

ABSTRACT

Recent approaches to "dependency theory" in Latin American Studies show an appropriation of the notion of "historical-structural dependency" in combination with other categories such as "the subaltern," "coloniality of power" and "globalization." As a consequence, there is an obliteration of the relationship between freedom and authority. My article maintains that it is in the dimension of freedom where "dependency theory" produces a relatively original answer to the problems posed by global capitalism. At play, there is a conceptual issue related to the impossibility to totalize social and economic structures in social sciences.

Fabrizio Forastelli ha sido profesor de Estudios Latinoamericanos en la Universidad Metropolitana de Manchester (UK) y actualmente se desempeña en la Emory University (USA). Ha publicado sobre literatura, discurso político y análisis cultural, entre otras publicaciones, en el n° 2 de *deSignis*. Colabora con equipos de investigación en la Argentina, Inglaterra y Estados Unidos. En la actualidad prepara un libro sobre teoría del autoritarismo. E-mail: f.forastelli@mmu.ac.uk

**EL TIGRE SOJUZGADO Y EL CORDERO ASTUTO.
FIGURAS DEL CONFLICTO CULTURAL EN DOS TEXTOS
DE LA AMÉRICA COLONIAL HISPANA**

GONZALO ABRIL

1. PRESENTACIÓN

En su *Retórica Cristiana*, escrita en latín y dedicada al papa Gregorio XIII, Fray Diego de Valadés, un franciscano probablemente mestizo de Tlaxcala, Nueva España, se pregunta: "¿Quiénes extirparon del alma de los indios su natural fiereza?". La respuesta es previsible: fueron los predicadores religiosos quienes inficionaron la mansedumbre en los ánimos de los recién conquistados:

En 1615 don Felipe Guamán Poma de Ayala, un indígena del virreinato del Perú, envía al rey Felipe III su *Nueva crónica*, un manuscrito de 1200 páginas en español y quechua, denunciando los abusos del régimen virreinal novocastellano y refutando su legitimidad con afirmaciones tan rotundas como: "Todo es acá mentira".¹

La obra de Valadés, con sus 27 grabados, fue entregada a la imprenta en Perugia (Italia) en 1579. La de Ayala, con sus casi 400 ilustraciones a tinta, no se imprimió hasta 1936, con un retraso de más de tres siglos respecto de la fecha que hubiera deseado su autor. Pues concibió sus dibujos para ser impresos, y, sobre todo, los realizó desde las claves visuales, espaciales y retóricas de una cultura tipográfica.

Ambos son textos políticos en los que se dictamina y prescribe con respecto a la relación colonial, y son a la vez discursos performativos de determinadas prácticas interculturales, de dominación y de resistencia dentro de ella. Ayala, el tigre sometido, aunque no sumiso —su nombre quechua Guamán Poma significa Halcón Tigre—, reivindica la identidad y los derechos andinos en tanto sus textos visuales movilizan performativamente el simbolismo incaico al cualificar a los sujetos y las situaciones que representa. Por su parte Valadés, el cordero astuto, propone una estrategia blanda para la penetración europea en América. El texto del tlaxcalteca se inscribe así en el que Mignolo (1998: 45) ha llamado el “primer gran momento” del “occidentalismo”: el que legitimó la anexión y la conversión de los indios durante el imperio español.

La retórica orientada a mover prioritariamente las sensaciones, los afectos y las emociones (*psicagogia*, la llamaron los antiguos griegos), no encontró su último resuello en la predicación católica surgida de Trento, que tan bien expresa Valadés en el ámbito de las “Indias Occidentales”, sino que conocería una notable revitalización en la publicidad y en el arte propagandístico modernos. Las estrategias psicotécnicas centradas en el poder de la visión, que tan profusamente se aplicaron en las prácticas discursivas barrocas, se mostrarían muy adecuadas posteriormente para movilizar a una sociedad crecientemente tecnificada y racionalizada.² Así que discursos como el de Valadés se prolongan en cierta medida hasta hoy, aunque no en el interior del “campo religioso”. La experiencia de la predicación colonial fue un contexto determinante para la gestación de los procedimientos discursivos de la llamada comunicación de masas, dentro de esa general anticipación de la cultura y de los “resortes de la acción masiva” que propició el barroco (Maravall 1996: 223).

La de Guamán Poma de Ayala es incluida por Chang-Rodríguez (1988: 27) en la categoría de las “crónicas mestizas”, que elaboran material histórico americano “con estrategias narrativas indígenas y europeas”, y tomando en cuenta tanto la tradición oral como la escrita. En el lenguaje visual de Ayala se puede observar ese mestizaje de los recursos semióticos, que por un extremo remiten a estructuras simbólicas andinas y por otro a la praxis barroca europea del texto visual y verbovisual; no tanto a la corriente esotérica de las imágenes alegóricas, cuanto a la pintura de corte comprometida con el uso público de la representación visual (Adorno 1986: 80-83).

Adorno aplica el concepto lotmaniano de “policulturalidad” a Guamán Poma: un efecto típico de los textos en el colonialismo es el de “permanecer dentro de una cultura escogiendo el comportamiento convencional de otra”; una escisión que supone lo siguiente: el lenguaje descriptivo puede ser el del destinatario (colonizador), un lenguaje culturalmente ajeno al remitente

(Adorno 1981: 51). Así se utilizan “marcadores metalingüísticos” que interpretan los rasgos étnicos propios para un auditorio ajeno: la indumentaria, las representaciones de guitarras o de ciertos interiores arquitectónicos, la insistente imagen del rosario (figura 1), un “signo mediador” que hace inteligibles y aceptables a los indígenas ante una potencial audiencia española (Adorno 1981: 67).

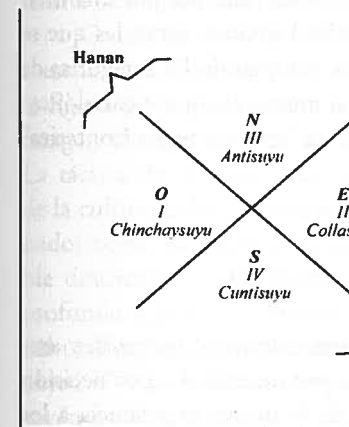


Figura 1.



Figura 2.

Pero otros usos indiciales repudian ese consenso moral. En muchos dibujos de Ayala, como dice Peñarín (1997: 121) sobre los chistes de la prensa, “la imagen dice no”: los rostros ariscos y mal afeitados de los españoles “soberbiosos”, sus actos brutales, tanto como los regueros de lágrimas en los rostros indígenas, proclaman ilocutivamente la condena moral y la denuncia política (figura 2).

El discurso de Valadés no puede ser considerado “mestizo” en el mismo sentido. ¿Se trata sin más de un discurso culturalmente europeo enunciado por un portavoz novohispano? El introductor de la edición mexicana de la *Retórica* considera a Valadés un mexicano que le habla humanísticamente a Europa en el siglo XVI, “en los albores de nuestra nacionalidad” (1579 [1989: VII]). Interpretación que, como se ve, formula el problema de la identidad cultural según las categorías retrospectivas del nacionalismo.

Una respuesta más satisfactoria la da R. de la Flor, que reconoce en Valadés un conjunto de “desplazamientos de los lugares comunes de emanación de los discursos” en virtud de los cuales podría considerarse la suya como una

“retórica mestiza y transculturada”. Un desplazamiento evidente: el de insertar dentro de un discurso aristotélico-ciceroniano en lengua latina la más que conflictiva situación de los indígenas mexicanos (R. de la Flor 2002: 305-307). Otros franciscanos, como Sahagún (1981) o Motolinía (1970), publicaron etnografías más ricas y extensas, pero se trataba de textos monográficos, no multigenéricos como la obra valadesiana. En suma, el propio descentramiento enunciativo y la sustitución de la genericidad canónica por una mixtura insólita de géneros podría señalar una actitud *liminar* como las que se atribuye a las culturas y subjetividades mestizas. Adoptando las categorías de Mignolo (1998: 56), acaso Valadés representa al mismo tiempo y paradójicamente el primer “occidentalismo” y una incipiente “epistemología fronteriza” que iría más allá del dualismo occidentalista.

2. ESCENAS DE COMBATE EN EL TERRENO DEL OTRO

Tanto Ayala como Valadés son “mediadores culturales”, *passeurs*, y ambos delatan las paradojas de esa figura: quienes por necesidad o por decisión voluntaria tienen que practicar la traducción de la propia experiencia a los términos de otra cultura, y al contrario, ¿pueden vivir en el mundo del otro sin dejar de ser fieles a los valores del propio?

En Valadés se percibe, incluso como presuposición discursiva, la pretensión de superioridad moral e intelectual sobre los indígenas del norte mexicano cuyas lenguas y costumbres conoció durante más de treinta años de práctica misionera.

Guamán Poma también enuncia y dictamina desde una perspectiva de autoridad moral, pero no porque defienda sus propios valores étnicos, sino precisamente porque invoca los del colonizador: reclama como propia, y no de los españoles, la religión y los principios cristianos, y defiende la teoría de la cristianización prehispánica: los andinos habían sido cristianizados directamente por los apóstoles San Bartolomé y Santiago. Incluso, como observa Adorno (1981: 101), evita representar símbolos católicos en las escenas en que aparecen personajes españoles, cuyo espacio cultural queda privado de los valores de los que los colonizadores alardeaban.

Como señala Adorno (1986: 6), la “polémica oculta” (un concepto de Bajtín), a saber, el ataque no explícito a una aseveración contraria, sobreentendido en la misma enunciación que la actualiza, es una estrategia permanente de Guamán Poma. Otras formas de *subversión* discursiva se ponen de manifiesto en su utilización de los géneros de discurso, mostrándose prodigiosamente proteico a la hora de adoptar y superponer posiciones enunciativas y

saberes: los del reformador social, orador, historiador, biógrafo, satírico y autoridad nativa.³ Por ejemplo, adopta las convenciones de la “carta relatoria” (“Pregunta Sacra Católica Real Magestad al autor Ayala para sauer todo lo que ay en el rreyno de las Yndias del Pirú”, escribe Ayala [1987: 1054]), pero invierte las convenciones del modelo forense al presentar al enunciador regio como un interrogador ingenuo y al “autor Ayala” como la verdadera fuente de conocimiento y autoridad (Adorno 1986: 8).

Gruzinski (1997 y 2000) analiza un interesante caso de representación mestiza en la Casa del Deán de Puebla, donde un pintor indígena entrelaza la figura de una centauresa inspirada en las *Metamorfosis* de Ovidio con la imagen chamanística de un mono que sostiene la flor de un enteógeno. La táctica de disimulo hace presentes y a la vez admisibles los elementos de la cultura india, subalterna e ilegítima, al ofrecerlos a la mirada del dominador como meramente decorativos. El texto está, pues, orientado a un doble destinatario, pues esos mismos elementos tienen para el indígena un profundo sentido simbólico y espiritual. La idea liberal de un texto “multicultural” apaciblemente compartido se derrumba: pese a su aparente “unidad objetiva” —efecto de la *sinopsis*, la conjunción visual de los componentes heterogéneos de la imagen—⁴ el texto sólo es interpretable desde una apropiación contradictoria y desigual por parte de sus destinatarios.

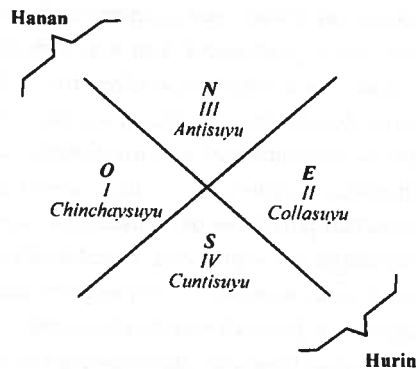
Esto mismo puede percibirse ejemplarmente en el dibujo que sirve de portada al manuscrito de Ayala (figura 3). El lector español probablemente reconocería, entonces como hoy, la relación jerárquica que supone en nues-



Figura 3.

tro simbolismo espacial el eje vertical: el autor, vestido a la española y con sus nombres vernáculos traducidos a las convenciones heráldicas hispanas, aparece debajo del rey, como aceptando su autoridad. Pero el lector indígena, al que, por si no fuera bastante con el uso del quechua, Guamán Poma nombra explícitamente como destinatario apetecido, podría leer algo bien distinto.

El esquema del antropólogo Wachtel (*apud* López-Baralt 1988: 221) presenta la jerarquía cuatripartita de las posiciones espaciales que regía la cosmología incaica, y más aún la estructura de su propio territorio político, el *Ta-wantinsuyu*.⁵



Esta topología simbólica se aplica de forma sistemática a lo largo de toda la *Nueva Crónica*, configurando una dimensión estructural del texto en la que se distribuyen los valores relativos de los personajes y los espacios políticos. Según ella, el eje preferente es la diagonal *Hanan/Hurin*, que viene a sugerir la subordinación del autor a la autoridad espiritual del Papa más que a la política del rey. Adorno (1986: 95-99) interpreta que la disposición espacial elegida por Ayala posterga al monarca, excluido del lugar central que en el esquema prehispánico correspondía al Inca; incluso puede insinuar su asimilación a la posición simbólica de los habitantes del *Collasuyu*, que en otra parte del texto son tratados de “explotadores, codiciosos e hipócritas”.

Puede que el menosprecio de la autoridad real sea el único desiderátum político que identifica las perspectivas de Guamán Poma y de Valadés. Según R. de la Flor (2002: 307-308), el propósito de Fray Diego al usar el idioma de la Iglesia universal, y al editar su obra en Italia, era el de inclinarse del lado del Papa en el contexto de un conflicto entre la organización y los intereses imperialistas españoles y una dirección espiritual de la evangelización más universalista reclamada desde Roma. Nuevo desplazamiento del *locus* de enunciación –por usar el concepto de Mignolo (1995)– que históricamente

podría indicar una autonomización o *abstracción* de la colonización cultural, entendida ahora como auge de un occidentalismo cristiano, más allá de los intereses estatales del imperio. La propaganda de un “occidentalismo universalista” como el que reclamarán ideológicamente incluso los estados criollos poscoloniales encuentra, pues, un antecedente en este desplazamiento del que Valadés da un ejemplo, y no resulta entonces tan paradójico que la figura de Valadés sea reivindicada por su editor mexicano como un hito en los “albores de nuestra nacionalidad”. La gestación de las culturas nacionales junto a la cosificación del concepto de cultura –escribe Mignolo (1998: 34-35)– es “una parte integral de la idea misma de occidentalismo”.⁶

3. USOS DE LA IMAGEN VISUAL Y PARADOJAS DE LA INTERCULTURALIDAD

Guamán Poma conoce y practica los usos de las imágenes visuales que hacen sus contemporáneos europeos, seguidores de la célebre máxima de Horacio según la cual lo visual, que entra por los ojos, tiene más poder de conmover al espíritu que el lenguaje, que entra por los oídos (González 1987: 135). Es reconocible la influencia iconográfica de las estampas religiosas en sus dibujos, como aquel en que el indígena víctima de los abusos es presentado como un mártir cristiano, por supuesto en la posición espacial preferente del código andino (*hanan*) que sobrecualifica su dignidad y su superioridad moral (figura 4).

Valadés, por su parte, comparte el visualismo enardecido en que sus cofrades casi igualan a los predicadores de la Compañía, y presenta en una de sus ilustraciones a un franciscano –acaso su maestro Pedro de Gante– en el momento de adoctrinar, con todo y puntero, a un público masivo de catecúmenos indígenas mediante imágenes de la pasión de Cristo (figura 5). Pues para mover los sentimientos nada hay como la imagen visual, real o inducida por medios verbales, “como si debiera ser mirada con los ojos”.

Tanto Valadés como Ayala fueron influenciados por Fray Luis de Granada, cuya *Rhetorica Ecclesiastica* (1578) pretendía formar a buenos oradores sagrados. Esta obra y las derivadas del Tercer Concilio de Lima (1583-1584) coincidían en la demanda de amplios públicos de evangelizables, la promoción del “acomodamiento a cosas particulares” y de la visualización del mensaje pastoral (Adorno 1987: XXIX-XXX).

En estos rasgos pueden reconocerse algunos presupuestos básicos sobre la “comunicación intercultural” desde el punto de vista de los agentes religiosos de la aculturación colonial: sobre todo la idea tan barroca de que el análisis del acto persuasivo ha de incluir la atención a las disposiciones psi-



Figura 4.



Figura 5.

cológicas del receptor, y por tanto una teoría de los afectos (Vilaltella 1994: 255-256). Este mismo autor señala, y su observación me parece de gran importancia, que el “sujeto popular” aparecerá en el horizonte cultural precisamente porque los emisores del acto persuasivo toman en cuenta estratégicamente las demandas y los sentimientos del receptor. La constitución evangelizadora del “sujeto colonizado” fue precursora en su metodología discursiva y epistémica de la del “sujeto popular”, incluso del “público masivo” que tomaría su relevo más modernamente.

Valadés reconoce al receptor indígena, como ya había propugnado Las Casas, en tanto que “sujeto portador de la palabra” (R. de la Flor 2002: 310). Pero a la vez aconseja predicar con imágenes porque los indios son, en diversos sentidos, humanos deficitarios: “hombres sin letras, olvidadizos y amantes de la novedad y de la pintura” (Valadés 1989: 238-239). La referencia al olvido ha de contextualizarse en relación con la praxis de la imagen de Valadés y de otros muchos dibujantes de la época, que se pone al servicio de las técnicas de la *memoria artificial* profusamente difundidas en Europa desde el Renacimiento. Y es esta concepción la que, de nuevo paradójicamente, le permite a Fray Diego comunicarse y hasta en parte identificarse con los indígenas, puesto que ellos también, carentes de una “verdadera” escritura, hacen uso de las imágenes como artefactos mnemotécnicos y según la misma lógica de la alegoría europea.

Valadés se aproxima a la iconografía indígena justamente en los dibujos en que reprende a los indios por “nefandos, horrendos y crueles crímenes”

(Valadés 1989: 491). En uno de ellos se previene del adulterio presentando los horrores de los propios castigos prehispanos (de cuyo rigor Motolinía [1970] da también detallada cuenta), y con el evidente e intencionado anacronismo de representar a verdugos negros (“etíopes”), identificados con demonios, “para infundirles mayor miedo”.

4. ICONOGRAFÍA Y ETNOGRAFÍA POLÍTICA

En la iconografía de Ayala el cuerpo desnudo se presta a una doble significación que analiza Adorno (1981: 70-77): se muestra el desnudo sin genitales para simbolizar la inocencia de los santos según la tradición iconográfica del catolicismo, pero se representan los órganos sexuales para expresar la vulnerabilidad del cuerpo del indígena sometido a los abusos (figura 6). Hay que evocar aquí el concepto biopolítico de “nuda vida” de Agamben, que se refiere a la “vida expuesta a la muerte”, elemento político originario que aparece en el derecho romano como *vitae necisque potestas*, derecho de vida y muerte (Agamben 1998: 114). Parece como si Guamán Poma anticipara la perspectiva de Agamben cuando diferencia el desnudo determinado por el sistema de biopoder de las relaciones coloniales del desnudo propio de un “estado de naturaleza”, que en la *Nueva Crónica*, como en la iconografía cristiana europea, se representa cubierto de hojas o pieles.

Uno de los dibujos más estremecedores de la *Nueva Crónica* muestra a



Figura 6.



Figura 7.

un corregidor “rondando y mirando la güergüenza de las mugeres” (figura 7), pero el dibujo —próximo al tratamiento del tema bíblico de “Susana y los viejos” que con frecuencia se daba en la pintura europea de la época (véase Chadwick 1999)— insinúa una cierta procacidad de la mujer sometida al atropello, y el texto adjunto, que denuncia ese abuso con todo rigor, dice también: “Y acá andan perdidas y se hazen putas”. Esta desnudez no andina, afirma sin ambages Adorno (1981: 75), es signo de complicidad y no sólo del estatuto de víctima. La expropiación del cuerpo del indígena, como analiza R. de la Flor (2002: 388-389), supone la negación de su gozo, la moralización y el sometimiento, en virtud de un “vacío libidinal”, al nuevo modelo que se propone en el horizonte: el cuerpo del trabajo y de la servidumbre. Y en efecto Guamán Poma denuncia vigorosamente la *mita* (la prestación de trabajo forzado), pero también la expoliación del cuerpo femenino para el gozo exclusivo del colonizador.⁷ La exhibición obscena de los genitales de la mujer, escandalosamente expuestos frente al espectador, y no frente a sus profanadores, metáfora brutal de una mirada al destinatario antes que objeto de espectación, es una de las más violentas interpelaciones enunciativas que cabe hallar en un discurso visual.

Bénat-Tachot (1997) estudia en la *Historia...* de Gonzalo Fernández de Oviedo (1526 [1959]) el diferente modo de la descripción que se aplica a la piña y al cacao y que sugiere una doble lógica en las representaciones y en las experiencias coloniales: mientras la piña es presentada en un contexto isotópico de valores sensoriales y sinestésicos, el contexto semántico del cacao es la producción y el poder social. En el primer caso el sujeto del poder colonial es un sujeto del placer que interviene en el ámbito de la sensualidad y de la fruición estética; en el segundo, un sujeto de la utilidad.

Esas dos lógicas continúan vigentes en el espacio discursivo del “primer mundo” contemporáneo, rigiendo, respectivamente, los imaginarios del consumo exótico (turístico, musical, vestimentario, etc.), y los del discurso político y económico con respecto a la inmigración y la distribución del trabajo y de los recursos mundiales. También aparecen en Valadés: por una parte se habla del indio que adorna con gusto los edificios y usa hermosas alfombras y flores, que baila y canta y cuyos “instrumentos producen una agradable sinfonía” (Valadés 1579 [1989: 513]); por otra, del indio como fuerza de trabajo y de resistencia bárbara a la explotación civilizada. Los indígenas de que habla Fray Diego son los aguerridos chichimecas, que tantos quebraderos de cabeza, metafóricos y literales, debían de haber ocasionado a los españoles. En un pasaje asombrosamente cínico narra cómo los indios habían depuesto las armas y encontrado el “acogimiento y consuelo” de los religiosos, para anunciar sin solución de continuidad que su tierra es rica en oro, del que los natu-

rales no se preocupan, y para afirmar, en fin, unas líneas después que las prácticas masivas de evangelización y bautismo constituyen éxitos comparables a los triunfos militares de Alejandro, César y Pompeyo (1579 [1989: 511]).

Pese a la “ferocidad e infeliz ceguera” que han demostrado los indígenas, también es elogiada su “sencillez de paloma o de cordero” (1579 [1989: 429]), y por eso Fray Diego los denomina “pequeñuelos” y los compara con los lactantes en más de una ocasión. Conviene, pues, ser afable, llamándolos hermanos o hijos, “lo cual mucho agrada a los indios”. Pues, en efecto, cuando se usa un lenguaje “pulido y dulce”, el hombre se vuelve “como de cera” (1579 [1989: 365]). La ternera, ya no sólo la retórica y los efectos especiales del barroco, se han incorporado a la maquinaria psicotécnica de la conquista. En una notable ilustración el evangelizador franciscano aparece predicando a un corro de indígenas (figura 8). Los cuerpos y la gestualidad de los nativos se han sometido a las convenciones simbólicas de la *mansuetudo* y la fraternidad (R. de la Flor 2002: 331). La nueva topología simbólica del círculo, la misma de la Santa Cena, es jerárquica y centralizada, pero a la vez discreta y democrática. En congruencia con esa estructura simbólica, continúa R. de la Flor, la promoción de la concordia humana basada en la caridad, el ecumenismo y el pacifismo propiciarán un “segundo momento” en las “cosas de las Indias” y en general en la lógica de la dominación.

Acaso sea posible sacar algún provecho político y moral de la lectura de Valadés y de Ayala en el contexto de nuestros conflictos culturales y de nuestra contemporánea desazón; pues, como escribe Mignolo (1998: 43), “el proyecto inconcluso de la modernidad es el proyecto inconcluso de los sucesivos colonialismos y de los legados coloniales activos en la etapa actual de un capitalismo sin fronteras”. Dejo al lector la tarea de activar la memoria de esos discursos del pasado precisamente en estos días, cuando el colonialismo ha vuelto a encarnizarse en Irak con su más inicua maquinaria de matazón y rapiña.



Figura 8.

NOTAS

1. Supe de ambos textos gracias al extraordinario trabajo de R. de la Flor (2002). La mayoría de mis perspectivas sobre la *Retórica* valadesiana vienen prestadas de esa obra. Por lo que respecta al texto de Ayala he tomado en cuenta las investigaciones de Raquel Chang-Rodríguez, Mercedes López-Baralt, Walter Mignolo y, sobre todo, de la especialista más reputada: Rolena Adorno, cuya extensa y perspicaz investigación no pretendo, ni mucho menos, dar aquí por resumida.
2. Ya José Gaos (1994: 142) advirtió la extraña modernidad que presentan los *Ejercicios* de Loyola por el hecho de poner en juego los recursos psicotécnicos de la influencia, desde una estrategia intelectual y política innovadora respecto de la retórica tradicional. Los jesuitas trataron el texto evangélico como *información* y como *objeto visual*, por ejemplo en las *Imágenes Evangélicas* de Jerónimo Nadal (1593), aplicando la lógica visual implícita en la “composición viendo el lugar” de los *Ejercicios*. Pues la imagen ignaciana es ya “unidad de imitación” resultante de fraccionar el relato evangélico, análoga a la unidad lingüística, al elemento de un código (Barthes 1971: 59-61).
3. Podría aplicarse a Guamán Poma, *mutatis mutandis*, lo que Martínez-San Miguel (1999: 166-167) dice de la “subjetividad colonial” de Sor Juana Inés de la Cruz: “Mediante el gesto multiplicador de registros y de lenguas, de puntos de vista y de procesos hermenéuticos, la escritura de Sor Juana logra ubicarse precisamente en el intersticio de este conflicto intercultural y cognoscitivo, para proponer un nuevo proceso de intercambio de saberes [...] y para transformar el espacio del poder metropolitano y virreinal”.
4. De esa mirada “sinóptica” que da sustento al conocimiento visual moderno y/o al desarrollo de una textualidad propiamente “informativa” hemos tratado en Abril 2002 y 2003.
5. Una fuente fundamental con respecto al modelo cosmológico andino es la crónica de Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, de 1613, que reproduce los dibujos del *Coricancha*, el Templo del Sol de Cuzco destruido por los españoles.
6. Coronil (1998: 131) define el occidentalismo como “expresión de una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial del Occidente”. La relativa “autonomización de la colonización cultural” respecto de los estados imperiales particulares presupone, a mi entender, ese universalismo epistémico del que trata Mignolo (1995: 330): un modo del conocimiento que implica la coalescencia entre un *locus* de enunciación regional, el de la cultura europea occidental, y el científico-filosófico universalista de un “sujeto situado fuera del tiempo y el espacio”.
7. Si a ello añadimos su denuncia del estrago étnico-cultural, resulta que Ayala es

un avanzado crítico de la “colonialidad del poder” y/o de las tres dimensiones fundamentales de la clasificación social: trabajo, raza y género, que según Quijano (2000) articulan la estructura global del poder en el capitalismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRIL, G. (1997) *Teoría General de la Información. Datos, relatos y ritos*. Madrid: Cátedra.
- (2002) “El espacio sinóptico”, *tf*, nº 6, 2002, pp. a/2-a/16. Publicación en la red: *Masdef.com*, junio 2002: www.tfmedia.com/masdef/gonzalo/gonzalo.htm
- (2003) *Cortar y pegar. La fragmentación visual en los orígenes del texto informativo* (en prensa).
- ADORNO, R. (1981) “On pictorial language and the typology of culture in a New World chronicle”, *Semiotica*, 36 (1-2), 51-106.
- (1986) *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- (1997) “Waman Puma: El autor y su obra”. Introducción a F. G. P. de Ayala (1615 [1987]: XVII - XLVII).
- AGAMBEN, G. (1998) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- ARES QUEIJA, B. y GRUZINSKI, S. (eds.) (1997) *Entre dos mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla-CSIC.
- AYALA, Felipe Guamán Poma de (1615) *Nueva crónica y buen gobierno* (Edición de J. V. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste). Madrid: Historia 16, 1987.
- BARTHES, R. (1971) *Sade, Fourier, Loyola*. París: Seuil.
- BÉNAT-TACHOT, L. (1997) “Ananas versus cacao. Un exemple de discours ethnographique dans la *Historia General y Natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo” en B. Ares Queija y S. Gruzinski (eds.), 193-230.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y MENDIETA, E. (eds.) (1998) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: University of San Francisco-Porrúa.
- CHADWICK, W. (1999) *Mujer, arte y sociedad*. Barcelona: Destino-Thames and Hudson.
- CHANG-RODRÍGUEZ, R. (1988) *La apropiación del signo: Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe: Center for Latin American Studies. Arizona State University.
- CORONIL, F. (1998) “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperialistas” en S. Castro-Gómez y E. Mendieta (eds.), 121-146.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G. (1526) *Historia General y Natural de las Indias* (Edi-

- ción de J. Pérez de Tudela). Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1959.
- GAOS, J. (1994) "Lección 7. La Contrarreforma. Cano y San Ignacio" en *Historia de nuestra idea del mundo, Obras Completas, T. XIV*, 113-143. México: UNAM.
- GONZÁLEZ, A. (ed.) (1987) *Aristóteles, Horacio: Artes Poéticas*. Madrid: Taurus.
- GRUZINSKI, S. (1997) "Entre monos y centauros. Los indios pintores y la cultura del Renacimiento" en B. Ares Queija y S. Gruzinski (eds.), 349-371.
- (2000) *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- LÓPEZ-BARALT, M. (1988) *Icono y Conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Hipéridón.
- MARAVALL, J. A. (1996) *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel.
- MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, Y. (1999) *Saberes americanos: Subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.
- MIGNOLO, W. (1995) *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (1998) "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina" en S. Castro-Gómez y E. Mendieta (eds.), 31-58.
- MOTOLINA, Fr. T. (1970) *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España*. Estudio preliminar por F. de Lejarza. Madrid: Atlas.
- PEÑAMARÍN, C. (1997) "La imagen dice no. Metáfora e índice en el lenguaje del humor gráfico", *La Balsa de la Medusa*, 41/42, 91-127.
- QUIJANO, A. (2000) "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research* VI (2) verano/otoño, 342-386.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. (1996) *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnía española de los siglos XVII y XVIII*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- (2002) *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Madrid: Cátedra.
- SAHAGÚN, Fr. B. de (1981) *Historia General de las cosas de Nueva España* (Edición de A. María Garibay K.), Tomo I (Libros I, II, III y IV). México: Porrúa.
- VALADÉS, Fr. D. (1579) *Retórica Cristiana*. (Introducción de E. J. Palomera. Advertencia de A. Castro Pallarés. Preámbulo y traducción de T. Herrera Zapién). México: UNAM-FCE, 1989.
- VILATELLA, J. G. (1994) "Imagen barroca y cultura popular" en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* de B. Echevarría (ed.), 245-275. México: UNAM.

ABSTRACT

Nueva crónica y buen gobierno by *Guamán Poma de Ayala* and *Rhetorica Christiana* by *Diego de Valadés* constitute politically opposite texts, while remaining both very representative of the conflicts and cultural interchanges charac-

teristic of the colonial context from which western universalism emerged. In *Ayala* numerous forms of discursive subversion can be recognized, as well as a protest defying both colonial wisdom and power raising from a devastated sociocultural space. In *Valadés* an strategic swift in domination logic can be perceived, forecasting both future hegemony of creole occidentalism and discursive and in general semiotic proceedings of mass culture.

Gonzalo Abril es doctor en Filosofía y catedrático de Periodismo en la Universidad Complutense de Madrid. Ha ejercido la docencia en universidades españolas (UNED, Politécnica de Madrid, Pontificia de Salamanca, etc.) y de América latina (Universidad de Puerto Rico, Universidad Federal de Río de Janeiro, Universidad del Valle de Cali, Javeriana de Bogotá, Instituto Superior de Arte de La Habana, etc.) Algunos de sus libros: *Cortar y Pegar. La fragmentación visual en los orígenes del texto informativo; Presunciones II. Ensayos sobre comunicación y cultura; Teoría General de la Información. Datos, relatos y ritos; Presunciones; Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual* (en colaboración con C. Peñamarín y J. Lozano), etc. Es miembro del consejo de redacción de la revista de pensamiento *El Rapto de Europa*. E-mail: abril@ccinf.ucm.es