

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Literatura

CONFORMACIÓN IDENTITARIA EN *EL ENTENADO* DE JUAN JOSÉ SAER

Tesis para optar al grado de Licenciada en Lengua y Literatura Hispánica

ALUMNA:

María Gabriela Bravo Muñoz

PROFESORAS: Alicia Salomone Natalia Cisterna

Santiago – Chile 2009

Introducción . .	4
I. Distintas construcciones de la otredad y de la identidad . .	6
Identidad . .	6
Otredad . .	9
II. La visión del indio latinoamericano desde Europa . .	12
Primer encuentro . .	12
El buen salvaje . .	13
El caníbal . .	15
III. Construcción de la identidad y de la alteridad en <i>El entenado</i> . .	18
Conclusión . .	24
Bibliografía . .	26

Introducción

Juan José Saer, escritor argentino, pertenece a un grupo de autores que abordan la literatura no sólo como creadores, sino también desde una función metaliteraria, ligados al mundo académico. Saer escribió también para un público más masivo, como columnista del diario *La Nación* de Buenos Aires. Entre sus obras más destacadas se encuentran libros de cuentos: *En la zona* (1960), *Palo y hueso* (1965), *Unidad de lugar* (1967), *La mayor* (1976); novelas: *Responso* (1964), *La vuelta completa* (1966), *Cicatrices* (1969), *El limonero real* (1974), *Nadie nada nunca* (1980), *El entenado* (1983), *Glosa* (1985), *La ocasión* (1986), *Lo imborrable* (1992) y *La pesquisa* (1994); antologías de sus relatos: *Narraciones* (1983), *Juan José Saer por Juan José Saer* (1986); poesía: *El arte de narrar* (1977); selección de artículos: *Para una literatura sin atributos* (1988); y ensayos: *El río sin orillas* (1991), *El concepto de ficción* (1997).

La obra que abordaré en esta investigación es *El entenado*, novela que actualiza el género de las crónicas de indias y utiliza su forma para dar cuenta de un grupo humano otro que finalmente tendrá un rol fundamental en la constitución de la identidad del narrador.

Entenado es el hijo adoptivo, y así sucede con el narrador de la novela, quien por ser huérfano, pasa por una serie de circunstancias que lo orientan y lo van formando. En el transcurso de la historia tendrá varias imágenes de padres adoptivos, así como también varios hogares, siendo el más significativo el constituido por una tribu indígena del Río de la Plata.

La tribu aborígen representa en la obra a la otredad más radical. Realizan rituales antropófagos y tienen un sistema de creencias muy distinto al occidental. No se enmarcan dentro del concepto de civilización. Esta misma otredad que se tendía a tergiversar en los relatos que hacían los españoles de los indígenas, en la época de su llegada a América, se presenta ahora a través de una descripción que aspira a ser lo más detallada y fiel posible. A pesar de que no se le puede pasar la voz al otro, en cuanto es imposible evitar la mediatización, la mirada de un sujeto sobre otro; el relato de *El entenado* pretende dar cuenta del otro en su particularidad y diferencia, así como también en sus características que lo vinculan con el resto de la humanidad.

El tiempo de la historia se sitúa en los primeros encuentros entre españoles e indígenas y se puede determinar, por algunas marcas presentes en la novela, que se estaría tomando como contexto, lo ocurrido en la expedición de Juan Díaz de Solís del año 1515. Se hace la mención al bautizo del Río de la Plata, llamado por Solís *Mar dulce*, ya que tiene la creencia de que se trata de un brazo del océano con una salinidad muy baja. Solís muere junto a varios de los tripulantes de su expedición víctimas de un ataque indígena, al igual que el capitán en la novela. Estas marcas, sin embargo, son muy escasas, lo que daría mayor libertad a la ficción, ya que no hay una atadura con lo real histórico.

La novela se estructura en torno a las memorias del narrador, quien va contando su experiencia apremiado por un mandato que recibió de un grupo humano con el cual compartió. Sin embargo, la escritura de sus recuerdos se transforma también en su manera de ordenarlos y de comprender su propia identidad.

El narrador comienza declarándose huérfano, condición que marca en él un destino de búsqueda. Se cría en los puertos, sus primeros padres lo constituyen marinos y prostitutas, la mayoría de edad simbólica (“se hace hombre”) la alcanza con su primera borrachera y con su primer encuentro sexual. Se embarca en una expedición a las Indias, destino de moda en la época, con la intención de desentrañar lo desconocido, animado por las narraciones fantásticas de los marinos que regresaban de esas tierras. La expedición arriba a tierra americana, donde son atacados por nativos, quienes matan y luego devoran, en medio de un rito orgiástico, a los tripulantes. El protagonista, y narrador de la historia, es dejado como testigo de la situación, y la tribu le encomienda la misión de ser su intérprete frente al mundo, de dar a conocerlos, de hacerlos de alguna forma inmortales gracias al testimonio de su existencia.

La identidad del narrador se va formando a través de la experiencia que vive con los indios americanos, con quienes convive por diez años, son ellos los que le dan su primer nombre: *Def-ghi* y con esto el fundamento de su vida. Ya que la palabra *def-ghi*, contiene en sí misma el mandato de ser testigo y informante de la existencia de los indígenas a los demás.

El viaje y las impresiones que éste le deja, son las marcas imborrables que el narrador recibirá en la etapa de formación de su identidad, en el período de juventud, y a las cuales volverá una y otra vez durante su vida y su relato.

La presente investigación tiene como objetivo analizar el problema de la identidad del yo presente en la novela *El entenado* de Juan José Saer, procurando establecer las particulares características presentes en la obra en relación con el tema de cómo se manifiesta el proceso de conformación de la individualidad en torno a la idea de un grupo humano representante de la otredad radical, la tribu antropófaga. De esta forma, indagaré en el rol fundamental que tiene la imagen construida de la alteridad, el conflicto de la pertenencia y la diferenciación, en la conformación de la propia figura del narrador.

I. Distintas construcciones de la otredad y de la identidad

Identidad

¿Qué es la identidad? ¿Qué hace que una persona se distinga de otra o que un grupo de personas se distinga de otro? Y, por otro lado ¿qué hace que una persona se identifique con un grupo humano y tenga un sentido de pertenencia con él? Todas estas preguntas deben ser aclaradas antes de abordar el tema específico de la identidad en la novela de Juan José Saer, *El Entenado*.

El concepto de identidad suele verse relacionada con la noción de mismidad, lo cual ha ocurrido en distintos pensadores que lo han hecho siguiendo la línea de Aristóteles, de acuerdo a lo que sostiene el sociólogo Jorge Larraín en su texto *Identidad Chilena*. Allí él emprende una definición de este concepto y recalca que: “La concepción filosófica moderna de identidad se basó en la creencia de la existencia de un sí mismo, o centro interno, que emerge con el nacimiento, como una alma o esencia, que permanece fundamentalmente igual durante toda la vida”¹. Concepción de la identidad de tipo esencialista, es a lo que apuntamos cuando tenemos la idea de que una persona es siempre la misma a pesar del paso del tiempo y, por lo tanto, portaría características que siempre podríamos reconocer si la comparáramos con ella misma, en distintos momentos de su existencia. Es también lo que sugiere Tugendhat en su ensayo *Identidad: personal, nacional y universal*, en cual, al comenzar su análisis, ilustra la idea de identidad de un individuo de la siguiente manera: “Tal es el caso cuando decimos, por ejemplo, que la cucaracha que está ahora en esta esquina del cuarto es la misma que es idéntica con la cucaracha que hace un rato había estado en aquella otra esquina”².

La teoría esencialista tiene como base el principio de no contradicción desarrollado por Aristóteles en el Libro IV de la *Metafísica*, según el cual dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas a la vez, de esta forma, lo que se presenta como contradictorio es necesariamente falso. En palabras de Aristóteles: “nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido”, lo cual es explicado, en relación con la noción de identidad, de la siguiente forma, por Grínor Rojo:

“... cuando observamos en una persona que él o ella posee un fuerte sentido de su propia identidad, cuando en el lenguaje de todos los días proclamamos a los cuatro vientos que esa es una persona ‘genuina’ o ‘consecuente’, por ejemplo, lo que estamos diciendo es que él/ella se conduce de completo acuerdo con un cierto algo (A2 [lo que se predica del sujeto], o sea la esencia de Aristóteles o el ‘sí mismo’ leibniziano) que es previo a sus acciones (A1 [el sujeto mismo]). Ese

¹ Larraín, Jorge, *Identidad Chilena*. Santiago. LOM, 2001, p.25

² Tugendhat, Ernst. “Identidad: personal, nacional y universal” en *Revista Persona y Sociedad* vol. 10 N°1. Santiago. ILADES, 1996, p.30

algo previo, que antecede a y constituye el referente de sus acciones, también antecede a y constituye el referente de su identidad”³

Esta ley por la cual la esencia de las cosas es una y siempre una, anterior a toda acción o desarrollo del hombre o de la mujer durante su vida, estaría así eliminando el factor temporal en la conformación de la identidad, ya que ésta se constituiría como una esencia inmutable e intemporal.

Un aspecto importante en el criterio de la mismidad es la idea de que la identidad se encuentra ligada a la memoria y a lo que cada uno recuerda que es, o quien es, lo que generaría la seguridad de que a pesar del transcurrir de los años y de las distintas etapas por las que hemos pasado en nuestra vida, seguimos siendo la misma persona, es decir, mantenemos nuestra identidad intacta. Sin embargo, en caso de que alguien por alguna causa perdiera la memoria, no nos atreveríamos a acusarla de ser otra persona, y si bien algunos aspectos o características de ella podrían verse afectados por su condición, seguiríamos percibiéndola como tal o cual persona, la misma esencialmente que era antes de perder tal facultad.

Otra forma de abordar el concepto de identidad es a partir, ya no de la mismidad o de un carácter de idéntico consigo mismo, sino a partir de la noción de la diferencia, como ha sucedido a partir de lo desarrollado por Derrida, siguiendo, en su análisis las ideas del *Curso de Lingüística General* de Ferdinand de Saussure, en el cual se expresa que el valor del signo lingüístico depende de su relación con los otros signos, o, en otros caso, los significantes e incluso los conceptos poseerían este valor relativo:

“en la lengua no hay más que diferencias. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece: pero en la lengua sólo hay diferencias sin términos positivos. Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultantes de este sistema”⁴

De esta noción se toma Derrida para desarrollar su teoría que se dirigirá, paradójicamente, en contra del estructuralismo, boicoteando así, entre otras cosas, la idea de estructura y de esencia de las cosas y conceptos.

Para Derrida, en la lengua, como en todo orden de cosas, no hay más que diferencias, lo cual es explicado por Rojo: “Para Derrida es la diferencia y no la esencia del elemento [el] que confiere y administra la significación”⁵, dejando en claro que Saussure no se refería a la disposición del universo, sino a un aspecto de la cultura como es el lenguaje, y que, por otro lado, no desestimaba completamente la idea de un fondo sustancial de los conceptos, ya que “Como la palabra forma parte de un sistema, está revestida no solo de una significación, sino también, y sobre todo, de un valor, lo cual es cosa muy diferente”⁶, según lo cual, el valor de relación de los conceptos se encontraría además en la significación que les pertenece y que no es relativa. De lo que se desprende que, a pesar de que podemos decir que la identidad de una persona se percibe muchas veces en lo que la diferencia de otras

³ Rojo, Grínor. *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?* Santiago. LOM, 2006, pp.14-15

⁴ Saussure, Ferdinand. *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires. Losada, p.203

⁵ Rojo, op. cit., p.16

⁶ Saussure, op. cit., p.196

personas, esto no está negando que posea rasgos, propiedades intrínsecas, que se dan no sólo a partir de la oposición con otros individuos.

Sin embargo, para Larraín, la identidad no corresponde a una esencia que estaría determinada al nacer, sino que él ve la noción como inserta en el devenir del tiempo, ya no de forma estática, ni siquiera como si alguna vez llegara a su conclusión o como algo alcanzado completamente, sino en constante proceso de construcción:

“Cuando hablamos de identidad nos referimos, no a una especie de alma o esencia con la que nacemos, sino que a un proyecto de construcción en la que los individuos y grupos se van definiendo a sí mismos en estrecha relación con otras personas y grupos. La construcción de identidad es así un proceso social en un doble sentido: primero, los individuos se definen a sí mismos en términos de ciertas categorías sociales compartidas, culturalmente definidas, tales como religión, género, clase, etnia, sexualidad, nacionalidad, que contribuyen a especificar al sujeto y a su sentido de identidad”⁷

El aspecto temporal que se inserta en la noción de identidad no altera la noción de mismidad, es decir, a pesar de que no podemos negar que se generan cambios constantes en las personas y que estos repercuten en su conformación identitaria, esto no supone que una persona cambie en el transcurso de los tiempos tanto como para ser definida como otra persona: “El hecho de que algo cambie no significa que algo termine y algo otro empiece; nuestros criterios para cambios son diferentes de los criterios para nacer y morir; en el cambio, una y la misma cosa tiene características diferentes en momentos diferentes”⁸. De esta forma, quiero hacer una distinción entre los conceptos de identidad y el de mismidad, que si bien están relacionados, no apuntan a lo mismo: uno se encontraría en continuo proceso de desarrollo y conformación, y el otro, en cambio, responde a un principio permanente, por el cual reconocemos a una persona como la misma a través del tiempo, desde que nace hasta que muere.

Concuerdo además, con la idea de Larraín acerca de que la identidad individual, y no sólo ésta sino también las colectivas, estarían en permanente construcción, por lo que la pregunta pertinente cambiaría. Ya no se trata de responder ¿qué es la identidad?, sino más bien de reformularla a ¿cómo se construye la identidad?, con lo cual estaríamos dejando atrás las teorías que hablan de una identidad esencial e inmutable desde el nacimiento.

Otro concepto importante en el tratamiento del tema, es el que desarrolla Tugendhat cuando habla de *identidad cualitativa*. Esta fórmula se da al poner a las personas en relación con un grupo humano con el cual se sienten identificadas y quieren ser reconocida como pertenecientes. Hombres y mujeres son generalmente conscientes de los grupos de personas que se van formando en la sociedad, aunque éstos no necesariamente tienen una intención grupal, es decir, no actúan siempre como asociados y no se conocen sus miembros entre sí. Sin embargo, cada uno de nosotros siente, de distintas formas, que pertenece a una clase social y otras especies de conjuntos de personas, ya sea hombre o mujer, estudiantes, trabajadores, etc. Lo anterior se da porque tenemos características, de distintos órdenes, que nos asemejan con otras personas, además de reconocer que los distintos grupos tienen también propiedades que los distinguen de otros. La conciencia de esto es lo que nos permite pensar en qué queremos ser, en a quiénes nos queremos parecer

⁷ Larraín, Jorge. “Globalización e identidad nacional” en *Revista Chilena de Humanidades* N°20. Santiago. Universidad de Chile, 2000, pp29

⁸ Tugendhat, op. cit., p.30

o con quiénes queremos que nos identifiquen; y, por otro lado, con quiénes queremos distanciarnos, con quiénes no queremos ser comparados, lo que depende por lo tanto de la voluntad de cada uno, según comenta Tugendhat:

“El haber convertido el problema de la identidad de uno mismo de tal modo que puede ser expresado en la forma ‘qué quiero ser’, nos permite ahora ver que este problema no se refiere a cualesquiera identidades cualitativas que tenemos sino solamente a aquellas que dependen, o dependen en parte, de nuestra voluntad”⁹

Llevando a niveles irrisorios el concepto de identidad cualitativa, y tomando en cuenta el aspecto de querer ser reconocidos como miembros de ciertos grupos, podríamos explicarnos qué fue lo que posibilitó ver hace algún tiempo a personas usando teléfonos celulares de palo (cuando la telefonía móvil no se había masificado aún y era considerada un lujo) o llenando el carro del supermercado sólo para ser vistos y luego desocuparlo para dejar lo efectivamente necesario, y que podían pagar, antes de llegar a las cajas; todo con la intención de ser identificados con una clase social más acomodada, aunque de hecho no pertenecieran a ella. Lo anterior nos sitúa en relación con el rol fundamental de la sociedad en la conformación de la identidad, en cuanto a cómo se generan espacios a los cuales queremos pertenecer y que se nos reconozcan como pertenecientes; y, en relación con esto, el valor que damos a las opiniones de los otros y que, por lo tanto, influyen en nuestra propia idea de lo que queremos ser. En palabras de Larraín:

“Por lo tanto, la identidad supone la existencia del grupo humano. Responde no tanto a la pregunta, ¿quién soy yo? o ‘¿qué quisiera ser yo?’ como a la pregunta: ‘¿quién soy yo a los ojos de los otros?’ o ‘¿qué me gustaría ser considerando el juicio que los otros significativos tienen de mí?’ Erikson expresa esta idea diciendo que en proceso de identificación ‘el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que percibe como la manera en que los otros lo juzgan a él’”¹⁰

Hasta ahora hemos visto que el concepto de identidad ha variado fundamentalmente desde una concepción clásica, según la cual habría una esencia en cada persona que se mantendría invariable desde su nacimiento, hasta una noción de identidad en permanente proceso de cambio, y que ciertos aspectos de la conformación de ésta se darían de forma intencional al querer parecernos a otras personas y así pertenecer a algún grupo humano determinado. Sin embargo, el modo como estructuramos nuestra identidad también se relaciona con los otros y con la construcción que hacemos de ellos, ya que “los otros son aquellos cuyas opiniones acerca de nosotros internalizamos, cuyas expectativas se transforman en nuestras propias autoexpectativas. Pero también son aquellos con respecto a los cuales queremos diferenciarnos”¹¹ Por lo que resulta imprescindible hablar también del otro cuando hablamos de identidad.

Otredad

Para empezar, debemos distinguir que lo que llamamos otro, “el otro”, corresponde a aquella persona de la cual nos diferenciamos o queremos diferenciarnos, aquellos con los cuales

⁹ Tugendhat, op. cit., p.32

¹⁰ Larraín, 2001, op. cit., p.29

¹¹ Larraín, 2000, op. cit., p.29

no nos sentimos semejantes, aquél al cual no aplicamos el pronombre inclusivo “nosotros”. En palabras de Todorov, los otros conforman el “grupo social concreto al cual *nosotros* no pertenecemos”¹²

El “otro” se define de acuerdo a distintas dimensiones¹³, como son las siguientes: temporal, el otro es el que se sitúa en el pasado, que se relaciona con lo anterior a nosotros y que pertenece al tiempo en el cual los adelantos actuales no se han presentado aún, representa a quien posee una mentalidad y una forma de vida, por lo tanto, más atrasadas que la nuestra; también el otro puede encontrarse en la misma sociedad, como ocurre con las mujeres, los locos y los pobres, quienes no cumplen con ciertas condiciones para ser considerados como iguales por el hombre; y por último, el “otro” es también aquel quien se encuentra espacialmente lejano con respecto a “nosotros”, el bárbaro que no habla nuestra lengua o que balbucea (desde nuestro punto de vista), el incivilizado y radicalmente diferente, “tan extranjeros que, en el caso límite, dudo en reconocer nuestra pertenencia común a una misma especie”¹⁴

Larraín reconoce dos grandes corrientes teóricas que han influido en la forma de ver al otro, es decir, en la construcción de la otredad. Una corriente es la de las teorías universalistas, que tienen una perspectiva histórica desde la cual se percibe una especie de línea de continuidad que se da en torno al concepto de progreso, visto éste como un desarrollo lineal e ininterrumpido hacia una meta común, universal, y que conformaría distintas etapas en la historia de la humanidad por la que todos los pueblos tienen que pasar. Por otro lado, se encuentra el punto de vista historicista, que se contraponen totalmente a la corriente anterior, y que postula o se rige a partir de la idea de que el proceso de desarrollo no tiene un carácter continuo, sino fragmentario, sin metas comunes y en el que cada pueblo no es comparable con otro, ya que no todos necesariamente deberían pasar por las mismas etapas de desarrollo.

Sin embargo, a pesar de que ambas corrientes se contraponen en lo teórico, ninguna de las dos aporta una perspectiva válida para comprender al “otro”; ambas lo perciben de distinta forma, pero las dos fracasan en mostrar una imagen de la otredad en la que el respeto y la aceptación de la diferencia permita ver también los aspectos que unen a los distintos pueblos:

“Las teorías universalistas tienden a concebir la historia como progreso teleológico, unilineal y universal, como una serie de etapas que todos tienen que recorrer. Estas teorías acentúan la unidad de metas de la humanidad pero tienen dificultades para entender las diferencias culturales y para respetar al “otro” en cuanto distinto. Las versiones historicistas, en cambio, conciben a la historia como un proceso discontinuo y segmentado que no tiene dirección universal ni metas, y cuya comprensión requiere empatía con la diferente esencia cultural que cada nación desarrolla. Estas teorías destacan las diferencias con el “otro”, pero tienen dificultades en entender los problemas comunes y las formas de igualdad que surgen de una humanidad compartida”¹⁵

¹² Todorov, Tzvetan. *La conquista de América, el problema del otro*. México. Siglo XXI, 1997, p.13

¹³ Sigo la clasificación elaborada por Larraín en Larraín, Jorge. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago, Andrés Bello, 1996, pág.91

¹⁴ Todorov, op. cit., p.13

¹⁵ **Larraín, 1996, op. cit., p.80**

Esta incapacidad de poder ver al otro, en su particularidad y semejanza, es la que nos ha llevado a males como el colonialismo, el racismo y la esclavitud. Por un lado, el colonialismo se ha legitimado históricamente a través de una forma particular de comprender la ideología de la modernidad y de la razón. Las distintas naciones europeas validaban el colonialismo por el mandato de “salvar” a los pueblos atrasados de Sudamérica y África del salvajismo y la incivilización y hacerlos así gozar de los beneficios del progreso. La lógica proteccionista dictaba que, como imperativo moral, los europeos ilustrados debían actuar como los hermanos mayores de estos bárbaros y guiarlos por el camino del desarrollo: “En este contexto, las teorías del desarrollo, acompañadas de sus respectivas críticas de la ideología, se encontraron y construyeron al otro que tenía que ser salvado de su patrón tradicional de atraso y estancamiento”¹⁶ Lo anterior no excluía que estas naciones protectoras podrían también a su vez, como así lo hicieron, obtener sus propios beneficios de esta “ayuda”: “Por supuesto, es posible interpretar esta misión autoasignada como un mal disimulado interés económico en explotar las materias primas y los nuevos mercados de países lejanos”¹⁷.

¹⁶ Larraín, 1996, op. cit., p.90

¹⁷ *Ibíd.*, p.90

II. La visión del indio latinoamericano desde Europa

Primer encuentro

El 12 de octubre de 1492, es la fecha en la cual se fija el choque entre dos culturas totalmente distintas: la americana y la europea. Lo anterior manifiesta, sin embargo, una burda simplificación, ya que no existía una sola cultura precolombina al momento del desembarco de Colón en las nuevas tierras, sino una gran variedad de pueblos muy distintos entre sí, cada uno con su propia forma de vida, sistemas de creencias y visiones de mundo; cada uno, además, con un grado distinto de desarrollo cultural¹⁸. Todo esto es intencional y sistemáticamente ignorado por los recién llegados, quienes son incapaces de ver realmente al otro en su particularidad, y, por lo tanto, homogeneizan a los distintos pueblos concibiéndolos como uno solo y, además, proyectan sobre ellos prejuicios y preconcepciones que traen desde el Viejo Mundo. Para los conquistadores “No tiene nada de asombroso el que esos indios, culturalmente vírgenes, página blanca que espera la inscripción española y cristiana, se parezcan entre sí”¹⁹. Para ellos, los indios no tienen ningún tipo de cultura²⁰ y, al no tenerla, pueden ser metidos todos en un mismo saco, ser considerados como seres que viven a la buena de Dios, esperando que algún día llegue el hombre europeo que los salvará de la barbarie y los guiará en el camino del progreso²¹.

Por otra parte, en Colón, de acuerdo a lo expresado por Todorov, operaría una asimilación de la falta de vestimenta con la falta de cultura: “Los indios, físicamente desnudos, también son, para los ojos de Colón seres despojados de toda propiedad cultural...”²². El Almirante no puede concebir como iguales a seres en los que no percibe

¹⁸ Estas diferencias culturales podemos visualizarlas, por ejemplo, en el distinto grado de desarrollo de la escritura, en las tres civilizaciones precolombinas más importantes: “Las tres grandes civilizaciones amerindias encontradas por los españoles no se sitúan exactamente en el mismo nivel de evolución de la escritura. Entre los Incas falta por completo (tienen un sistema mnemotécnico de cordelillos, por lo demás muy elaborado); los aztecas poseen pictogramas; encontramos entre los mayas rudimentos de una escritura fonética.” Todorov, op. cit., p.88

¹⁹ *Ibid.*, p.45

²⁰ Asunto que sigue inquietando. Fernández Retamar, reacciona frente a la pregunta de la existencia de una cultura latinoamericana, si tenemos realmente cultura los latinoamericanos, a lo cual responde “[...] poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia, nuestra realidad humana misma, y por tanto estar dispuestos a tomar partido a favor de nuestra irremediable condición colonial, ya que se sospecha que no seríamos sino eco desfigurado de lo que sucede en otra parte [...]”, Fernández Retamar, Roberto. *Todo Caliban*, Buenos Aires, CLACSO, 2004, p.19

²¹ Visión que, por otro lado, varios siglos después sigue con plena vigencia en escritores como Domingo Faustino Sarmiento, quien manifiesta que “puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están en posesión de un terreno privilegiado; pero gracias a esta injusticia, la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que puebla la tierra [...]”, *Conflicto y armonías de las razas en América*. Citado por Fernández Retamar, op.cit., p.47

²² Todorov, op. cit., p.44

ni el más mínimo signo de civilización, de acuerdo a su propia concepción del término; no puede imaginarse que representen, por el contrario, otro tipo u otro estadio de la cultura.

A partir de lo anterior, nos explicamos el hecho de que Colón haya encontrado en “el nuevo mundo” sirenas y otros seres fantásticos, que pertenecían más bien a los parajes producidos por la imaginación clásica que a las tierras americanas, y que haya sido incapaz, como muchos otros, de ver a los aborígenes como realmente eran. Según dice Todorov: “Al comienzo del siglo XVI los indios de América, por su parte, están bien presentes, pero ignoramos todo de ellos, aun si, como es de esperar, proyectamos sobre los seres recientemente descubiertos imágenes e ideas que se refieren a otras poblaciones lejanas”²³

Esta incapacidad de percibir y de comprender al otro es lo que permitió que se generaran en el ideario europeo, dos visiones totalmente contrapuestas, e igualmente irreales, con respecto al indio latinoamericano. Por una parte, el habitante de las nuevas tierras es la criatura inocente, edénica, cuya bondad es tal que resulta ser perfecta para abrazar la fe cristiana. Sin embargo, por otro lado, el indio es un ser abominable y cruel, que debe ser justamente castigado por cometer el peor de los crímenes contra la humanidad: la antropofagia. Ahora bien, como observa Roberto Fernández Retamar, resulta curioso que ambos, el buen salvaje y el caníbal, hayan tenido el mismo destino, “La versión del colonizador nos explica que al caribe, debido a su bestialidad sin remedio, no quedó otra alternativa que exterminarlo. Lo que no nos explica es por qué, entonces, antes incluso que el caribe, fue igualmente exterminado el pacífico y dulce arauaco”²⁴

Es el propio Colón quien da inicio a ambos mitos, “¿Cómo es que Colón puede estar asociado a esos dos mitos aparentemente contradictorios, aquel en que el otro es un ‘buen salvaje’ (cuando se le ve de lejos) y aquel en que es un ‘pobre perro’, esclavo en potencia? Y es que los dos descansan en una base común, que es el desconocimiento de los indios, y la negación de admitirlos como un sujeto que tiene los mismos derechos que uno mismo, pero diferente. Colón ha descubierto América, pero no a los americanos”²⁵. A la llegada del Almirante a las nuevas tierras, de su primer contacto con los habitantes de éstas, concluye que se trata de gente mansa y buena, que no conoce las armas ni la avaricia, son seres dóciles y aptos para ser cristianizados. Sin embargo, más adelante, va a cambiar de opinión, hasta llegar a considerar a los indios como ladrones y traicioneros.

El buen salvaje

Las observaciones que hace Colón en su *Diario de a bordo* con respecto a los aborígenes que encuentra en su viaje, construyen a un sujeto manso y bueno, dócil y servil, que desconoce la guerra y la violencia, inocente en todos los aspectos. Después del primer contacto, escribe el Almirante con respecto a los indios: “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”²⁶. Más adelante,

²³ Ibíd., p.14

²⁴ Fernández Retamar, op. cit., p.25

²⁵ Todorov, op. cit., p.57

²⁶ Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Edición, prólogo y notas de Consuelo Varela. Madrid, Alianza, 1982, p.31

el 14 de octubre de 1492, declara que “esta gente es muy simplice en armas, como verán Vuestras Altezas de siete que yo hice tomar [...], porque con cincuenta hombres los tendrán todos sojuzgados y les harán hacer todo lo que quisieren”²⁷.

En los intercambios comerciales, los indios entregan a los españoles cosas valiosas a cambio de baratijas, como cuenta Colón:

«Yo -dice él-, porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra Santa Fe con amor que no por fuerza, les di a algunos de ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescuezo, y otras cosas muchas de poco valor, con que hubieron mucho placer y quedaron tanto nuestros que era maravilla. Los cuales después venían a las barcas de los navíos adonde nos estábamos, nadando, y nos traían papagayos e hilo de algodón en ovillos y azagayas y otras cosas muchas, y nos las trocaban por otras cosas que nos les dábamos, como cuentecillas de vidrio y cascabeles»²⁸

Es en base a estos trueques que Colón va a declarar la generosidad como una virtud intrínseca en el indio y contribuirá; de esta manera, en forma importante da nacimiento al mito del buen salvaje²⁹ que luego se proyectará en las ideas de pensadores ilustrados como J. J. Rosseau, entre otros.

De acuerdo con Todorov, Colón no se preocupa de comprender al otro, y menos a su cultura (efectivamente, las descripciones que realiza en su *Diario* son principalmente físicas³⁰). El hecho de que vea a los indios como seres edénicos y a las tierras americanas como el paraíso, se sustenta en las preconcepciones que lo acompañan durante el curso de su viaje, sus lecturas previas y sus creencias cristianas, más que en sus observaciones empíricas, ya que todo lo que observa viene a confirmar sus presunciones y certidumbres anteriores.

“Ciertamente es que la más notable de las creencias de Colón es de origen cristiano: se refiere al paraíso terrenal. Leyó en la *Imago Mundi* de Pedro de Ailly que el paraíso terrenal debía encontrarse en una región templada más allá del ecuador. No encuentra nada durante su primera visita al Caribe, lo cual no es de asombrar; pero ya de regreso [el 21 de febrero de 1493], en las Azores, declara: ‘El Paraíso terrenal está en el fin de Oriente, porque es lugar temperadísimo; así que aquestas tierras que agora él ha descubierto, dice él, es el fin de Oriente’”³¹

Colón se maravilla ante la naturaleza americana, y plasma en su *Diario* las sensaciones que va experimentando. El 14 de octubre escribe: “Y después junto con la dicha isleta están huertas de árboles las más hermosas que yo vi, y tan verdes y con sus hojas como las

²⁷ *Ibíd.*, p.25

²⁸ *Colón, op. cit.*, p.30

²⁹ Todorov, *op. cit.*, p.47

³⁰ Las reseñas que realiza Colón están enfocadas principalmente a la naturaleza; muchas veces los indios ocupan solamente un lugar más dentro de ésta. “[...] [Colón] capturaba indios para completar una especie de colección de naturalista, en la que tenían su lugar al lado de las plantas y de los animales; y a quien, además, sólo le interesaba el número: seis cabezas de mujeres, seis de hombres. En aquel caso, podríamos decir que el otro se veía reducido al estado de objeto.” *Ibíd.*, p.142

³¹ *Todorov, op. cit.*, p.25

de Castilla en el mes de abril y de mayo, y mucha agua³², y en otra oportunidad, el 21 del mismo mes, declara: "Aquí es unas grandes lagunas, y sobre ellas y a la rueda es el arboledo en maravilla, y aquí y en toda la isla son todos verdes y las hierbas como en abril en el Andalucía; y el cantar de los pajaritos que parece que el hombre nunca se querría partir de aquí, y las manadas de los papagayos que oscurecen el sol; y aves y pajaritos de tantas maneras y tan diversas de las nuestras que es maravilla; y después hay árboles de mil maneras y todos de su manera fruto, y todos huelen que es maravilla, que yo estoy el más apenado del mundo de no conocerlos"³³. La admiración que experimenta Colón por la naturaleza que va descubriendo también está decidida de antemano; se vincula con el mito del paraíso, desplegado en la obra de Pedro de Ailly, y se va generalizando a otros aspectos como el moral. Es así como Colón, sin mucha justificación, proclama la bondad de los indios³⁴.

Otra contribución al nacimiento del mito del buen salvaje, es realizada por Fray Bartolomé de las Casas, quien, en 1552, en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, tiene como propósito emprender la defensa de los indios, quienes son, y han sido, cruelmente maltratados por los españoles, para lo cual requiere atraer la atención de la corona española sobre estos hechos de abuso. La imagen del indio que se proyecta desde la obra de Las Casas, corresponde al de un ser indefenso e inocente, sin odio en su alma, víctima de la maldad y de la avaricia de los conquistadores. Dice Las Casas:

"Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo"³⁵

Concuera, además, con Colón, en considerar a los indios como la gente más apta para recibir la fe católica, es más, éstos ya poseen virtudes cristianas sin saberlo:

"Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra sancta fee católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimientos tienen para esto, que Dios crió en el mundo"³⁶

El caníbal

El 4 de noviembre de 1492, a menos de un mes de haber llegado a tierras americanas, Colón recibe, de parte de los indios taínos, noticias acerca de unos seres antropófagos, hombres que comen carne humana:

³² Colón, op. cit., p.33

³³ *Ibíd.*, p.41

³⁴ Todorov, op. cit., p.45

³⁵ Casas, Bartolomé de las. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición de André Saint-Lu. Madrid, Cátedra, 1993. p.75-76

³⁶ *Ibíd.*, p. 76

“Mostró el Almirante a unos indios de allí canela y pimienta -parece que de la que llevaba de Castilla para muestra- y conociéronla, dice que, y dijeron por señas que cerca de allí había mucho de aquello al camino del Sudeste. Mostróles oro y perlas, y respondieron ciertos viejos que en un lugar que llamaron Bohío había infinito y que lo traían al cuello y a las orejas y a los brazos y a las piernas, y también perlas. Entendió más: que decían que había naos grandes y mercaderías, y todo esto era al Sudeste. Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres y que en tomando uno lo degollaban y le bebían su sangre y le cortaban su natura”³⁷

Más adelante, el 23 de noviembre del mismo año, vuelve a escuchar sobre esta especie monstruos come-hombres, es la primera vez que se registra el uso del término caníbal para denominarlos:

“El viento era nordeste y razonable para ir al Sur, sino que era poco; y sobre este cabo encabalga otra tierra o cabo que va también al Este, a quien aquellos indios que llevaba llamaban Bohío, la cual decían que era muy grande y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quien mostraban tener gran miedo. Y desde que vieron que lleva este camino, dice que no podían hablar, porque los comían y que son gente muy armada”³⁸

El término caníbal es una deformación de caribe³⁹, que denomina genéricamente a los pueblos indígenas que poblaban la zona del Caribe. Corresponde, en el discurso de Colón, a seres monstruosos, cíclopes con hocico de perro, más semejantes a animales que a hombres, que comen carne humana. De acuerdo a lo expresado por Fernández Retamar en *Todo Caliban*, “El Caribe por su parte, dará el caníbal, el antropófago, el hombre bestial situado irremediabilmente al margen de la civilización, y a quien es menester combatir a sangre y fuego”⁴⁰

Sin embargo es problemática la autoridad del Almirante frente al tema, ya que sólo tiene conocimiento de estos seres fantásticos a partir de reseñas que le refieren habitantes de otras tribus, lo que acarrea el consiguiente inconveniente de traducción que se hace patente en una situación en que ninguno de los dos interlocutores conoce la lengua del otro. Es por esto, que Colón cree reconocer sonidos y palabras pertenecientes a su propia lengua en la lengua de los indígenas⁴¹ y, por lo tanto, a través de esta confusión, es capaz de

³⁷ Colón, *op.cit.*, p.51

³⁸ *Ibid.*, p.562

³⁹ Según Vignolo, “El término caníbal parece tomado de una palabra utilizada por los arawaks (los primeros pobladores con quien Colón había entrado en contacto) para designar de modo despectivo a sus enemigos del interior”. Vignolo, Paolo. *Hic sunt canibales: El canibalismo del nuevo mundo en el imaginario europeo (1492-1729)*, en Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura No.32, 2005, pp.151-188. Sitio web *Portal de revistas de la Universidad Nacional de Colombia*, consultado el 09 de Noviembre de 2009, <http://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/viewFile/8192/8836> , p.153

⁴⁰ Fernández Retamar, *op. cit.*, p.24

⁴¹ De acuerdo con Todorov: “Colón desconoce pues la diversidad de las lenguas, lo cual, frente a una extranjera, sólo le deja dos posibilidades de comportamiento complementarias: reconocer que es una lengua pero negarse a creer que sea diferente, o reconocer su diferencia pero negarse a admitir que se trate de una lengua [...]. Esta última reacción es la que provocan los indios que encuentra muy al principio (...) Más tarde, admite que tienen una lengua pero no llega a acostumbrarse totalmente a la idea de que

validar, mediante lo dicho por los indios, sus propias creencias y preconcepciones sobre las tierras que va descubriendo, creencias que lo acompañan ya desde su partida de Europa. “La interpretación de los diálogos con los aborígenes depende de las expectativas y de los horizontes mentales de los españoles, y poco o nada tiene que ver con que el discurso del otro extraeuropeo”⁴².

En un plano simbólico, caníbal es sinónimo de otro, un ser absolutamente diferente e imposible de incluirlo dentro de la civilización, no puede ser parte del nosotros. A los caníbales se les niega su calidad de ser humano, no pueden ser tratados como iguales ya que cometen un horrible crimen contra los hombres. Constituye esto, una de las justificaciones ideológicas de la arremetida europea contra los indios y su posterior masacre. Se vuelve, la conquista de América, una guerra justa por el bien de la humanidad, y la esclavitud una práctica totalmente legítima. Juan Ginés de Sepúlveda, en su defensa de la institución de la encomienda, caracteriza a los indios de la siguiente manera:

“Hombres que se entregan a todo género de intemperancia y de lujuria infame, muchos de los cuales se alimentan de carne humana... que veneran el vientre y las partes más vergonzosas del cuerpo como Dios, consideran los placeres de la carne como la religión y la virtud, y, como los puercos, tienen la mirada fija sobre la tierra, como si jamás hubieran visto el cielo”⁴³

La imagen del caníbal es retomada, posteriormente, por intelectuales que la alzan como símbolo de la identidad latinoamericana. El poeta cubano Fernández Retamar resalta las cualidades de libertad y carácter indómito de estos pueblos. Para el autor, los indígenas fueron exterminados ya que no podían ser conquistados, y esa es la herencia que debemos seguir como pueblo, no dejarnos subyugar por potencias foráneas que sólo pretenden explotar las riquezas americanas.

En 1928, se publica el *Manifiesto Antropófago*⁴⁴, en el cual el modernista brasileño Oswald de Andrade, nos llama, como latinoamericanos, a librarnos de todas las ataduras culturales y a aprovechar lo que tiene el otro, a devorar al otro y quedarnos con lo que nos sirve de él. Su frase “Tupi, or not tupi, that is the question”, es una muestra de transculturación, no sólo en su sentido semántico sino también en el discurso, mezclando culturas y lenguas diferentes. El autor toma como referencia a indígenas de Brasil, de la etnia Tupí, de la cual se dice haber devorado un misionero católico, y cuyas costumbres antropófagas son narradas por el alemán Hans Staden, quien convivió con ellos durante nueve meses y medio y, a su regreso a Europa cuenta cosas morbosas y llamativas, como que lo obligaban a saludar a los salvajes diciendo: “Ajune che peê remiurãama”, que significa “ya vengo yo para vuestra comida”⁴⁵.

es diferente, y persiste en oír palabras familiares en lo que dicen, y en hablarles como si debieran comprenderlo, o en reprocharles la mala pronunciación de nombres o de palabras que cree reconocer.” Todorov, op.cit., p.38

⁴² Vignolo, op. cit., p.154

⁴³ Citado en Vignolo, op.cit., p.163

⁴⁴ Andrade, Oswald de. *Manifiesto antropófago*. Sitio web HISTAL enero 2004. Consultado el 23 de noviembre de 2009, <http://www.histal.umontreal.ca/espanol/documentos/manifiestoantropofago.htm>

⁴⁵ Staden, Hans. *Viajes y cautiverio entre los caníbales*. Buenos Aires, Nova, 1945, p.136

III. Construcción de la identidad y de la alteridad en *El entenado*

La forma de ver América, a través del discurso oficial, ha sido generalmente desde el punto de vista de los vencedores, de los conquistadores y de las potencias extranjeras. A pesar de que el narrador de *El entenado* es extranjero en las tierras primigenias a las que llega, a través de la novela, se realiza una reescritura de la historia americana y se hace procurando dar la visión de mundo particular de un pueblo indígena olvidado⁴⁶, intentando mostrar su cultura y creencias. Se establece, de esta forma, que a través del narrador se muestra la historia del otro, ese otro que no había tenido voz ni espacio en las crónicas hasta ahora⁴⁷.

Esa omisión en la historia, de un grupo humano, como de tantos otros, es lo que se intenta salvar en la narración del mundo de una tribu que desapareció completamente, se trata de llenar un vacío de las crónicas y hacerlo desde el punto de vista de la ficción, sin ninguna ambición de verdad histórica.

Lo anterior, sitúa a *El entenado* dentro de una serie literaria que se preocupa de la reescritura de América desde el punto de vista histórico⁴⁸, este movimiento se ha desarrollado principalmente durante la segunda mitad del siglo XX y se ha reconocido como “nueva novela histórica”⁴⁹. Las características de este género se encuentran en consonancia con la idea postmoderna de hacer caer los Metarrelatos y considerar a la historia como un discurso, tomando en cuenta que la situación enunciativa específica en la cual se encuentra influye en él y lo moldea. De esta forma, se intenta romper con los discursos historiográficos totalizantes, de acuerdo al principio de desmitificación de la historia y realizando una reinterpretación de ésta. Por lo tanto, el objetivo es realizar una crítica a la ilusión de verdad que sustenta todo discurso, que por sus características responde siempre a mecanismos de poder e ideologías que alteran la visión y expresión del sujeto enunciativo. Este planteamiento que subyace a las obras del género⁵⁰, Nueva

⁴⁶ La omisión de una descripción de la cultura de los indígenas, se encuentra presente desde Colón, como declara Todorov: “Dado este desconocimiento de la cultura de los indios y su asimilación con la naturaleza, no podemos esperar encontrar en los escritos de Colón un retrato detallado de la población.” Todorov, op.cit., p.45

⁴⁷ Juan José Saer, en una nota del diario Clarín de Argentina, señala: “En lo relativo a los indios colastiné, debo decir que en los tratados especializados, sólo aparece de ellos el nombre, en la larga lista de tribus regionales que habitan en las inmediaciones del río Paraná. Algún autor los hace tributarios de los tobas, o de ciertos grupos instalados más al oeste, en el interior, por Santiago del Estero y aún más allá, pero siempre trasapelados en alguna lista que no señala de ellos ningún rasgo distintivo. Saer, Juan José. “Memoria del Río”, 27.02.2000, Sitio web *Clarín.com*, consultado el 09 de diciembre de 2009, <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2000/02/27/e-00501d.htm>

⁴⁸ El propio Saer ha indicado al respecto: “En cuanto al género propiamente dicho, se ha evocado con pertinencia a propósito de este relato la primitiva relación de Indias”. *Ibíd.*

⁴⁹ El primero en utilizar este término, según Seymour Menton, es Ángel Rama en su estudio *Novísimos narradores hispanoamericanos, 1964-1980*. Menton, Seymour. *La Nueva Novela Histórica de la América Latina 1979-1992*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. p.38

⁵⁰ De acuerdo a los rasgos determinados por Menton, op.cit., pp.42-46

Novela Histórica, corresponde a la idea filosófica que postula la incapacidad de conocer cabalmente la verdad histórica o la realidad. De esta manera se relativiza el concepto de historia y, al mezclar este discurso con el literario, en un tratamiento que no pretende alejarlo de la ficción, se le niega su suficiencia documental frente a los hechos⁵¹.

María Cristina Pons manifiesta que la reescritura del pasado se hace, en este tipo de novelas, entre otras cosas, también para “recuperar los silencios, el lado oscuro de la historia, el secreto que ella calla”⁵², en relación con esto se puede entender la novela de Saer como un afán de recuperar un espacio para los pueblos olvidados que se han quedado sin lugar en la historia, como ocurrió con la tribu de los colastiné.

La novela histórica representa un interés de reconstruir nuestra historia⁵³, intentando no dejar atrás a ninguno de sus actores, incluir, en el caso de *El Entenado*, a los pueblos que han sido acallados, llenando de esta forma los huecos de la historia oficial. Se reconstruye el pasado para poder comprender el presente, al igual como el narrador de *El entenado* va elaborando su escritura para recuperar y dar forma a su pasado y así entender la experiencia que lo ha constituido como persona.

La visión de América que se presenta en *El entenado*, a través de la descripción de los colastiné, es la de un pueblo en el cual la forma de acercarse a la realidad se realiza de manera natural e intuitiva, los hombres y mujeres de estas tierras armonizan con el lugar en que nacieron y con el mundo entero. En otro aspecto, para estos habitantes de América no existe una división clara entre la vida y la muerte, todo tiene un lugar importante en la realidad. Para la comprensión del mundo, por parte de los colastiné, es fundamental el concepto de responsabilidad, cada elemento del universo es responsable de los demás, cada uno se sustenta a partir de la existencia de los otros, la realidad de uno depende de la realidad del otro, se configura así una armonía cósmica que, sin embargo, resulta ser muy precaria, en tanto cada pieza es fundamental como sustento del mundo: “Es cierto que ellos y el mundo eran una y la misma cosa, pero ese ser único que constituían, en vez de afirmarse por la presencia mutua, se debilitaba a causa de la incertidumbre común”⁵⁴.

El hombre occidental civilizado es quien viene a devastar ese orden natural en el que viven los nativos de la tierra americana, el narrador percibe que, junto al desastre, se acentúa también la inestabilidad del mundo por la falta de un elemento importante como eran los indígenas.

La idea en torno a la precariedad y la falta de realidad, como una proyección de la ideología de los indígenas, se encuentra patente en toda la novela. Así como para los colastiné:

“El árbol estaba ahí y ellos eran el árbol. [...] Los indios no podían confiar en la existencia del árbol porque sabían que el árbol dependía de la de ellos, pero, al mismo tiempo, como el árbol contribuía, con su presencia, a garantizar la

⁵¹ El propio Saer reconoce su oposición a los grandes relatos: “Lo que no me gusta son los discursos demasiado afirmativos [...]. Yo creo en la relatividad de todos los discursos [...]” Martínez-Richter, Marily (ed.) *La caja de la escritura: diálogo con narradores y críticos argentinos*. Madrid, Iberoamericana, 1997, p.14

⁵² Pons, María Cristina. “El secreto de la Historia y el regreso de la novela histórica”. En *Historia crítica de la literatura argentina: vol. 11 La narración gana la partida*. Buenos Aires, Emecé, 2000, p.97

⁵³ María Cristina Pons destaca que “Para Jitrik, en cambio, la novela histórica latinoamericana del siglo XIX reorienta el género, en la medida en que no se trata en ella de una búsqueda de una identidad social y de clase sino de una identidad nacional”, op. cit., p.99

⁵⁴ Saer, Juan José. *El entenado*, Buenos Aires, Seix Barral, 2002, p.59

existencia de los indios, los indios no podían sentirse enteramente existentes [...]'⁵⁵

También para el narrador la realidad se torna ilusoria, sobre todo en el ámbito del pasado que desea recuperar a través de sus recuerdos. Resulta, por lo tanto, que la conformación de su identidad, en base a su experiencia con los colastiné, se torna problemática por la misma adopción del sistema de creencias de éstos, y, por otro lado, por la difícil reconstitución de una experiencia vital fundamental para este proceso, es el problema de la imposibilidad de recuperar el pasado.

En la novela se configura un tipo de narrador protagonista, que narra su propia historia y utiliza la primera persona, se establece de esta forma como el personaje principal. Sin embargo, tiene una función especial, que es la de mostrar un grupo humano determinado, al cual no pertenece, pero con el que se sentirá íntimamente ligado, hasta el ocaso de su vida, mucho más que con su comunidad de origen. El narrador es el testigo de todo un universo nuevo, un sistema de creencias y una cultura, no conocidos por los demás, y está llamado a ser el intérprete de este pueblo frente al mundo entero.

Saer señala que su intención, al escribir la novela, fue la de dar cuenta de una tribu indígena, es decir, que el protagonista era la totalidad del pueblo de los colastiné⁵⁶. Sin embargo, el resultado final fue de un narrador en primera persona, con una imagen muy fuerte, ya que es él quien selecciona y decide qué narrar, por lo que el carácter protagónico se traslada desde el colectivo de la tribu hacia el personaje individual que da cuenta de él.

El narrador se encuentra dentro de los acontecimientos y los va reconstruyendo en base a sus recuerdos, lo cuales se ubican muy separados temporalmente del pasado que desea hacer presente, ya que el tiempo de la escritura es el que corresponde a su vejez y lo narrado son sucesos acaecidos en su juventud, sesenta años antes.

La función testimonial es la que mueve toda la novela. Son los propios indios los que le entregan al narrador esta responsabilidad, debe salvarlos del olvido dando testificación de su experiencia junto a ellos. Este mandato es el que constituye la identidad del narrador, se establece como un sujeto conformado por los otros⁵⁷.

Durante el transcurso de toda la novela, el único nombre que recibe el protagonista es el dado por los colastiné, lo llaman desde un comienzo *Def-ghi*, este vocativo resulta comprenden en sí mismo la misión encomendada, el mandato de narrar:

"[...] esos dos sonidos, def-ghi, significaban a la vez muchas cosas dispares y contradictorias [...]. De mí esperaban que duplicara, como el agua, la imagen que daban de sí mismos, que repitiera sus gestos y palabras, que los representara en su ausencia y que fuese capaz, cuando me devolvieran a mis semejantes, de hacer como el espía o el adelantado que, por haber sido testigo de algo que el resto de la tribu todavía no había visto, pudiese volver sobre sus pasos para

⁵⁵ Saer, Juan José. 2002, *op. cit.*, p.59

⁵⁶ Dice Saer: "Lo que me incitó a escribir *El entenado* fue el deseo de construir un relato cuyo protagonista fuese no un individuo, sino un personaje colectivo." Saer, Juan José. 2000, *op. cit.*

⁵⁷ Para Gabriela Copertari, la identidad del narrador de *El entenado*, se constituye además por su propia elección: "El entenado vuelve a nacer entre los colastiné, lo que es un modo de decir que, habiendo perdido su identidad europea, es adoptado –entendido– por la otra cultura. Lo que es también un modo de decir que, a partir de la disolución de su identidad previa producida por el encuentro con la otredad cultural, elige una nueva identidad cultural". Copertari, Gabriela. "La invención de la identidad en *EL ENTENADO* de J. J. Saer". En *Latin American Literary Review*, N°52, Georgetown University, 1998, p.231

contárselo en detalle a todos. [...] querían que de su pasaje por ese espejismo material quedase un testigo y un sobreviviente que fuese, ante el mundo, su narrador”⁵⁸

El narratario es todo aquel a quien debe el *Def-ghi* dar a conocer la condición y vida de los aborígenes, lo hace de modo que no se sorprendan de los acontecimientos y puedan así comprender la naturaleza de los indios, lo que queda en evidencia en la narración del ritual antropofágico que realizan los indígenas⁵⁹. Esta forma de narrar se contrapone totalmente con otros textos que narran el choque entre el hombre europeo y el indio americano, centrándose en el carácter salvaje y bárbaro de este último. En este sentido, Edgardo H. Berg, al referirse a *El entenado*, destaca:

“la novela viene a desafiar la noción fundamentalmente estática de identidad que ha construido el pensamiento occidental durante la época del imperialismo. Y al cuestionar un modo discursivo y un sistema de representación de la otredad, *El entenado* se configura como un relato de viaje, que establece un diálogo polémico con el discurso colonial y, desacralizando las versiones del pasado instituidas por la tradición historiográfica, pone de relieve el potencial significativo del salvaje en la constitución de identidades”⁶⁰

Por lo tanto, se trastoca la visión de la identidad de uno mismo y la del otro que se construía en los relatos hegemónicos y las diferencias entre grupos humanos se van volviendo menos pertinentes.

Por otro lado, el conocimiento también está enfocado hacia el interior del narrador, quien logra comprender su propia identidad a través de los recuerdos. Es a través de la experiencia del viaje que se va moldeando como persona, “Yo era arcilla blanda cuando toqué esas costas de delirio, y piedra inmutable cuando las dejé”⁶¹.

El protagonista de *El entenado* vive una situación similar a la de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca. Ambos pasan muchos años conviviendo con los indios en las tierras extrañas de América. Sin embargo se presentan diferencias sustanciales entre los dos viajes. Cabeza de Vaca lucha por sobrevivir y por escapar de este mundo salvaje, en cambio el protagonista de *El entenado* encuentra en la aldea indígena un lugar tranquilo para vivir y posteriormente, al salir de ella, resulta ser como un paraíso perdido, un lugar de añoranza.

El narrador padece reiteradamente la experiencia de la incomunicación, primero a su llegada y en el transcurso de su estadía con la tribu y posteriormente, después de abandonarla, en su reencuentro con los hombres occidentales. A medida que va comprendiendo la lengua de los indios, va también conociendo y adoptando la visión de mundo de éstos.

⁵⁸ Saer, Juan José. 2002, *op. cit.*, p.66

⁵⁹ Copertari ha visto en la representación de este ritual una forma de anular la construcción que los conquistadores hacían de su propia identidad: “Básicamente, la función que le asignan los indios a los españoles al comérselos, en términos de Saer, contradice el lugar de superioridad y centralidad que los europeos definen para sí mismo y, en ese sentido, el acto antropofágico que narra la novela puede ser leído como la negación misma de esa pretensión de superioridad”. Copertari, *op. cit.*, p.229

⁶⁰ Berg, Edgardo H. “Juan José Saer: una música imborrable” en *Poéticas en suspenso*, Buenos Aires, Biblos, 2002, p.154-155

⁶¹ Saer, Juan José. 2002, *op. cit.*, p.42

Luego de convivir diez años con los indígenas americanos, de haberse acercado a la comprensión de su forma de vida, le resulta imperioso tener una forma de revelarlos ante el mundo occidental, pero la dificultad radica nuevamente en la imposibilidad de comunicación, agravándose ésta debido a que había olvidado su lengua materna y no comprendía a los hombres de su tierra ni era comprendido por ellos⁶².

Sin embargo, la escritura no es solamente una forma de mostrar al mundo a estos hombres, sino que sirve de ayuda para el narrador de aprehender su propia historia y estabilizarla lo más posible como experiencia, de transformar lo vivido en conocimiento. Lo que intentó en una primera instancia a través del olvido, pero que no resultó ser eficaz, lo logra a través del lenguaje, aunque no sin reconocer las limitaciones inherentes a toda forma de expresión:

“Como era en los primeros años, y como las palabras significaban, para ellos, tantas cosas a la vez, no estoy seguro de que lo que el indio dijo haya sido exactamente eso, y todo lo que creo saber de ellos me viene de indicios inciertos, de recuerdos dudosos, de interpretaciones, así que, en cierto sentido, también mi relato puede significar muchas cosas a la vez, sin que ninguna, viniendo de fuentes tan poco claras, sea necesariamente cierta”⁶³

El dolor del extrañamiento de ese lugar primigenio que era la tribu de aborígenes y la imposibilidad de asimilar su experiencia como real, son mitigados a través de la escritura y la comunicación, de plasmar en la memoria lo que parecía ilusorio y, de esta forma, hacer concretos y palpables los recuerdos, convertirlos en un material manejable.

El narrador declara que la labor de escritura acerca de la condición de los indios es la más importante de su vida: “[...] comprendí que si el padre Quesada no me hubiese enseñado a leer y escribir, el único acto que podía justificar mi vida hubiese estado fuera de mi alcance”⁶⁴. Esa función ya había sido determinada por la propia tribu, cuyos integrantes hacían lo posible por quedar grabados en la memoria del protagonista y así comenzar el camino para quedar impresos también en la memoria universal. Hasta entonces la imagen de los indios era representada en Europa como una leyenda o con un carácter de alteridad radical, se discutía si tenían alma, se ponía en duda incluso su humanidad.

Para el narrador no había más hombres en el mundo que esos indígenas, sustentando su naturaleza humana en la propia capacidad de los indios de repensarse instintivamente como hombres y como realidad, cuestionando lo aparente y negándose a aceptarlo como verdad absoluta ya que, por otro lado, para ellos todo era apariencia, no existía en su lengua un verbo que representara la existencia, no había un correspondiente a *ser* o *estar*, lo más cercano era *parecer*. En su mundo todo se sustentaba recíprocamente, si faltaba un elemento todo el universo se desmoronaba, por lo que el narrador, al lograr compartir esta visión de mundo, reconoce la urgencia por rescatarlos del olvido, “Puede decirse que, desde que los indios fueron destruidos, el universo entero se ha quedado derivando en la

⁶² De acuerdo a lo expresado por Coperatari, el entenado necesita del sistema de signos occidental para llevar a cabo la misión encomendada por los indios: “El entenado necesita paradójicamente de la cultura occidental –la filosofía (contemporánea) y la escritura- para interpretar y narrar esa otra cultura que a la vez lo constituye, que lo ha provisto de su primera verdadera identidad [...]. Para construir esa identidad deliberadamente elegida –y de eso se tratan las memorias que escribe- necesita también su identidad europea (que es, también, una elección)”. Copertari, op.cit., p.232

⁶³ Saer, Juan José. 2002, op. cit., pp.61-62

⁶⁴ Saer, Juan José. 2002, op. cit., p.49

nada”⁶⁵, ya que al ser capaces de comprender la inestabilidad del mundo se convertían en su único e inestable apoyo: “Ellos eran, a pesar de su fragilidad, el sostén inseguro de las cosas, no más firme y duradero que la llama de una vela en el centro de la tormenta”⁶⁶

La llegada a la aldea colastiné del protagonista de *El entenado*, puede leerse como el momento en que se da lugar a su verdadero nacimiento. Todo lo que había constituido su vida anterior es borrado de su memoria, al igual que al pasar los hombres por el Leteo antes de nacer a una nueva vida, olvida incluso su lengua materna, “Traté de hablar en mi lengua materna, pero comprobé que me la había olvidado”⁶⁷; adopta paulatinamente la lengua de los indios, gracias a lo cual se vuelve más capaz de comprender la particular forma de ver el mundo de éstos, la que va haciendo suya con el paso del tiempo.

De regreso a la civilización, luego de pasar casi 10 años en medio de los aborígenes, el narrador de *El entenado* se siente abandonado y huérfano, se encuentra incapaz de relacionarse con el mundo que ya no es un lugar conocido y menos algo que pudiera llamar su tierra, entre sus compatriotas, con quienes debería identificarse, se siente como un representante de la otredad. Su patria se convierte en la tribu, a la que intenta regresar a través de la escritura.

Este huérfano en el dolor del destierro encuentra, sin embargo, una imagen de padre, quien lo adopta, al igual como lo hicieron anteriormente los indios, y lo ayuda a reconciliarse con el mundo a través de la adopción de una nueva cultura y sabiduría, lejos de la mediocridad y falsedad de los hombres. Esta figura la encarna el padre Quezada, quien le enseña a leer y escribir, lo que será fundamental para comprender su estadía con los indios, la experiencia que lo ha formado como persona, lo que constituye: “el gran ayer único de mi vida”⁶⁸

⁶⁵ *Ibid.*, p.62

⁶⁶ Saer, Juan José. 2002, *op. cit.*, p.63

⁶⁷ *Ibid.*, p.45

⁶⁸ Saer, Juan José. 2002, *op. cit.*, p.53

Conclusión

La conformación de la identidad tiene como componente importante el ámbito temporal, ya que ésta no es una esencia perdurable durante todo el curso de la vida, como proclamaba la teoría esencialista, a pesar de que tengamos la ilusión de ser siempre los mismos.

La identidad va cambiando con el tiempo, se configura como un proceso que no llega nunca a su conclusión. Sin embargo, no podemos negar que hay algo que permanece estable, hombres y mujeres cambiamos, pero no tanto como para ser definidos como otras personas, consideramos a un individuo como el mismo desde su nacimiento hasta su muerte. Lo anterior determina la diferencia entre mismidad, que corresponde a lo esencial inmutable, y la identidad que se encuentra en permanente construcción.

En la constitución de la identidad juega un rol muy importante el factor social. Un individuo se identifica con un grupo humano de acuerdo a características comunes, y los distintos grupos se diferencian entre sí por particularidades que los distinguen. Las personas queremos ser reconocidas como pertenecientes a ciertos grupos sociales, lo que determina, en alguna medida, lo que queremos ser y deja también en claro la validez que damos a las opiniones de los demás, ya que a veces no es necesario pertenecer a cierto grupo, sino que se nos relacione con él. De esta forma, la interrogante por la identidad pasa por preguntarnos ¿qué somos para los demás?, ya que el juicio de los otros determina nuestra propia percepción de quienes somos y nos orienta lo que queremos ser.

Otro eje importante es la construcción de la otredad, en cuanto representa lo que no queremos ser, el grupo humano con el cual no queremos que se nos identifique. Se distingue un otro temporal, que se sitúa en el pasado y se caracteriza por el atraso con respecto a los adelantos científicos y tecnológicos que hemos alcanzado. Hay un otro inserto en la misma sociedad, pero que no cumple con las condiciones para ser incluido en el nosotros, sus representantes históricamente han sido las mujeres, los locos y los pobres. El otro es también el que se encuentra lejos espacialmente, incivilizado y bárbaro, en esta categoría encaja el indígena para el hombre occidental europeo.

El otro presentado en la novela *El entenado* de Juan José Saer, corresponde al indio latinoamericano que se encuentra lejos de la civilización europea, se define así como la otredad más radical. En la época de la llegada de los españoles a América y del descubrimiento del indígena para el mundo occidental, se discutía incluso si realmente éste podía ser considerado persona, si cumplía con las condiciones necesarias para compartir el carácter de humano con el hombre europeo.

Este otro se construía, en las relaciones de los primeros encuentros y Crónicas de Indias, desde las preconcepciones que los españoles traían del Viejo Mundo, era una construcción sesgada y sin matices, basada en prejuicios. Sobre todo podemos ver esto en el discurso de Colón, donde es posible encontrar paisajes con sirenas, hombres con hocico de perro y otros seres fantásticos propios del imaginario clásico. El acervo ideológico de los europeos, a través del cual se mira al otro, es el que imposibilita verlo tal cual es, percibirlo y comprenderlo en su diferencia y también en su calidad de igual. Las dos visiones del indígena que se generaron en el ideario europeo, dan cuenta de esta incapacidad de ver al otro. Tanto el buen salvaje como el bestial caníbal son construcciones igualmente irreales de lo que es el indio americano.

El narrador de *El entenado* es un extranjero en tierras americanas, sin embargo, intenta dar la visión y hacer una descripción pormenorizada de la tribu indígena con la que convive durante diez años. Con lo que se está subvirtiendo la forma de mirar al otro. Se presenta la historia del otro que había sido silenciado y olvidado por la historia. La tribu de los colastiné, sobre la cual se narra ficcionalmente, ha desaparecido sin dejar rastros en las relaciones de la época. Hay una intención de reparar la omisión que ha hecho la historia de tantos grupos humanos que no han tenido cabida en ella y generar espacios de expresión para estos pueblos.

El narrador de *El entenado*, va dando forma a su narración, de modo muchas veces vacilante, ya que se desarrolla en base a sus recuerdos, los cuales no pretenden tener un valor absoluto de verdad. Muchas veces los espacios se van tiñendo de irrealidad, lo que repercute en un problema de constitución de su propia individualidad, ya que resulta difícil recuperar el pasado, proceso fundamental en la constitución de la identidad del narrador. A pesar de esto, es a través de su escritura que va comprendiendo la naturaleza y alcances de la experiencia vivida junto a la tribu antropófaga.

Al igual como en la visión de mundo de los colastiné, cada elemento del universo era responsable y sustentaba la existencia de los otros, por lo que había una dependencia mutua. Así también, la identidad del narrador se sostiene en la vivencia que ha tenido con la otredad, con la tribu indígena. La imagen del otro es fundamental en la conformación de su propia individualidad.

La importancia del otro en la conformación de la identidad del narrador de la novela, es mucho más grande que la de su grupo de origen, con el cual, por otro lado, no se siente de modo alguno identificado, al punto de olvidar incluso su lengua materna. Es el otro quien le encomienda la misión que dará sentido a su vida: ser testigo e intérprete de la tribu ante el mundo. Es con el otro con quien se siente comprometido y en base a quien internaliza expectativas sobre su propia vida.

Bibliografía

- Andrade, Oswald de. *Manifiesto antropófago*. Sitio web HISTAL enero 2004, consultado el 23 de noviembre de 2009, <http://www.histal.umontreal.ca/espanol/documentos/manifiestoantropofago.htm>
- Berg, Edgardo H. "Juan José Saer: una música imborrable" en *Poéticas en suspenso*, Buenos Aires, Biblos, 2002.
- Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Edición, prólogo y notas de Consuelo Varela. Madrid, Alianza, 1982.
- Copertari, Gabriela. "La invención de la identidad en *EL ENTENADO* de J. J. Saer". En *Latin American Literary Review*, N°52, Georgetown University, 1998.
- Fernández retamar, Roberto. *Todo Caliban*. Buenos Aires, CLACSO, 2004.
- Larraín, Jorge, *Identidad Chilena*. Santiago, LOM, 2001.
-"Globalización e identidad nacional". En *Revista Chilena de Humanidades* N°20. Santiago, Universidad de Chile, 2000.
-*Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago, Andrés Bello, 1996.
- Martínez-richter, Marily (ed.) *La caja de la escritura: diálogo con narradores y críticos argentinos*. Madrid. Iberoamericana, 1997.
- Menton, Seymour. *La Nueva Novela Histórica de la América Latina 1979-1992*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Pons, María Cristina. "El secreto de la Historia y el regreso de la novela histórica". En *Historia crítica de la literatura argentina: vol. 11 La narración gana la partida*. Buenos Aires, Emecé, 2000.
- Rojo, Grínor. *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?* Santiago, LOM, 2006.
- Saer, Juan José. "Memoria del Río", 27.02.2000, Sitio web *Clarín.com*, consultado el 09 de diciembre de 2009, <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2000/02/27/e-00501d.htm>
-*El entenado*. Buenos Aires, Seix Barral, 2002.
- Saussure, Ferdinand. *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires, Losada, 1988.
- Staden, Hans. *Viajes y cautiverio entre los caníbales*. Buenos Aires, Nova, 1945.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América, el problema del otro*. México, Siglo XXI, 1997.
- Tugendhat, Ernst. "Identidad: personal, nacional y universal". En *Revista Persona y Sociedad* vol. 10 N°1. Santiago, ILADES, 1996.
- Vignolo, Paolo. *Hic sunt canibales: El canibalismo del nuevo mundo en el imaginario europeo (1492-1729)*. En Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura

No.32, 2005, pp.151-188. Sitio web *Portal de revistas de la Universidad Nacional de Colombia*, consultado el 09 de Noviembre de 2009, <http://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/viewFile/8192/8836>