, sino que fortaleciendo jerarquías y relaciones de interdependencia entre diferentes grupos humanos. Podemos posicionar a Xólotl, dentro de la obra de Alva Ixtlilxóchitl, como una figura de reinención respecto de las estructuras básicas de “la historicidad de los *altépetl*” a partir de una convivencia o relación interétnica entre “diferentes tradiciones históricas e identitarias.”¹⁴

Respecto de Nezahualcoyotzin, podemos decir que Alva Ixtlilxóchitl lo presenta como un arquetipo de civilidad e inteligencia. Nezahualcoyotzin es el rey filósofo y poeta, donde el entendimiento y la razón toman lugar. Es notable el detalle que dedica a la figura de Nezahualcoyotzin, su juramento como príncipe lo introduce en la obra.¹⁵ El contexto en el cual Nezahualcoyotzin deambula durante sus primeros años es el de refugio debido a la persecución del tirano Tezozómoc. Alva Ixtlilxóchitl relata los épicos escapes de Nezahualcoyotzin,¹⁶ describe también su peregrinación por montañas y desiertos,¹⁷ y los eventos militares y políticos de su “rebelión” contra Maxtla,¹⁸ en la construcción del destino de este personaje Alva Ixtlilxóchitl conduce una exaltación de su sabiduría, de su buen gobierno y policía,¹⁹ de sus profecías y su muerte.²⁰ Dentro de todos estos elementos destacamos especialmente “las ochenta leyes que estableció Nezahualcoyotzin.”²¹ porque nos parecen claros apuntalamientos en una aproximación filosófico-política. Señala sobre esta legislatura Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en la *Historia de la nación chichimeca*:

¹³ Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, pp. 14-23.

¹⁴ Navarrete, Federico, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

¹⁵ *Íbidem*, pp. 41-42.

¹⁶ *Íbidem*, pp. 60-66.

¹⁷ *Íbidem*, pp. 67-72.

¹⁸ *Íbidem*, pp. 72-88.

¹⁹ *Íbidem*, pp. 89-131.

²⁰ *Íbidem*, pp. 132-137.

²¹ *Íbidem*, pp. 101-105.

Y para el buen gobierno, así de su reino como para todo el imperio, estableció ochenta leyes que vido ser convenientes a la república en aquel tiempo y sazón, las cuales dividió en cuatro partes, que eran necesarias para cuatro consejos supremos que tenían puestos, como eran el de los pleitos de todos los casos civiles y criminales, en donde se castigaban todos los géneros de delitos y pecados.²²

Las palabras que utiliza Alva Ixtlilxóchitl confirman este asunto: “buen gobierno”, “reino”, “imperio” y “república”; “pleitos”, “delitos” y “pecados” son traducciones culturales de una civilidad equivalente a la europea. En la cita se despliegan varios elementos que demuestran una compleja red de organización política y administrativa, un tipo de justicia distribuida en “cuatro consejos supremos”; habiendo uno dedicado a asuntos “civiles y criminales”, otro a “la música y las ciencias”, un “consejo de guerra” y finalmente un “consejo de hacienda”, todos ellos con capacidad punitiva.

El texto de Alva Ixtlilxóchitl permite inferir la operatividad de las ochenta leyes en la jurisprudencia ejercida por estos cuatro consejos. Para el consejo sobre asuntos civiles y criminales destacamos las duras penas hacia la traición al rey o a la república, el adulterio, la embriaguez y el hurto, destacamos también que: “en este tribunal se reconocían las leyes, que trataban acerca de los esclavos, contiendas y pleitos de haciendas tierras y posesiones, y los estados y diferencias de oficios”. Para el consejo de músicas y ciencias relevamos que “se castigaban las supersticiones y los géneros de brujos y hechiceros que había en aquel tiempo, con pena de muerte; sólo la nigromancia se admitía por no ser en daño de persona alguna”. Respecto del consejo de guerra, ciertamente el mejor explicado, es posible sostener que presenta una suerte de legislación propia y exclusiva sobre los asuntos bélicos, determinadas por duros castigos a desertores y a la desobediencia al mando. No obstante, premia el coraje, incluso el de un “cautivo plebeyo” que ha logrado sortear al destino en su huida. Este consejo dirime las causas de la guerra, y decide sobre la base de mantener el dominio de las “tres cabezas” (Triple alianza) en el valle del Anáhuac.

Un segundo movimiento remite a la figura del inca en la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala que, ciertamente, abarca el modo de gobierno del incario como un antecedente para su idea de “buen gobierno” en los Andes. Buscamos dimensionar y enlazar la construcción de un imaginario tensionado y relacionado con un ejercicio enunciativo que posiciona una crítica al orden colonial hispano²³ mediante la afirmación de propuestas políticas tendientes a desmontar y enmendar el “crisol cultural” de los Andes coloniales. Pues bien, queremos

²² *Ibidem*, p. 101.

²³ Adorno, Rolena, Guamán Poma, *Literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1991.

destacar algunos de los niveles de análisis e interpretación presentes en la obra de Guamán Poma, principalmente relacionados con el rescate o regresión hacia la identidad del inca como un argumento de autoridad y validación política.

Buscamos distinguir las indicaciones de Guamán Poma a la historia del incario como parte de un entramado mayor: la historia andina. Luego de la descripción de las “edades de los indios” se ubica la entrada del inca en la *Nueva Corónica*. En esta parte del texto se desarrolla la explicación guamampina relativo a lo incaico desde diversos puntos de vista, produciendo diferentes descripciones “autoetnográficas”,²⁴ como las genealogías de incas, collas y capitanes²⁵ diversas indicaciones acerca del calendario, los ritos y las festividades religiosas, de la administración política incaica, cada una con particulares detalles.²⁶

He ahí el exhaustivo ejercicio de traducción cultural realizado por Guamán Poma en cada una de sus descripciones y correspondientes dibujos. Dentro de los diversos modos de exposición acerca de lo incaico reconocemos un discurso problemático y “ambiguo”. Hablamos de una relación particular (ambigua) con el mundo incaico al momento de proponer un sistema de gobierno para los indios andinos. En su texto Guamán Poma establece diferentes propuestas y enmiendas de carácter político, salvaguardando y explicando elementos del modelo incaico como un modelo de virtud moral dentro de su gentilidad. Al parecer la estrategia es retrotraer la virtud endógena del “buen gobierno” de los indios –y de los incas–²⁷ en abierta contraposición a la veleidosa administración exógena llevada a cabo por los españoles por medio de sus autoridades e instituciones imperiales y religiosas, principalmente de corregidores, encomenderos, padres y visitadores.²⁸ Ciertamente, el recurso incaico se legitima como modelo de virtud en la administración política del área andina.²⁹ No obstante, el lugar del inca en la *Nueva Corónica* no se reduce a su virtud moral, política o administrativa. Atendemos a la noción del inca en su texto cultural como un argumento *ad hominem* que vectoriza al inca como indio en un “sentido amplio” porque retoma selectivamente componentes simbólicos de autoridad y poder incaicos (andinos) incluyéndolos “de contrabando”³⁰ dentro de un imaginario hispano (occidental) en construcción. *Ergo*, es preciso reconocer

²⁴ Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

²⁵ Guamán Poma, *op. cit.*, pp. 63-167.

²⁶ *Ibidem*, pp. 275-337.

²⁷ *Ibidem*, pp. 405-454.

²⁸ *Ibidem*, pp. 455-652.

²⁹ Murra, John, *El mundo andino. Población, medioambiente y economía*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980.

³⁰ Salomon, Franz, “La crónica de lo imposible. Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos”, *Revista Chungará*, no. 12, 1984, pp. 81-98.

en la *Nueva Corónica* un discurso de reinscripción que integra lo incaico en la medida en que lo explica. Reconocemos esto como una estrategia persuasiva que permite explicar y diferenciar la experiencia histórica andina, en donde el inca es establecido como un elemento simbólico y constitutivo de lo andino porque contiene autoridad y reconocimiento político cultural.

La segunda parte de la *Nueva Corónica* refiere explícitamente a la condición del indio andino y sus posibilidades de determinación política. Guamán Poma demuestra cómo la noción de indio era insuficientemente comprendida en el imaginario colonial hispano. Sabemos que el indio como construcción discursiva está siempre ligado a la condición secundaria, en oposición a otras, construida desde y contra otras (españoles, europeos, mestizos, negros, ladinos, salvajes, extranjeros). Por ello Guamán Poma insiste en establecer variadas precisiones explicativas que son descritas bajo la necesidad de satisfacer la complejidad conceptual del indio. A lo largo de su obra despliega diferentes niveles de comparación, análisis e interpretación de carácter genealógico, de parentesco, político, histórico, religioso, teológico, referidos a asuntos sociales, morales, económicos, urbanos y geográficos, por nombrar algunos, en ellos su caracterización acerca de la noción de indio va tomando forma. El contenido filosófico político fundamental en el texto de Guamán Poma integra una identidad doble: indio y cristiano. Guamán Poma procura argumentar la categoría de indio bajo esta doble agencia de forma estratégica, particularmente porque es el indio quien debe conducir y salvaguardar el “buen gobierno” en el orden colonial. El “buen gobierno” como concepto tiene directa relación con el proyecto civilizatorio occidental mediante el establecimiento de la “policía” y las “letras”³¹ en los territorios colonizados. Destacamos el sentido que el “buen gobierno” guamampino tiene como proyecto articulador de un sistema de control político y social alternativo al que se aplicaba en el área andina colonial.

Cierre concéntrico

Hemos procurado presentar dos conceptos y dos ejemplos en los cuales podríamos utilizarlos. En ambos ejemplos hay una clara interrelación entre mundos contrapuestos, pero ya en cohabitación o convivencia. Los modos de la fagocitación y la códigofagia se entrelazan en cuanto que parecen atender y responder al elemento “apropiativo” de forma directa. Esto significa que, considerando la asimetría en las relaciones intersubjetivas, tanto Kusch como Echeverría están dispuestos a problematizar las “relaciones” por sobre los “sujetos”. Esto implica pensar que son las relaciones las que configuran a las subjetividades. Y que las subjetividades se desenvuelven en y a través de las relaciones. La focalización

³¹Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Santiago de Chile, Tajamar editores, 2004.

en las relaciones como eje para el análisis e interpretación es quizá el aporte teórico-metodológico más importante contenido en ambos conceptos. Ahora bien, si tanto Alva Ixtlilxóchitl como Guamán Poma son posibles de interpretar desde la fagocitación y la códigofagia, entonces en sus textos culturales habría evidencia de la construcción de las relaciones en la cuales se desenvuelven y desde las cuales se construyen como subjetividades específicas. Hemos señalado nuestros ejemplos o anclajes, a saber, Xólotl, Nezahualcoyotzin y el inca nos permiten leer la construcción civilizatoria que se juega en estas “otras subjetividades”. El horizonte civilizatorio inherente a cada uno de los ejemplos es seductor y nos permite reconocer en el problema del “buen gobierno” cómo ambos indios letrados buscan redireccionar o recomponer, desde sus propias perspectivas y posicionamientos histórico-literarios, finalmente, desde su propia narrativa, una idea de “buen gobierno” que se funda en elementos prehispánicos pero que se vectoriza hacia sus acontecimientos contemporáneos, coloniales.

Finalmente, la noción de “buen gobierno” (es decir, aquella tendencia al perfeccionamiento de la existencia en una dimensión material o física y la búsqueda de la felicidad), que hemos destacado en el inicio con relación a Aristóteles, se complementa con el horizonte civilizatorio que en ambas crónicas se procura posicionar. En rigor, el “buen gobierno” es funcionalizado en ambas crónicas a fin de explicar y localizar intencionalidades mucho más elaboradas y que nos hablan de un modo de “vida política” determinado desde su horizonte prehispánico, desde su propia tradición que, a su vez, está siendo fagocitada, devorada, en apropiación activa de códigos culturales, en este caso europeos. Un “buen gobierno” pensado desde la fagocitación y la códigofagia de acuerdo con a su propositividad de un horizonte civilizatorio otro y propio, gira en torno a una comprensión de la vida política que “altera” al orden colonial “desde dentro”.

Bibliografía

- Adorno, Rolena, *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1991.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, “Historia de la nación chichimeca”, *Obras históricas*, 2 tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1625] 1979.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza, 2011.
- Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge, *Historia del nuevo mundo, Tomo ii: los mestizajes, 1550-1640*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2005.
- Guamán Poma De Ayala, Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, México, Siglo XXI, [1615] 2015.
- Husson, Jean Philippe, *La mort d'Ataw Wallpa*, Ginebra, Ediciones Patiño, 2001.
- Kusch, Rodolfo, *Obras completas, 4 volúmenes*, Rosario, Fundación Ross, 2000.
- Las ilusiones de la modernidad*, Quito, Tramasocial, 2001.
- Murra, John, *El mundo andino. Población, medioambiente y economía*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980.

- Navarrete, Federico, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- Pease, Franklin, *Las crónicas en los andes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Quispe-Agnoli, Rocío, *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guaman Poma de Ayala*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Santiago de Chile, Tajamar editores, 2004.
- Salomon, Franz, “La crónica de lo imposible. Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos”, *Revista Chungará*, no. 12, 1984.

