

contextualizar el movimiento del Nuevo Teatro dentro de un resumen conciso que sin duda orienta al no especialista que quiera entender las metas y los alcances de estos grupos dentro de la historia del teatro peruano.

Anna More

Universidad de California, Berkeley

**Silvia Spitta. *Between Two Waters: Narratives of Transculturation in Latin America*. Rice University Press, 1995.**

El agotamiento semántico que sufren conceptos y términos acuñados en ciertos momentos sociohistóricos es uno de los inevitables peligros de la teoría. La circulación nacional y transnacional de dichos conceptos, su empleo y repetición por críticos y escritores, conduce a lecturas y usos que diluyen sus funciones originales y sus significados particulares. Por un lado, todo crítico, en algún momento u otro, ha pecado al utilizar conceptos en sus formas más generalizadas. Por otro, estamos constantemente haciendo un esfuerzo por revitalizar los mismos, aplicándolos a nuevas realidades culturales o textos literarios. Tomar una posición purista ante dichas resemantizaciones de la terminología crítica sería ir en contra de la corriente. Pero tampoco podemos ignorar la obvia y fácil manera en que hoy día se habla y se escribe sobre *la transculturación, la hibridez, el mestizaje, la frontera, el sujeto fragmentado* y otros términos de corte posmoderno hasta el punto en que se trivializan y confunden en un todo sinónimo, dando lugar a significados monolíticos y perdiendo su especificidad como instrumentos de análisis y de investigación cultural. Cada uno de estos términos posee un significado diferente y nos remite a diversos procesos históricos, según el contexto cultural en que se acuñara. Por ejemplo, el concepto de *hibridez cultural* propuesto por Néstor García Canclini dentro del contexto latinoamericano se refiere a la coexistencia y simultaneidad de diferentes niveles históricos, de

prácticas “tradicionales” junto con procesos modernizadores, que caracterizan la dinámica cultural en América Latina. Dicha *hibridez* a lo García Canclini no es siempre sinónimo de la hibridez del sujeto latino en los Estados Unidos, según ha teorizado dentro de las fronteras estadounidenses Gloria Anzaldúa en su obra *Borderlands/La Frontera* y por otras voces de críticos y escritores chicanos y latinos.

*Between Two Waters: Narratives of Transculturation in Latin America* de Silvia Spitta, profesora en Dartmouth College, es un libro importantísimo a este respecto. Precisamente, su objetivo es examinar las diversas manifestaciones de la *transculturación* como término crítico que ilumina los contactos coloniales entre dos culturas, una dominante, la otra subordinada. Spitta documenta las vicisitudes, transformaciones y resemantizaciones del término desde sus momentos iniciales, bajo la pluma de Fernando Ortiz, aplicándolo a casos particulares en la literatura y artes del Perú, el Caribe, México, y en la literatura chicana de los Estados Unidos. El análisis abarcador de las negociaciones y encuentros interculturales —o que Mary Pratt ha llamado “the contact zone” creado por el colonialismo— a través de diversos periodos históricos, literatures nacionales, y tradiciones artísticas ofrecen al lector una visión detallada, minuciosa, y comparada de la transculturación como proceso histórico caracterizado por el poder del sujeto subalterno de transformar o desestabilizar la semiótica de la cultura dominante. Al integrar el sujeto latino al análisis sobre la transculturación en América Latina —tanto el capítulo final sobre Gloria Anzaldúa y el concepto de “la nueva mestiza” como las observaciones sobre los críticos cubano-americanos que (d)escriben a Cuba desde los Estados Unidos— *Between Two Waters* contribuye asimismo al corpus crítico sobre las “Américas” que estudia a América Latina como espacio geocultural más que como una suma de literaturas nacionales. Asimismo, el libro es lectura

imprescindible para aquellos estudiosos del periodo colonial interesados en establecer analogías y comparaciones con los estudios poscoloniales.

En el primer capítulo, titulado “Transculturation and the Ambiguity of Signs in Latin America”, Spitta rastrea el concepto de *transculturación* en la crítica cultural latinoamericana. Comienza con la obra de Fernando Ortiz, la cual, según la autora, hay que entender como una teoría específicamente cubana que sugiere la síntesis de lo africano y lo europeo en una tercera identidad, la cubana, pero la cual también tiende a ignorar las diferencias de poder que caracterizan dichos encuentros y fusiones culturales. Spitta también examina la obra de dos críticos cubano-americanos, Antonio Benítez Rojo y Gustavo Pérez Firmat, quienes redefinen el concepto original de “transculturación” según lo acuñara Fernando Ortiz, y lo reconstituyen con significados bastante divergentes. Para Spitta, dichas resemantizaciones tienen que ver con la posición de ambos sujetos, quienes reconstruyen a Cuba, la “escriben”, por así decirlo, desde los Estados Unidos. Si Pérez-Firmat reinscribe la transculturación como “traducción”, es decir, como aculturación de lo norteamericano, Benítez-Rojo define el Caribe como polirritmo y bajo los signos de la compleja teoría del Caos, como un supersincretismo cultural más que como aculturación. En el contexto del Perú, Arguedas redefine la “transculturación” de Ortiz, reafirmando la manera en que la interacción cultural entre los indígenas y las culturas occidentales, sus mutuas transculturaciones, dan lugar a la supervivencia de las comunidades indígenas. La música popular chicha y la andinización de las ciudades y centros urbanos como resultado de la migración indígena son sólo dos ejemplos de los procesos transculturadores según los define Arguedas. A diferencia de Angel Rama, quien privilegia a un número discreto de novelistas como los “transculturadores”, mediadores entre las fuerzas de modernización y las tradiciones periféricas a la “ciudad letrada”, Antonio Cornejo

Polar expande dicha definición para aproximarse a la literatura latinoamericana en general como un texto en el cual las heterogeneidades culturales se inscriben y se encuentran. Esta última definición, según Spitta, abre las puertas para poder reconocer y leer la oralidad de las tradiciones indígenas y africanas en los textos andinos y del Caribe, discursos culturales que hasta hace poco han sido sistemáticamente ignorados por la crítica literaria.

La propuesta de un nuevo lector que pueda reconocer y “leer” el discurso doble o heterogéneo inscrito en los textos latinoamericanos sirve de eje para los análisis textuales que presenta Spitta. En su análisis de *Naufragios* de Cabeza de Vaca, la autora ofrece una lectura bicultural de los signos que constituyen dicha narrativa: la auto-representación de Cabeza de Vaca como *shaman*, signo indeterminado y figura que simboliza la diferencia desde afuera y desde dentro de ambas culturas; los códigos europeos como, por ejemplo, la señal de la cruz que se pueden leer desde las culturas indígenas; el desplazamiento de signos de autoridad y de riqueza, como fue la sustitución gradual del oro por la calabaza y la brecha en el binario discursivo de “nosotros” y “ellos”, el cual se desestabiliza; según Cabeza de Vaca se identifica más y más como indígena. Dicha aproximación bicultural refuta las lecturas anteriores que han definido los *Naufragios* como texto fantástico ya que ignoraron el valor cultural de los significantes indígenas. Además, Silvia Spitta reconoce que Cabeza de Vaca ha servido como una figura temprana de lo que la crítica chicana ha llamado el sujeto “fronterizo” o de los *borderlands*.

El paradigma del conquistador conquistado y la ambigüedad de los signos siguen vigentes en el análisis sobre la transculturación que sufren los evangelizadores en los territorios andinos. Mientras que el proyecto imperial de cristianización se lleva a cabo, los mismos curas a cargo de la “conquista de las almas” llegan a ser transformados por la cultura andina.

Spitta examina las contradicciones y fisuras del imperio y del proceso de la conquista en los esfuerzos de evangelización de las comunidades indígenas. Cuando la mirada dominante del imperio se da cuenta que necesita (re)conocer la cultura del subordinado para así poder destruirla y sustituirla por el Cristianismo, se inicia el proceso de la transformación de los agentes del imperio mismo. Spitta ilustra dicho proceso con la obra del Padre Bocanegra, cuyo manual intenta corregir y eliminar los "barbarismos" con que se practica el cristianismo en las comunidades indígenas. Este termina creando neologismos como *baptizaqui* y traduciendo oraciones al quechua para así poder facilitar la evangelización. Al plasmar las doctrinas católicas en el sistema de signos quechua, aunque parcialmente, se abren las puertas a la simultaneidad de dos culturas y religiones.

El análisis de la Escuela de Cuzco como espacio y periodo histórico en que los artistas indígenas transforman las tradiciones visuales europeas es, en mi opinión, el mejor capítulo del libro y el más original. La propuesta de una lectura bicultural es necesaria también en el campo de las artes visuales, cuya crítica tradicional y colonizadora continúa clasificando las obras de la Escuela de Cuzco como copias del arte europeo, sin originalidad, cuyas diferencias son errores más que contribuciones transculturales. El análisis textual de Spitta nos demuestra cómo, desde los textos visuales de Guamán Poma de Ayala y de Fray Martín de Murúa, hasta los retratistas indígenas de la Escuela de Cuzco, la pintura mestiza cuzqueña representa la transformación simbólica del mundo europeo por los signos "subversivos" de la cosmología indígena. La presencia de la flora y fauna nativa, el uso diferencial de colores y sus valores simbólicos, y el ordenamiento y estructuración de los dos mundos, nos exhortan a una contemplación bicultural de dichas pinturas. Lo que la crítica europeizante critica como error o redundancia, Spitta lo reivindica como elemento transculturador que resemantiza las

supuestas tradiciones artísticas europeas. La tradición del retrato en el Perú, por ejemplo, demuestra la convergencia del significado de la genealogía tanto en el contexto europeo como en el indígena andino, ejemplificando cómo el sujeto subalterno se apropia de una tradición burguesa europea para reconstituir y revitalizar su propia cultura amenazada por la Colonia. Spitta, nos presenta estos "palimpsestos geográficos" (108) en los cuales eventos o figuras europeas, la fiesta del Corpus Christi o la Virgen María, respectivamente, se pueden leer asimismo como eventos y deidades quechuas. El *ethos* andino transforma la figura de la Virgen en "Pachamama" a través del significante de la montaña. La Virgen aparece también como una deidad humanizada, haciendo trabajo doméstico, contrario al impulso europeo de mantener lo divino fuera del ámbito humano. Dicha lectura contestataria ilumina de manera más concreta los ciclos de resemantización que se efectúan en el colonialismo religioso. Resumiendo los cambios semánticos que encarna la figura de Santiago, Spitta demuestra cómo el Cristianismo se apoderó, en sus etapas tempranas, de elementos y figuras paganas, reconstituyéndolas con nuevos significados. Estas figuras son las mismas que los quechuas se reapropian para devolverles sus significados paganos, vaciándolas de sus valores imperialistas y cristianos.

En los últimos tres capítulos, Spitta enfoca la hibridez cultural moderna de la obra de Arguedas en el Perú, Elena Garro en México, y Gloria Anzaldúa en los Estados Unidos. Arguedas, quien transculturó la novela de corte europeo con estructuras basadas en la música andina y con un español influido por la sintaxis y los ritmos del quechua, es obviamente la figura peruana literaria que más ha incorporado y ejemplificado la angustia de vivir entre dos culturas. La autora nos ofrece una lectura de las novelas de Arguedas desde sus trabajos etnográficos para así poder dilucidar la visión arguediana del mestizaje en Perú. Si bien el narrador arguediano

representa la posición ambivalente del etnógrafo que es tanto miembro de la comunidad cultural que analiza como extraño a la misma, los personajes de *Todas las sangres*, según Spitta, son alegorías de las diferentes vetas ideológicas o “posicionalidades” mestizas que se pueden asumir en el Perú. Tanto Arguedas como su obra ejemplifican las negociaciones, decisiones y, por último, la angustia de tener que vivir entre dos culturas.

Si en los capítulos anteriores Spitta ha examinado la transculturación como instancias del conquistador conquistado, como las fuerzas transformadoras del sujeto subordinado sobre la cultura dominante, estos tres últimos capítulos tienden a examinar las tensiones, contradicciones y “confusiones” del sujeto mestizo. Hasta cierto punto, el concepto de transculturación se funde y confunde con el enfoque en el sujeto híbrido y en el mestizaje. Aunque es difícil separarlos, habría que por lo menos desentrañarlos. Si la transculturación se ilustra en procesos históricos “visibles” a través de la semiótica cultural, como Spitta ejemplifica con la presencia del cóndor en las corridas de toros peruanas, o la arquitectura colonial española en lugares indígenas, o la música chicha, el sujeto mestizo y la hibridez se localizan en las negociaciones, contradicciones y tensiones del individuo que vive entre dos o más mundos culturales. En este último contexto, Spitta enfoca la necesidad de establecer nuevos paradigmas para aproximarnos al sujeto mestizo. La autora evoca un vocabulario que describe al sujeto híbrido como inestable, confuso. Habla del mestizo peruano como “linguistically and culturally unstable” (153) para luego exhortarnos a desarrollar nuevos modos de comprender la entidad del mestizo andino. Spitta resume el paradigma del mestizo como un sujeto confuso (149), modelo propuesto por el mismo Arguedas en su análisis de las implicaciones de la migración rural a la urbana, para luego explicar que dicha “confusión” se debe entender como subjetividades en transición, desplazadas de un espacio cultu-

ralmente arraigado a la tierra, a los centros urbanos en los cuales los sujetos experimentan una disyuntura entre el lugar y su identidad. Se menciona una “pura cultura quechua”, término que sugiere que necesitamos un vocabulario nuevo para la realidad que queremos analizar. Continuamos valorando al individuo híbrido con vocablos arraigados en paradigmas nacionales y monoculturales. De hecho, el discurso mexicanista masculino nacional, como lo demuestra el breve capítulo sobre La Malinche y la narrativa de Elena Garro, sistemáticamente ha definido a la mujer como traidora a dichos paradigmas nacionales y masculinos.

El capítulo final de *Between Two Waters*, dedicado a la obra de Gloria Anzaldúa y al concepto de “la nueva mestiza”, propone comparaciones productivas entre el mestizaje peruano y el andino y el del chicano estadounidense. Por un lado, los procesos de la “desposesión” de las tierras del suroeste, iniciados en la Conquista y luego duplicados por el gobierno norteamericano, forman la base para el análisis de Anzaldúa sobre la colonización, la cual conduce a la formación del sujeto híbrido o mestizo. La “desposesión” de la tierra (y, consecuentemente, de la cultura) es una experiencia histórica análoga a la de la región andina y sudamericana, paralelismo que la misma Anzaldúa sugiere al citar las canciones de Violeta Parra.

¿Cuáles son las diferencias de la experiencia híbrida y poscolonial en casos en que los colonizados están localizados dentro de las mismas “entrañas del monstruo”, como resultado de la desterritorialización política del suroeste y, por otro lado, en el caso peruano en el que la colonización se ha articulado en el espacio del Otro, a pesar de que también ha sido un espacio conquistado? Según Spitta, “when the colony is situated within “the belly of the beast,” the freedom to choose is greatly circumscribed by the sheer force of the accultural impetus,” (201) lo que bien se ilustra en la “desposesión” del español en los Estados Unidos. Sin embargo, más allá de distinguir entre niveles de aculturación,

sería más fructífero repensar los modos en que la cultura del subordinado continúa reconstituyéndose en diversas formas. Si en el mundo andino la figura de Pachamama continúa vigente como doble texto en las pinturas de la Virgen, en el suroeste norteamericano la figura de la Virgen de Guadalupe, signo en sí del mestizaje europeo-indígena que es lo mexicano, se ha utilizado y re-apropiado como ícono de la fuerza espiritual y política del movimiento chicano y como figura igualmente poderosa en la producción artística de pintoras chicanas feministas. Si el huayno, según Spitta, se transforma de género musical colectivo y anónimo en territorios andinos a una forma musical individualizada en la ciudad, lo que también ha ocurrido con la “plena” puertorriqueña y con la salsa urbana, ello no quiere decir que estas formas musicales no continúen funcionando como textos colectivos de la perspectiva popular en las comunidades latinas en los Estados Unidos. Si, por un lado, el sujeto colonizado se confronta con fuerzas aculturadoras más poderosas, también se constituye un espacio de marginalidad, debido al racismo y segregación, dentro del cual se reafirma la diferencia cultural y se desarrollan formas efectivas de resistencia. La hibridez lingüística es uno de los espacios de producción cultural más interesantes y fructíferos en cuanto al análisis de la transculturación y del mestizaje. Spitta comenta sobre las estrategias lingüísticas de Gloria Anzaldúa, quien en su texto ya clásico transcribe lo oral en lo escrito, es decir, inscribe el español tex-mex dentro del discurso formal ensayístico. La autora observa que las características morfológicas y fonéticas del español chicano son similares a las del lenguaje literario de Arguedas, transcripción del hablante quechua que acaba de aprender español. Sin embargo, me parece que dichas coincidencias tienen más que ver con factores de contexto geográfico (español rural versus urbano, arcaísmos, etc.) que con la transculturación en sí.

En cuanto a la transculturación lingüística, Spitta ilustra la influencia del inglés en el español chicano, los anglicismos o las traducciones literarias del inglés al español (un ejemplo que ofrece, el uso de “centurias” en vez de “siglos” no es válido, ya que “centurias” es un vocable correcto en español), proponiendo un paralelismo entre la anglificación del español mexicano y la quechuización del español en Arguedas. Dicha comparación no es convincente, pues no mantiene consistencia con las diferencias de poder entre las lenguas. Es decir, la anglificación del español en los Estados Unidos es resultado del imperialismo lingüístico del inglés, comparable, si acaso, a la influencia del español en el quechua hablado. La quechuización del español en Arguedas, por lo tanto, no es análoga a la anglificación del español sino a la inversa, a lo que se ha llamado la “tropicalización” del inglés literario en los Estados Unidos en manos de autores latinos. Es decir, la lengua subordinada, colonizada, que es el español (dentro del territorio geopolítico angloamericano) influye y trastorna la sintaxis, los ritmos, las imágenes y metáforas literarias del inglés, la lengua dominante. Encontramos otra analogía, aunque tampoco total, en el dilema lingüístico de Arguedas, quien decide escribir en español, la lengua ajena a la suya, por ser más universal, transculturándola en el proceso mismo de la escritura. (165). Dicho conflicto ha sido articulado también por los poetas latinos en los Estados Unidos, quienes articulan las contradicciones de tener que resistir la cultura dominante escribiendo poesía con la misma lengua del imperialismo. Si para Arguedas, el español es la lengua del imperio y ajena a él, la posee en cuanto al dominio de la escritura; muchos escritores latinos no tienen más opción que escribir en la lengua del colonizador que es ahora su “propia” lengua, la única lengua de su alfabetización. *Between Two Waters* es un estudio importantísimo en el campo de la literatura y cultura latinoamericanas. Primero, en cuanto a sus

parámetros cronológicos y transnacionales, ya que examina instancias de transculturación desde la Conquista hasta la época contemporánea, desde el Perú hasta el suroeste norteamericano y chicano. De mayor importancia es el hecho de que Spitta abre las puertas a comparaciones fructíferas y de gran potencial para la crítica cultural y para los estudios postcoloniales. El transculturado Cabeza de Vaca se sugiere como prototipo del sujeto de los “borderlands” que teoriza Anzaldúa; la entidad de los “latinos estadounidenses”, la cual se ha utilizado monolíticamente, también se cuestiona en el análisis crítico y minucioso de la posición de los críticos cubano-americanos en contraste con la hibridez “oposicional” chicana; y, finalmente, la obra de Arguedas propone importantísimas analogías y diferencias con los sujetos chicano y nuyoricano en Estados Unidos, particularmente en cuanto a la expresión literaria de vivir en *nepantla*, la angustia y el impacto afectivo que tiene ese ser y estar y ser entre dos culturas, entre dos aguas, tema que hoy día surge de manera central en los estudios poscoloniales chicanos y latinos. Por ello *Between Two Waters* es una gran contribución a los estudios poscolonialistas y una obra clave para aquellos de nosotros que intentamos establecer un nuevo espacio geocultural llamado las “Américas”.

Frances R. Aparicio

The University of Michigan, Ann Arbor

**Ingrid Galster: *Aguirre oder die Willkur der Nachwelt. Die Rebellion des baskischen Konquistadors Lope de Aguirre in Historiographie und Geschichtsfiktion (1561-1992)*. Frankfurt am Main. Vervuert Verlag. 1996.**

*Lope de Aguirre o la arbitrariedad de la posteridad. La rebelión del conquistador vasco Lope de Aguirre en la historiografía y en la ficción histórica* revisa el material histórico y literario

existente referido a Aguirre, desde los documentos escritos por testigos oculares de su rebelión ocurrida en 1561 hasta su reelaboración propiciada por el V Centenario del descubrimiento de América. El estudio tiene una introducción donde se exponen los criterios teóricos; una reconstrucción histórico-hermenéutica de los acontecimientos históricos y una historia de la recepción de éstos compuesta de tres largos acápites: la época colonial, el siglo XIX y el siglo XX. La meta del trabajo es presentar y explicar las diferentes interpretaciones de la rebelión y de la persona de Aguirre en su contexto histórico y evaluar las posibles funciones y los efectos de estas interpretaciones a partir de su contexto (p. 9). Estas presentan a Aguirre como “loco”, “demonio” o “libertador”, “caudillo”, “dictador”, “encarnación de la esencia española”, “comunero”, “rojo”, “bolchevique”, “anarquista”, “representante de una utopía regresiva”, como un equivalente del padre Las Casas o como su opuesto.

Galster señala —es uno de los méritos de este estudio— que es el primer trabajo que recoge todos los textos respectivos. Estos son “históricos” y “literarios”. Este primer hecho presenta un problema teórico: la división entre textos “pragmáticos” y “ficcional” no pasa por la división entre textos que transmiten la verdad y textos que la distorsionan. Galster revisa las teorías que llaman la atención sobre el carácter ficcional de la historiografía (White, Danto, Derrida y Lyotard), reconoce sus aportes, por lo tanto no cae en la ilusión de la neutralidad del historiador de la recepción, pero opina sin embargo que una revisión crítica de las fuentes, una crítica del uso de ellas por los textos ayudada de los conocimientos aportados por la investigación histórica, así como la amplia contextualización de los textos debe permitir dar un paso adelante en relación a los estudios existentes sobre Aguirre. Como todos los textos del *corpus* son considerados literatura primaria, Galster dedica un segundo apartado a reconstruir histórico-hermenéuticamente los acontecimientos.