

ラテンアメリカ 研究年報



AJEL

大会記念講演

Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de
cosmohistoria

..... Federico NAVARRETE LINARES (1)

論文

外交から国内政治へ——移民交渉、ラジオ・マルティ、および
米・キューバの対立が冷戦後に持ち越されたことについて

..... 上 英明 (37)

アルゼンチンから発信する「日本」——酒井和也の翻訳とその
受容——

..... 高木佳奈 (67)

学会記事

(97)

No.36 2016 日本ラテンアメリカ学会

『年報』第37号原稿の募集

『ラテンアメリカ研究年報』第37号(2017年7月刊行予定)の原稿を募集します。

I. 募集対象

募集する原稿は、論文、研究ノートおよび書評(研究動向)論文です。

うち、「研究ノート」とは以下の目的で書かれた文章を意味します。

1. (他者の研究にも役立つような)調査・分析の方法や技術に関する解説またはこの点に特化した調査報告。
2. 新しいアーカイブや研究資料・データの紹介。
3. 他研究者の既発表研究の解釈・理解を助ける目的で書かれた(批判を目的としない)補足的考察。

また、「書評(研究動向)論文」とは、複数の文献、かつ/または、あるテーマの分野や研究を画するような文献を取り上げて、当該テーマ・分野についての、重要な研究動向を紹介し、検討するもので、独自のタイトルを持つ文章を意味します。

原稿は完全原稿で未発表のものに限り、また、二重投稿はご遠慮下さい。外国語で執筆する場合は、かならずネイティブ・チェックを行ってから投稿してください。なお、既発表の和文原稿を翻訳した欧文原稿は受け付けません。

II. 投稿資格

投稿締め切りの時点で、本学会の会員であること、もしくは入会申請済みであること。

III. 日程

原稿提出締切日 2017年9月下旬

IV. 執筆要綱

1) 作成方法

原則としてパソコンで作成し、A4用紙に横書きで印刷して下さい。印字は、本文・註・参考文献ともに、1ページ当たり、和文が32字×25行、欧文は60文字×25行を標準とし、表紙に1ページ当たりの字(語)数を明記して下さい。使用するワープロソフトはMicrosoft Wordが望ましいが、他のソフトでも受け付けます。手書きの場合は、A4版の400字詰め、もしくは200字詰め原稿用紙を横書きで使用して下さい。

2) 制限字(語)数

文字数は、標題・本文・註・参考文献・図表・謝辞などすべてを含み、以下のとおりとします。

和文論文: 24,000字(400字詰め原稿用紙60枚相当)、和文研究ノート: 16,000字(400字詰め原稿用紙40枚相当)、和文書評(研究動向)論文: 12,000字(400字詰め原稿用紙30枚相当)

欧文論文: 10,000語、欧文研究ノート: 8,000語、欧文書評(研究動向)論文: 5,000語。

図表は、印刷出来上がり1ページを占める場合は800字(和文)、もしくは370語(欧文)、1/2ページを占める場合は400字(和文)、もしくは185語(欧文)として換算します。提出時に制限字(語)数を大幅に超過している原稿は、審査の対象としませんのでご注意ください。

3) 要約

和文の論文、研究ノートについては、投稿時に、欧文要約(600語程度)を、欧文の論文、研究ノートについては、和文要約(1,200字程度)を提出して下さい。要約は、上記の制限字(語)数に含めません。書評(研究動向)論文については、要旨の提出の必要はありません。

4) 執筆要綱の詳細

節区分、引用、註の付け方など、執筆要綱の詳細については、本会のホームページをご参照下さい。全文をPDFファイルでダウンロードできます。原稿が執筆要綱に従っているかどうか、原稿採否の基準の一つです。投稿に当たっては、執筆要綱を守っているかどうかを、改めてご確認ください。

V. 審査

審査は匿名審査制度によって行ないます。審査は、投稿者の氏名を伏したうえで、原則2名の審査員によって行なわれます。審査者の氏名もまた公表しません。投稿にあたっては、執筆者が特定できるような記述は避けてください。これについても、執筆要綱をご参照下さい。なお、提出された原稿は返却しません。

VI. 原稿送付先

投稿原稿は新年度の年報編集長宛にお送りください。新年度の年報編集長の連絡先は会報でお知らせします。

VII. 著作権など

1) 『ラテンアメリカ研究年報』(以下『年報』)に掲載する論文、研究ノートおよび書評(研究動向)論文(以下「論文等」)の著作権は日本ラテンアメリカ学会に帰属します。執筆者が当該論文等の転載を行なう場合には、必ず事前に文書で本学会事務局にご連絡下さい。また『年報』刊行後1年以内に刊行される出版物への転載はご遠慮下さい。

2) 『年報』に掲載された執筆内容が他者の著作権を侵害したと認められる場合、執筆者がその一切の責任を負うものとします。

3) 掲載論文等は、当該号の刊行の1年後(次号刊行後)に全文が電子媒体で公開されます。投稿は、採用された論文がそのような形で公開されることに同意した上で行なわれたものとみなされます。

『年報』第36号編集長 林みどり

<Conferencia>

Las historias de América y las historias del mundo:
una propuesta de cosmohistoria

Federico NAVARRETE LINARES

El presente ensayo es una reflexión crítica sobre la manera en que América, y sus habitantes originarios, los pueblos indígenas, fueron incorporados a la historia universal, o más bien a la historia de Europa que durante tantos siglos pretendió ser la historia de la humanidad en su conjunto.

En la primera parte, realizaremos un breve recorrido por las cuatro principales conceptualizaciones que se han empleado para explicar la integración del llamado "Nuevo Mundo" en la historia mundial: la de descubrimiento de América, la de invención de América, la de resistencia indígena y la de mestizaje.

En la segunda parte, presentaré dos visiones alternativas de las relaciones entre las realidades americanas y las europeas, provenientes de un especialista ritual *ingano* de Colombia y de los wixarika o huicholes de México. A partir de ellas propondré una nueva manera de entender los complejos y cambiantes vínculos entre las historias de América, siempre en plural, y las historias del resto del mundo, que no son una historia universal. Para ello, propondré el concepto de "cosmohistoria", una forma de concebir las historicidades humanas como un conjunto de realidades plurales e irreductiblemente diversas que se suman y combinan, dialogan y entran en conflicto, pero no se integran en un solo conjunto.

Las historias universales

El descubrimiento

La imagen tradicional que tenemos de la entrada de América y de sus habitantes a la historia universal es la del desembarco del navegante genovés Cristóbal Colón y su flota de carabelas españolas en la costa de una isla llamada Guanahani, en lo que hoy llamamos Las Bahamas, en el mar Caribe, el 12 de octubre de 1492 y su encuentro con un grupo de nativos “desnudos”, como el los describió.

En este primer momento aparecen ya los elementos clave que habrían de dar forma a la visión que los europeos tuvieron de lo que para ellos era un nuevo continente y del papel que le adjudicaron en lo que para ellos era la historia del mundo, es decir, la historia de su continente.

En primer lugar, los españoles y su capitán desembarcaron con sus banderas y cruces y no mostraron la menor vacilación antes de tomar posesión del territorio al que acaban de llegar, sin molestarse en averiguar siquiera dónde se encontraban realmente y tampoco sin pensar en obtener el consentimiento de sus habitantes:

El Almirante llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra, y a Rodrigo de Escovedo, escribano de toda la armada, y a Rodrigo Sánchez de Segovia, y dijo que le diesen por fe y testimonio como él por ante todos tomaba, como de hecho tomó, posesión de la dicha isla por el Rey y por la Reyna sus señores [...] ¹⁾

En segundo lugar se sintieron sorprendidos ante la extrañeza de los seres humanos encontrados en ese lugar. Esta novedad fue interpretada, de inmediato, como una diferencia en su grado de civilización. Al describir a los nativos

de la isla de Guanahani Colón enfatizó tanto su inocencia y su belleza física como su carencia de bienes materiales, armas y ropas:

[...] Más me pareció que eran gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió y también las mujeres, aunque no vi más de una harto moza. Y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vi de edad de más de treinta años: muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras: los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de caballos, e cortos [...] Ellos no traen armas y las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia. No tienen algún fierro; sus azagayas son unas varas sin fierro, y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pez, y otras de otras cosas. Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos bien hechos. [...] ²⁾

Como consecuencia lógica de estos primeros elementos, se establecieron en tercer lugar, relaciones de dominación colonial entre los recién llegados y las personas que encontraron. Colón afirmó, sin vacilar el mismo 12 de octubre:

Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían. Yo, placiendo a Nuestro Señor, llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestra Alteza, para que aprendan a hablar. ³⁾

La facilidad con que el “descubridor” comenzó a disponer del territorio y las vidas de los americanos es inseparable de la idea misma de descubrimien-

to. Sus planes, sin embargo, iban más allá de secuestrar a media docena de nativos para forzarlos a convertirse en sus intérpretes. Más adelante, propuso disponer de toda la población de la isla como sus esclavos:

[...] esta gente es muy simple en armas, como verán Vuestras Altezas de siete que yo hice tomar para les llevar y aprender nuestra habla y volverlos, salvo que Vuestras Altezas cuando mandaren puédenlos todos llevar a Castilla o tenerlos en la misma isla cautivos, porque con cincuenta hombres los tendrá todos sojuzgados y los hará hacer todo lo que quisiere.⁴⁾

Para los europeos las tierras que hallaran en la Mar Océano entre Europa y Asia, y también sus habitantes, eran desconocidos y eso significaba que estaban disponibles para hacer con ellos su voluntad. El hecho de “encontrarlos” les daba derecho de convertirse sus dueños. En una carta dirigida unas décadas antes al rey de Portugal, el geógrafo italiano Paolo dal Pozzo Toscanelli había afirmado, sin vacilar que al llegar los europeos a las islas llamadas Antillas que, según su propuesta, se encontraban en el camino marítimo entre Europa y Asia, sus habitantes sabrían que

se tenía algún conocimiento de [su] nación lo que les causará, por cierto, no poco placer a ellos.⁵⁾

Según esta visión, entonces, los pobladores de las islas de la “Mar Océano” estaban a la espera de ser descubiertos por los navegantes provenientes de Europa y de ser integrados a la historia universal de la salvación cristiana (la historia europea), aunque fuera en calidad de rehenes y cautivos.

El cuarto elemento propio de la visión del descubrimiento es la idea de

que el nuevo continente es un territorio esencialmente “virgen”, casi vacío, que al igual que sus habitantes sólo ha estado esperando la llegada de los europeos.

Otro navegante temprano, Amerigo Vespucci, explicaba a su señor, el Rey de Portugal, que si las tierras americanas parecían pobres no era

[...] porque yo crea que la tierra no produzca toda clase de riqueza, por su admirable disposición y estar en el paraje de clima en la que está situada. Y no es maravilla que así de pronto no nos enteráramos de todo el provecho porque sus habitantes no estiman cosa alguna, ni oro, ni plata u otras joyas, salvo casas de plumajes o de hueso, como se ha dicho. Y tengo la esperanza que mandando ahora a reconocer este Serenísimo Rey, que no pasarán muchos años que le aportará a este Reino de Portugal grandísimo provecho y renta.⁶⁾

El carácter silvestre de las tierras del Nuevo Mundo y su disponibilidad para los europeos fue una doctrina que se desarrolló a lo largo de los siguientes siglos, particularmente en América del Norte. Su corolario histórico y político era que los pobladores de esas tierras no las habían sabido explotar de una manera adecuada y que por lo tanto no tenían derechos legítimos sobre ellas. En contraste, los europeos sí sabían explotarlas debidamente y cumplir así con el potencial que les había dado el propio Dios en el momento en que las creó. Por ello podían proclamarse como sus legítimos propietarios.⁷⁾

De manera más general, la idea de que los europeos “descubrieron” América implica privilegiar la mirada de los recién llegados sobre el punto de vista de las personas que ya habitaban en el continente. Conlleva también privilegiar el conocimiento, la geografía y la historia occidentales, sobre los conocimientos y las concepciones que los indígenas americanos tenían del

espacio y del tiempo y de sus propias tierras. Desde esta perspectiva, un territorio sólo es “descubierto” cuando es incorporado a los mapas europeos, cuando recibe un nombre europeo, cuando forma parte del conocimiento europeo del mundo.

Por todas estas razones, podemos afirmar que la idea del “descubrimiento” subordina América a Europa y hace del nuevo continente una prolongación del viejo; un espejo vacío donde los europeos pueden proyectar sus fantasías y sus miedos.

En la versión positiva, inaugurada por el optimismo del propio Cristóbal Colón, el continente “descubierto” es una tierra nueva, prístina, un paraíso terrenal, habitado por nativos inocentes e indefensos. Es el espacio donde los europeos pueden construir de nuevo su mundo, hacer verdaderos sus sueños utópicos, religiosos y sociales. A ojos de estos redentores, los nativos de América son “buenos salvajes”, pasivos y mansos, que deben ser educados, salvados y liberados, introducidos a la historia humana por la fuerza del bien y de la verdad. Así los describió Fray Bartolomé de las Casas en su célebre *Brevisima relación de la destrucción de las indias*:

Todas estas universas e infinitas gentes a todo género creó dios las más simples, sin maldades ni dobleces; obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales: y a los cristianos a quien sirven: más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas: sin rencillas ni bullicios no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo.⁸⁾

Este espíritu idealizador y paternalista animó incontables empresas de conversión religiosa desde el siglo XVI, como las misiones de la Vera Paz en Guatemala, fundadas por el propio las Casas, o las muy famosas misiones je-

suitas en el Paraguay, del siglo XVII.⁹⁾

En literatura, una de sus manifestaciones más atractivas es la novela *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier, en la que el autor cubano narra la peregrinación espiritual de un músico neoyorquino a las recónditas e idealizadas selvas del Amazonas, donde encuentra una pureza y una autenticidad que renuevan su ser y su arte.¹⁰⁾

En contraste, la visión negativa, inaugurada por Vespucci mismo, imagina la América “descubierta” como un territorio agreste, amenazante, infestado de plagas y poblado de pueblos peligrosos. Los “buenos salvajes” se transforman en terribles caníbales, en palabras del navegante italiano:

Comen poca carne, excepto carne humana, pues Vuestra Magnificencia sabrá que son en esto tan inhumanos que sobrepasan toda costumbre bestial, pues se comen a todos sus enemigos que matan o hacen prisioneros, tanto mujeres como hombres, con tanta ferocidad que al decirlo parece cosa brutal.¹¹⁾

Su conquista se convierte, así en un imperativo moral que justifica las peores violencias y la explotación más despiadada. Este razonamiento fue formulado con mayor elocuencia y claridad en el siglo XVI por Juan Ginés de Sepúlveda, el rival de Las Casas, quien afirmó que los beneficios que los indígenas conquistados recibían de los europeos gracias a su cristianización, eran mucho mayores que los trabajos y tributos que debían entregarles a cambio.

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de [los españoles] cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que ape-

nas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?¹²⁾

Desde el siglo XVI argumentos similares se han utilizado para defender la conquista de los aztecas y de los Incas, presentados como tiranos caníbales e idólatras, el sometimiento de incontables pueblos que se resistieron a la dominación europea en América del Sur y América del Norte y en el siglo XXI el despojo de territorios y derechos de los pueblos indígenas a nombre del progreso.

Estas dos visiones de América, por más contradictorias que nos parezcan, son producto lógico de la idea del “descubrimiento”. Ambas observan al continente y a sus habitantes únicamente desde ojos europeos. Igualmente, conciben la historia de América exclusivamente en relación con la historia europea, ya sea como una fábula de redención y esperanza o como una moraleja de castigo y dominación.

Por necesidad, la perspectiva de los propios pueblos indígenas se subordina a la europea. Se convierte así en una “visión de los vencidos”, cuyo único valor es servir como testimonio conmovedor de un mundo y una forma de ser que desaparecieron de manera inevitable al ser “descubiertos”, como la oscuridad de la noche se disipa frente a la luz triunfante del sol. De acuerdo con historiadores como Fray Bartolomé de las Casas, no nos queda más que lamentar esta destrucción y guardar luto por sus víctimas. En este sentido, no es casual que en su introducción a su justamente célebre antología de crónicas indígenas relativas a la conquista de México, titulada precisamente *La visión de los vencidos*, Miguel León-Portilla inicie describiendo el asombro de los “descubridores” ante las cosas y personas que hallaron en América, y

sólo después plantee la existencia de una perspectiva indígena sobre los conquistadores, que queda por necesidad subordinada a la primera.¹³⁾

La invención

En 1958, el historiador mexicano Edmundo O’Gorman publicó *La invención de América*, un libro que habría de convertirse en un hito en la historiografía del descubrimiento de nuestro continente. En él argumentaba que el continente americano no pudo haber sido descubierto por Colón, pues él siempre tuvo la intención de llegar a Asia y murió creyendo que se había topado con unas islas cercanas a ese continente. Propiamente hablando, América habría sido “inventada” por Amerigo Vespucci y los otros geógrafos europeos que la exploraron y dibujaron en los mapas, definiéndola como un Nuevo Mundo, una cuarta parte de la tierra, al lado de África, Asia y Europa.

Esta idea implica una subordinación todavía mayor de América a la historia europea. Según O’Gorman los pueblos indígenas y su tierra existían, sin lugar a dudas, antes de que América fuera inventada pero su ser no tenía pleno valor histórico, pues no era una existencia consciente de sí misma y de su historicidad. Sólo los europeos pudieron plantar en ese mundo la semilla de la consciencia histórica y por eso el continente pertenece de manera inequívoca al mundo europeo.

El autor concluyó la primera edición de su libro con la siguiente afirmación:

[...] si para concluir este ensayo nos preguntamos de nuevo qué es América, podemos contestar que es la instancia que hizo posible, en el seno de la Cultura de Occidente, la extensión de la imagen del mundo a toda la Tierra y la del concepto de historia universal a toda la humanidad. Su invención y su historia tienen, pues, el supremo significado de haber

sido el modo como aquella Cultura creó, por virtud de su contradicción interna, la condición de posibilidad de una futura concordia humana.¹⁴⁾

Desde esta perspectiva, no existe lugar siquiera para una “visión de los vencidos”, pues el punto de vista de los habitantes indígenas del continente no tiene la menor relevancia histórica frente a la conciencia histórica de Occidente que se transforma en universal por medio de su invención del nuevo continente. En otro libro, O’Gorman explicaba así la subordinación absoluta de la perspectiva indígena a la mirada europea:

La respuesta consistió en reconocer esa realidad antropológica pero únicamente dentro de la esfera del acontecer natural, es decir, descontada su significación histórica *sui generis*, por estimarse carente de sentido “verdadero” respecto al acontecer histórico universal —el propio al viejo mundo— y sólo plenariamente encarnado en la cultura cristiana europea. Se trataba, pues, del hombre en estado de naturaleza y de unas sociedades naturales que iban desde la barbarie hasta la civilización, pero fuera de la órbita de la historia propiamente dicha. El indígena —pese a sus logros que, en opinión de algunos, cumplían los requisitos aristotélicos de la sociedad civil perfecta— fue conceptualizado, en definitiva, como una realidad histórica en estado de mera potencia que debería actualizarse mediante la incorporación del indio a la cultura europea y en todo caso, al cristianismo.¹⁵⁾

La resistencia

Desde la década de 1970 surgió una nueva visión de la relación del continente americano con la historia mundial que se pretende radicalmente contrapuesta a las visiones europeas de descubrimiento e invención: la “resistencia

indígena”. Esta visión ha sido promovida en buena medida por activistas políticos y por intelectuales provenientes de los propios pueblos indígenas y encontró colaboradores entusiastas entre los historiadores y antropólogos de todo el continente.

Las historias de resistencia enfatizan en primer lugar la continuidad de las sociedades indígenas desde tiempos precolombinos y su capacidad para mantener y defender sus formas de vida y sus culturas hasta el presente. En este sentido, pretenden demostrar que los pueblos nativos han sido los verdaderos protagonistas de la historia de América, antes y después de la llegada de los europeos. Estas visiones han sido planteadas, generalmente, dentro del marco de las historias nacionales de los estados-nación contemporáneos, como en el caso de Guillermo Bonfil en México¹⁶⁾ y de Augusto Flores Galindo en Perú.¹⁷⁾ Sin embargo, sus argumentos tenían también una dimensión continental.

Al mismo tiempo, las historias de resistencia enfatizan el impacto brutal que la colonización europea ha tenido sobre los pueblos indígenas. Desde su perspectiva, la agresión colonialista afectó todos los ámbitos de su vida. A nivel político, los sometió al dominio de los imperios coloniales y luego de los estados-nación americanos. En algunos casos se cometieron etnocidios y genocidios que exterminaron a pueblos enteros. A nivel territorial, se despojó a los pueblos indígenas de la mayoría de sus tierras y propiedades. A nivel económico se les obligó a trabajar en las empresas, haciendas y minas europeas. A nivel cultural, fueron cristianizados por la fuerza y se les obligó a adoptar tecnologías, costumbres y formas culturales europeas. A nivel biológico las epidemias venidas del Viejo Mundo provocaron una atroz mortandad entre los indígenas y las especies llegadas con los europeos han modificado su medio ambiente de manera irreversible. Algunos autores han llegado a hablar, inclusive de un “holocausto americano”.¹⁸⁾

La contradicción entre la primera tesis y la segunda es mediada precisamente por la idea de la “resistencia”. Según esta visión, los pueblos indígenas han logrado sortear la brutalidad de las dominaciones europeas y nacionales gracias a su capacidad de defender lo suyo, de mantener sus culturas y sus formas de vida. En contra de la epopeya europea del descubrimiento y la colonización de América, estas historias construyen la epopeya de la supervivencia indígena.

Las historias de resistencia sirvieron para cuestionar las narrativas anteriores, centradas en la visión europea. También nos permitieron reconocer y escuchar las voces indígenas en la historia y la política americanas. Frente a quienes decían que la historia de América comenzó apenas en 1492, estos autores demostraron que empezó mucho antes y que la historia de los indígenas tampoco terminó en ese año.

Sin embargo, las narrativas de resistencia presentan a veces una interpretación demasiado simplista de las complejas interacciones que los pueblos indígenas entablaron con los europeos, así como con los africanos y asiáticos que llegaron a América. Si las sociedades indígenas han sido capaces de mantenerse con vida en las realidades radicalmente distintas que se inauguraron con la colonización europea, es porque han sabido aprender y cambiar, tanto como mantener sus culturas; porque se cristianizaron, se mezclaron, se adaptaron y se inventaron de nuevo. Muchos pueblos sobrevivieron colaborando estrechamente con sus colonizadores, no enfrentándolos.¹⁹⁾

El mestizaje

Otra propuesta reciente para comprender la relación de la historia de América con la historia del resto del mundo es el concepto de “mestizaje cultural”, propuesto por el historiador francés Serge Gruzinski a partir fundamentalmente de las ideas del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán.²⁰⁾

A lo largo de su vasta y variada obra, Gruzinski ha desarrollado una visión muy amplia de los procesos de interacción cultural, aculturación y cambio desatados a partir del siglo XV por la llegada de los europeos a América. Más recientemente ha estudiado casos similares en África y Asia. Según él, estas mezcla terminaron por modificar de manera irreversible la vida de los habitantes de todos los continentes, creando un mundo “mestizo”.²¹⁾

Esta propuesta resulta muy atractiva por su ambición geográfica y explicativa. Gruzinski ha seleccionado ejemplos apasionantes de pensadores y artistas que intentaron representar y comprender el mundo global desde los cuatro continentes, para lo que utilizaron categorías intelectuales y formas artísticas provenientes de tradiciones diferentes.

Sin embargo, se pueden plantear dos grandes objeciones a sus propuestas globalizadoras.

La primera es que Gruzinski privilegia las obras y las producciones artísticas más “mestizadas”, es decir, las que participaban de los circuitos intercontinentales de intercambio comercial e intelectual, pero no presta igual atención a las obras y pensadores más tradicionalistas que siguieron operando dentro de los contextos locales en cada continente, sin grandes cambios.²²⁾

El segundo reparo sería que el concepto unificador de “mestizaje” no hace justicia a la diversidad y la complejidad de los intercambios entre continentes iniciados en siglo XVI. Pese a que el cristianismo y el alfabeto latino, por ejemplo, fueron utilizados por autores indígenas de México y de Perú, como Domingo Chimalpain y Guamán Poma de Ayala, y por pensadores indios en Goa, esto no significa necesariamente que estos autores se hayan “mestizado” de la misma manera. Por ejemplo, los autores amerindios no fueron necesariamente “europeizados” por usar las formas de escritura provenientes de ese continente, sino que supieron apropiarse de ellas y utilizarlas para producir obras que seguían perteneciendo plenamente a sus tradiciones cultura-

les, a la vez que dialogaban con las europeas.²³⁾

En pocas palabras el concepto de mestizaje no tiene la suficiente consistencia ni la suficiente efectividad para explicar la complejidad de la relación de las diferentes historias de América con la historia mundial.

La cosmohistoria

En este análisis crítico de las diferentes interpretaciones de la participación de América en la historia del mundo he señalado sus deficiencias no porque me parezca que estas posturas estén “equivocadas”, sino porque planteo que no logran abarcar toda la riqueza y complejidad de estas interacciones aunque puedan elucidar algunos de sus aspectos claves.

En la segunda parte de este ensayo presentaré una propuesta alternativa, que me parece más capaz de abarcar la complejidad de las multifacéticas relaciones entre las historias de los pueblos americanos y las historias de los habitantes de los demás continentes. La llamo “cosmohistoria” porque su premisa es que la historia del mundo no es única, sino es la suma siempre cambiante de las historias de los múltiples mundos siconaturales contruidos por los humanos en cada continente.²⁴⁾ Por ello intenta explicar la interacción entre estos mundos sin reducirlos a la verdad de una historia única o de una sola realidad.

Ahora veremos dos ejemplos de historias indígenas que ayudarán a entender los alcances que puede tener el concepto de cosmohistoria para superar las limitaciones de las interpretaciones tradicionales de la historia americana y su relación con la historia universal.

Santiago Mutumajoy, ingano de Colombia

En un artículo titulado “Violencia y resistencia en las Américas: el legado de la conquista”, el antropólogo norteamericano Michael Taussig cuenta que

en el año de 1983 viajó a las ruinas del Machu Picchu, en los Andes del Perú, con Santiago Mutumajoy, un médico tradicional, especialista ritual o chamán ingano, pueblo indígena del Amazonas colombiano. Al llevarlo a ese lugar extraordinario, esperaba despertar en él un orgullo por las obras de sus antepasados indígenas, similar al que sienten los peruanos y casi todos los latinoamericanos y que ha sido expresado con singular elocuencia por el poeta chileno Pablo Neruda en su obra maestra *Canto General*.

Sin embargo, para su sorpresa, Mutumajoy contempló las ruinas con indiferencia y afirmó enigmático:

“Sólo los ricos. No había gente pobre aquí. Estas casas eran para los ricos.” Hizo una pausa. “Ya lo había visto antes,” añadió casualmente. “Estas montañas. Estas piedras. Exactamente iguales. Varias veces.”²⁵⁾

El antropólogo le preguntó sorprendido cómo había podido ver ese remoto lugar y Mutumajoy respondió que había visitado el sitio en un viaje chamánico, inducido por el consumo de yagé, o ayahuasca, un potente alucinógeno y que, por lo tanto, había sido parte de una visión curativa. Entusiasmado por lo que reconoció como una percepción mística del chamán, Taussig le preguntó entonces cómo pensaba que se habían construido esos gigantescos edificios de piedra. Como el mismo señala, con esta interrogante hacía eco de la fascinación que provoca en nosotros el misterio de la monumentalidad de esas ruinas.

“Es fácil de explicar”, respondió [Mutumajoy] sin siquiera parpadear. “Los españoles construyeron todo esto.”²⁶⁾

Taussig, decepcionado nuevamente, pidió otra explicación:

“Fue con látigos”, dijo [su acompañante] en un tono claramente desinteresado. “Los españoles amenazaron a los indios con el látigo y así fue como cargaron estas piedras y las pusieron en sus lugares.”

“Eso es exactamente lo que los españoles le hicieron a mi suegro,” añadió. “Un indio les fue a decir que era un brujo y lo castigaron haciéndolo cargar piedras para construir su iglesia. Le dijeron que lo azotarían si no hacía lo que le ordenaban. Su mujer y sus hijos lo siguieron por el camino, también cargando piedras.”²⁷⁾

Hay varias razones por la que la reacción de Santiago Mutumajoy ante las ruinas de Machu Picchu nos parezca desconcertante a primera vista.

Para empezar llama la atención su total indiferencia ante este monumento que nosotros estamos tan acostumbrados a admirar, no en vano ha sido elegido recientemente como una de las 10 nuevas maravillas del mundo. Después sorprende que atribuya a los españoles la construcción de esta gloriosa ruina que nosotros sabemos fue erigida por las cultura inca.

Taussig explica que cuando Mutumajoy hablaba de “españoles” se refería a los misioneros católicos de la orden de los Capuchinos que llegaron a su región de la selva en el año de 1900 y que obligaron a los nativos a unirse a sus misiones. Ellos fueron los “españoles” que castigaron a su suegro a latigazos, no los “españoles” que conquistaron a los incas en 1532, y menos los que supuestamente construyeron la ciudad prehispánica.

Desde una perspectiva histórica tradicional, Mutumajoy comete dos “errores” que descalifican su testimonio. En primer lugar, comprime y mezcla más de 400 años de devenir en una visión aparentemente atemporal. En segundo lugar, lo que parece incluso más grave, asocia la construcción de las ruinas de Machu Picchu con el grupo humano equivocado. Esta aparente confusión resulta aún más desconcertante de parte de un indígena que, de acuerdo con

nuestra visión de la historia y de la identidad, debía considerarse cercano a los constructores indígenas de esa ciudad perdida y sentirse justamente orgulloso de sus logros.

Por ello, podemos afirmar que la visión del chamán ingano resulta incompatible tanto con la historia del “descubrimiento de América” como con la de la “resistencia indígena”, pues niega las distinciones cronológicas e identitarias en que ambas se basan: la ruptura temporal e histórica marcada por la llegada de los españoles al continente y la diferencia esencial entre los indígenas americanos y los colonizadores europeos.

Respecto a la historia de la “invención”, el chamán amazónico parece colocarse deliberadamente fuera de la “historia moral” tal como la define O’Gorman, pero lo hace de una manera que cuestiona la validez y la universalidad de la misma.

Tampoco se puede hablar aquí de un “mestizaje” que integraría a los dos mundos, pues el chamán rechaza cualquier identificación entre él y Machu Picchu y se distancia de manera absoluta el proceso mismo de elaboración de este bien cultural.

Simetría I

Por poder comprender esta visión tan desconcertante, la cosmohistoria debe empezar por aplicar un principio de simetría.²⁸⁾

Éste implica colocar la visión de Mutumajoy en una postura de equivalencia (pero no de igualdad) con nuestra propia visión histórica. Por ello debemos evitar relegarla a la categoría del “mito”, de la “leyenda”, de la “oralidad” o de otros discursos que consideramos menos verdaderos y menos válidos que los nuestros y que sometemos, como tales, a nuestro poder de interpretación para encontrar una verdad “social” o “cultural” que nos resulte aceptable.²⁹⁾

Por el contrario, una perspectiva cosmo-histórica nos obliga a detenernos a examinar las palabras de Mutumajoy con más cuidado y nos exige que tratemos de pensar al lado de este humilde chamán analfabeto, que intentemos observar desde su perspectiva, sin imponerle nuestra noción de la verdad histórica, sino permitiendo que él cuestione nuestra propia realidad.³⁰⁾

En primer lugar debemos estar dispuestos a salir de nuestra visión lineal del tiempo, construida a partir de sucesiones de años que suman siglos, apuntaladas por grandes narrativas de progreso o evolución y pobladas de eventos irreversibles que dividen épocas de manera tajante, como el descubrimiento de América.³¹⁾ Entonces veremos que lo que es importante para la perspectiva de Mutumajoy no es la distancia temporal, ni las diferencias, sino lo que no cambia, lo que permanece.

Desde su punto de vista, para construir tanto Machu Picchu como la iglesia levantada por los misioneros en su aldea se tuvo que forzar a otras personas, como su suegro, a cargar las piedras a punta de azotes. Por lo tanto, lo único que vale la pena recordar de estos monumentos es que son producto de las mismas relaciones de opresión.

Desde nuestra propia visión histórica, podemos corroborar esta equivalencia, pues sabemos, en efecto, que los incas del siglo XVI utilizaron el trabajo forzoso, la *mita*, de los campesinos y de los pueblos que conquistaban para levantar los templos y palacios de sus ciudades. De la misma manera, fue a punta de latigazos como los padres capuchinos erigieron su iglesia en medio de la selva a principios del siglo XX.

Esa violencia, esa opresión, es la historia para Mutumajoy, y se trata de una realidad de la que él pretende distanciarse, incluso tal vez curarse por medio de sus visiones chamánicas. Desde su perspectiva, no importa si el opresor se define como indígena inca, como español conquistador o como misionero católico, lo que importa es el tipo de relación que establece con la

gente como él.

De esta manera, la supuesta ignorancia del chamán ingano se transforma en una sabiduría insospechada. Para él no tienen el menor valor las distinciones que nosotros hacemos entre buenos gobernantes indígenas y malos conquistadores españoles, o entre tiranos idólatras prehispánicos y buenos misioneros católicos. Si lo sabemos escuchar, Santiago Mutumajoy nos presenta una perspectiva radicalmente diferente de la historias de América.

Como bien señala Michael Taussig, podemos considerarla una visión "marginal" pues permanece ajena a a todo lo que nosotros reconocemos como histórico: la cronología, el tiempo lineal, las identidades de los estados y los pueblos.³²⁾ Es marginal también porque se coloca más allá de nuestras visiones del papel de nuestro continente en la historia mundial.

Sin embargo, no es una perspectiva única.

Para la mayoría de los pueblos indígenas que vivían en el Amazonas, en las Pampas de América del Sur, alrededor del mar Caribe, y en América del Norte, la manera de defenderse de los latigazos, es decir de la dominación de los poderes indígenas, españoles o nacionales, ha sido precisamente escapar de la historia que les quieren imponer, salir de su tiempo lineal y librarse de sus identidades construidas.³³⁾ Gracias a esta indiferencia, las incontables sociedades sin estado de las Américas han logrado moverse con libertad en la selva y en el desierto, en la montaña y en la taiga. Por eso cambian continuamente de identidades y nunca dejan de discutir, nunca dejan de cuestionar las palabras del poder y las verdades de su historia. En palabras de un hombre ashaninka del Perú: "Siempre hay quien duda."³⁴⁾

Cosmo-historia I

Este escepticismo tan sabio, esta manera de vivir fuera de la historia resulta incomprensible, incluso inaceptable, desde una perspectiva histórica tradi-

cional. Sin embargo, la cosmohistoria debe aprovecharlo para cuestionar nuestras propias maneras de hacer la historia, científica y nacionalista.

Si hacemos nuestro el punto de vista de Santiago Mutumajoy, nos podemos preguntar por qué razón es que insistimos tanto en separar los periodos del pasado americano, entre el prehispánico y el colonial, el colonial y el independiente. Paralelamente, podemos cuestionar por qué motivo nos importa tanto distinguir las identidades de los pueblos para construir una historia de indios salvajes y de redentores europeos, o en su contrario, de buenos indios y europeos opresores.

Al aplicar a nuestra propia historia el principio de simetría descubrimos entonces que nuestras preocupaciones no son tan diferentes a las del chamán ingano.

Si nos afanamos en dividir el tiempo en periodos diferentes, no es tanto para separar el pasado del presente, como pretende nuestra visión lineal del tiempo, sino porque queremos establecer relaciones poderosas con esos tiempos lejanos para construir nuestras identidades en el presente.

Puede ser que nuestra identidad nacional actual se defina como sucesora y heredera del remoto pasado prehispánico, como lo hace el estado mexicano moderno. Entonces defenderemos a los buenos indígenas sometidos por los malos españoles y visitaremos Machu Picchu para sentir la emoción de identificarnos con esos antepasados gloriosos, como hizo Neruda en el *Canto General* o como quería hacer Taussig con Santiago Mutumajoy, ignorando las formas de opresión social que permitieron su construcción.

O puede ser que nuestra identidad se considere continuadora de los colonizadores europeos, como lo hacen los estados estadounidense, argentino y brasileño. En ese caso defenderemos la labor evangelizadora y civilizadora de los españoles sobre los salvajes e ignorantes indígenas. Por ello admiramos los conventos y catedrales erigidos por los misioneros cristianos y tam-

poco prestamos atención a los trabajos forzados que se requirieron para levantarlos.

En todo caso, la distancia temporal sirve para tender puentes que definan quiénes queremos ser en el presente. Para nosotros, como para Santiago Mutumajoy, la historia, por más remota que sea en el tiempo cronológico, importa también porque la podemos hacer presente, porque la podemos hacer significar en la actualidad.³⁵⁾

La diferencia entonces no radica en que nosotros tengamos una visión “verdadera” u “objetiva” del pasado, sino en que nosotros admiramos la monumentalidad de las ruinas y las iglesias, mientras que el chamán ingano, teme el ruido de los latigazos.

Nuestras formas de contar la historia, nacionales y universales, nos han acostumbrado a identificarnos con los dominadores del pasado a nombre de la civilización, el progreso, la verdadera religión o la auténtica historia. En cambio, él no deja de sentirse uno de los dominados, permanece fuera de esas historias triunfales y avasalladoras.

Su postura nos obliga a recordar que todos los grandes “monumentos” prehispánicos y coloniales que admiramos fueron construidos por organizaciones sociales desiguales y violentas. Todos son, de una manera u otra, el producto de los latigazos. Como expresó, de manera lúcida y terrible, Walter Benjamín:

Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. Y como ha sido siempre la costumbre, el botín de guerra es conducido también en el cortejo triunfal. El nombre que recibe habla de bienes culturales, los mismos que van a encontrar en el materialista histórico un observador que toma

distancia. Porque todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también al vasallaje anónimo de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros.³⁶⁾

De repente, la mirada lúcida de Mutumajoy hace eco con las reflexiones del filósofo alemán e invierten la separación entre civilizados y salvajes que ha sido clave para la construcción de las historias de América.

Súbitamente, nosotros los supuestos civilizados, con nuestras grandes construcciones y nuestras historias llenas de guerras, de triunfos y de progreso, nos tornamos en los “bárbaros”, frente a ellos, los rústicos habitantes de la selva, los hombres sin rey y sin ley que saben, y han sabido, mantenerse aparte de esa atroz historia. De repente nos damos cuenta que ellos saben algo que nosotros no alcanzamos a entender.

Los huicholes

El segundo ejemplo que discutiré en este ensayo son las concepciones del tiempo y el espacio de los wixarika, conocidos como huicholes en español, un pueblo indígena del occidente de México que cuenta con unas 40,000 personas. A lo largo de los últimos 100 años, este pueblo ha sabido conquistar un lugar prominente en la cultura nacional mexicana y en la cultura mundial pues ha logrado que se reconozca el valor excepcional de sus tradiciones religiosas y de su atractivo arte visionario.³⁷⁾ Esto les ha permitido vender sus productos culturales a precios muy ventajosos y encontrar públicos interesa-

dos en escuchar a sus *marakames*, o sacerdotes chamanes, desde Japón, hasta Europa, pasando por México y Estados Unidos.

Recientemente, su habilidad singular para hacerse visibles, y ser reconocidos en su diferencia, les permitió crear una amplia coalición con grupos ecologistas, religiosos new age, defensores de los derechos de los pueblos indígenas y artistas para enfrentar con éxito contra una empresa minera canadiense que pretendía despojarlos de un punto clave en su territorio sagrado, Wirikuta.³⁸⁾

Entre las diferentes causas que explican la gran capacidad política y diplomática de los wixarika, los antropólogos Johannes Neurath y Paul Liffman, han señalado la importancia que tienen sus propias concepciones de la realidad y de su propio papel en el funcionamiento del mundo, así como el lugar subordinado que atribuyen en él a los otros pueblos con que interactúan, como los mexicanos “mestizos”, es decir, no indígenas, y los extranjeros.³⁹⁾

Según la interpretación propuesta por Neurath, el cosmos de los huicholes está dividido en dos mundos separados espacialmente: uno es el de la tierra, que existe en el poniente y se relaciona con el mar; el otro es el del sol, que es creado en el oriente, precisamente en el desierto sagrado de Wirikuta, y se relaciona con el cielo.

El mundo terrestre es femenino, oscuro y caótico. A él pertenecen el maíz y otros alimentos cultivados y es presidido por la terrible deidad Nakawé, la abuela, devoradora y amenazante. Desde el punto de vista temporal, este mundo ha existido desde siempre y representa el pasado oscuro, primigenio y desordenado. También se asocia con la temporada de lluvias (verano del hemisferio norte).

En contraste, el mundo solar es masculino, ordenado y luminoso. Se vincula con la cacería, particularmente del venado, el animal sagrado por excelencia, identificado también con el ser humano.

En términos temporales, este mundo es posterior al terrestre, pues fue creado por los propios *marakames* huicholes por medio de sus peregrinaciones anuales a Wirikuta, donde recolectan los peyotes, cactus alucinógenos, que les permiten tener visiones para realizar los rituales de creación y alimentación del sol. Se asocia con la época de secas (otoño, invierno y primavera del hemisferio norte).

El contraste entre las configuraciones espacio-temporales, es decir, los cronotopos, de los dos mundos es muy significativo.⁴⁰⁾ El mundo femenino existe en un tiempo inmanente que ha existido desde siempre, en el inframundo y la tierra, es decir, en la parte inferior del cosmos. En cambio el mundo masculino existe en el cielo y la parte superior del cosmos, pero tiene que ser creado y mantenido en vida por las acciones rituales de los iniciados huicholes y sus *marakames*, si no, corre el riesgo de ser destruido. En ese sentido es un presente eternamente frágil que apunta a un futuro que siempre debe ser perseguido y anhelado, construido por la incesante acción ritual de los iniciados, pero que nunca podrá ser completamente alcanzado.⁴¹⁾

Por otro lado, hay que señalar que estos cronotopos “no homogéneos” de los huicholes, como los define Neurath, no son estáticos ni han permanecido iguales desde tiempos prehispánicos. Por el contrario, incorporan a deidades católicas como Cristo y la Virgen María, a símbolos nacionales mexicanos, como el escudo nacional del águila posada en un nopal y la figura del Presidente de la república, e incluso elementos tan modernos como las presas que el gobierno mexicano ha construido en territorio huichol en los últimos 20 años. Como explica, el propio Neurath, estas “innovaciones” son incluidas en el cronotopo terrestre, inmanente y atemporal, como si siempre hubieran existido. Además, los huicholes piensan que los mestizos mexicanos, así como los extranjeros con que interactúan, pertenecen al mundo femenino y terrestre. Esto se debe a que no han sido iniciados en sus tradiciones religio-

sas y por lo tanto no pueden participar en la construcción ritual del mundo solar, como ellos mismos.

La diferencia entre no huicholes y huicholes es también ética. Los seres del mundo terrestre no conocen las leyes del mundo solar y se dejan llevar por sus bajas pasiones y son presas de una ambición ilimitada por las cosas materiales, por eso son criaturas desordenadas y de alguna manera “salvajes”. El dinero y la tecnología son vistos por los huicholes como fuerzas muy poderosas pero también peligrosas, porque están en manos de los irresponsables humanos no huicholes que los acumulan sin moderación.

Ellos en cambio, al ser iniciados en los rituales solares aprenden y practican unos ideales éticos que obligan a la generosidad y al ascetismo y, por ello, son los encargados de mantener la existencia del mundo solar.⁴²⁾

Simetría II

Esta compleja realidad temporal y espacial, histórica y cultural del mundo sacionatural de los huicholes puede ser discutida desde muchas perspectivas. En esta ocasión la analizaré aplicando otra vez el principio de simetría que utilicé en el caso de la realidad histórica de Santiago Mutumajoy.

Desde este punto de vista destaca, en primer lugar, que parece una imagen en espejo de la visión que el Occidente se ha hecho de su propia historia y su relación con las historias de los propios pueblos indígenas. A lo largo de los últimos cinco siglos los europeos, y los seguidores de las tradiciones de conocimiento europeas definidas como científicas, han pensado que los indígenas son sociedades que viven en el pasado, como paganos, salvajes o primitivos, mientras que el futuro pertenece en exclusiva al mundo moderno y occidental que es el encargado de hacer progresar a la humanidad por medio de la ciencia. Los huicholes, en cambio, relegan a los mexicanos mestizos (de cultura occidental) y a los norteamericanos y europeos al mundo terrestre

del pasado y se identifican con el mundo solar del futuro, de cuya creación son los únicos agentes.

Los europeos han considerado que los indígenas tienen cultura salvajes y deficientes por que no siguen las reglas de su civilización moderna y racional; los huicholes piensan que los occidentales tienen una cultura salvaje e imperfecta porque no conocen las reglas de su iniciación solar.

Aplicar el principio de simetría en este caso, sin embargo, no nos conducirá a otorgar a la visión de los otros la misma autoridad que damos a la nuestra, como en el caso de Mutumajoy, sino que nos lleva a reconocer la subjetividad irremediable con que cada una de las dos visiones, la occidental y la huichola, interpreta su propio mundo y su relación con los otros.⁴³⁾

Si la postura de los huicholes nos parece "etnocéntrica" al atribuirse a sí mismos el papel protagónico de la historia de los mundos (en plural), seguramente la postura de los europeos al arrogarse el papel protagónico en su historia del mundo (en singular) nos lo debe parecer también.

En sentido inverso, si rechazamos con justicia que la cultura y los valores de los occidentales sean encasillados en el lugar de desorden y atavismo que les reservan la visión huichol, tampoco podemos aceptar que las formas de vivir y de pensar de éste y de otros pueblos indígenas sean reducidos a la posición de primitivismo e inferioridad que les atribuye la realidad histórica occidental.

El principio de simetría nos obliga a reconocer que estamos ante dos visiones que pueden ser igualmente válidas en sus propios mundos, pero que son igualmente incapaces de abarcar plenamente al mundo del otro. Ninguna de ellas es capaz de construir una historia universal, verdadera y común, que abarque a la otra en una realidad compartida y negociada.

El problema, desde luego, es que la historia occidental se ha atribuido siempre esa capacidad suprema y ha pretendido integrar y subordinar a las

otras historias humanas a su propia concepción del tiempo, del pasado y de la verdad.

En este ensayo hemos demostrado, sin embargo, que las historias de los huicholes y de Santiago Mutumajoy escapan definitivamente a las redes de la historia occidental universalizante y le marcan límites infranqueables. La historia occidental moderna no puede pretender ser realmente universal porque es incapaz de abarcar a toda la humanidad, porque hay seres humanos que han logrado mantenerse al margen de ella y continúan mirándola desde afuera.

Cosmohistoria II

Quisiera terminar esta reflexión con una aclaración fundamental sobre la naturaleza de la reflexión cosmohistórica que he desarrollado.

Si en este ensayo he intentado demostrar que las visiones de Santiago Mutumajoy, de los huicholes y de los occidentales son irreductiblemente diferentes y que ninguna logra abarcar e integrar plenamente a la otra, es porque quería marcar la incapacidad de cualquier historia particular (preténdase universal o no) para asimilar las realidades que le son ajenas.

La cosmohistoria debe aprovechar lo que parece a primera vista parece extraño, incomprensible, o incluso aberrante, como la indiferencia de un viejo chamán indígena ante el esplendor de unas ruinas prehispánicas, para observar la relación entre las diferentes historias. Utiliza la simetría para reconocer la verdad que puede existir en las visiones históricas de los huicholes, tan diferentes a las nuestras, y también para reconocer su incapacidad para abarcar la alteridad, tan parecida a la nuestra.

Esto no quiere decir, sin embargo, que los wixarika de México y los inganos de Colombia vivan en mundos separados de los mundos en que nosotros vivimos. Como ha propuesto Marisol de la Cadena, los seres humanos vivimos siempre en más de un mundo, pues nuestras realidades sacionaturales

están siempre en contacto con otras distintas, pero nunca vivimos en dos mundos completos y separados. O para decirlo al revés: nuestros mundos no pueden ser completamente diferentes porque se han formado y se han modificado a lo largo de siglos por medio de la fricción y el contacto entre sí.⁴⁴⁾

Por el contrario, a lo largo de los últimos 500 años los mundos socionaturales de los pueblos indígenas americanos y los mundos socionaturales de los europeos y de otros pueblos se han encontrado, enfrentado, conocido, ignorado, entreverado y redefinido mutuamente. Los latigazos que teme el viejo chamán ingano han sido una forma de relación entre estos mundos, una de las maneras en que los colonizadores occidentales han pretendido integrar a los indígenas a su mundo. Los huicholes reconocen que los mestizos y los extranjeros, su dinero y su tecnología, son fundamentales para el funcionamiento de su propio mundo y por eso, han aprendido a establecer complejas relaciones políticas y diplomáticas con ellos.

El reto de la cosmohistoria es precisamente encontrar maneras de comprender estas embrolladas relaciones, las intrincadas redes que se han tejido entre los mundos históricos diferentes, sin reducir un mundo al otro, sin dejarnos engañar por la apariencia de que compartimos la misma temporalidad y la misma historia.⁴⁵⁾ Por ello, se niega a imponer como verdad única las interpretaciones históricas de una de las partes, aun cuando sea la más poderosa, como la historia occidental, o pese a que esté ungida con el carisma de la resistencia y la alteridad, como las historias indígenas.

Aunque la cosmohistoria busca lo que junta e imbrica los mundos diferentes y sus historias distintas, su meta no es construir una sola historia, una sola verdad, una sola narración concebida desde un solo punto de vista, sino establecer diálogos entre las visiones distintas, explorar la pluralidad irreductible de las perspectivas. En ese sentido busca construir un "perspectivismo" histórico análogo al "perspectivismo antropológico" propuesto por la antropolo-

gía brasileña contemporánea.⁴⁶⁾

Para la visión cosmohistórica, América no es, ni ha sido nunca, una realidad única, ni su relación con la historia occidental puede tener un solo sentido, sea descubrimiento, invención, resistencia o mestizaje. Las realidades históricas, irreductiblemente plurales de ese continente (y de todos los demás), sólo pueden ser comprendidas como el producto siempre cambiante de la interacción entre los diversos mundos socionaturales que han creado los seres humanos, las cosmohistorias que apenas estamos empezando a comprender y que nunca dejará de sorprendernos con su riqueza y su inagotable capacidad de transformación.

Notas

- 1) Colón, Cristóbal y Bartolomé de Las Casas, *El primer viaje a las Indias, relación compendiada por Fray Bartolomé de las Casas*, 29-30.
- 2) Colón, Cristóbal y Bartolomé de Las Casas, *El primer viaje a las Indias, relación compendiada por Fray Bartolomé de las Casas*, 30.
- 3) Colón, Cristóbal y Bartolomé de Las Casas, *El primer viaje a las Indias, relación compendiada por Fray Bartolomé de las Casas*, 31.
- 4) Colón, Cristóbal y Bartolomé de Las Casas, *El primer viaje a las Indias, relación compendiada por Fray Bartolomé de las Casas*, 33.
- 5) Citado por Morison, Samuel Eliot, *El almirante de la Mar Océano. Vida de Cristóbal Colón*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 97.
- 6) Vespucci, Amerigo, "Carta de 1502. Desde Lisboa, dirigida a Pier Francesco de Medici", en *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1951, pp. 153.
- 7) Ortega y Medina, Juan Antonio, *La evangelización puritana en Norteamérica. Delendi sunt Indi*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- 8) Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, México, Editorial Fontamara, 1992, 33-34.
- 9) Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, Editorial SB, 2009.
- 10) Carpentier, Alejo, *Los pasos perdidos*, Barcelona, Barral Editores, 1972.
- 11) Vespuccio, Américo, "Carta de Américo Vespuccio sobre las islas descubiertas en

- sus 4 viajes”, en *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1951, pp. 198–267, 217.
- 12) Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 133.
 - 13) León-Portilla, Miguel y Angel M. Garibay, eds., *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, [1959], (Biblioteca del Estudiante Universitario, 81)
 - 14) O’Gorman, Edmundo, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, 99.
 - 15) O’Gorman, Edmundo, *México el trauma de su historia. Ducit amor patriae*, México, CNCA, 2002, [1997], (Cien de México), 16.
 - 16) Bonfil Batalla, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México, D.F., Editorial Grijalbo/CNCA (Los Noventa), 1990.
 - 17) Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, México, Grijalbo/CNCA, 1993.
 - 18) Churchill, Ward, *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas 1492 to the Present*, San Francisco, City Lights Publications, 1998.
 - 19) Navarrete Linares, Federico, *Hacia otra historia de América: Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
 - 20) Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, Fondo de Cultura Económica (Obra Antropológica, 6), 1992.
 - 21) Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000, (Biblioteca del Presente, 12).
 - 22) Esta objeción ha sido planteada por Sebastian Conrad a la obra de todos los historiadores que enfatizan el impacto de las redes globales de intercambio sobre las realidades locales, Conrad, Sebastian, *Globalgeschichte. Eine Einführung*, Munich, C.H. Beck, 2013.
 - 23) Sobre Chimalpáin véase Navarrete Linares, Federico, “Chimalpáin y Alva Ixtlilxóchitl, dos estrategias de traducción cultural”, en *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva*, Federico Navarrete Linares y Danna Levín, eds., México, Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2007, pp. 97–112. Sobre Guamán Poma, Adorno, Rolena, *Guamán Poma; literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

- 24) El término “socionatural” ha sido desarrollado por los estudios de la ciencia y la antropología contemporánea para describir las complejas redes que las sociedades humanas tejen con sus ambientes, en las que resulta casi imposible distinguir lo humano de lo natural. Véase Cadena, Marisol de la, “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics””, en *Cultural Anthropology*, 2010, vol. 25, no. 2, pp. 334–370 y Latour, Bruno, *War of the Worlds: What about Peace?*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2002.
- 25) Taussig, Michael, “Violence and Resistance in the Americas. The Legacy of Conquest”, en *The Nervous System*, Nueva York, Routledge, 1992, 38–42.
- 26) Ibid.
- 27) Ibid.
- 28) Este concepto ha sido acuñado por los estudios de la ciencia para referirse a la manera de examinar críticamente el pensamiento y las prácticas científicas, más allá de su pretensión de verdad, usando las mismas metodologías que se aplican para analizar otro tipo de conocimientos, véase Latour, Bruno, *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Debate, 1993, 141–144.
- 29) Para un análisis de cómo ciertos discursos son definidos como mitos y a partir de esa definición que los priva de verdad son sometidos a la interpretación científica se puede consultar Detienne, Marcel, *La invención de la mitología*, Barcelona, Ediciones Península, 1985 y Navarrete Linares, Federico, “Las fuentes de tradición indígena más allá de la dicotomía entre historia y mito”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1999, vol. 30, pp. 231–257.
- 30) Stengers, Isabelle, “The Cosmopolitical Proposal”, en *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Bruno Latour y Peter Weibel, eds., Cambridge, The MIT Press, 2005, pp. 994–1004.
- 31) Las reflexiones de Koselleck sobre la “semántica de los tiempos históricos” han sido claves para desmontar la falsa naturalidad de esta concepción progresiva del tiempo, Koselleck, Reinhart, *historia/Historia*, Madrid, Editorial Trotta, 2010.
- 32) Taussig, Michael, “Violence and Resistance in the Americas. The Legacy of Conquest”, en *The Nervous System*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 42.
- 33) Navarrete Linares, Federico, “Las dinámicas históricas y culturales de ciclos de concentración y dispersión en las sociedades amerindias”, en *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares, coords., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 169–199.
- 34) Brown, Michael F. y Eduardo Fernández, *War of Shadows. The Struggle for*

Utopia in the Peruvian Amazon, Berkeley, University of California Press, 1991, 215.

- 35) Benedict Anderson realizó un afinado análisis de la manera en que los nacionalismos utilizan a la historia y a la arqueología para construir las "identidades imaginarias" de las naciones modernas, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- 36) Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Editorial Itaca-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, (Introducción y traducción de Bolívar Echeverría), 42.
- 37) Neurath, Johannes, *La vida de las imágenes. Arte huichol*, México, Artes de México, 2013.
- 38) Liffman, Paul, "Chamanismo, derecho, ciencia y sus públicos en torno a la minería en Wirikuta", ponencia inédita.
- 39) Liffman, Paul, *Huichol Territory and the Mexican Nation. Indigenous Ritual, Land Conflict and Sovereignty Claims*, Tucson, University of Arizona Press, 2014.
- 40) Para una definición del concepto de cronotopo histórico, véase Navarrete Linares, Federico, "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos", en *El historiador frente a la historia: El Tiempo en Mesoamérica*, Virginia Guedea, coord., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2004, pp. 29-52.
- 41) Neurath, Johannes, "Die inhomogene Raumzeit des Rituals", artículo inédito.
- 42) Neurath, Johannes, "Ambivalencias del poder y del don en el sistema político-ritual Wixarika", en *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares, coords., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 117-143.
- 43) Esta es la estrategia seguida por Bruno Latour en su reflexión crítica en que Occidente descalifica las formas de conocimiento y pensamiento de otras culturas al negarle un estatus científico., *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Barcelona, Labor, 1992, 173-204.
- 44) Cadena, Marisol de la, "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics"", en *Cultural Anthropology*, 2010, vol. 25, no. 2, 347-348.
- 45) Navarrete, Federico, "The Changing Futures of the Maya and their Anthropologists: Negotiating the Present in the Yucatan Peninsula", en *Indiana*, 32, 2015.

- 46) Viveiros de Castro, Eduardo, "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", en *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, pp. 345-400.

Bibliografía

- Adorno, Rolena Klahm, *Guamán Poma; literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI Editores, 1991.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica (Obra Antropológica, 6), 1992.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Editorial Itaca-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, (Introducción y traducción de Bolívar Echeverría).
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México, D.F., Editorial Grijalbo/Conaculta (Los Noventa), 1990.
- Brown, Michael F. y Eduardo Fernández, *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- Carpentier, Alejo, *Los pasos perdidos*, Barcelona, Barral Editores, 1972.
- Churchill, Ward, *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas 1492 to the Present*, San Francisco, City Lights Publications, 1998.
- Colón, Cristóbal y Bartolomé de Las Casas, *El primer viaje a las Indias, relación compendiada por Fray Bartolomé de las Casas*, México, Espasa-Calpe Mexicana (Col. Austral, 633), 1992.
- Conrad, Sebastian, *Globalgeschichte. Eine Einführung*, Munich, C.H. Beck, 2013.
- de la Cadena, Marisol, "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics"", en *Cultural Anthropology*, 2010, vol. 25, no. 2, pp. 334-370.
- Detienne, Marcel, *La invención de la mitología*, Barcelona, Ediciones Península, 1985.
- Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, México, Grijalbo/CNCA, 1993.
- Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000, (Biblioteca del Presente, 12).
- Koselleck, Reinhart, *historia/Historia*, Madrid, Editorial Trotta, 2010.

- Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, México, D.F., Editorial Fontamara, 1992.
- Latour, Bruno, *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Barcelona, Labor, 1992.
- Latour, Bruno, *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Debate, 1993.
- Latour, Bruno, *War of the Worlds: What about Peace?*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2002.
- León-Portilla, Miguel y Angel M. Garibay, eds., *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, [1959], (Biblioteca del Estudiante Universitario, 81).
- Liffman, Paul, *Chamanismo, derecho, ciencia y sus públicos en torno a la minería en Wirikuta*, s.f.
- Liffman, Paul, *Huichol Territory and the Mexican Nation. Indigenous Ritual, Land Conflict and Sovereignty Claims*, Tucson, University of Arizona Press, 2014.
- Morison, Samuel Eliot, *El almirante de la Mar Océano. Vida de Cristóbal Colón*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Navarrete Linares, Federico, "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos", en *El historiador frente a la historia: El Tiempo en Mesoamérica*, Virginia Guedea, coord., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2004, pp. 29-52.
- Navarrete Linares, Federico, "Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl, dos estrategias de traducción cultural", en *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva*, Federico Navarrete Linares y Danna Levín, eds., México, Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2007, pp. 97-112.
- Navarrete Linares, Federico, *Hacia otra historia de América: Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Navarrete Linares, Federico, "Las dinámicas históricas y culturales de ciclos de concentración y dispersión en las sociedades amerindias", en *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares, coords., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 169-199.
- Navarrete Linares, Federico, "Las fuentes de tradición indígena más allá de la dicotomía entre historia y mito", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1999, vol. 30, pp.

- 231-257.
- Navarrete Linares, Federico, "The Changing Futures of the Maya and their Anthropologists: Negotiating the Present in the Yucatan Peninsula", en *Indiana*.
- Neurath, Johannes, "Ambivalencias del poder y del don en el sistema político-ritual Wixarika", en *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares, coords., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 117-143.
- Neurath, Johannes, *Die inhomogene Raumzeit des Rituals*, en prensa.
- Neurath, Johannes, *La vida de las imágenes. Arte huichol*, México, Artes de México, 2013.
- O'Gorman, Edmundo, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- O'Gorman, Edmundo, *México el trauma de su historia. Ducit amor patriae*, México, CNCA, 2002, [1997], (Cien de México).
- Ortega y Medina, Juan Antonio, *La evangelización puritana en Norteamérica. Delendi sunt Indi*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Stengers, Isabelle, "The Cosmopolitical Proposal", en *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Bruno Latour y Peter Weibel, eds., Cambridge, The MIT Press, 2005, pp. 994-1004.
- Taussig, Michael, "Violence and Resistance in the Americas. The Legacy of Conquest", en *The Nervous System*, Michael Taussig, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 37-52.
- Vespucio, Américo, "Carta de 1502. Desde Lisboa, dirigida a Pier Francesco de Medici", en *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*, Américo Vespucio, Buenos Aires, Editorial Nova, 1951, pp. 142-153.
- Vespucio, Américo, "Carta de Américo Vespucio sobre las islas descubiertas en sus 4 viajes", en *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*, Américo Vespucio, Buenos Aires, Editorial Nova, 1951, pp. 198-267.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", en *A inconstância da alma selvagem*, Eduardo Viveiros de Castro, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, pp. 345-400.
- Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, Editorial SB, 2009.



ANALES DE
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Conferencia / Conferência / Lecture

Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de cos-
mohistoria

..... Federico NAVARRETE LINARES (1)

Artículos / Artigos / Articles

De la diplomacia a la política doméstica: Conversaciones migratorias,
Radio Martí, y la animosidad persistente entre Cuba y Estados Unidos
después de la guerra fría

..... Hideaki KAMI (37)

“Japón” desde Argentina: las traducciones de Kazuya Sakai y su recepción

..... Yoshina TAKAKI (67)

Actividades de la Asociación 2015–2016

(97)

No.36 (2016)

Asociación Japonesa de Estudios Latinoamericanos (AJEL)