

caso esa identidad y sistema de valores eran europeos.

Es correcta la propuesta de Carmen de Mora al afirmar que los conquistadores estaban influenciados por el imaginario medieval europeo, pero no eran sólo los soldados los que leían el *Amadís de Gaula* y otros libros de caballerías, eran los religiosos quienes estaban mejor predispuestos para encontrar ciudades fabulosas que habían visto en los mapas de la época y poblarlos con los monstruos de los bestiarios que circulaban en toda Europa; eran ellos, más que nadie, quienes llevaban soterradas en su interior sus lecturas de los libros de viajes de la Edad Media. Por tal razón creemos que Fray Marcos de Niza, el "docto, no solamente en la teología, pero aún en la cosmografía, en el arte de la mar" (147), era la persona más apropiada para fantasear con ciudades fabulosas que viajaban con él en su imaginación desde Europa. No podemos decir que el fraile creyó buenamente en lo que le decían los indígenas y los mensajeros del esclavo Esteban porque en su relación afirma que él no se convenció hasta no ver Cibola aunque fuera desde lejos. No podía convencerse de lo que escuchaba un hombre culto de esa época en que en Europa desde el siglo XIV se había llevado a cabo un cambio en el proceso de conocimiento del oído (lo oído) a la vista (lo visto), de allí que él, según su relación, insistía con los indígenas para que lo lleven a "ver" las ciudades de oro. Sin embargo, cuando llega a "ver", sus ojos no ven más allá de lo que su mente ha sido formada para ver en su propia cultura.

Todo esto se relaciona con el problema de la lengua, que es el medio por el cual se transmite lo visto y lo oído. La lengua de los viajeros europeos no podía explicar al Otro porque la lengua es parte de la cultura; no pudieron d(e)scribir la otra cultura con la lengua de la suya propia, más bien d(e)scribieron al Otro que traían consigo en su imaginación. Tal vez éste sea el problema que enfrentó Fray Marcos de Niza.

El tener todas las *Relaciones* y textos referentes a esta expedición en bus-

ca de las Siete Ciudades fantasmas permitirá al lector estar en mejor posición para juzgar los textos presentados de manera excelente por Carmen de Mora.

Christian Fernández
The Johns Hopkins University

Janice Theodoro. *América Barroca: Tema e Variações*. São Paulo: Editora da Universidades de São Paulo, 1992.

Este estudio de Theodoro parte de una reflexión que dialoga con los estudios coloniales contemporáneos y la historiografía brasileña más reciente para replantearse el problema del barroco en la América colonial. El libro se divide en tres partes -I. Descubrirse; II. Projetar-se y III. Dissimular- que se elaboran en un total de nueve capítulos. En cada una de estas secciones se propone una relectura del *corpus* de textos coloniales de los siglos XVI y XVII que cuestiona nociones tales como el barroquismo, el mestizaje y la asimilación, como modelos de interacción intercultural que tienden a dejar de lado las complejas heterogeneidades subjetivas y culturales que entraron en contacto durante la época colonial. La pregunta última a la que regresa el texto de Theodoro es la de la identidad latinoamericana como un todo homogéneo y armónico que deja de lado un evidente "policulturalismo" intrínseco en su constitución como entidad cultural y política.

El texto comienza su primera sección con una relectura del *Diario* de Colón y de las cartas de Hernán Cortés como textos que proponen una construcción de América -desde su flora y fauna hasta sus culturas- a partir de un imaginario europeo. Esta primera parte se detiene también en un comentario sobre las diferencias entre el sistema colonial español -concebido como extensión y espejo de los centros metropolitanos de poder- y el colonialismo inglés que se separa del estado metropolitano para proponer la sociedad

colonial como espacio alternativo y diferenciado de la metrópoli inglesa. Es a partir de esta diferencia central que Theodoro identifica en las primeras crónicas coloniales un deseo de montar una imagen de la desconocida América colonial a partir de las semejanzas que se pueden trazar con el paradigma cognoscitivo y social de Europa. De ahí que los textos coloniales destaquen las analogías y afinidades por sobre las diferencias irreductibles que componen la experiencia americana para presentar el proyecto colonizador como un proceso de asimilación que se cristalizará en la metáfora del mestizaje como la comunión armónica e ideal entre ambos grupos culturales.

La segunda parte del texto, titulada "Projetar-se" emprende un comentario del aparato político que permitió el control del sistema colonial, para destacar cómo la teatralidad y las festividades públicas fueron modos en que se instituyó un sentido de identificación y jerarquización que localizó a los nativos de América en el rol de informantes sobre la misma cultura europea. Partiendo de las ideas políticas de Maquiavello, Theodoro relee los textos de Cortés como narrativa que unifica y homogeneiza el espacio colonial a partir de la repetición y dramatización de gestos y prácticas religiosas y culturales europeas para articular así un poder centralizado. De ahí que sea precisamente el proyecto unificador y asimilador por medio de la palabra el hilo conductor de los otros capítulos de esta parte.

El resto de esta segunda sección lleva a cabo una revisión de los textos de Bartolomé de las Casas, Fray Bernardino de Sahagún, Fray Jerónimo de Mendieta y Felipe Guamán Poma de Ayala. La tesis central de Theodoro es que la lectura privilegiada de Las Casas por sobre los textos de Mendieta y Sahagún obedece a que los textos lascasianos se concentran más en la narración de la destrucción de la cultura indígena y la idealización del indioamericano como sujeto evangelizable y totalmente asimilable a la cultura y religión europeas. En Las Casas prima el despliegue retórico, más que el co-

nocimiento real de las culturas indioamericanas. Por otro lado, Sahagún y Mendieta recopilan textos que contienen todo un detallado acervo de referentes lingüísticos y culturales que destacan la irreductible heterogeneidad que define a estas culturas indioamericanas frente a la cultura europea renacentista. Esta segunda parte se cierra con la lectura de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, que se concentra en el modo en que el autor indígena se vale de su dominio de los referentes religiosos y políticos de los mismos europeos para censurar el comportamiento de los españoles en la colonia porque no obedecen las mismas leyes que legitiman su presencia en América. El texto de Guamán Poma es evidencia de cómo el indígena americano aprende a manejar las prácticas y principios morales y jurídicos europeos, al punto que se permite dirigir un texto al rey de España para exigir que sus súbditos respeten sus propias leyes y restauren el orden jerárquico local para preservar el poder colonial. Asimismo esta capacidad de manejo de referentes europeos por parte del indígena contradice la narrativa de destrucción que postula Las Casas en sus textos y que se ha sobrevalorado en el modo en que la historiografía colonial y latinoamericanista ha insertado la cultura indígena como un sustrato estático y muerto de las culturas contemporáneas de América Latina.

La tercera y última parte del texto –titulada "Dissimilar– pasa al análisis de la época barroca en la América colonial. El texto propone que el barroco llega a América en el momento en que ocurre una crisis de los estados europeos, de modo que las narrativas cerradas y estables del Renacimiento que articularon los primeros textos coloniales es sustituida ahora por un discurso barroco fragmentario, inestable, descentralizado, múltiple y abierto. Ante este discurso polimórfico es que se elabora en el texto una crítica a las nociones de mestizaje y asimilación como modos de estudiar la experiencia colonial americana que dejan de lado las irreductibles diferen-

cias —ya sea culturales, ya sea de patrones cognoscitivos— que median en el contacto intercultural colonial. Es entonces que se propone el “policulturalismo” para estudiar el proceso de interacción cultural entre indígenas y europeos como una experiencia que no implicó la total destrucción y desarticulación de los referentes culturales indígenas, sino su inscripción dinámica en un nuevo *corpus* de prácticas culturales de la colonia. Este tipo de acercamiento permitiría postular una interacción cultural que permitió la transformación, evolución y preservación de diversos modos simultáneos de concepción filosófica, religiosa y cultural entre los indígenas y los europeos que convivieron en la América colonial. De este modo Theodoro se aparta de la “leyenda negra”, y de la narrativa lascasiana de la destrucción de las culturas nativas para proponer la supervivencia de múltiples culturas en la constitución de Latinoamérica como una entidad plural y heterogénea.

Este tipo de acercamiento se ejemplifica, entonces, en la lectura y comentario de dos textos del Padre Antônio Vieira. Por un lado, los textos de Vieira trabajan con una repetición textual —específica del estilo barroco— que postula la posibilidad de heterogeneidades semánticas y cognoscitivas que coexisten en un mismo signo. Sin embargo, una vez que interviene la inquisición y condena los textos de Vieira, se produce una defensa que articula hilos argumentativos contínuos y lineales, y que regula la dispersión para someterse, aparentemente, a la censura de un poder superior. De este modo el Barroco se propone como doble estrategia que permite tanto la inscripción y supervivencia de prácticas culturales diversas, como la negociación con un poder metropolitano que permite la incorporación no armónica de la diferencia.

El texto se cierra postulando el Barroco como característica esencial del discurso colonial americano, dadas sus posibilidades multiplicadoras de significados que permiten la ambigüedad y cuestionan la relación especular entre el paradigma cultural europeo y las

prácticas locales americanas. El “exceso” barroco se traduce en este análisis como una proliferación de significados que se asocian con un mismo signo, de modo que una representación puede ser leída de modos muy diversos por los diferentes sectores étnicos y culturales que colaboran en su producción y difusión. Esta tendencia a la diversidad inasimilable se vincula, finalmente, con una tendencia anti-modernizadora y arcaizante que según Theodoro define el modo de ser latinoamericano.

América Barroca resulta ser un texto provocativo en su reflexión sobre la crisis disciplinaria de la historiografía, especialmente por su incorporación de trabajos como los de Rolena Adorno, Walter Mignolo, Mercedes López-Baralt, Serge Grudzinsky, Edmundo O’Gorman, Antonello Gerbi y Sérgio Buarque de Holanda, entre otros. Sería interesante, sin embargo, que la reflexión sobre esta *América Barroca* también se detuviera en algunos de los debates recientes sobre los estudios coloniales y postcoloniales, tales como los que han propuesto Jorge Klor de Alva, Robert Young, Homi Bhabha, G. Spivak y E. Said, por mencionar algunos de los estudios más conocidos. Aunque el texto inicia una reflexión en esta dirección al comparar el colonialismo inglés y español-portugués, lo cierto es que no se detiene en un análisis de los modos en que el colonialismo incidió en la conformación de un nuevo paradigma cognoscitivo tanto en Europa como en América. Parecería que al postular el barroco como discurso que permite la proliferación en las dimensiones de significados se implica que cada sector cultural permanece impermeable a la transformación de sus universos cognoscitivos como producto de una interacción intercultural. Si bien es cierto que no se puede hablar de un mestizaje armónico y homogéneo de los diversos contenidos culturales que coexistieron en la colonia, también es cierto que la convivencia promovió toda una serie de intensas negociaciones que redimensionó significados comunes y específicos en un nuevo contexto cultural.

También resultan útiles sus cuestionamientos sobre las nociones de

“mestizaje” y “asimilación” como modelos que siguen imponiendo una perspectiva europeizante en el estudio de los procesos culturales y sociales que entrañaron la experiencia colonial. El imaginario europeo renacentista, con su impulso armonizador, ha seguido siendo un paradigma dominante en el modo en que la historiografía colonial ha planteado la interacción de los diversos sectores en América. Su cuestionamiento —a partir de los estudios de Rubén Bonifaz Nuno— del mestizaje y su propuesta del policulturalismo y la heterogeneidad como rasgos constitutivos de una llamada identidad latinoamericana son esenciales en el planteamiento de un nuevo paradigma en los estudios coloniales y culturales. En este sentido, este texto dialoga de modo muy particular e interesante con el montaje discursivo y retórico que traza Irlemer Chiampi en *El realismo maravilloso* acerca de lo que denomina como el “discurso ideológico sobre América” y que incluye el mestizaje cultural como una de las temáticas centrales sobre las que se ha armado el ensayismo culturalista latinoamericano del siglo veinte.

Sin embargo, sería interesante ampliar una serie de elementos en la elaboración de la tesis que se propone en el texto. En primer lugar, este estudio se limita a la interacción entre los indígenas y los europeos, dejando de lado la interacción con los diversos sectores de esclavos negros que empezaron a llegar desde bastante temprano a diversas zonas del dominio colonial, en especial en Brasil y el Caribe. Esta mención lateral de sectores tan significativos en la postulación de una llamada identidad latinoamericana requiere una reflexión más detallada en el proyecto que nos propone *América Barroca*.

Por otro lado, Theodoro destaca en varias ocasiones cómo el dominio de los referentes culturales europeos por parte de los sectores indígenas fue más bien superficial, ya que se basaba más en las prácticas materiales que en la comprensión de los contenidos simbólicos de estos discursos religiosos y culturales. Parecería en ocasiones que el

texto sugiere que los sectores indoamericanos fueron incapaces de desentrañar los significados más sutiles de las prácticas legales y morales europeas que se teatralizaban en la sociedad barroca colonial. Sin embargo, su lectura de los textos de Guamán Poma y el Padre Vieira sugieren que el dominio de referentes culturales europeos por parte de nativos y criollos, aunque desigual y asimétrico, no siempre implicó un desconocimiento de las motivaciones ulteriores que animaban la estructura de poder metropolitana. Por tanto, sería interesante elaborar con más detalle las complejidades de este tipo de interacción inter-cultural, y cómo las mismas producen múltiples instancias de transformación, subversión y replanteamiento de prácticas culturales y epistemológicas. Serge Grudzinski ha comenzado a proponer estudios sobre este proceso de la transculturación en el caso de la Nueva España en su libro *La colonisation de l'imaginaire*, que sería interesante ampliar aquí.

Por último, Theodoro regresa en el cierre del texto a un postulado similar al de los exponentes del neobarroco latinoamericano: América es esencialmente barroca, y de ahí que sus prácticas culturales se puedan postular como el espacio localizado de la diferencia, la multiplicidad y la anti-modernidad. Este tipo de posturas inciden sobre un debate fundamental en los estudios culturales contemporáneos, que es aquél que se concentra en el estudio de las nociones de identidad como ficciones y estrategias regulatorias y jerarquizadoras. *América Barroca* asume que hay una identidad latinoamericana que rescatar, y la ubica específicamente en una “maternidad indígena” (19) que es necesario reconocer como elemento vivo en la cultura contemporánea. Dejando a un lado las amplias exclusiones y jerarquías que este tipo de proyecto supone, lo cierto es que asociar latinoamericanidad, indigenismo y barroco de algún modo vulnera la propuesta heterogeneizadora con la que se abre la lectura de los textos coloniales en el libro. Por otro lado, no se debe suponer que la preservación de un pasado indígena fue

similar en toda latinoamérica, pues si bien es cierto que todavía se pueden encontrar lenguas y culturas indígenas que conviven con las sociedades modernas contemporáneas, también es cierto que en algunas regiones la población indígena desapareció como sector diferenciado, como ocurrió por ejemplo en el Caribe.

Asimismo, haría falta ampliar un poco más la reflexión que se propone sobre el barroco, pues este vínculo que se propone en el texto entre barroco como estética abierta y fragmentaria y anti-modernidad parecería contradecir estudios como los de Antonio Maravall y Dalia Judovitz, entre muchos otros, sobre el origen del paradigma moderno y su vinculación con la estética barroca. En el texto se opone Barroco y racionalismo, de modo que se asume la entrada desigual de América a la modernidad como resultado de una característica arcaizante esencial de sus culturas, y no como parte de una experiencia colonial y social que no fue homogéneamente permeable a la imposición de un modelo cognoscitivo particularmente europeo. En este sentido se podría hablar de resistencias y adopciones similarmente fragmentarias y desiguales en otras zonas no americanas como India y numerosos países de Africa que no responden a un barroquismo cultural sino más bien a la diversidad de patrones culturales y epistemológicos que señala Theodoro inicialmente en su texto.

América Barroca inicia una serie de cuestionamientos sumamente interesantes que inciden sobre la práctica disciplinaria misma de la historiografía y los estudios culturales latinoamericanos contemporáneos. Su estudio de la experiencia colonial americana logra proponer una especificidad que supera los estudios latinoamericanistas que se han basado en el nacionalismo como modo privilegiado y teleológico de articular toda la experiencia colonial y contemporánea de un agregado bastante heterogéneo de países. Theodoro nos advierte sobre esta marcada heterogeneidad y "policulturalidad" de lo que se aglutina nominalmente bajo el sello de la América Lati-

na, y éste es precisamente el gesto que nos parece más fundamental en el proyecto que se arma a lo largo de su excelente texto. Finalmente, su inclusión del Brasil en este análisis historiográfico de la América colonial es otro acierto significativo, que apunta hacia las muchas exclusiones significativas de esa heterogeneidad artificialmente aglutinada que constituye la llamada identidad latinoamericana. *América Barroca* evidencia la necesidad de continuar con estudios similares para reconstituir las complejas redes institucionales que posibilitaron la transformación del imaginario colonial, tanto europeo como americano, que la crítica hoy está apenas desmontando.

Yolanda Martínez-San Miguel
Universidad de California. Berkeley

Adolfo Cáceres e Inge Sichra.
Poesía quechua en Bolivia. Edición trilingüe: quechua, francés y español. Suiza: Editions Patiño, 1990.

Seguramente debido al desigual proceso de modernización de las estructuras tradicionales andinas y a las pugnas entre ciertas tendencias políticas e ideológicas en la construcción de la identidad nacional, existe una considerable desproporción en las publicaciones de poesía quechua. Prestando atención únicamente a las antologías sobre poesía quechua en los tres países de mayor concentración cultural quechua, se comprueba de inmediato que mientras el Perú cuenta con más de una docena de volúmenes, Bolivia tiene muy pocos y el Ecuador tal vez ninguno. Igualmente pocas son las antologías de poesía quechua que desde una perspectiva mucho más amplia presentan textos pertenecientes a todo el área andina.

Este libro de Adolfo Cáceres e Inge Sichra no sólo es único sino revelador en su género porque, además de ser la primera antología trilingüe de poesía quechua, reúne una serie de poesías