

El otro como espejo. Aproximaciones al proceso de transculturación religiosa e identitaria en Saramago, Labarca y Costa*

Patricia PÉNDOLA RAMÍREZ
Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación

RESUMEN. Transculturación es un concepto acuñado por Fernando Ortiz que se ha aplicado preferentemente en Cuba y se ha extendido por América Latina para el análisis y estudio de los productos culturales de un territorio que ha recibido, de manera incesante, la migración de pueblos con cosmovisiones diferentes. Buscamos extrapolar este concepto teórico acuñado en Latinoamérica a otros contextos coloniales de los antiguos imperios ibéricos. De allí que el objetivo de este artículo sea evaluar la pertinencia del término *transculturación* como categoría epistémica, para abordar la comparación de tres novelas de distinto origen, dado que dicho proceso —transculturación— permite y favorece el surgimiento de nuevas identidades, tanto para colonizados como para colonizadores. El propósito de tal tarea comparativa es discutir el imaginario desfigurado, herencia del imperialismo, que ha subestimado los saberes de pueblos sometidos. El corpus está compuesto por *A viagem do elefante* (2008), de José Saramago, y *O ultimo olhar de Manú Miranda* (2000), del escritor mozambiqueño Orlando da Costa, ambas escritas en lengua portuguesa, con la novela chilena *Butamalón* (1994), de Eduardo Labarca. El análisis comparativo de dichas narrativas ficcionales se centra en el proceso de transculturación religiosa, que va desde el máximo distanciamiento entre representantes del imperio y colonizados, en la novela de Saramago, hasta la fusión de culturas de la que nace una nueva identidad colectiva, en las de Costa y Labarca.

PALABRAS CLAVE. Transculturación, alteridad, identidad, poscolonialismo

ABSTRACT. Transculturation is a concept coined by Fernando Ortiz that has been applied preferably in Cuba and has been extended by Latin America for the analysis and study of the cultural products of a territory that has incessantly received the migration of different worldview peoples. We seek to extrapolate this theoretical concept coined in Latin America to other colonial contexts of the former Iberian empires. Hence, the objective of this article is to evaluate the relevance of the term *transculturation* as an epistemic category, to address the comparison of three novels of different origin, since this process—transculturation—allows and favors the emergence of new identities, both for colonized and for colonizers. The purpose of such a comparative task is to discuss the disfigured imaginary, inheritance of imperialism, which has underestimated the knowledge of subjected peoples. The corpus is composed by *A viagem do elefante* (2008) by José Saramago and *O ultimo olhar de Manú Miranda*

* El presente proyecto está vinculado al proyecto CONICYT+PAI / CONVOCATORIA NACIONAL SUBVENCIÓN A LA INSTALACIÓN EN LA ACADEMIA, CONVOCATORIA 2018, Folio PAI77180056, dirigido por la Dra. Daiana Nascimento dos Santos, y a la Cátedra Fernão de Magalhães, vinculada al Camões, I. P.

(2000) by the Mozambican writer Orlando Da Costa, both written in Portuguese, along with the Chilean novel *Butamalón* (1994) by Eduardo Labarca. The comparative analysis of these fictional narratives focuses on the process of religious transculturation, which ranges from the considerable distance between representatives of the empire and colonized people, in Saramago's novel, to the fusion of cultures from which a new collective identity is born, in those of Costa and Labarca.

KEYWORDS. Transculturation, alterity, identity, postcolonialism.

ANTECEDENTES

A lo largo de la historia de Occidente, las culturas no occidentales —sus creencias y conocimiento— han sido desestimadas por no responder a la lógica que impregna las ciencias a partir del *cogito, ergo sum* de Descartes, que alcanza su consolidación con el positivismo. Según Quijano (2000), la idea occidental de que los europeos constituyen una cultura naturalmente superior, que legitimó las empresas imperialistas y coloniales en Oriente y en las llamadas Indias Occidentales, se basa en el concepto de raza, concepto que «en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América» (2000: 202). Los pueblos colonizados configuran para los europeos la «Otridad» que, citando a Daiana Nascimento dos Santos (2017: 146), «se legitima en los juicios circunstanciales y prejuiciosos que orientan las consideraciones inferiores e imperfectas de un individuo sobre “el otro” y las cosmovisiones que hacen parte de este imaginario» (*ibid.*).

Si con la llegada de los europeos al continente llamado «nuevo mundo», emerge tal concepción de superioridad e inferioridad étnicas (Quijano 2000), ello tuvo diversos alcances que «llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos» (2000: 203). Así se explicaría que Occidente no solo haya desatendido y rechazado el pensamiento de las culturas colonizadas, despreciándolas e invisibilizándolas, sino que también evalúe sus saberes como superstición, la más clara evidencia de la inferioridad de los pueblos no europeos. Pues, según Quijano, la modernidad fue imaginada como un producto exclusivamente europeo. Y de ahí las relaciones entre Europa Occidental y el resto del mundo se han regido por el juego de categorías «Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa» (Quijano 2000: 211).

Dado que la empresa imperial no solo se dio en el territorio que hoy conocemos como América Latina, sino que se extendió también por África y Asia, nuestra propuesta analiza y pone en diálogo tres novelas de distinto origen, dos de ellas provenientes de la tradición literaria en lengua portuguesa: *A viagem do elefante* (2008), de José Saramago, y *O ultimo olhar de Manú Miranda* (2000), del escritor mozambiqueño Orlando da Costa, con la novela chilena *Butamalón* (1994), de Eduardo Labarca. Las dos primeras se ubican en el eje temporal del inicio y el término del enclave imperial portugués en Goa (1510-1961) respectivamente, mientras que la tercera ofrece dos ejes temporales: el año 1598 más los dos siguientes y la última década del siglo XX en Chile. El primero se establece con precisión y el segundo se deduce de las pistas presentes en el relato.

La Literatura Comparada posibilita, según Machado & Pageaux (2001), el estudio de elementos extranjeros que constituyen la «Otridad». En este artículo, ello se encuentra representado en los sujetos colonizados por los europeos. En torno a dicha alteridad, y a partir del *corpus*, nos interrogamos por la forma en que son representados los colonizadores y los sujetos colonizados en estas narrativas y por las posibles interpretaciones de sus saberes culturales. De allí que el objetivo de este artículo sea evaluar los procesos de transculturación, hibridez y asimilación que emergen de dichos encuentros culturales entre diferentes tradiciones, con el propósito de proponer una reformulación que nos permita visualizar las nuevas identidades surgidas de dicho contacto, para discutir el imaginario desfigurado, herencia del imperialismo, que ha subestimado los saberes de pueblos sometidos. Hemos privilegiado el término acuñado por Ortiz (1987 [1940]), pues buscamos extrapolar conceptos teóricos acuñados en Latinoamérica a otros contextos coloniales de los eximperios ibéricos.

Por lo anterior, el estudio transversal de las novelas permite proponer la representación de etapas en la conformación de identidades, a partir del proceso que hemos llamado transculturación religiosa. Reconocemos tres fases, las que van desde el distanciamiento radical entre colonizadores y colonizados en *A viagem do elefante* hasta la simbolización de los dos mundos complejos que constituyen la sociedad goesa —sociedad de castas, privilegios de los colonizadores, uso de lengua portuguesa, marata¹ y concanim², práctica de cultos religiosos distintos como el catolicismo y el hinduismo— personificados en dos de los personajes de *O último olhar de Manú Miranda*. En el caso de *Butamalón*, postulamos la transformación del protagonista en el Otro a quien busca infructuosamente evangelizar. Por lo anterior, esta investigación da relevancia a la subversión de imaginarios, construidos a partir del contacto entre las culturas y los pueblos colonizados con los europeos conquistadores, que ofrece el *corpus*.

Además, los imaginarios construidos sobre prejuicios sustentados en la inferioridad de pueblos y sujetos colonizados son conceptualizados en este artículo como espejos que deforman al «Otro». Según Sousa Santos (2003: 29): «As identidades são o produto de jogos de espelhos entre entidades que, por razões contingentes, definem as relações entre si como relações de diferença e que lhes atribuem relevância». Labarca, Costa y Saramago desestabilizan en sus narraciones la dicotomía civilización/barbarie y las que surgen de ella, al revelar el legado cultural aún inestimable de los colonizados, que contrasta con la violencia de las acciones de los conquistadores europeos³ sobre los sujetos que pretenden dominar. Por lo anterior, el desarrollo de este artículo se centra en el «juego de espejos» que va a reflejar los distintos rostros de colonizadores y colonizados, atendiendo a nuevas diferencias, aquellas que surgen de la óptica poscolonial. Ello cimentado en que «a imagem é a representação de uma realidade cultural estrangeira através da qual o indivíduo ou o grupo

¹ Marata: Lengua hablada sobre todo en el oeste y sur de la India (*vid.*: <<https://es.glosbe.com/pt/es/marata>>).

² Concanim o konkani: lengua hablada en Goa.

³ Si bien Portugal tiene un pasado imperialista que abarcó cuatro continentes, De Sousa Santos (2003) propone que los portugueses pueden ser considerados en el binomio civilización/barbarie como Próspero en tanto colonizadores y Calibán en relación con las actuales potencias hegemónicas europeas.

que elaboram (o que a partilham ou que a propagam) revelam ou traduzem o espaço ideológico no qual se situam» (Machado & Pageaux 2001: 51). Colegimos entonces que las novelas ponen en relieve tales imaginarios con el objetivo de desmontarlos, pues el discurso que surge de las imágenes del «Otro» devela a su vez la ideología de quienes interpretan la alteridad.

Planteamos que las novelas representan, en distinto grado, las tensiones entre colonizador y colonizado, empleando estrategias similares para desmontar el imaginario construido sobre ellos. Se trata de estrategias de reescritura, pues consisten en la apropiación del texto canónico por parte del escritor de alguna excolonia europea, consciente de su rol en el contexto poscolonial. (Bonnici 2012). Los autores subvierten la imagen de los «Otros» —los marginalizados y los oprimidos— que los textos ficcionales, antropológicos e históricos han convertido en objeto, con el fin recuperar su historia y su voz (Bonnici 2012).

Para abordar el análisis, consideramos adecuado definir origen, evolución y sentido tanto de transculturación como de asimilación, que considere las particularidades del contexto literario y cultural en el que pueden ser aplicados, con el objetivo de evaluar su pertinencia.

El término *transculturación* ha sido ampliamente utilizado en áreas de estudio que van desde la antropología (Ortiz 1987 [1940]) a la literatura (Rama 2004 [1982]) y, en palabras de Moraña (2017: 158), su impacto sobre el «latinoamericanismo ha sido notorio y se ha extendido más allá del campo estrictamente literario, como modelo para la interpretación de relaciones interculturales, y de procesos de transmisión/traducción cultural y de diseminación/resistencia a la penetración cultural en distintos registros». Cabe destacar que la aplicación del concepto como categoría epistémica no solo surge en Latinoamérica, sino que también ha sido utilizado preferentemente en tal región. Acuñado por Fernando Ortiz, es propuesto como alternativa al de aculturación. Este último corresponde al «proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género» (1987: 93). Si bien las referencias de Ortiz remiten a Cuba, queremos extender sus planteamientos a Latinoamérica y —dado que está en nuestra propuesta— hacia los demás pueblos colonizados por los ibéricos. Según el cubano, el contacto con dichas culturas colonizadoras ha influido en la evolución de los pueblos latinoamericanos en variadas áreas de su vida, a saber: en lo económico, en lo institucional, lo jurídico y lo ético, lo religioso, artístico, lingüístico, psicológico y sexual. Por ello proponemos que el término acuñado por Ortiz es aplicable a similares procesos en otras zonas⁴, si atendemos a su especificidad.

En el ámbito de estudio de las narrativas en América Latina, Rama (2004 [1982]) aporta a la construcción del concepto definido por Ortiz, al proponer que el término *transculturación* «[r]evela resistencia a considerar la cultura propia, tradicional, que *recibe el*

⁴ Ortiz utiliza el término en el campo de la antropología, como un estudio de «[l]a verdadera historia de Cuba [que] es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones» (*loc. cit.*). Por ello, insistimos que nuestra perspectiva abarca, de manera más amplia, otras culturas colonizadas por los imperios ibéricos, donde surgen nuevas identidades, producto del contacto, de las imposiciones coloniales y de la resistencia que los pueblos originarios han ofrecido y siguen ofreciendo.

impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora» (2004: 33, énfasis agregado). Destacamos «resistencia», pues el concepto transculturación recoge justamente la pervivencia de rasgos propios e identitarios de culturas colonizadas que se oponen a las imposiciones coloniales. Si bien Rama se refiere a las comunidades latinoamericanas, queremos poner de relieve que dichos procesos son propios de toda comunidad colonizada, pues no es exclusivo de América Latina.

Por otro lado, Bonnici (2012) vincula la transculturación con la diáspora y la conformación de nuevas identidades. El crítico designa como negociación el proceso de interacción entre sujeto desplazado y el nuevo hogar. De allí, propone que tal instancia

produz forças regenerativas para iniciar a construção de comunidades diaspóricas, as quais, embora com raízes na terra de origem, fazem nascer uma nova identidade. Todavia, o sentimento de duplo deslocamento persiste, ou seja, a situação do sujeito cuja pátria não é nem essa nem aquela. Inicia-se o processo da transculturação. (Bonnici 2012: 60).

De tal forma, la crítica literaria poscolonial vincula la problemática de la conformación de sujetos e identidades con el proceso de transculturación⁵.

Por otro lado, el término *asimilación* es definido por De Sousa Santos como «uma construção identitária assente num jogo de distâncias e proximidade do colonizado em relação ao colonizador nos termos do qual o primeiro —mediante procedimentos que têm alguma semelhança com os da naturalização— abandona o estádio selvagem» (2003: 44). El crítico analiza la construcción identitaria de los sujetos colonizados, y también de los portugueses en tanto colonizadores, producto del contacto con los pueblos que conformaron su imperio.

Respecto de la noción de *hibridez*, en tanto concepto globalizador, para Alfonso de Toro «puede ser entendida dentro de la teoría de la cultura como la estrategia que relaciona y conecta elementos étnicos, sociales y culturales de la Otredad en un contexto político-cultural donde el poder y las instituciones juegan un papel fundamental» (2006: 16). Reconoce en ella un componente «de tipo étnico-etnológico proveniente de un pensamiento no occidental, acuñado por un tipo diverso de racionalidad, realidad e historia» (*ibid.*) y añade que

apunta a la potencialización de la diferencia y no a su reducción, asimilación, adaptación, en un primer momento. En un segundo momento, la estrategia de hibridación conduce a un reconocimiento de la diferencia, esto es, a la posibilidad de negociar identidades diferentes en un tercer espacio. (*ibid.*).

Para De Toro, la hibridación potencia la diferencia. Sobre tal punto señalamos que el concepto de transculturación desplegado en este artículo apunta en el mismo sentido,

⁵ Ver el estudio *Apuntes para el estudio de la aculturación y transculturación religiosa en México* de Gloria Grajales (1985), que problematiza las identidades emergidas del proceso de conquista y colonización en Latinoamérica, focalizada en México. El artículo de Grajales evidencia cómo el concepto «transculturación» ha migrado de la antropología y la literatura al estudio del arte religioso.

puesto que las novelas del *corpus* muestran etapas de transculturación religiosa, en tanto la religiosidad, sus relatos y rituales conforman un acervo valioso en la conformación de las nuevas identidades surgidas del contacto entre los europeos y pueblos colonizados. La resistencia que entraña el concepto (Rama) es el eje fundamental en este artículo que da cuenta del proceso que los sujetos experimentan en la ficción narrativa, que va desde el extrañamiento y distanciamiento máximo (Saramago), la transformación del europeo en el Otro (Labarca) y, como señala De Toro, el reconocimiento de un tercer espacio que habilite la negociación de las identidades diferentes (Costa).

En este punto conviene precisar que si bien para este análisis se emplean los tres conceptos —transculturación, hibridez y asimilación—, pues las novelas muestran la ocurrencia de dichos procesos en los personajes que habitan sus relatos, el término que guía este estudio corresponde al acuñado por Ortiz. Aun cabe destacar que en nuestra pesquisa hemos constatado que tanto la investigación centrada en la producción literaria de las excolonias como el abordaje de las novelas del *corpus* en trabajos anteriores emplean tales conceptos como medios de aproximación para dar cuenta de la complejidad del encuentro cultural representado en estas narrativas poscoloniales.

El *corpus* representa formas de resistencia simbólica a las imposiciones imperialista, desde diversas perspectivas, tanto en el plano estilístico como en el temático. Con relación a ello, según Moraña (2017: 156): «Las dinámicas transculturadoras dan como resultado, como es sabido, procesos de hibridación simbólica que afectan la selección temática al igual que los usos de la lengua y los recursos de estructuración discursiva a nivel literario».

En tal sentido, la propuesta de Carolina Pizarro Cortés (2015) ofrece conceptos que guían este artículo en torno a lo poscolonial, pues, siguiendo a la autora, las novelas se vinculan de forma crítica con el discurso histórico y lo desmontan. Entre las concepciones que los estudios poscoloniales cuestionan y discuten se encuentran las diadas que justifican la empresa de conquista y colonialismo en América —y también en Oriente—. La mencionada crítica chilena reconoce pares dicotómicos que representan el contacto entre europeos y colonizados «descubridor (encubridor)/descubierto, conquistador/conquistado, civilización/barbarie, bondad/maldad (en sus variantes de indio/europeo, judío o moro/español, conquistador desplazado/poder imperial) y señor/súbdito» (2015: 280) a la que sumamos el binomio esclavizador/esclavizado; dicotomías que se manifiestan de modo transversal en el *corpus*, aun cuando surjan de culturas diversas.

A viagem do elefante relata un hito menor en la historia que une Portugal y Austria. Contraviniendo la novela histórica clásica de Lukács (1966), en esta los personajes históricos —João III de Portugal, Catalina de Austria y Portugal, Maximiliano II de Austria— aparecen caricaturizados y parodiados. En contraste, Subhro, el personaje con menor poder en la trama, es la figura central, que se caracteriza por su capacidad de reflexionar y disentir, rasgo que lo engrandece⁶ frente a los demás. La travesía del elefante que el rey de Por-

⁶ «Escarranchado na nuca do elefante, [...] observava com soberba de vencedor a gente que o olhava de queixo caído [...] e, num insólito instante de lucidez e relativização, pensou que, bem vistas as coisas, um arquiduque, um rei, um imperador não são mais do que cornacas montados num elefante».

tugal decide regalar al archiduque de Austria conforma el eje de los acontecimientos. El protagonista, el indiano colonizado, acompaña y guía al inmenso mamífero hacia su destino final. El recorrido le permite al cornaca⁷ conocer la cultura occidental, sus costumbres y creencias, que contrasta con las propias. En tal contexto, el credo cristiano —y con mayor énfasis el católico— alcanza relevancia pues permite poner en diálogo imaginarios de los Otros, mostrando cómo el contacto entre distintas tradiciones puede entregar una visión deformada de la alteridad. Vemos en la novela un ejercicio de reescritura poscolonial que deconstruye el discurso colonial portugués, en especial el religioso.

A su vez, *Butamalón* entrega una perspectiva diametralmente opuesta de los conflictos que ha debido enfrentar la comunidad mapuche en Chile, que relativiza la versión canonizada y aceptada. La novela aborda la guerra de conquista emprendida por los españoles en contra de este pueblo, rescatando un hecho histórico que ha sido desfigurado⁸ por los relatos históricos canónicos: la batalla de Curalaba (1598) y las consecuencias de ese triunfo de los mapuche⁹ sobre las fuerzas españolas (Bengoa 2003). Su lectura plantea interrogantes respecto a los modos en que han sido presentadas la lucha y resistencia del mencionado pueblo autóctono en contra de las imposiciones, primero frente a la corona española y posteriormente a las acciones de la República de Chile. El narrador o narradores enuncian desde dos ejes temporales, el presente, ubicado a mediados de la década de los noventa, y el pretérito ya mencionado, ubicado en los últimos años del siglo XVI y los dos siguientes. El relato tiene distintos protagonistas, entre los que destacamos al Traductor, en el eje del presente, y a Juan Barba, narrador personaje y sacerdote dominico que llega a Chile, en el tiempo pasado. Con matices diferentes, ambos experimentan una evolución que los convierte en el «Otro» al que busca conocer. Así, mientras Barba se convierte en mapuche, el primero se transforma en Juan Barba, como un juego de espejos. De tal modo los protagonistas y la novela representan «los orígenes de la interculturación irresoluta entre españoles e indios, iniciada en el momento mismo de la conquista» (Barraza 2004: 266), que se extiende, mediante la figura del Traductor, hasta el presente.

Por su parte, *O último olhar de Manú Miranda* gira en torno a la vida del protagonista, huérfano, y se centra en el lapso que comprende su nacimiento y su boda, que ocurre después del suicidio de su tío Roque Sebastião. El énfasis del relato está puesto en la infancia, adolescencia y la primera década de adulto del personaje, y en los vínculos que mantiene con quienes lo rodean. Ambientada en Margão, ciudad de Goa, la novela refleja la mezcla de culturas que convergen en la India, específicamente en esa zona que formó parte del Imperio Portugués hasta 1961, simbolizada a partir del nexo entre Manú Miranda y Xricanta, su amigo de infancia, de quienes se afirma que conforman «alma dividida em dois corpos distintos» (Costa 2004: 57). Las temáticas desplegadas en la ficción abordan múltiples aspectos que caracterizaron los *conflictos* de pueblos con tradiciones disímiles

⁷ Cuidador de elefante.

⁸ Los textos históricos canónicos se refieren a la batalla como «El desastre de Curalaba».

⁹ Utilizamos *mapuche*, en singular y en plural, dado que el sufijo *-che* significa ‘gente’, uso empleado por los propios mapuche. Pese a ello, hemos respetado el empleo de «mapuches» en los pasajes de los textos citados.

—lengua, religiosidad, costumbres, historia—, producto de la confluencia de culturas de diverso origen, que entran en contacto, por casi cinco siglos, en esa zona de la India.

De acuerdo con M. Filomena de Brito Gomes, *O último olhar de Manú Miranda* corresponde a una narración realista que muestra también elementos que la emparentan con el realismo mágico¹⁰. El primer aspecto se relaciona con los acontecimientos que De Brito llama «“tempo público” da colonização e autodeterminação na Índia» (2009: 48). El segundo correspondería al tiempo de lo privado y daría cuenta de las repercusiones que los acontecimientos político-sociales tienen en los personajes de la novela.

IMÁGENES DEFORMADAS

Subhro es presentado como el único sujeto capaz de expresar sus discrepancias y disentir de lo que escucha; muestra resistencia ante las arbitrariedades del poder y afirma su identidad. Se trata de un subalterno que usa su voz para expresar su visión de cuanto le es presentado como verdad, la que discute. Los episodios en que despliega con mayor claridad formas de resistencia se relacionan con los discursos que surgen desde el catolicismo y también frente a la autoridad del archiduque.

En este sentido, el artículo de Ana Paula Arnaut (2011), que reconoce y divide la producción narrativa del autor portugués en tres ciclos, ofrece una interpretación con la que dialoga nuestro análisis. Para la autora, *A viagem do elefante* corresponde al tercero de dichos ciclos. En esta fase, según Arnaut, el novelista explora la comicidad, la parodia y la ironía, recursos con que las narraciones desacralizan la religión católica, la historia del colonialismo e imperialismo portugués y la hegemonía de las grandes potencias europeas del norte y centro de Europa.

Lo anterior es perceptible en el relato de la travesía entre Lisboa y Valladolid que permite a Subhro y a la tropa portuguesa discutir en torno a la religión, mostrando la reinterpretación de los credos en la mirada de quien es ajeno a ellos. Así, el *cornaca* explica que su religión es politeísta: «Temos milhares, mas o terceiro em importância é siva, o destruidor» (Saramago 2016 [2008]: 38). Antes, él mismo se ha referido a otras dos divinidades, Brahma y Visnú, por lo que el Comandante infiere: «Se bem percebo, os três fazem parte de uma trindade, são uma trindade, como no cristianismo» (*ibid.*). La respuesta deja perplejos a los soldados cristianos:

[N]o cristianismo são quatro, meu comandante, com perdão do atrevimento, Quatro, exclamou o comandante, estupefato, quem é esse quarto, A virgem, meu senhor, ...*Nunca ouvi pedir nada a deus, nem a Jesus, nem ao espírito santo, mas a virgem não tem mãos a medir com tantos rogos, preces e solicitações* que lhe chegam a casa a todas as horas do dia e da noite, [...] (pp. 38-9, énfasis agregado).

¹⁰ La tesis emplea «realismo mágico», concepto surgido en Latinoamérica, para calificar la novela de Costa, al igual que empleamos en este artículo el criterio de «transculturación» a las novelas producidas en contextos de lengua portuguesa vinculados con Europa y la India.

La amenaza busca imponerse: «Se não te explicas, corto-te a cabeça, como fizeram ao elefante» (p. 39), advierte el comandante, negando otras interpretaciones que, desde la óptica del «otro», tienen de sentido. No obstante, prevalece una mirada de descrédito ante la cultura no europea. Luego de escuchar el relato acerca del renacimiento de Ganesha, el narrador incluye una expresión coloquial y despectiva de parte del auditorio, que revela el desprecio del cristianismo frente a otras creencias religiosas: «Histórias da carochinha, resmungou um soldado» (p. 40). El soldado masculla tal respuesta, mostrando el descrédito que acompaña a la expresión utilizada, que puede ser traducida como ‘cuentos infantiles’, lo que refuerza el sentimiento de superioridad de los occidentales frente a los credos distintos al cristianismo.

La réplica del indiano no busca defender el hinduismo: «Eu também não acredito no conto do menino de sabão que veio a tornar-se deus com um corpo de homem barrigudo e cabeça de elefante» (p. 40). El *cornaca* no es devoto hindú; en su interpretación ambos relatos —el de la resurrección de Jesús y el del renacimiento de Ganesha— comparten similar naturaleza. Subhro se ha construido una imagen de los credos conocidos por él, en lo que es posible percibir que tiene una percepción más amplia de las expresiones y manifestaciones religiosas, desvirtuando así el imaginario de bárbaro que anima los prejuicios occidentales.

Por su parte, los cristianos también forjan una representación de los relatos religiosos de los hindúes. Se puede inferir que el diálogo religioso entre el *cornaca* y los portugueses revela una mirada de menosprecio de los primeros frente a las tradiciones culturales de la alteridad. Así, el diálogo entre Subhro y los portugueses posibilita el contraste entre credos religiosos de diverso origen y las interpretaciones y apropiaciones que cada una de las culturas en contacto elaboran de la otra (Machado & Pageaux 2001).

Las perplejidades que provocan en el indiano el credo católico aumentan cuando la comitiva del archiduque llega a Padua, donde se le solicita al *cornaca* que el elefante realice un milagro, a lo que él finalmente accede. Se trata de la simulación de un hecho milagroso, es decir, de un simulacro. A causa de ello, Subhro concibe la idea de vender los pelos del elefante como si tuvieran el poder de efectuar milagros:

Pergunta a si mesmo por que não lhe teria ocorrido nunca vender pêlos de elefante enquanto viveu na Índia, e, em seu foro mais íntimo, pensa que, apesar da abundância exagerada de deuses, subdeuses e demónios que as infestam, *há muito menos superstições nas terras onde nasceu do que nesta parte da civilizada e cristianíssima Europa, que é capaz de comprar às cegas um pêlo de elefante e acreditar piamente nas patranhas do vendedor.* (Saramago, p. 106, énfasis agregado).

Como es posible colegir, la crítica velada de Saramago se dirige al catolicismo, credo cuestionado en varias ocasiones más a lo largo de la narración. Religión monoteísta, dicho credo acepta la adscripción de prácticas que, en la mirada de Subhro, son solo patrañas.

El *cornaca* es capaz de levantar la voz incluso frente a Maximiliano de Austria, dueño del elefante rebautizado Solimán. Cabe citar en este punto el estudio de Trevisan & Guarnieri (2010) que problematiza *A viagem do elefante* como una nueva forma de novela histórica: «Não se trata, pois, de um romance histórico tradicional, nele o passado é recons-

truído em contra-posição à chamada história oficial» (2010: 11). En opinión de las autoras, Saramago reescribe la historia para poner en relevancia los episodios invisibilizados por los relatos historiográficos oficiales, pues recogen una pluralidad de voces antes no oídas. Así, cuando el archiduque decreta el cambio del nombre Subhro por el germano Fritz, este objeta: «Se vossa alteza mo permite, eu preferiria continuar com o meu nome de sempre» (Saramago p. 82). Acostumbrado a imponer, el archiduque responde con autoritarismo: «Já decidi, e ficas avisado de que me enfadarei contigo se voltares a pedir-mo, mete na tua cabeça que o teu nome é fritz e nenhum outro, Sim, meu senhor» (p. 82). Sin embargo, la aceptación del nombre por parte de Subhro es solo aparente:

Então o cornaca disse, Éramos subhro e salomão, agora seremos fritz e solimão. Não se dirigia a ninguém em particular, dizia-o a si próprio, sabendo que estes nomes nada significam, mesmo tendo eles vindo ocupar o lugar de outros que, sim, significavam. *Nasci para ser subhro, e não fritz, pensou.* (p. 82, énfasis agregado).

A partir de ese momento, la resistencia del cornaca —ahora Fritz— a la autoridad del archiduque se manifiesta de manera permanente. Como se aprecia, Subhro es un sujeto introspectivo y ello lo lleva a conclusiones filosóficas sobre el valor o desvalor de las jerarquías políticas o imperiales. Al respecto, Sousa Santos (2003) ilumina la afirmación de la identidad del sujeto colonizado:

A identidade é originariamente um modo de dominação assente num modo de produção de poder que designo por «diferenciação desigual». [...] Na identidade subalterna a declaração da diferença é sempre uma tentativa de apropriar uma diferença declarada inferior de modo a reduzir ou eliminar sua inferioridade. *Sem resistência não há identidade subalterna, há apenas subalternidade.* (2003: 30, énfasis agregado).

Las palabras y acciones de Subhro lo muestran como un sujeto fiel a su origen, cultura y, sobre todo, a su identidad: dialoga, cuestiona, disiente en voz alta y, si la fuerza de la autoridad lo silencia, su disidencia callada también es una forma de resistencia.

Finalmente, reconocemos en la forma de narrar de Saramago la presencia de la oralidad. Según Rama (2004 [1982]: 47), «la resistencia de la cultura que recibe la modernización se sostiene, aún más que sobre la pervivencia del nivel lexical, sobre el otro superior de los niveles narrativos, en los cuales podemos avizorar un homólogo de las formas de pensar». Este ejercicio de transcripción de la oralidad daría cuenta del objetivo de recurrir a la herencia de la juglaría, un salto de varios siglos hacia el pasado, un modo de eludir la modernidad que adviene con el Renacimiento, época en la que están ambientados los acontecimientos. Siguiendo a Rama, podemos señalar que el relato *A viagem do elefante* está «transculturado, pues para realizarse apela en primer término a una manifestación tradicional, el discurso hablado, extendiéndolo homogéneamente» a toda la narración (2004: 47-8).

LA CONVERSIÓN DEL CRISTIANO EN MAPUCHE: EL CONQUISTADOR/CONQUISTADO

Mauricio Ostria González plantea en su artículo «En busca del otro (mapuche) que somos en tres novelas chilenas contemporáneas» que «[I]a aproximación del narrador chi-

leno al mundo mapuche supone, pues, un complejo proceso de autonegaciones y renunciaciones en busca del otro» (2009: 301). En la novela de Labarca ello implica reformular los modos discursivos para incorporar la cosmovisión, los valores y la forma de habitar el mundo de los mapuche. A partir de dicho postulado es posible comprender el especial ordenamiento de *Butamalón*. La novela se encuentra estructurada por una «Invocación» a la que le siguen siete «visiones», un glosario y, solo después de él, una nota que se titula *Post scriptum*. Al respecto, el mismo Ostria, acota:

Sustituir la racionalidad de la letra por memoriales, visiones, sueños, es decir, por mensajes complejos que transgreden el llamado conocimiento objetivo y validan otras formas de conocer en que se integran lo emocional, lo imaginativo, lo onírico y en que ya no es posible separar sujeto de objeto, porque ambos términos se interpenetran y configuran una totalidad indivisible. (p. 302).

De allí que proponíamos que las Visiones en *Butamalón* son homologables al *pewma* de la cosmovisión mapuche. Para una comprensión del término, citamos el artículo «El *pewma* en la poesía mapuche» (2008) de Mabel García Barrera. La investigadora lo define como el «estado del alma [...] generador de un potencial visionario que acontece en la persona ya sea durante la vigilia o el dormir» (s.p.). De allí que proponíamos que dicha experiencia sea vivenciada por el Traductor en el proceso de trasladar del inglés al español las memorias de Juan Barba, las que reemplaza por la reescritura en que traduce no ya el manuscrito, sino las imágenes que provienen del pasado sobre el que escribe: «[E]l traductor ha mirado a través de la ventana y en la pared encalada del patio de luz ha visto los reflejos del pasado» (Labarca, p. 217). La novela incorpora una forma de acceder a los acontecimientos a partir de los sueños, que corresponde a la cosmovisión mapuche. Se trataría una forma de apropiación transcultural:

El «*pewma*», concebido como un viaje que realiza el «am» —aliento o cuerpo etéreo similar al cuerpo físico o alma— para ir al encuentro con los antepasados o con las fuerzas del ámbito sacralizado, establece una vinculación diversa con éstos que puede afectar positiva o negativamente el «am» del soñador (s/n).

El *pewma*, entonces, es un viaje onírico que revela misterios al soñador, accesibles solo por esta vía. En este caso, es el Traductor el destinatario privilegiado de dicho mensaje, entregado a través de las «visiones».

En la Visión Tercera, la primera línea del capítulo VI anticipa el acto que concluirá en la transformación de Barba: «Yo nunca había entrado a una ruca» (Labarca, p. 169). Dado que este acontecimiento es capital en la novela, previo a ello, el relato replica las prédicas del sacerdote dirigidas a los mapuche al comienzo de su labor misionera, con el propósito de establecer el drástico contraste que sufre el dominico al transformarse en el «otro» que busca evangelizar. Los sermones censuran con énfasis las prácticas alejadas del catolicismo: «Tened vergüenza de haber adorado al Nguenechén¹¹ y al Pillán¹² como dioses, no siendo ellos dignos de tal adoración [...] sólo Dios es digno de ser adorado» (*ibid.*). Su pré-

¹¹ Nguenechén: deidad principal de la mitología y religión mapuche (Labarca 1997: 409).

¹² Pillán: divinidad del fuego y los volcanes (Labarca 1997: 410).

dica refleja la imagen deformada que el relato católico elaboró respecto de las creencias y religiosidad mapuche: «El Diablo engañó a vuestros ancianos diciéndoles que adoraran al Nguenechén y al Pillán: si hubierais sabido que el que llamáis Nguenechén es el Diablo, no le hubierais adorado» (*ibid.*).

Las memorias recuerdan sus sermones antes de la transformación. Sin embargo, reitera más adelante: «Pero nunca había entrado a una ruca [...]» (p. 171), hasta que en el capítulo VII ingresa a una, siguiendo la orden de Pelantaro: «Yo obedezco: lo sigo, me agacho, estoy aquí» (p. 172). El espacio al que accede Barba es descrito como un lugar sagrado: «La entrada era el cristal invisible que separaba dos mundos. De espaldas hacia afuera: cumbres nevadas, reflejos de sol, sequedad, ruido, movimiento. Adentro, paz de iglesia» (*ibid.*). El lugar parece absorberlo: «Adivino los muros: pesados, gruesos, esponjosos de pajas nos envuelven. Enclaustran mi alma, paralizan mi pensamiento, anulan mis deseos, hielan mi voluntad» (p. 173). Su conversión se opera dentro de este espacio sacro: «Y dejo de ser yo: la entrada sin puerta fue una trampa, *la ruca era una gruta infinita*. No debí entrar, ahora ya no existo» (*ibid.*, énfasis agregado). Vale acotar que, de acuerdo con la etimología de *gruta*, el término proviene del helenismo en latín *crypta*, y de allí el vínculo con lo que se encuentra encriptado, es decir, que debe ser descifrado. Por ello podemos colegir que cuando Barba ingresa a este recinto sagrado, un mundo nuevo se revela ante él, uno que lo transforma sin que sean necesarias prédicas, amenazas o justificaciones teológicas.

Barba da cuenta de quién fue, empleando el tiempo pretérito: «Yo era español, nací en Extremadura [...] era sacerdote, alababa a Dios, el único, el todopoderoso, *el verdadero*, y venía trayendo su mensaje de paz: lo pregonaba bajo el sol, en las ciudades, en los campos. Mi mundo era ése: redondo y sin fisuras, uno, infinito» (*ibid.*). Los tiempos verbales en pasado marcan la transición del protagonista, quien concluye: «No debí entrar: mi mente aquí se ha oscurecido. [...] No existen aquí ni el cielo ni el infierno. No sé si mis pies pisan nubes o fuego. Mi camino se ha disuelto en el negror. Estoy solo.» (*ibid.*). Podemos inferir que se siente abandonado de su Dios, o abandonándolo. Esta última idea se refuerza: «Solo conmigo mismo. He perdido mi pasado: el farol que alumbraba mi camino. He dejado de ser yo. Giro. Todo gira. No hay aquí brújula ni retorno» (*ibid.*). Con tales palabras, Barba anuncia su definitiva conversión.

En el presente, el Traductor renuncia a traducir el manuscrito en inglés; además al igual que Barba, sufre una profunda transformación y se convierte en el sacerdote dominico. La novela muestra la desazón del primero al intentar trasladar al español el texto, al revisar las fuentes históricas y literarias con las que se documenta para realizar su trabajo, con el propósito de interpretar las verdades que en original pudieran pasar inadvertidas. En su devenir «otro» el Traductor: «Siente que si continuara adelante tendría que violar indistintamente el pasado y que eso sólo podría hacerlo a costa de sí mismo, sacrificando su rutina bien rodada, su tranquilidad irresponsable, su equilibrio precario, su actual identidad» (p. 144).

La transformación del Traductor es similar al que sufre Barba. Comprende que un lazo poderoso lo ata al pasado, que se hace presente. Las visiones referidas por él mismo describen el proceso, lo homologan la experiencia del dominico, pues se ve reflejado en el

sacerdote y el libro que sobre él escribe: «¿Qué me pasa? El cielo se me viene encima, mi mundo se derrumba. Los preparativos del Butamalón hierven fuera de este cuarto, la fiebre me atenaza [...] La Historia está en mí, yo estoy en ella. Soy todo y nada y nadie, absolutamente impotente, inmensamente vulnerable» (p. 265).

La novela alterna los relatos del pasado con el presente del Traductor. La narración le da voz para que exprese su desazón: «Yo era Barba, el fraile de hace cuatro siglos. Ese hombre del pasado se ha fundido con un hombre del futuro... El hombre del futuro y del pasado se siente viejo: víctima de un cansancio milenario» (p. 270). Simultáneamente, en el tiempo que corresponde al siglo XVII, Barba también tiene visiones:

[C]aminaba por el bosque en busca de un tronco donde sentarme [...] dime de nariz con la ventana abierta que varias veces se me había cruzado por delante. Acerqueme y al mirar hacia dentro volví a verme a mí mismo mirándome hacia acá. Como brotados de sus cuencas, mis ojos se clavaron en lo más hondo de esos ojos que también eran míos, y fueron dos miradas fundiéndose en una misma mirada. (p. 396).

A partir de dos ejes temporales separados por casi cuatro siglos, la novela representa el proceso de transformación religiosa de Barba como homólogo al del Traductor. Y así como este último se identifica con el primero, el sacerdote, al mirar por la ventana, ha visto su imagen, como en un juego de espejos. Además, el «hombre del futuro» interpreta, en el floreciente libre mercado que triunfa en Chile durante las postrimerías del siglo XX, análogos procedimientos de expropiación de tierras ancestrales, esta vez de parte del Estado de Chile, heredero del mestizaje entre los españoles y los mapuche.

De este modo, la novela se presenta como un contradiscurso que discute la diada civilización/barbarie, la que ha estigmatizado a los mapuche. En claro diálogo con Ostria queremos citar el análisis propuesto por Eduardo Barraza:

El mérito de *Butamalón* es el lanzar una mirada no externa sino seria e interesada al mundo mapuche; el de atravesar el umbral de lo propio para internarse en un mundo diverso y dejarlo fluir espontáneamente. Y esto se logra por cuanto Juan Barba no procede guiado por una actitud “asimilacionista” [...] no pretende que los indios sean como él. (2004: 266).

En una síntesis parcial, vemos que, ya se trate de las estrategias narrativas anotadas por Ostria, o bien, como apunta Barraza, mediante la construcción de un sujeto que finalmente se convierte en el «Otro» que en un principio buscó evangelizar, la novela muestra el proceso de transculturación que se percibe en el relato, a partir de la búsqueda que iniciara Barba cuando se incorpora a la comunidad mapuche de Purén, decisión que le permite conocer un modo de ver, ser y sentir que le era ajeno: el de la alteridad. Y así como el sacerdote dominico comprende que los mapuche no son salvajes incivilizados, sino un pueblo que vive en armonía con el ritmo de la naturaleza, así también el Traductor accede a formas de conocimiento olvidadas por la «civilizada» cultura chilena, lo que le permite tener una comprensión más profunda y compleja del proceso de transculturación que intenta reescribir en el libro. Se trata de un proceso de traducción en el mismo sentido aludido por Moraña (2017), citada anteriormente; es decir, no del inglés al español, sino desde la cosmovisión mapuche a la estrecha comprensión occidental.

UN ALMA DIVIDIDA EN DOS CUERPOS

El leitmotiv del «juego de espejos» se anuncia al comienzo de *O último olhar de Manú Miranda*: «Nas paredes à volta não havia retratos de família, apenas espelhos emoldurados, ovais e rectangulares, embaciados pelos anos mas prestes a reflectirem o quer que fosse, até os próprios rumores» (Costa 2013 [2000]: 14). Dos son los personajes que se miran mutuamente en el espejo del Otro, el protagonista Manú Miranda, cristiano, descendiente de colonos portugueses, y Xricanta, su amigo de infancia, de religión hindú, cuya familia pertenece al pueblo colonizado y conserva ritos y tradiciones. La narración, que enfatiza el vínculo entre ambos personajes de origen diverso, describe un espacio intercultural que comprende tanto el proceso de descolonización de la India portuguesa como las diferencias entre dos pueblos y tradiciones, representados por los herederos de los colonizadores, cristianos portugueses, y los colonizados, originarios de la India y practicantes del hinduismo. Ambas vertientes son contrastadas a lo largo de la novela.

El narrador destaca las interpretaciones de los cristianos frente a las diferencias religiosas: «As religiões, como é sabido, traçam, no universo das crenças, ritos e práticas, fronteiras delicadas entre os homens, que nem o mútuo respeito e a tolerância conseguem por vezes evitar que se convertam em injustas barreiras intransponíveis» (p. 71). Asimismo transmite los temores de los colonizadores católicos ubicados en el punto más alto de la sociedad portuguesa en Goa: «se existiam religiões diversas, separadas deveriam manter-se, evitando a tentativa sempre desastrosa da comunhão e sentimentos dos fiéis. Tolerantes, mas totalmente independentes, era [...] a atitude mais acertada entre, por exemplo, cristãos e hindus» (p. 71). Tal separación defendida por los portugueses es avalada por los representantes de la Iglesia, como el padre Vicentinho, sacerdote católico «para quem, por exemplo, o sistema de castas e distribuição de privilégios tinha o beneplácito divino e por isso devia ser respeitado sem arrogâncias nem rebeldias» (p. 32). A ello el narrador añade: «padre Vicentinho era um conservador de pensamento e, se receava apoiar enlaces amorosos entre apaixonados de origens sócias diferentes, já era capaz de se manifestar um apoiante entusiasta de cruzamentos entre famílias da mesma casta» (p. 33).

No obstante, las intervenciones del narrador reflejan también las formas de resistencia, activa y pasiva del pueblo colonizado:

Há coisas que acontecem no mundo dos vivos e só renascem no território do olvido — algures entre a lenda e a praga, duas das muitas vozes híbridas do imaginário dessas terras tropicais, que passaram de mão, que é como quem diz de senhor, de dono para dono. Povos forçados, um dia, a mudar de credo e altar e, por isso, sujeitos ao desnorte. Sem profundas ou sólidas motivações, neles o que pode confundir-se com submissão não significa necessariamente rendição. (p. 201).

La cita revela dos aspectos que cruzan la novela: la conciencia de que la sociedad goesa corresponde a una cultura híbrida producto de la colonización y la dominación, y la distinción entre sumisión y rendición, lo que apunta a las formas de resistencia pasiva. El primero es profusamente analizado en el relato, desde la perspectiva de un narrador omnisciente focalizado en Manú Miranda, con el propósito, colegimos, de ampliar el simbolismo constituido por el alma dividida en dos cuerpos, representados por el protagonista y

su amigo Xricanta. Al respecto, cabe mencionar la tesis de Eduardo von Sydow (2008), que, al contraponer dos narrativas de distinto signo producidas en Goa, una de carácter colonialista y la otra que recrea el mundo de Goa como un espacio de hibridación y mestizaje cultural, señala que *O último olhar de Manú Miranda* corresponde a la segunda categoría. Como se aprecia, el estudio mencionado emplea los términos *hibridación* y *mestizaje cultural* para dar cuenta de la emergencia de nuevas identidades producto de la empresa de colonización.

En el señalado contexto de hibridación cultural y transculturación en que crecen ambos personajes, el narrador relata que el día en que nace el protagonista:

À mesma hora... com a enigmática precisão dos mistérios insondáveis, também numa modesta casa de manducares da mesma propriedade da família Miranda, nascia outra criança de sexo masculino a quem os pais enlevados, momentaneamente esquecidos dos pavores que estravam a passar, deram o nome de Xricanta, seguido do nome do pai, Vassudeva, e do apelido Raitucar. (Costa 2013 [2000]: 55, énfasis agregado).

Xricanta «[e]ra o primeiro filho do casal e os Raitucar, moradores na mesma rua e vizinhos próximos já de longe data, uma família hindu, recatada mas abastada» (p. 55). Para marcar la distancia que existe entre las familias Miranda y Raitucar, el narrador aclara que en el caso de primera no hay mestizaje:

De brandos y apagados costumes fora a vida e a morte das últimas gerações, que para além dos sucessivos casamentos entre primos e primas mais ou menos afastados raras vezes consentiram no cruzamento de sangue novo, mantendo um estreito e fastidioso respeito pela pureza de casta e pelos ritos de uma tradição certamente antiga. (p. 16).

Pese a ello, la cultura híbrida es aludida en los ritos católicos que practican los portugueses. Así, en la boda de Manú es representada la mezcla de tradiciones: «As flores quase todas brancas pareciam murchar à pressa enquanto um cheiro forte a mogarim¹³ se desprendia ate o tecto, sinal pagão, quase festivo na ausência de odores de incensos, naquela cerimónia íntima» (p. 26). La presencia de mogarim, flor que constituye una inequívoca señal pagana, acota el narrador, revela que la transculturación de costumbres se manifiesta incluso en los ritos religiosos.

Aunque practiquen cultos distintos, los personajes aparecen unidos por vínculos que no son explicables sino bajo una mirada que roza lo mágico. El protagonista crece bajo el cuidado de Rosária, quien concibe la idea de que ambos están relacionados desde su nacimiento:

Foi Rosária [...] quem reparou no estranho fulgor que habitava o olhar daquelas duas crianças nascidas sob o mesmo signo e a sombra tutelar de ascendentes astrais comuns. Apoderou-se dela a íntima dúvida, para no dizer a quase certeza, der que as duas crianças haviam

¹³ «Flores pequeñas perfumadas usadas como adorno para las mujeres y los altares [...]». (En el Glosario final. Traducción mía).

sido destinadas a serem gêmeas e que por obscuros atropelos do deussar¹⁴ [...] tinha ficado como a alma dividida em dois corpos distintos. (p. 57).

Rosária corresponde a los sujetos que han asimilado el nuevo credo sin dejar de rendir culto a la religión de sus ancestros; su cosmovisión es resultado del sincretismo y la hibridación cultural, en tanto en ella se evidencian «mezclas religiosas, culturales, pero también étnicas y de todo tipo de superposiciones» (Toro 2006: 16). Dicho personaje vincula sin contradicción el credo y simbolismo católico con el hindú, y muestra un particular modo de comprender cuánto la rodea. Por ello es posible entender la explicación que ofrece respecto a los dos niños nacidos el mismo día: «assim que os vi de olhos abertos, percebi que aquelas duas crianças tinham vindo ao mundo como uma só alma e um só destino. Era a luz da mesma noquetra¹⁵ que brilhava nos seus olhos» (Costa 2013 [2000]: 79). A su vez, el narrador insiste en ello al enfatizar el vínculo mágico entre ellos: «nascidos de ventres diferentes e diferentes até na religião, começaram a viver o ar e a luz o som dos espaços num mesmo instante por eles repetido. Tudo indicava que fossem, por isso, uma alma única repartida por dois corpos» (p. 59), observación que refuerza la noción de realismo mágico presente en la novela.

El narrador comparte la intuición de Rosária respecto a estos gemelos de alma y la enfatiza. Los lazos entre Manú y Xricanta y su amistad apuntan en tal sentido: «Falaram sempre, um com o outro, em concanim, sua língua materna, embora em suas casas um alternasse com o português e o outro, Xricanta, com o marata» (p. 64). Los personajes no solo se encuentran unidos por la fecha de nacimiento, sino también por la lengua «materna». El narrador agrega y los compara: «Acusavam ambos [...] uma acentuada inclinação para o isolamento, que alternava com fortes apetências pela companhia dos outros» (pp. 64-5). De Manú, acota: «Mais observador do que contemplativo» (p. 65), mientras que de Xricanta apunta: «Mais sério e contemplativo do que observador» (*ibid.*). Tales consideraciones, claves para comprender la construcción identitaria de ambos, entregan pistas de su evolución y proceso de madurez, que forma subjetividades distintas. No obstante, el protagonista, ante las experiencias que le toca vivir, siempre se interroga respecto al modo en que su amigo hindú las encararía. El rasgo «serio y contemplativo» que acusa Xricanta desde niño aumenta en la percepción que de él tiene Manú Miranda, quien busca en él su reflejo:

Quanto não daria para ter a seu lado o amigo Xricanta para lhe contar o que sentia e perguntar-lhe se acaso era capaz de sentir o mesmo? Mas Xricanta andava noutra escola, onde se aprendia o marata e a tabuada a cantar, os alunos sentados no chão... já devia saber de certeza dez vezes mais do que ele fazer contas na ardósia e até de cabeça. (p. 107).

La narración, focalizada en Xricanta, muestra la representación de los credos religiosos que se forja en su relación con el protagonista:

Ganesh, que para ele era o ideal da invenção criativa, história e brinquedo, a divindade que tinha por personagem-herói um ser pacífico com corpo humano e cabeça de elefante [...]

¹⁴ Demonio.

¹⁵ Estrella.

Que diferença, entre as cores garridas do seu sorriso bonacheirão e a agonia do rosto de Cristo pregado na cruz ou o austero olhar de Jesus, de coração radiante de luz, palpitando no meio do peito dilacerado, que lograva ver numa rápida passagem pela casa do babú! (p. 64).

La pubertad también es ocasión para evidenciar los contrastes entre estos personajes, que experimentan el nacimiento del impulso sexual de manera divergente:

Xricanta aprendera [...] a venerar os laços sagrados do acasalamento entre os múltiplos deuses do cósmico firmamento hinduísta, como Rama e a sua companheira Sita, Krishna e Radha e, sobretudo, Shiva e Parvati. Por isso aceitara com naturalidade aquele sinal efervescente da sua puberdade, enquanto Manú Miranda lutara contra uma velada repugnância, incapaz de se desprender do gosto desse prazer solitário que o deixara tão perplexo como exausto. (pp. 114-5).

La cita muestra con claridad cómo Xricanta y Manú Miranda son el espejo del otro, en tanto viven las etapas de su crecimiento de forma paralela. Mas también revelan los contrastes, producto de los credos a los que cada uno pertenece. Y así como el despertar sexual para el primero está enmarcado dentro de su religiosidad, para el «occidental» católico ello es motivo de desazón y «repugnancia», con lo que la novela enfatiza el modo «reprimido» y, por tanto, más constreñido con que se experimenta la madurez en la cultura europea. De allí que sea posible cuestionar entonces el grado de «barbarie» de una cultura que no niega la sexualidad, sobre todo al contrastarla con la occidental, tan llena de preceptos y prejuicios.

El reencuentro, después de un largo tiempo, causa perplejidad en Manú, a quien «estranhou a grande serenidade que Xricanta parecia irradiar, dos gestos e do olhar, principalmente» (p. 204). A la vez, devela las marcas culturales que los diferencian: «Xricanta falava cada vez mais por alegorias e metáforas, o que, para além da perplexidade inicial, deixou Manú Miranda fascinado pela naturalidade como que ele o fazia» (*ibid.*).

Al morir su abuelo, Xricanta se muestra sereno: «A sua tristeza assemelhava-se mais à paz de espírito do que ao confrangimento do desgosto» (p. 205), señala el narrador, para dar voz al personaje: «As suas cinzas serão lançadas ao largo das águas de Colvá. É a nossa forma de consagrar a eternidade» (*ibid.*). Al reflexionar en torno a la muerte, él mismo añade: «Para vocês serão as lápides dos covais onde ficam enterrados os vossos mortos. Duma forma ou doutra, voltamos todos à mãe-natureza para retomarmos um dia, quem sabe?, um novo ciclo de vida» (*ibid.*), revelando capacidad de conciliar los ritos de ambas creencias. Percibimos, al incorporar tal visión de mundo en la voz de Xricanta, la voluntad de la novela de incluir un saber religioso y filosófico que, como mínimo, pone en cuestión el imaginario deformado que los occidentales han construido de los pueblos de la India, al considerarlos «bárbaros».

A lo largo de la novela percibimos la soledad del protagonista, arraigado y desarraigado en su propia tierra y cultura:

[O] mundo que o habitava, oculto e sussurrante como uma nascente de águas subterrâneas, alargava-se a outras questões mais adequadas às crescentes marés emocionais e mentais da sua personalidade. Uma personalidade em formação, em busca de algum sentido para as suas raízes familiares e sociais [...] órfã numa selva perdida da vista humana, no sopé da

cordilheira dos Gates desde os tempos mais antigos em que o deus Brahma terá criado o mundo e o tempo já recuado em que Parsurama lançou o dardo lendário da fertilidade nas terras de Goa, mais tarde cobiçadas e invadidas por sucessivos conquistadores. Os Gates! Seria aí que ficava a fronteira entre Krishna e Cristo? Perdia-se na busca de seu passado genuíno e, hesitante perante o futuro, sentía-se desprotegido e só, porventura culpado da intolerância da sua fé y da sua religião. (pp. 120-1).

La cita dialoga con las propuestas de De Sousa Santos: «O assimilado é protótipo de uma identidade bloqueada, construída sobre uma dupla desidentificação: quanto às raízes [...] às quais deixa de ter acesso direto, e quanto às opções de vida europeia, a que só tem um acesso muito restrito (2003: 44-5). Manú Miranda es un sujeto en formación, en busca de su identidad, proceso complejo pues es producto de la hibridez y resultado de las imposiciones coloniales que no logran abatir la resistencia de los pueblos y culturas colonizadas. El protagonista puede ser considerado un «asimilado» quien busca su identidad tanto en la herencia portuguesa como en la cultura en que nace y crece. Manú y Xricanta constituyen un alma dividida en dos cuerpos, símbolo la sociedad goesa, dado que representan cosmovisiones distintas que generan modos de ser y vivir contrapuestos.

CONCLUSIONES

Si la transculturación es considerada como proceso de «negociaciones, empréstitos y reciclajes de material simbólico en espacios culturales que todavía conservan su especificidad y su diferencia» (Moraña 2017: 159), las tres novelas muestran diferentes momentos de transculturación desde la perspectiva de la religiosidad de colonizador y colonizado. Tales etapas van desde el máximo distanciamiento entre representantes del imperio y colonizados en Saramago hasta la fusión de culturas de la que nace una nueva identidad colectiva, como en las otras dos. Dichas narrativas, entonces, han logrado escapar de «los flujos globalizadores cuya fuerza de arrasamiento y homogeneización es incalculablemente más fuerte que la de la modernidad de mediados del siglo pasado» (Moraña 2017: 159).

En tanto poscoloniales y justamente por su pasado colonial, las novelas de Costa y Labarca son producto del proceso de transculturación que permite «la recuperación de [...] estructuras cognitivas en incesante emergencia» (Rama 2004 [1982]: 54-5). *O último olhar de Manú Miranda* muestra la tensión y la coexistencia de dos religiones, hindú y católica, que conforman la subjetividad del protagonista, así como la identidad colectiva de los goeses. En el caso de la segunda, la conversión de Barba en el Patero Barba y de su Dios católico en Ngenechén —transformación que ocurre de manera instantánea, factor ajeno a la comprensión occidental— puede interpretarse como una alegoría de la transculturación religiosa que permea las prácticas católicas y las mapuche. Además, en la representación los sujetos colonizados, las dos adoptan perspectivas conciliadoras, lo que Machado & Pageaux definen como «filias» pues intentan el reconocimiento del «Otro». Según los críticos, «o Outro vive então ao lado do Eu, não é nem superior nem inferior, nem sequer diferente no sentido dum certo “exotismo” —é pura e simplesmente reconhecido como Outro» (2001: 62). Así, ambas novelas subvierten el binomio civilización/barbarie.

El caso *A viagem do elefante* es distinto, pues ofrece episodios que, rozando la parodia y la ironía, evidencian la interpretación de cristianos e hindúes respecto del credo religioso del «otro», que tergiversan el original. Mas la intención de dichos momentos es enfatizar la crítica del catolicismo. El credo hindú y Subhro, representantes de la alteridad, son el contraste necesario que habilita la crítica paródica de relatos y prácticas católicas.

Aun así, las novelas convergen en la representación de un imaginario que le devuelve al colonizado su calidad de sujeto (Bonnici 2012); muestran que nacen nuevas identidades de los procesos de transculturación en que la imagen del «Otro» sirve para escribir, para pensar, para soñar de «otra» manera (Machado & Pageaux 2001). Los tres textos literarios exhiben una consciencia poscolonial en los escritores, al cuestionar tanto a las potencias hegemónicas como la visión europea y eurocéntrica del mundo (Bonnici 2012). Constituyen nuevos juegos de espejos en los que las identidades emergidas de la transculturación se pueden mirar para descubrir las herencias antes silenciadas por las empresas imperialistas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARNAUT, A. P. (2011): "Novos rumos na ficção de José Saramago: os romances fábula (As Intermittências da Morte, A Viagem do Elefante, Caim)". *Ipotesi. Revista de Estudos Literários* 15/1, 25-37.
- BARRAZA, E. (2004): *De La Araucana a Butamalón. El discurso de la conquista y el canon de la literatura chilena*. Valdivia: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.
- BENGOA J. (2003): *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago de Chile: Catalonia.
- BONNICI, P. (2012): *O pós-colonialismo e a literatura. Estratégias de leitura*. Maringá: UEM, 2.^a ed.
- COSTA, O. DA. (2013) [2000]: *O último olhar de Manú Miranda*. Lisboa: Teodolito.
- BRITO GOMES, M. F. DE (2009): *A Literatura de Orlando Da Costa Reflexões sobre uma trilogia em tempo de colonialismo*. Dissertação de Mestrado. Universidade Aberta de Lisboa.
- GARCÍA, M. (2008): "El 'pewma' en la poesía mapuche". Papeles de Trabajo. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, núm. 16, s. paginación.
- GRAJALES, G. (1985): *Apuntes para el estudio de la aculturación y transculturación religiosa en México*. Ciudad de México: UNAM.
- LABARCA, E. (1997): *Butamalón*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria / Fondo de Cultura Económica.
- LUKÁCS, G. (1966) [1955]: "La forma clásica de la novela histórica". En *La novela histórica*. Ciudad de México: Ediciones Era S.A.
- MACHADO, A. M. & D.-H. PAGEAUX (2001): *Da Literatura comparada à teoria da literatura*. Lisboa: Presença, 2.^a ed.
- MORAÑA, M. (2017): "Transculturación y latinoamericanismo". *Cuadernos de Literatura* XXI/41, enero-junio. En línea: <<http://revistas.javeriana.edu.co>>, 153-66.
- NASCIMENTO DOS SANTOS, D. (2011): "Imaginaris y representaciones en la tradición oral africana y latinoamericana". *Acta Literaria* 42, I sem., 145-50.

Patricia Péndola Ramírez

- ORTIZ, F. (1987) [1940] *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Biblioteca de Ayacucho. En línea: <<https://libroschorcha.files.wordpress.com/2018/04/contrapunteo-cubano-del-tabaco-y-el-azucar-fernando-ortiz.pdf>>.
- OSTRIA, M. (2009): “En busca del otro (mapuche) que somos en tres novelas chilenas contemporáneas”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* XXXV/69, 1.º sem., 295-304.
- PIZARRO CORTÉS, C. (2015): *Nuevos cronistas de Indias*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.
- QUIJANO, A. (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En E. Lander (comp.): *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 201-46. En línea: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>>.
- RAMA, A (2004) [1982]: *Transculturación narrativa en América Latina*. México D.F., etc.: Siglo XXI Editores.
- SARAMAGO, J. (2016) [2008]: *A viagem do elefante*. São Paulo: Companhia das Letras, 2.ª ed.
- SOUSA SANTOS, B. DE (2003): “Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade”. *Novos Estudos* 66/2, 23-66.
- TORO, A. DE. (2006). “Figuras de la hibridez: Ortiz: transculturación - Paz: hibridismo - Fernández Retamar: Calibán”. En: S Regazzoni (Ed.): *Alma cubana: transculturación, hibridez y mestizaje. The Cuban Siprit: Transculturation, Mestizaje, and Hybridism*. Frankfurt: Vervuert, 15-35.
- TREVISAN, A. L. & M. L. GUARNIERI (2010): “A ficcionalização da história em *A viagem do elefante*”. *Todas as Letras* 12/2.
- VON SYDOW DOMINGUES, E. L. (2008): “F(r)icções goesas: Vários mundos numa só vida”. Tesis. Niterói: Universidade Federal Fluminense.