

Prolija

Estudios de
cultura
virreinal

MEMORIA

Septiembre de 2005

2

Transculturación, apropiación y el otro:
Cabeza de Vaca al Capitán Cook
Rebeca Siegel

Correcciones monásticas
Manuel Ramos Medina

La rosa en los sonetos de Sor Juana y
Gregório de Matos
Ignacio Ruiz Pérez

Sor Juana y su *Sueño* frente
a las *Soledades* gongorinas
Juan Coronado

Versiones encontradas sobre Antonio
Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana
María Agueda Méndez

Símpoio, arcadía y Academia Antártica
Eduardo Hopkins Rodríguez

De los *zazaniles* y *quisicósas* en Fray
Bernardino de Sahagún, a la adivinanza
actual en México
María Teresa Miaja de la Peña

Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal:
un desconocido homenaje y versos inéditos
Enrique Martínez López



FACULTAD
DE FILOSOFÍA
Y LETRAS
UNAM



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA

Prolija

Estudios de
cultura
virreinal

MEMORIA

Año 1,
Vol. 2,
Septiembre de 2005

2



FACULTAD
DE FILOSOFÍA
Y LETRAS
UNAM



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA

Universidad del Claustro de Sor Juana

Mtra. Carmen Beatriz López Portillo Romano
Rectora

Dra. Sandra Lorenzano
Investigación y Posgrado

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Juan Ramón de la Fuente
Rector

Lic. Enrique del Val Blanco
Secretario General

Mtro. Daniel Barrera Pérez
Secretario Administrativo

Facultad de Filosofía y Letras

Dr. Ambrosio Velasco Gómez
Director

Dra. Tatiana Sule
Secretaria General

Mtro. Samuel Hernández López
Secretario Administrativo

Lic. Martha Cantú
Secretaria de Extensión Académica

Lic. Laura Talavera
Coordinadora del Departamento de Publicaciones

Prolija Memoria es una publicación semestral de la Universidad del Claustro de Sor Juana en coedición con la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con domicilio en San Jerónimo 47, Col. centro, C.P. 06080 Tel. 51 30 33 00. ISSN 1870-0284. No. de certificado de licitud en trámite.

Prohibida la reproducción total o parcial de cualquier material publicado en este número, ya sea escrito, dibujo, fotografía, pintura o grabado, o cualquier otro que esté regulado y protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor, si no es previa autorización por escrito de la Universidad del Claustro de Sor Juana, A.C. Cualquier contravención a lo señalado dará pie a ejercer la acción legal correspondiente. El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de los colaboradores.

Prolija Memoria. Estudios de cultura virreinal

Directora

Dra. María Dolores Bravo Arriaga (UNAM)

Subdirector

Mtra. María Águeda Méndez (El Colegio de México)

Dra. Sara Poot Herrera (University of California, Santa Barbara)

Editora

Dra. Sandra Lorenzano

Comité Editorial

Dra. Rolena Adorno (Yale University)

Dr. Ignacio Arellano (Universidad de Navarra)

Dra. Marie-Cécile Benassy (Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle)

Dra. Concepción Company (UNAM)

Dra. Margo Glantz (UNAM)

Dr. Aurelio González (El Colegio de México)

Dra. Susana Hernández Araico (California State Polytechnic University)

Dra. Asunción Lavrin (Arizona State University)

Dr. Enrique Martínez López (University of California, Santa Barbara)

Dr. José Pascual Buxó (UNAM)

Dra. María José Rodilla (Universidad Autónoma Metropolitana)

Dr. José Carlos Rovira (Universidad de Alicante)

Dr. Antonio Rubial García (UNAM)

Dra. Georgina Sabat de Rivers (SUNY-Stony Brook)

Dr. Germán Viveros (UNAM)

Diseño: Alejandro Magallanes, Roberto Domínguez Bravo

Corrección: Alejandro Rivas

Portada: Diseñada sobre una imagen de la primera página
de la *Inundación Castálida*

Artículos

- Rebeca Siegel* **7** Transculturación, apropiación y el otro: Cabeza de Vaca al Capitán Cook.
- Manuel Ramos Medina* **31** Correcciones monásticas.
- Ignacio Ruiz Pérez* **47** La rosa en los sonetos de Sor Juana y Gregório de Matos.
- Juan Coronado* **65** Sor Juana y su *Sueño* frente a las *Soledades* gongorinas.
- María Águeda Méndez* **87** Versiones encontradas sobre Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana.
- Eduardo Hopkins Rodríguez* **99** Simposio, arcadia y Academia Antártica.
- María Teresa Miaja de la Peña* **117** De los *zazaniles* y *quisicosas* en Fray Bernardino de Sahagún, a la adivinanza actual en México.

Memoria

- Enrique Martínez López* **139** Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal: un desconocido homenaje y versos inéditos.

Reseñas

- María Dolores Bravo* **179** Reseña de José Antonio Rodríguez Garrido, *La "Carta Atenagórica" de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica.*
- Sara Poot Herrera* **185** Reseña de Rosa Perelmuter, *Los límites de la femineidad en Sor Juana Inés de la Cruz: Estrategias retóricas y recepción literaria.*
- Marie-Cecile Bénassy-Berling* **194** Reseña de Serge Gruzinski, *Les Quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation.*

Transculturación, apropiación y el otro: de Cabeza de Vaca al Capitán Cook

Rebeca Siegel
Arizona State University

Navegantes desorientados

A finales del siglo XV, Antonio de Nebrija informaba a la reina Isabel que había escrito su *Gramática castellana* para la composición de las grandes narraciones históricas del Reino y República de Castilla. Ciertamente no tenía en mente un texto como *Naufragios*, el cual evidenciaba los fracasos de la exploración española, así como los problemas de la colonización amerindia. *Naufragios* se insertaba en la nueva corriente ideológica dominante de la época, disfrazada de política de humanismo y proteccionismo hacia el indio, cuya última finalidad era la centralización del imperio¹. Además elabora la imagen del conquistador domado, transformado, que incorpora ciertas prácticas de las culturas descubiertas, una clara grieta al águila bicéfala imperial². Me gustaría proponer una lectura minuciosa de *Naufragios* a través del hilo conductor del discurso híbrido/

1. Esta política de centralización culminaría en el reinado de Felipe II, que asciende al trono en 1556, y que enfatizó una política de proteccionismo económico que llevó al derrumbe económico del imperio.

2. Beatriz Pastor, *Los discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*. Hanover, NH, Eds. del Norte, 1988, señala que *Naufragios* es una crónica que ejemplifica lo que ella denomina "el discurso narrativo del fracaso", un discurso desmitificador del conquistador y la empresa

transcultural que el autor utiliza para hacer partícipe al lector de una transformación narrativa de sí mismo como personaje de su relato; una transformación discursiva. Este proceso narrativo lo logra a través de la descripción de la pérdida y/o abandono de su propia identidad cultural por el contacto con “el otro” nativo de Indias, aunque reinscribiéndola dentro de su marco colonizante; una hibridez ciertamente conflictiva³. Podemos encontrar en la primera parte de *Naufragios* el proceso de deconstrucción de los previos modelos ideológicos de Cabeza de Vaca, y en la segunda parte de su relación, la resemantización de una nueva ideología elaborando la representación del nuevo modelo de conquistador adaptado a la corriente política peninsular de la época⁴.

bélica. Frente a los modelos establecidos por Colón y Cortés entre otros, que comprendían las características de acción épica de conquista, botín y abundancia económica, *Naufragios* exalta la mera supervivencia. Antepone el deambular al descubrimiento dirigido y favorece lo utilitario, como alimentos y herramientas, por sobre botín de oro y plata; la intención noble de servicio se enfatiza frente al éxito de la empresa, pp. 3-74. También habrá que revisar la introducción a la edición de *Naufragios* de Rolena Adorno (Lincoln, University of Nebraska Press, 1999), y Sylvia Molloy, “Alteridad y reconocimiento en los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 35 (1987), núm. 2, pp. 425-449 y Raúl Marrero-Fente, “La estructura retórica del ‘Prohemio’ de los *Naufragios*”. *Romance-Notes*, 39 (1999), núm. 2, pp. 223-282, que analiza el Prohemio de *Naufragios*, fundamental para establecer el tono de la narración enmarcándola en su función utilitaria.

3. Cfr. Alan Silva, “Conquest, Conversion and the Hybrid Self in Cabeza de Vaca’s Relación”. *Post Identity*, 2 (1999), núm. 1, pp. 124-125.

4. Como prólogo a nuestro análisis, cabe remontarse a los debates que inevitablemente influyeron en el autor del texto, concretamente los de Ginés de Sepúlveda, el latinista ideólogo de la Corona, y fray Bartolomé de las Casas, que se suscitaron en 1542, mismo año de la publicación de *Naufragios* (irónicamente, Sepúlveda y Las Casas nunca se confrontaron en persona, sino que debatieron por escrito); cfr. S. Molloy, art. cit. y Rolena Adorno, “Peaceful Conquest and Law in the Relación of Alvar Núñez Cabeza de Vaca”. En *Coded Encounters: Writing Gender and Ethnicity in Colonial Latin America*. Ed. Francisco Cevallos-Candau. Amherst, University of Massachusetts Press, 1994, pp. 82-85. El triunfo del debate fue cedido a Las Casas, según los intereses reales de centralización que culminarían en el reino de Felipe II (1556-1598). Esto significaba que una relación de servicios, como lo es *Naufragios*, con una retórica para la obtención de favores y beneficios de la Corona, indudablemente se beneficiaría al reflejar los nuevos valores ideológicos promovidos por la Corte para justificar la puesta en práctica de una nueva política que intentara restringir drásticamente los privilegios de los encomenderos del Nuevo Mundo (se esperaba oposición de los encomenderos, que décadas después se materializarían con una subversión encabezada por Martín Cortés, hijo del Conquistador de México y Mallinalli). *Naufragios* navega ideológicamente con su época, y la relación está llena de críticas subrepticias a la violenta conquista de los indios de la Nueva Galicia. Las Casas era ya famoso por décadas de lucha por los derechos de la población indígena del Caribe y su impulso a la redacción de las Leyes Nuevas (1526), que restringían el poder de los encomenderos sobre sus encomendados y sus connatos de instaurar modelos de colonización pacífica. Estas leyes que intentaban proteger a la población de Indias, en realidad no fueron respetadas por encomenderos, administradores y gobernantes. Véase Alejandra Moreno Toscano, “El siglo de la conquista”. En *Historia general de México*. Ed. Daniel Cosío Villegas. México, El Colegio de México, 1976, pp. 325-449.

Al centro de nuestra lectura, estamos obligados a plantearnos las ficciones de la autopercepción de cualquier texto autobiográfico, contemporáneo o antiguo⁵. Pastor alude al discurso desmitificador que se manifiesta en los *Naufragios*⁶, donde se derrumba el discurso heroico de la conquista elaborado por Cortés, dado que Alvar no puede entregar tierras, ni bienes ni súbditos, sino tan sólo una relación etnográfica que, según él, facilitará la conquista de las regiones en el futuro. También debemos tomar en cuenta la retórica de los libros de viajeros, tan populares en la época, como modelo de este texto⁷.

Identidad por oposición: transculturación, hibridez y el otro

Por el autocuestionamiento constante de sus propios valores culturales al confrontarse con grupos nativos, *Naufragios* quizá deba ser leído como el relato de un proceso de crisis transcultural⁸. La adopción de prácticas culturales nativas, que fuera involuntaria e impelida por la supervivencia, fue apropiada por el autor y reinsertada en un marco cristiano, aproximado a los valores ideo-

5. Cfr. Juan Francisco Maura, "Veracidad en los *Naufragios*". *Revista Iberoamericana*, 61 (1995), núm. 170, pp. 175-185; y Louis Werner, "Truth and Fiction Chart a Miraculous Journey". *Americas*, 48 (1996), núm. 4, pp. 22-29.

6. B. Pastor, *op. cit.*, pp. 129-151.

7. Cfr. Jacqueline Nanfito, "Cabeza de Vaca *Naufragios* y comentarios: The Journey Motif in the Chronicle of the Indies". *Revista de Estudios Hispánicos*, 21 (1994), pp. 181-187; y Enrique Pupo-Walker, "El libro de viajes, la ficción y sus legados en los *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca". *Annali d'Italianistica*, 14 (1996), pp. 131-144.

8. El primer término utilizado para denotar la asimilación de ciertas prácticas y valores culturales de un pueblo por otro fue el de aculturación, proveniente de la escuela antropológica estadounidense de las décadas de los años 20 y 30 del siglo XX; este concepto surgió en oposición a la noción colonialista de evolución y difusionismo culturales: la extensión de una cultura *más evolucionada* (en términos de la civilización occidental) a otra *más primitiva*. El mecanismo en la transmisión cultural, y las resultantes de las influencias recíprocas provenientes del contacto de una cultura altamente industrializada con otras tecnológicamente sencillas fueron los focos de interés que propiciaron los estudios aculturativos. A su vez, los sociólogos norteamericanos decidieron adoptar este término para explicar la noción de *amalgama cultural* o *melting pot* que ideológicamente dominaba el discurso de la inmigración. A partir de su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978) publicado en 1940, el cubano Fernando Ortiz redefinió la posición de los científicos sociales estadounidenses introduciendo el término "transculturación" para indicar el proceso de intercambio y negociación que de hecho interviene en cualquier contacto entre culturas; a su vez, Ángel Rama retomó el término en su *Transculturación narrativa en América Latina* (México, Siglo XXI, 1982), adaptándolo a la literatura hispanoamericana.

lógicos del milenarismo franciscano medieval⁹. Este relato simula de manera sumamente efectiva el mutante proceso de percepción personal del autor y su sistema ideológico que resulta del intercambio cultural. La internalización de la experiencia de extravío cultural se manifiesta en el texto en la transición de la abundancia de pasajes etnográficos descriptivos de los indios y sus costumbres en el comienzo de la narración, hasta la disminución de detalles hacia el final; esto denota una pérdida de asombro ante el otro cultural –ante el indio y su entorno– y una cierta adaptación a sus años de aislamiento que han enseñado al autor a sobrevivir adoptando los recursos del habitante de esas regiones¹⁰. Al final de sus andanzas, el autor ha aprendido a comer semillas molidas y hojas asadas de tunas, “mezquiquez” y hasta perros. No sólo ha aprendido a pretender sanar enfermos santiguándolos y rezando Padrenuestros y Avemarías, sino que, según el texto, ha aprendido a creer en sus poderes curativos. Ha tenido que andar desnudo y “mudar de piel dos veces al año”, como las serpientes y las lagartijas, usar flechas y convivir con los indios desde un punto de vista igualitario (se ha vuelto comerciante). Si hemos de creer en su relación, a través de sus deambulaciones, los parámetros culturales de Cabeza de Vaca se transformaron, por necesidad, a través de la asimilación de ciertas prácticas indígenas para la supervivencia.

¿Cómo es que *Naufragios* refleja el contacto entre culturas, la metamorfosis que crea un espacio simbólico distinto al del Cabeza de Vaca inicial? ¿Cuál es el discurso autobiográfico distintivo que da sentido y unidad a la narración y que resulta de este espacio cultural nuevo? No cabe duda que la elaboración de una identidad personal deviene de la diferenciación del autor con “el otro” y con

9. El milenarismo franciscano basado en autores apocalípticos como Joachim de Fiore, y los *Apostolici* enfatizaba, no el retorno de Cristo, sino una renovación de la Iglesia católica, que según la visión franciscana se había desviado de los valores esenciales apostólicos de comunidad, renuncia y pobreza. Fueron éstos los valores que permearon la cristianización a través de las órdenes regulares en la el siglo XVI, que enfatizaron los valores de trabajo comunitario, pobreza, diligencia y humildad, valores que un Tata Vasco y un Marcos de Niza llevan a las colonias. Éste influye a algunos humanistas del XVI, con sus proyectos comunitarios utópicos.

10. José Rabasa, “Alegoría y etnografía en *Naufragios* y *comentarios de Cabeza de Vaca*”. En *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. México, Siglo XXI, 1993, pp. 386-391.

su cultura original, en una recreación de un español nuevo y convenientemente dotado de las características ideológicas “deseables” o políticamente correctas de su época.

Al comienzo del relato, el concepto sobre los indios del autor es similar al de los occidentales que conquistaron el Nuevo Mundo: el nativo era un salvaje cuyo sentido de existencia en el plan de la Providencia era la cristianización, civilización y conquista. Señala Hayden White cómo esta noción de barbarie importada al Nuevo Mundo y aplicada a sus habitantes reflejaba doblemente los conceptos de las culturas de que fue derivada: el concepto judío-bíblico conllevaba el sentido de anatema religioso, que en la concepción medieval cristiana se tradujo en herejía; el concepto griego definía al *barbaros* como a todo aquel que no hablara griego, y se asociaba con la diferencia cultural¹¹.

Los españoles condenaban las civilizaciones indígenas como idólatras de demonios, justificando el discurso católico oficial de explotación y afirmando la supremacía del discurso antirreformista (pese a humanistas del siglo XVI que predicaban un relativismo cultural)¹². La política de conquista fue la destrucción de cualquier expresión cultural de las civilizaciones indias, que se consideraban no solamente inferiores sino nocivas moralmente. La irracionalidad del nativo fue dada por sentada inclusive en los discursos que los defendían de los abusos de encomenderos, como el lascasiano (el cual les atribuyó cualidades *femeninas*—percibidas como construcción social—) de mansedumbre, docilidad, obediencia, generosidad. Incluso, cualquier expresión de humanidad o compasión por parte de los nativos fue decodificada como manifestación de la inferioridad/ femineidad del indio¹³. Alvar Núñez rememora al comienzo de su relación:

11. Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979, pp. 157-168.

12. Decía el humanista Pedro Mártir de Anglería: “Lo que a ellos les parece elegante, a nosotros nos parece horrible. Este ejemplo muestra la ceguera y la insensatez de la especie humana; asimismo, muestra cuánto nos engañamos. Los etíopes creen que el negro es color más bello que el blanco, mientras que el hombre blanco piensa lo contrario. Cada país sigue su propia fantasía” (cit. en David Brading, *Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 28).

13. Rolena Adorno, “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”. *Revista de Crítica Literaria Hispanoamericana*, 14 (1988), núm. 28, pp. 57-67.

Los indios de ver el desastre que nos había venido y el desastre en que estábamos, con tanta desventura y miseria, se sentaron entre nosotros, y con el gran dolor y lástima que hobieron de vernos en tanta fortuna, comenzaron todos a llorar recio, y tan de verdad, que lejos de allí se podía oír, y esto les duró más de media hora; y cierto ver que estos hombres tan sin razón y tan crudos, a manera de brutos se dolían tanto de nosotros, hizo que en mí y en otros de la compañía creciese más la pasión y la consideración de nuestra desdicha¹⁴.

Este pasaje refleja claramente la feminización del sujeto subalterno, en este caso del indio, por parte del sujeto hegemónico, subrayando la emotividad de éste –el *eros*, en la concepción de la época una característica femenina–, anteponiéndose al *logos* masculino. Ésta fue una práctica común y constante en el marco ideológico colonial¹⁵.

Al comienzo de la narración, el establecimiento de la relación de los españoles y los indios es básicamente el que se ha venido utilizando a lo largo de la conquista y los viajes de exploración. Éstos se acercan a los nativos, intercambian regalos, cascabeles o cuentas por comida, pieles, artesanías, etc. Piden a los indios que los lleven a sus pueblos y allí exploran dónde pueden hallar oro, plata, riquezas, etc. Apresan a grupos de indios y a veces los sueltan para amistarse con ellos esperando que los lleven a sus pueblos para localizar rastros de civilizaciones más avanzadas, que en aquel entonces se definían como aquellas en que hubiera edificios y templos de piedra. Recordando que las fantasías de los exploradores españoles del siglo XVI eran abundantes, y que buscaban lugares míticos como la Ciudad de Oro de El Dorado, las Siete Ciudades de Cibola, la Fuente de la Eterna Juventud, el Imperio de las Amazonas, todos éstos informados por leyendas y mitos de los clásicos, especialmente de Plinio el Viejo, así como leyendas medievales; los indios eran indispensables para ubicar posibilidades míticas y botines sustanciales. Sin embargo, esta aproximación se transforma a través del relato por la experiencia de la convivencia con los natu-

14. *Los naufragios*. Madrid, Editorial Castalia, 1992, p. 71.

15. Cfr. Adorno, "El sujeto...", pp. 63-64; y Juana Suárez, "Dominado y dominador: aspectos de la representación de género en Cabeza de Vaca". *Romance Languages Annual*, 10 (1998), núm. 2, pp. 836-842.

rales o, por lo menos, narrativamente se simula una transformación. Una vez que los navíos han sido destruidos, los cristianos se topan con grupos de indios flecheros que los agreden y que finalmente los apresan. La mayoría de los cristianos de la expedición han muerto o están aislados. Tras ser esclavo por dos años, Alvar Núñez se vuelve comerciante por seis, intercambiando mercancías en distintas tribus: almagre, pieles de venado, artesanías. Ahora, deambulando casi desnudo y aprendiendo distintos dialectos indios, su trato con el indio por fuerza ha tenido que cambiar.

Esta situación crea una paradoja cultural que se ha venido insinuando desde el principio de la narración con sus subtonos fatuos: el conquistador se ha convertido en el conquistado, el esclavizador se ha tornado esclavo, el civilizador se ha descivilizado. Esta última premisa es definitivamente la más pronunciada y aparece en el texto cuando Cabeza de Vaca, tras años de aislamiento, encuentra otros supervivientes de la expedición española que confiesan haber canibalizado a sus propios compañeros muertos para sobrevivir: "...y los que morían los otros los hacían tasajos; y el último que murió fue Sotomayor, y Esquivel lo hizo tasajos, y comiendo de él se mantuvo hasta el 1 de marzo" (p. 87). Así, la antropofagia, uno de los imperativos ideológicos más violentos para justificar la necesidad de "civilizar" a los habitantes de Indias, según el discurso oficial, se transforma en una metáfora de des-civilización del español, el cual es devorado por la selva. De manera todavía más reveladora, Cabeza de Vaca nunca describe en su narración a ninguna tribu india que practique la antropofagia, aunque esté pasando hambres severas; crea así un doble espacio semántico, por un lado uno de desmitificación del supuesto salvajismo del indio, por otro, el de la salvajización del español.

Aquí sería importante recordar que Calibán/Caníbal ha sido utilizado como una dualidad fundamental en la discusión de teoría latinoamericana colonial y poscolonial, desde Michel de Montaigne¹⁶, Shakespeare en *The Tempest*, Rousseau¹⁷ con su no-

16. Michel de Montaigne, "Des canibales". *Éssais / The Complete Essays of Montaigne*. Tr. Donald Frame. Stanford, Stanford University Press, 1958, pp. 150-159.

17. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*. Tr. Maurice Cranston. London, Penguin, 1968.

ción de la inocencia precivilizada, reciclada durante el romanticismo con la noción del noble salvaje¹⁸. Y luego tenemos las contrarrespuestas: textos seminales dentro de la deconstrucción de la percepción colonial son los estudios de Said y de Fernández Retamar¹⁹, quien elabora una estrategia de inversión del modelo colonial como propuesta política descolonizante. Especialmente nos gustaría mencionar el texto seminal de Oswaldo d'Andrade, "O Antropófago", donde el autor señala el proceso de absorción de modelos culturales extranjeros en Latinoamérica y su canibalización, es decir, su digestión, transformación y apropiación, para generar una identidad cultural *sui generis*²⁰.

Otra etapa que inicia la trascendencia de la distancia entre el autor y el otro cultural en *Naufragios* sería el reconocimiento de su diversidad. Si los nativos al comienzo de su viaje tan sólo eran una gran masa hostil para la explotación, tras su convivencia con ellos ha llegado a conocer sus diferencias culturales, que meticulosamente detalla en la enorme cantidad de información etnográfica presente a lo largo del relato. Están los indios que comen semillas molidas todo el año, los que se alimentan de raíces y pescado, los que comen tunas tres veces al año peregrinando hasta el sitio donde pueden encontrarlas. No solamente distingue entre la alimentación de grupos sino sobre las prácticas sociales familiares: entre las tribus que practican el infanticidio y que privilegian a los niños y los jóvenes, las que explotan a las mujeres para todo tipo de trabajos físicos, y en las que las mujeres son bien tratadas y se dedican a la agricultura,

18. Cfr. H. White, *op. cit.*

19. Roberto Fernández Retamar, *Calibán y otros ensayos*. La Habana, Casa de las Américas, 1972.

20. La idea de "devorar" el modelo colonial europeo para digerirlo y transformarlo en producción cultural absolutamente propia (Oswald de Andrade, "O Antropófago". En *Obras completas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, pp. 233-286). Otros tratados sobre la otredad colonial son los estudios de Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*. Paris, Eds. Seuil, 1982; para la noción de otredad como monstruosidad y aberración véanse Lorraine Dalston & Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*. New York, Zone Books, 1998; Georges Canguilhem, "Monstrousity and the Monstrous". *Diogenes*, 40 (1962), pp. 27-42; Leslie Fiedler, *Freaks: Myths and Images of the Secret Self*. New York, Anchor Books, 1993; *Monster Theory: Reading Culture*. Ed. Jeffrey Cohen. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996 y John Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge, Harvard University Press, 1981.

entre las tribus exógamas y las endógamas. También distingue las prácticas corporales culturales entre indios que “tienen una teta horadada” y los que se pintan el rostro y el cuerpo. Diferencia a los grupos nómadas y más agresivos del sureste de los hoy EEUU y los grupos agrícolas del norte del México actual. En otras palabras, el indígena ha cobrado un rostro particular a partir del reconocimiento de su heterogeneidad cultural. Esta multiplicidad es una forma descolonizante que se manifiesta dentro del discurso desmitificador colonial así como en el pos-colonial, si hemos de estudiar las literaturas contemporáneas de la diáspora latina.

Cabeza de Vaca nunca trascendió su percepción de superioridad española del indio, pero logra la transición del modelo explotador y cruel del conquistador, a uno con una visión mucho más pacifista y tolerante. De una manera que rememora a la visión lascasiana, el indio hace una transición del salvajismo a la mansedumbre (evangélica) y a la apertura hacia la mano civilizadora. En esta re-presentación del otro, de nuevo el autor crea un espacio simbólico paralelo, donde simultáneamente él mismo se re-presenta en términos de la transición ideológica de su tiempo y redefine su propia identidad. Dice Cabeza de Vaca: “Despedidos los indios, nos dijeron que harían lo que mandábamos, y asentarían sus pueblos si los cristianos los dejaban; y así lo digo y afirmo por muy cierto que si no lo hicieren será por culpa de los cristianos” (p. 132).

Vemos en esta cita cómo Cabeza de Vaca ha comenzado su proceso de distanciamiento con su cultura original. El pasaje muestra la dicotomía antes señalada, donde el autor no solamente no se identifica con los “cristianos” sino que también retrata a un grupo de indios que ya han sido “civilizados”, o sea “pacificados”, por él. Así, la noción de civilización adquiere un significado completamente diferente al de la época: no denota la imposición de la cultura occidental, sino que se convierte en un preámbulo a la cristianización, que procede del contacto de los indios con el autor y su grupo. La narración ahora enfatiza el aspecto de servicio a la Corona española y, de manera más importante, lo indispensable del autor para el posible proceso de expansión en los territorios en que éste ha

deambulado, donde quería volver como gobernador pero no se le permitió.

En este proceso de distanciamiento del español y de contrapropuesta a la metodología de la cristianización de los habitantes de Indias, no sólo critica a los españoles por la incapacidad de civilizar y amansar al indio *como él y sus compañeros lo han logrado*, sino que se horroriza cuando los cristianos tratan de apresar y esclavizar a los indios que lo han venido siguiendo:

... pasamos muchas pendencias, porque nos querían hacer esclavos los indios que traíamos, y con este enojo, al partir, dejamos muchos arcos turquescos y muchos zurroneos y flechas, entre ellas, las cinco de las esmeraldas... (p. 131).

Según la narración, el acogimiento de los soldados españoles al grupo de Cabeza de Vaca fue poco menos que anticlimático. Después de ocho años de ansiar llegar a tierra de cristianos, Cabeza de Vaca se topa con españoles avaros que intentan apresar a los indios que los habían ayudado a sobrevivir, preocupados por las mantas y las pieles y los objetos que traían más que por el bienestar de su grupo, haciendo tratos mentirosos, llevándolos por la sierra durante días sin encontrar agua con el solo fin de apresar a un grupo de indios para explotarlos. Cabeza de Vaca continúa el proceso de distanciamiento de los españoles “civilizados” a través de la creación de un espacio cultural distinto, intermedio y metafísico entre el indio y el español, estableciendo una nueva identidad para sí mismo y su grupo de sobrevivientes mediante un espacio cultural/hermenéutico distinto también, que se vincula a la mística franciscana medieval; una figura chamánica/profética que sana con sus plegarias e incluso tiene el poder de resucitar a los muertos.

La narración menciona el reconocimiento y la diferenciación entre los indios de los dos grupos de cristianos. El primer grupo, el de Alvar, a semejanza del indio anda semidesnudo, habla su lengua, es pacífico, no acapara oro ni plata y hace curaciones milagrosas. Además los respeta culturalmente; los guía y no trata de imponerles sus valores ni sus hábitos por la fuerza. El grupo con-

vencional de españoles es codicioso, bélico y violento, y busca apoderarse de sus pertenencias además de esclavizarlos e imponerles su lengua y su cultura. A los primeros, los seguían; de los segundos, se escondían:

...los indios tenían en muy poco o en nada lo que les decían; antes, unos con otros entre sí platicaban diciendo que los cristianos mentían, *porque nosotros veníamos de donde salía el sol, y ellos de donde se pone; y que nosotros sanábamos los enfermos y ellos mataban los que estaban sanos; y que nosotros veníamos desnudos y descalzos, y ellos vestidos y en caballos y con lanzas; y que nosotros no teníamos cobdicia de ninguna cosa, antes todo cuanto nos daban tornábamos luego a dar, y con nada nos quedábamos, y los otros no tenían otro fin sino robar todo cuanto hallaban, y nunca daban nada a nadie; y de esta manera relataban todas nuestras cosas y las encaescían por el contrario, de los otros* (p. 131; las cursivas son mías).

Narrativamente, la dicotomización del *ellos* y el *nosotros* enfatiza un nuevo espacio discursivo redentivo-simbólico de los sobrevivientes de la expedición de Pánfilo de Narváez; pero en este espacio, la transculturación, la incorporación y negociación de valores de las culturas indias con las que el autor ha convivido tiene una función fundamental, ya que ha adoptado algunas de sus prácticas como parte de su personalidad evangélica. Como vemos en el pasaje anterior, Cabeza de Vaca ahora anda descalzo, como el Santo de Asís y como los carmelitas reformados, y va desnudo emulando una inocencia paradisíaca.

Transculturación como apropiación: la reinscripción de elementos nativos dentro de un sistema semántico colonial

Necesitamos tan solo recordar la *Utopía* de Tomás Moro²¹, obra fundamental para los distintos proyectos colectivos de evangelización de las comunas indias de Michoacán de Fray Vasco de Quiroga, y

21. Tomás Moro, *Utopía*. México, Porrúa, 1981.

que en general fue popular entre el clero regular del Nuevo Mundo. Los indios eran vistos por algunas órdenes religiosas como ejemplo de pureza: la materia prima perfecta, incontaminada por la corrupción moral europea, esperando la evangelización para realizar su destino espiritual. Al adoptar características nativas impelido por la necesidad, Cabeza de Vaca reformula este imperativo bajo el marco antes mencionado. La relación de su desnudez transforma el vínculo que tiene con su propio cuerpo; al comienzo de la narración, su autor afirma que sufrió muchísimo de hambre, desnudez, laceraciones y de las condiciones agravantes del clima, notando por contraste y con admiración la capacidad y agilidad física de los indios:

Muchas veces se pasan de parte a parte con las flechas y no mueren de las heridas si no toca en las tripas o en el corazón; antes sanan presto. Ven y oyen más y tiene más agudo sentido que cuantos hombres yo creo que hay en el mundo. Son grandes sufridores de hambre y sed y de frío, como aquellos que están más acostumbrados y hechos a ello que otros (p. 106).

Hacia el final de la narración, sin embargo, hallamos a un Cabeza de Vaca con el cuerpo transformado, lucido y vigoroso, a semejanza de la descripción anterior del cuerpo del indio. Dice haber caminado por días sin comida, ayunando tanto que los indios mismos quedan sorprendidos ante su fortaleza física: “Nunca nos sintieron [con] cansancio, y a verdad que estábamos tan hechos al trabajo, que tampoco lo sentimos” (p. 125). La superación del modelo indio y su reinserción en el marco cristiano marca más que una mera transformación, algo como una transubstanciación, lo cual abre la narración a numerosos recuentos de sanaciones milagrosas a través de rezos y bendiciones. Al comienzo de la historia, son los indios los que obligan a Alvar Núñez a ejecutar sanaciones chamánicas y, para evitar problemas con ellos, decide acatar órdenes y se las ingenia para encontrar métodos en apariencia mágicos para sanar, soplando sobre los enfermos y rezando plegarias cristianas (pp. 78-80). En un principio, dice Alvar Núñez, “nos reíamos de ello diciendo que era burla y que no sabíamos curar...” (p. 78), pero a medida que avanza la narración, cambia de tono y nos topa-

mos con que el narrador afirma que estas sanaciones en efecto se llevan a cabo y que empieza a creer en sus poderes curativos: “Luego el pueblo nos ofreció muchas tunas, porque ya ellos tenían noticia de nosotros y cómo curábamos, y de las maravillas que nuestro Señor con nosotros obraba...” (p. 95). Las sanaciones cuidadosamente habían sido atribuidas a la Misericordia Divina al principio; mientras avanza la narración, más se olvida Alvar de mencionar a Dios y más enfatiza su propia persona:

...venimos todos a ser médicos, aunque en atrevimiento y en osar acometer cualquier cura era yo más señalado entre ellos, y ninguno jamás curamos que no nos dijese que quedaba sano; y tanta confianza tenían en nosotros que creían que en tanto allí estuviésemos, ninguno de ellos había de morir (p. 99).

Esto inicia una evolución subsiguiente del *nosotros* al *yo* narrativo autobiográfico donde se puede decir que Alvar Núñez culmina la reconstrucción de su persona política, y que ha concluido su proceso de individuación psicológica, por lo menos narrativamente. La progresiva confianza en sus poderes curativos y en las proezas de sanación que narra, en ciertas instancias rayan en paráfrasis de pasajes evangélicos, como el de la resurrección de Lázaro (Jn 11: 1-26). En el siguiente fragmento de *Naufragios*, Cabeza de Vaca narra cómo tras éste visitarlo, ha resucitado a un indio que estaba muerto:

...cuando yo llegué hallé el indio con los ojos vueltos y sin ningún pulso, y con todas señales de muerto, según a mí me pareció, y lo mismo dijo Dorantes. Yo le quité una estera que llevaba encima, con que estaba cubierto, y lo mejor que pude supliqué a nuestro Señor fuese servido de dar salud a aquel y a todos los otros que de ella tenían necesidad; y después de santiguado y soplado muchas veces, me trajeron su arco y me lo dieron y una sera de tunas molidas...; y a la noche volvieron a sus casas, y dijeron *que aquel que está muerto y yo había curado en presencia de ellos, se había levantado bueno y se había paseado, y comido, y hablado con ellos...* (p. 98; las cursivas son mías).

Alvar no sólo ha adquirido el poder de resucitar muertos, sino que remontándonos a pasajes bíblicos de resurrección, el de Lázaro y el de Cristo, se atestigua que el resucitado es substancial y no un fantasma. Aquí ha tenido cuidado el autor de constatar, como en el Nuevo Testamento, que el resucitado ha comido y ha estado con otros que pueden corroborar su resurrección. Finalmente, Alvar Núñez no sólo ha adquirido el poder sobre la vida, sino también el poder sobre la muerte, ya que puede matar a través de sus estados de ánimo: "...y por eso nos enojamos... y sucedió una cosa extraña, y fue que ese día mismo, adolescieron muchos de ellos, y otro día siguiente murieron ocho hombres" (p. 119). De nuevo este pasaje nos remite a fragmentos evangélicos, en este caso el de la maldición de la higuera, que inmediatamente muere y queda estéril tras la ira de Jesús (Mateo 21:18-21). Ésta es la culminación metafísica que evocan las pruebas crísticas de una personalidad mesiánica: la sanación, la capacidad de resurrección, el poder sobre la vida y la muerte, un nuevo estoicismo, la pureza de la desnudez utópica, la descalcez y la pobreza y la compartición de víveres con los discípulos y seguidores. Al igual que en los Evangelios, tenemos que a Alvar y su grupo (según la relación) los siguen de seiscientos hasta cuatro mil indios para llevarlos hasta otras tribus. Esta construcción mesiánica, que surge de la desposesión y el alienamiento cultural, es una respuesta al sentido de pérdida de una identidad grupal a la que plenamente ya no puede pertenecer²².

La consecuencia de este proceso transcultural, que deviene en el mesianismo, es en la práctica un cambio de carácter ideológico hacia el trato con los indígenas por parte de Cabeza de Vaca. La metodología para lidiar con ellos por parte de la Corona española tendría que cambiar, sostiene el *nuevo* Cabeza de Vaca "por donde claramente se ve que estas gentes todas, para ser atraídas a ser cristianos y a obe-

22. Para estudios más detallados al respecto, véanse Jacques Lafaye, "Los milagros de Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1527-1536)". En *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, pp. 17-36; Silvia Spitta, "Traición y transculturación: Los desgarramientos del pensamiento latinoamericano". En *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Ed. Mabel Moraña. Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997, pp. 173-192; y el artículo de Ann Ortiz, "Alvar Nuñez Cabeza de Vaca as Prophet and Mediator in the *Naufragios*". *MIFLC Review*, 7 (1997-98), pp. 113-126.

diencia de la imperial majestad, han de ser llevados con buen tratamiento y que éste es camino muy cierto y otro no” (p. 134).

Sentimos que toda narrativa de autorrepresentación debería ser tratada como una ficción, la ficción de la autoinvención. La virtud textual de *Naufragios* es que, a pesar de ser escrita de manera diacrónica, la narración simula el proceso ideológico de autotransformación²³. Cabeza de Vaca ya había culminado su proceso ideológico interno, si es que se toma literalmente la narrativa y se asume que en efecto Cabeza de Vaca es plenamente veraz en su crónica. No obstante, se parte de un inicio ideológico distinto al que deviene al final de la narración. Discursivamente, en el texto se dan dos espacios, el tradicional ideológico español con su acepción del indio como salvaje que debe ser estudiado, analizado y civilizado, el discurso etnográfico. El nuevo espacio transculturado es el espacio mesiánico que se apropia de las prácticas indias y las incorpora en un proyecto de redención evangélica motivado por un socialismo primitivo de desapego material y a través de medios pacíficos.

El proceso de autotransformación a través de un viaje desastroso nos remite a las narrativas de expansión psicológica de héroes culturales, como el Ulises homérico. Sin embargo, al final de la crónica, a Alvar no lo espera una resolución idílica, un retorno a su lugar de origen y la integración de su fragmentación psicológica, sino que el encuentro con su propia cultura, forzado e incómodo, no le confiere una resolución de su fragmentación e hibridez cultural. Los beneficios de ser conquistador, mitificados por Cortés en sus *Cartas de relación*: oro, fama, poder administrativo, no arriban tras el encuentro de Cabeza de Vaca con españoles después de su travesía de más de ocho años. De hecho, los *Naufragios* fueron escritos para granjearse favores y títulos atestiguando ante el Emperador Carlos V los sufrimientos y méritos que había acumulado en las Indias.

Al igual que tantos descubridores y conquistadores, Alvar Núñez escribió su *Relación* presentándola ante la Audiencia, y su éxito fue

23. Cfr. David Lagmanovich, “Los *Naufragios* de Alvar Núñez como construcción narrativa”. En *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*. pp. 40-44.

inusitado, rebasando las expectativas mismas del autor. Señala Gonzalo Fernández de Oviedo que recibió del rey una renta respetable y un buen cargo como funcionario en el ejército real gracias a sus *Naufragios*, y su linaje obtuvo de la Corte, el 18 de marzo de 1540, el gobierno de la Plata con los títulos de Gobernador, Adelantado y Capitán General²⁴. Quizá la lucubración supersticiosa del mencionado cronista haya resultado cierta: “Solamente me desplace el título de adelantado, porque á la verdad, es mal augurio en Indias tal honor é nombre, é muchos de tal título han avido lastimado fin...” (p. 150), ya que desafortunadamente, su empresa pronto se derrumbó. Esto trae a colación los problemas de veracidad y sinceridad que un relato autobiográfico nos presenta, donde el autor se transforma en el protagonista de su trama. Si estuvimos tentados a la seducción del atractivo políticamente correcto de su supuesta tolerancia del “otro” –noción que ha cautivado la imaginación contemporánea²⁵–, o si pensamos que meramente persiguió la fama a través de la retórica de su época jurando lealtad a su rey, la historia nos ha desmentido. Según Oviedo, al llegar a la Plata, en un incidente con los indios *agaces*, prendió a la comitiva y los entregó a los indios caribes “nuestros amigos, para que los matassen y los comiessen, como lo hicieron...” (p. 178). Fue brutal la represión de Cabeza de Vaca para con los indios, ahorcando a muchos, violentando a todos como castigo ejemplar para “pacificarlos”:

Y como el descuido de dicho gobernador Cabeça de Vaca en su oficio les pareció á los oficiales del Rey é a otros de su opinión que era en ofensa del servicio del Dios y del Rey... ya que eran vuelos los frailes que de susso se dixo, quisieron escrebir a Su Magestad con ellos y de hecho se hizo assi²⁶.

24 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*. Ed. José Amador de los Ríos. Asunción, Editorial Guaranía, 1944, t. 5, p. 149.

25. Narrado en el cap. 14 del Libro IV por Fernández de Oviedo. Se encontrará información detallada y relevante del devenir de Cabeza de Vaca en Juan Francisco Maura, “Nuevos datos para la biografía de Alvar Núñez Cabeza de Vaca”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 620 (2002), núm. 1, pp. 75-87; el análisis de Clara Vitorino, “Histoire et litterature: La reception de los *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca”. *Dedalus. Revista Portuguesa de Literatura Comparada*, 3 (1993-94), núm. 4, pp. 139-147, de la recepción del *Naufragios* es significativa en cuanto a lo frágil del destino de Cabeza de Vaca tras el gran éxito de la relación.

26. Cfr. Oviedo, *op. cit.*, p. 180.

Cabeza de Vaca persiguió y prendió a los frailes que lo denunciaban, apresando a los oficiales reales de paso; tras el descontento tanto de nativos como de españoles se le mandó de vuelta a España; fue enjuiciado por el Consejo de Indias, fue encarcelado y además demandado por muchos encomenderos, terminando sus días en abyecta pobreza en Valladolid.

Este recuento hace patente las complejidades textuales de *Naufragios*, las tensiones entre veracidad y ficción: el Alvar Núñez histórico no logró una mayor tolerancia para el indio y además se distanció de las autoridades cristianas y reales, lo cual fue su acabose. Nos es imposible determinar si esta actitud resultó de su independencia de las autoridades imperiales por ocho años de divagación.

Epílogo: paradojas culturales

Más de dos siglos después de la excursión desastrosa de Pánfilo de Narváez, el capitán James Cook, comandante de los navíos HMS *Resolution* y HMS *Discovery*, con instrucciones expresas de la corona inglesa, buscaba una nueva ruta marítima ártica que vinculara el Océano Pacífico al Atlántico (1779). En su búsqueda, descubrió el archipiélago de Hawaii (que fue denominado Islas de Sandwich por el benefactor de la expedición)²⁷. Circunnavegó la isla y fue recibido “como dios”: los nativos lo invitan a la isla, le dan ofrendas, insisten, a pesar del inicial resquemor de Cook, en que se acueste con sus mujeres (práctica que, parece ser, se volvió epidémica entre la tripulación: aparentemente las mujeres nativas estaban ávidas de cohabitar con los ingleses).

Después de esto, Cook se dirigió hacia el norte hasta el extremo de Alaska y, tras toparse con un muro de hielo de 12 pies, volvió a la isla rodeándola tres veces, con una recepción tan cálida como la del primer encuentro, para luego partir. Pero el *Discovery* empezó a tener serios problemas mecánicos; desde goteras severas hasta el

27. *Captain Cook's Voyages of Discovery*. Ed. John Barrow. New York, Dutton, 1961.

desplome de sus mástiles. Tuvieron que volver a las islas hawaianas. Esta vez, sin embargo, la situación fue distinta: los nativos, ávidos de hierro (anteriormente habían discretamente robado clavos y pequeños objetos de este metal), recibieron a la tripulación hostilmente, atacándolos para robarlos y logrando apoderarse de su barca principal. Cook reaccionó atracando con gritos y cañonazos. Él y cuatro marinos murieron en la confrontación con los nativos, y Cook, según versiones inglesas basadas en los diarios de la tripulación, fue deificado²⁸.

De la ambigüedad del encuentro entre hawaianos e ingleses, de las actitudes y conductas contradictoriamente letales de los nativos para con la tripulación de Cook, ha surgido un debate feroz entre dos etnógrafos que intentan primero que nada descifrar qué sucedió entre el pacífico retorno inicial de Cook a Hawaii y su muerte y deificación, y subsecuentemente abordar el problema del contacto cultural entre el “otro” subalterno y el sujeto hegemónico desde un marco colonial²⁹.

Tanto Obeyesekere como Sahlins abordan las posibles percepciones míticas de los pueblos nativos con respecto a los ingleses y la inserción de éstas dentro de sus estructuras culturales. Estas discusiones nos atañen directamente, como veremos, y es importante incorporar los debates amerindios dentro de ellas, por lo que detallaremos ambas posiciones.

En su libro *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (1992), Gananath Obeyesekere se manifiesta como un

28. Véanse los siguientes estudios que desarrollan la noción de la deificación de Cook y el mito heroico del descubridor: su decencia, su impecable conducta, etc.: Ralph Kuykendall, *The Hawaiian Kingdom 1778-1854: Foundation and Transformation*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1938; J. C. Beaglehole, *The Life of Captain James Cook*. London, The Hakluyt Society, 1974; Lynne Withey, *Voyages of Discovery: Captain Cook and the Exploration of the Pacific*. Berkeley, University of California Press, 1989; Douglas Oliver, *The Pacific Islands*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1989; R. A. Skelton, *Capitain James Cook: After Two Hundred Years*. London, The Hakluyt Society, 1974; Marshall David Sahlins, *How “Natives” Think: About Captain Cook for Example*. Chicago, Chicago University Press, 1995; *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981. Para una interpretación hawaiana distinta donde no existe la referencia a la deificación de Cook, véase John Papa I‘i, *Fragments of Hawaiian History*. Tr. Mary Pukui. Honolulu, Bishop Museum Press, 1983.

29. Cfr. Gayatri Chakavorti Spivak, “Can the Subaltern Speak?”. En *The Post-Colonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft et al. London, Routledge, 1995, pp. 24-28.

acerbo proponente de la racionalidad del nativo, criticando la tesis de la deificación del capitán Cook, al cual según Marshall Sahlins (y prácticamente todos los historiadores europeos y estadounidenses)³⁰, los hawaianos identificaron con su dios Lono³¹. Para Obeyesekere la tesis de la deificación de Cook es una mera interpretación mítica europea que desarrollaba el paradigma de superioridad colonial, paralelo al mito del retorno de Quetzalcóatl que Cortés promueve en su rendición de la conquista de Tenochtitlán (pp. 17-21).

Sahlins rebate que la imposición de una racionalidad hegeleana –lo que Obeyesekere denomina “racionalidad práctica”, concepto elaborado desde las ideas de Max Weber– es un valor ultimado europeo a partir de la Ilustración que niega la visión mítico-histórica autóctona, negándoles a los nativos su propia cosmovisión y voz. Ambos antropólogos insisten en que la visión del otro es eurocéntrica e imperialista³².

El dilema del debate de Cook, según Hacking, se resume en las siguientes dos opciones: ya sea a) Cook fue deificado en el acto y después sacrificado por los nativos al volver a destiempo dentro de su calendario ritual; o b) los nativos no eran tan irracionales como para confundirlo con un dios y después de matar a Cook pensaron que sería políticamente conveniente deificarlo debido a luchas locales internas³³. Por supuesto, estos debates continúan hasta hoy en día en prólogos a subsiguientes ediciones y con intervenciones de filósofos y otros antropólogos, además de los mismos Obeyesekere y Sahlins³⁴.

30. Es evidente que en la transición de la tradición oral hawaiana a la escrita inglesa, existe una inevitable mediación, traducción (¿traición?) europea, como ha sido el caso de todas las tradiciones orales nativas como la quechua y la nahua.

31. *Historical Metaphors and Mythical Realities*, 1981.

32. Cfr. Obeyesekere, *op. cit.*, pp. 3-48, 109-119; y Sahlins, *How “Natives” Think...*, pp. 117-198.

33. Ian Hacking, *The Social Construction of What?* Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 210.

34. Renato Rosaldo, “From the Door to His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor”. En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Ed. James Clifford. Berkeley, University of California Press, 1986, explora lo que él denomina “el uso y abuso de la autoridad etnográfica” presentando el caso de la transformación de un “testimonio directo” de unos campesinos franceses que se encuentra en un registro de la Inquisición del siglo XIV, en una historia documental de la vida cotidiana en el Sur de Francia de la época (pp. 78-81). También James Clifford, “On Ethnographic Allegory” (*Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*), problematiza la transición de la oralidad etnográfica a la autoría/autoridad occidental logocéntrica, basándose en las ideas de Derrida (p. 118).

El meollo de este debate, el cual tan solo repasamos a vuelo de pájaro, refleja para nosotros más que nada las versiones de intelectuales occidentales (aunque Obeyesekere es filipino, trabaja dentro del marco de la academia norteamericana pero, de manera más importante, ha adoptado el marco epistemológico occidental) de las culturas nativas, capitalizando estos debates dentro de marcos académicos occidentales; el mismo Obeyesekere establece la dificultad de separar la sagrada trinidad de “conquista, imperialismo y civilización”³⁵. Aunque Obeyesekere problematiza el paradigma civilizador europeo, no logra deconstruirlo del todo: sabemos que este paradigma se constituyó tras el descubrimiento de América, y que los centros de “civilización”, cultura y comercio anteriormente eran asiáticos³⁶. Fue el desplazamiento de capital a Europa tras el descubrimiento lo que fundamentó y equiparó la noción de *civilización* con la de bonanza económica europea, extraída y mercantilizada desde América; un modelo que tristemente nos define hasta hoy día. Entendemos que nosotros no podemos sustraernos del todo del mismo problema de Sahlins y Obeyesekere simplemente por la indisoluble relación entre discurso y subjetividad, por no exponer las complejíssimas relaciones coloniales/neocoloniales y la problemática de analizar la subalternidad desde el centro y el privilegio intelectual. Sin embargo sentimos que es fundamental concientizar las relaciones (e imposiciones) hegemónicas en cuanto a nuestra rendición cultural desde nuestra posición crítico-epistemológica, especialmente como intelectuales mexicanos operando desde la academia estadounidense³⁷.

Existe una obsesión occidental de aislar a una cultura de su inicial contacto con el occidente (primitivismo)³⁸, lo cual nos remi-

35. Cito a Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*. Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 3: “To put it bluntly, I doubt that the Natives created their European God; the Europeans created him for them. This «European god» is a myth of conquest, imperialism, and civilization –a triad that cannot be easily separated. This book... subverts biography by blurring the distinction between biography, hagiography and myth”.

36. André Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian World*. Berkeley, University of California Press, 1998, pp. 8-33, 52-130.

37. Esto sin importar cuál sea nuestra área de estudios, ya que la supuesta objetividad científica también está regulada por el discurso que moldean las políticas de investigación de las instituciones que apoyan económicamente ciertos proyectos y otros no según su agenda político-ideológica.

38. H. White, *op. cit.*, pp. 170-172.

te a visiones utópicas paradisíacas y de expulsión edénica. Sin embargo, el complejo sistema de intercambios culturales intenta simplificarse por nuestra cultura hegemónica, como establece Enrique Dussel, para promover un manejo racional instrumental (*instrumental rationalization*) más eficiente del centro a la multiplicidad periférica³⁹.

Pensamos que las tesis de Sahlins y de Obeyesekere son ambas problemáticas ya que en principio dan por hecho que la percepción filosófica occidental y el argot académico no están mitificando ciertos valores y narrativas occidentales, como la democracia, la libertad y el individualismo bajo el seno del racionalismo, y suponen que su aparato crítico es totalmente objetivo. La afirmación de la racionalidad de los hawaianos de Obeyesekere –Sahlins la define bajo un posible título alternativo para su libro: “How Gananath Obeyesekere Turned the Hawaiians into Bourgeois Realists on the Grounds They Were ‘Natives’, Just Like Sri Lankans, in Opposition to Anthropologists and Other Prisoners of Western Mythical Thinking”⁴⁰–, así como la aserción mágico-religiosa de los nativos de Sahlins que perpetúa el paradigma colonizador occidental (folklorización) parten de una percepción inevitablemente eurocéntrica; ambos intentan simular la ilusión de una objetividad científica o/y de una visión políticamente correcta, cuando en efecto están realizando un acto de apropiación de capital cultural y una superposición/proyección de los valores de la ilustración a la historia nativa; toda interpretación, comprendemos, tiene sus limitaciones semántico-históricas, y la pretensión de una versión absoluta por parte de ambos, sin intentar problematizar su propia posición como etnógrafos *desde la academia estadounidense*, así como la promoción de sus propias agendas políticas académicas, no puede sino enfrentarlos en una arena de competencia que se convierte inevitablemente en paradoja cultural.

39. Enrique Dussel, “Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Modernity”. En *The Cultures of Globalization*. Ed. Fredric Jameson. Durham, Duke University Press, 1998, pp. 16-21.

40. *How “Natives” Think*, p. ix.

La solución o multiplicidad de soluciones no vendrá de la pretensión de una versión única y correcta, sino del desglosamiento de los distintos mecanismos que se dan durante el contacto de culturas con base en una autorreflexión del método crítico/¿científico? que perpetúa el mito occidental de la objetividad. Debemos concientizar las críticas, ya bastante adelantadas por filósofos de la periferia y del centro, de una racionalidad instrumental; no pretendemos remitirnos al relativismo cultural de la concepción de los humanistas del siglo XVI o a Rousseau. Pero hacer un intento de incursionar en los mitos del “otro” sin incursionar en los de nuestra propia cultura inevitablemente superpuestos a nuestras interpretaciones, no nos llevan sino a la *aporía*. Wallerstein señala a lo largo de su obra cómo la colonización fue indispensable para subvencionar el proceso de “modernidad” occidental, y cómo las colonias financiaron la revolución industrial europea⁴¹. El modelo de centro/periferia que Enrique Dussel revisa problematizando las simplificaciones de este binarismo⁴² es indispensable para entender que el centro no puede definirse sin la periferia, y que la periferia determina tanto económicamente como culturalmente la identidad del centro a través de la diferenciación con el “otro”. Es imposible una incursión etnográfica sin la deconstrucción de nuestras metodologías y motivaciones pragmático-ideológicas. Ya sea en los nativos de Obeyesekere o Sahlins, o en los indios de Cabeza de Vaca o en las versiones de Sahagún⁴³, el discurso etnográfico en principio es de imposición y apropiación y, a menos que se problematice el mismo proceso de recolección, reflexión y escritura, no obtendremos sino fragmentos hartamente distorsionados, ciegos a sus propias distorsiones.

41. Immanuel Wallerstein, *The Politics of the World Economy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

42. E. Dussel, art. cit., pp. 9-19.

43. Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1992.