



PROJECT MUSE®

De la utopía de la edad dorada al paraíso “caníbal” en Los perros del paraíso (1983) de Abel Posse

Héctor Alfonso Melo Ruiz

Revista de Estudios Hispánicos, Tomo XLVII, Número 2, Junio 2013,
pp. 249-266 (Article)

Published by Washington University in St. Louis
DOI: 10.1353/rvs.2013.0038



➔ For additional information about this article

<http://muse.jhu.edu/journals/rvs/summary/v047/47.2.ruiz.html>

De la utopía de la *edad dorada* al paraíso “caníbal” en *Los perros del paraíso* (1983) de Abel Posse

Este artículo analiza la novela Los perros del paraíso (1983) del escritor argentino Abel Posse. El objetivo principal de este ensayo es ver cómo en dicha novela se re-evalúan varios imaginarios coloniales constitutivos de la lógica “moderna” europea, que se abre con el Descubrimiento de América en 1492. Este estudio examina, entonces, cómo Los perros del paraíso reconstruye, integra, parodia y cuestiona algunos de estos imaginarios coloniales y cómo establece, ficcionalmente, conjeturas críticas al discurso colonial europeo. El trabajo explora elementos tales como: el Descubrimiento, la utopía paradisiaca, el buen salvaje, la creación del tropo caníbal, la “destemporalidad” del indígena americano, la representación de la otredad, el consumo europeo, entre otros.

.

The cannibal nature of Caribs of course figured prominently in these accounts [Decades], so that from the safety of Castile, D’Anghera could report that the first time these savages laid eyes on the Spaniards, “their mouths watered like tavern trenchermen”.
—W. Arens, *The Man-Eating Myth* (48)

Los perros del paraíso del escritor argentino Abel Posse es una novela histórica que recrea el viaje de Cristóbal Colón y sus consiguientes encuentros con la alteridad amerindia¹. La obra de Posse, por un lado, alegoriza la vida de Colón y su primer viaje a las Indias—recuperando paródicamente el legado de la historiografía europea—y, por el otro, recrea un espacio americano pre-hispánico, en el cual los habitantes de este continente tienen encuentros imperiales (inca-maya), para definir la suerte de su empresa “colonial” a las aburridas tierras de los blanquiñosos europeos². De este modo, la novela representa el ya conocido viaje de Europa hacia América en 1492, pero también inventa una irónica

realidad indígena, consciente de la llegada de los españoles y convencida de sus propias posibilidades expansionistas³.

La novela está dividida en cuatro capítulos que se relacionan con los cuatro elementos de la naturaleza—Aire, Fuego, Agua, Tierra, respectivamente—guardando así una sugestiva coherencia entre la estructura de la obra y su contenido semántico⁴. En la primera parte de la novela se narra el estado de Europa antes de 1492, particularmente en Castilla. La segunda parte se sitúa en Génova y se refiere a la infancia y adolescencia de Cristóbal Colón. El tercer capítulo recrea las peripecias de la aventura colombina en la búsqueda de las Indias, su salida de España y su encuentro con una realidad paralela (ficcional) a bordo. Por último, en el cuarto capítulo, se explora el encuentro de Colón con los indígenas (ángeles) y se noveliza el imaginario paradisíaco de Colón en tierras americanas. Paralelamente a esto, se describen los imperios amerindios, sus ciudades, sus rituales y el modo en que percibieron la llegada de los dioses venidos del mar. La obra concentra su fuerza narrativa en construir una imagen histórica desacralizada de Colón, personaje al que se le atribuyen condiciones tan disímiles como, por ejemplo: una condición (física) de anfibio, de profeta hebreo, de comerciante italiano, de filósofo y de loco, entre otras. Es evidente que un personaje como Colón suscita percepciones históricas encontradas. La representación de Colón es también ambivalente en la novela, ya que por momentos aparece en su personificación habitual de conquistador y, en otros (especialmente al final), es el único personaje capaz de ver la condición atrabiliaria y comercial que su empresa transatlántica implicó.

La novela, desde su mismo título, nos plantea la contradictoria coexistencia de dos opuestos. *Los perros del paraíso* es un espacio que opera como un *contradictio in terminis* en el que conviven la utopía europea del paraíso y la consecuente resistencia americana a ésta. En la obra se ficcionaliza el complejo encuentro de Europa y las Indias Occidentales, explorando, principalmente, cómo dicho “encuentro” supuso un choque de imaginarios que terminó por favorecer a unos, con la consiguiente negación ontológica de Otros⁵. La novela recrea de forma paródica este cruce de lógicas filosóficas y culturales (monoteísmo vs. politeísmo, escritura vs. oralidad, historia vs. ahistoria), y de ese modo establece consideraciones críticas al discurso colonial europeo moderno⁶.

A propósito de este encuentro, vale la pena señalar que los europeos que llegaron a América proyectaron en su alteridad amerindia

una serie de estereotipos culturales que son el resultado innegable de un modo de pensamiento—un modo de acercarse a la alteridad—característico de la tradición greco-romana⁷. En este sentido, el estudioso Sergio Rivera-Ayala ha señalado que la Europa Medieval: “fue heredera y continuadora de gran parte del saber clásico sobre las regiones que conformaban sus fronteras culturales, y de las que se creía estaban habitadas por monstruos o seres con una humanidad deformada debido al espacio remoto en el que habitaban” (27). Es por eso que conceptos como hombre salvaje o hombre primitivo, son construcciones que establecen un adentro y un afuera de la llamada civilización y que, por consiguiente, se convierten en raseros culturales para definir a la alteridad europea⁸. El sociólogo mexicano Roger Bartra, en su libro *El Salvaje en el espejo* (1992), señala que el hombre salvaje es una invención de larga data en la tradición greco-romana y que dicha tradición configuró el nuevo imaginario de hombre salvaje americano que acompañó a los europeos durante el Descubrimiento y la conquista de América⁹. Bartra además apunta que:

Dicho en forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea. (13)

Una imbricada mezcla de lo anterior (es decir, de la tradición greco-romana) y de todos los nuevos prejuicios que a su vez impuso la era cristiana en la edad media europea, es lo que compone, en definitiva, el pensamiento expansionista que llega a las Indias Occidentales a finales del siglo XV, con la intempestiva irrupción de Colón en las islas del Caribe.

Uno de esos imaginarios que llega a América con los europeos es la existencia de *El Paraíso*. La posibilidad de un lugar idílico perdido, al cual el hombre judeocristiano debe volver, atraviesa la cosmovisión española. Este paraíso terrenal es una configuración espacio-temporal concreta y no sólo una posibilidad espiritual o etérea. La Edad Dorada que otrora vivió la raza humana es un estado de conciencia natural al cual ésta debe o puede regresar. La invención paradisiaca se abre así como un proyecto utópico situado por fuera de los horizontes espacio-temporales de la misma Europa. Si partimos del principio ovidiano¹⁰,

en el que se asume que el paraíso forma parte de un tiempo distante y antiguo, será muy fácil comprender la razón por la cual la destemporalidad de América (el Nuevo Mundo) fue un primer factor determinante para creer que este tiempo y espacio encontrados, podían encarnar las características paradisiacas que algunos como Colón, luego los franciscanos, y pensadores europeos como Tomás Moro y Michel de Montaigne, entre otros, idealizaron en este territorio.

La temporalidad—o destemporalidad—de la alteridad amerindia vista así, cumple con todas las referencias preconcebidas del paraíso¹¹. La inocencia, la desnudez, el primitivismo y el desinterés, son elementos que constituyen a primera vista todo el bloque de valores culturalmente pre-establecidos del paraíso perdido. La genealogía del mundo de Ovidio y las imágenes bíblicas del Edén—referentes obligados en el imaginario de Colón—coinciden, en una relación de uno a uno, con su percepción de la naturaleza física y espiritual de los habitantes del “paraíso” americano. No en vano, en la “Carta al Papa Alejandro VI”, Colón dice: “Creí y creo aquello que creyeron y creen tantos sanctos y sacros theólogos, que allí en la comarca es el Paraíso Terrenal” (286). Y, en la relación de su tercer viaje, el Almirante apunta: “creo que allí es el Paraíso Terrenal, adonde no puede llegar nadie salvo por voluntad divina” (*Relación* 286, 218).

Los perros del paraíso refleja, parodia y critica este imaginario edénico occidental. La novela de Posse reconstruye y satiriza varios elementos de la entredicha utopía paradisiaca. El narrador expone sarcásticamente las conjeturas de Colón, referidas a la condición edénica de las Indias. Por ejemplo, en el siguiente pasaje de la novela, Colón recuerda las descripciones del paraíso que recibió de un padre italiano en su niñez y las compara con el abrumante espectáculo natural que encuentran sus ojos en América, junto con la condición celestial de sus habitantes. El pasaje de la obra alude a cuatro nuevas e interesantes convicciones del Almirante:

Consolidó la convicción: 1.º de que se podía retornar al Paraíso Terrenal, que como anotaba el cardenal: “Hay en él una fuente que riega el Jardín de las Delicias y que se divide en cuatro ríos.” 2.º “El Paraíso Terrenal es un lugar agradable situado en Oriente, muy lejos de nuestro mundo.” Colón anotó al margen: “Allende el Trópico de Capricornio se encuentra la morada más hermosa, pues es la parte más alta y noble del mundo, el Paraíso Terrenal.” 3.º Supo que en él no podía haber otra decoración que no fuese de joyas y de oro. ¡Por lo tanto se podía

saquear, invertir en las empresas genovesas y comprar la mayoría accionaria! Por último, sí, se podría rescatar el Santo Sepulcro y reabrir el camino de Oriente en manos de la ferocidad tártara y la “cortina de cimitarras de hierro.” 4.º) Definió un conocimiento esotérico que no podía anotar y que confió a la memoria. (79–80)

Las dos primeras convicciones están relacionadas con lo que he señalado más arriba, a propósito de la creencia judeocristiana en un Paraíso Terrenal por fuera del territorio de Europa. Sin embargo, es la tercera convicción la que abre un marco crítico a las verdaderas intenciones que motivaban a los europeos a explorar el Nuevo Mundo. Por medio de este enunciado la novela establece que las fantasías paradisiacas no son el fruto de una convicción de retorno espiritual—aunque éstas, en efecto, convivan en la teoría y *praxis* colonial—, sino el inicio de una proyección idílica de un futuro comercial. De esta manera, Posse demuestra que El paraíso, o el Nuevo Mundo, es una construcción auto-generada que refleja las ilusiones comerciales y productivas del consumo europeo.

El paraíso y sus habitantes, entonces, son el espacio en el cual las utopías europeas tienen lugar, no en su connotación celestial, sino en su connotación productiva. El Nuevo Mundo es el territorio en el que los deseos del consumo colonial toman forma real y no fantástica. Carlos Jáuregui, en su libro *Canibalia* (2008), señala que:

El “buen salvaje” y la *Edad Dorada* son fantasías del consumo colonial: significantes de construcción del Nuevo Mundo como *locus de la abundancia* de lo deseado (el oro, especias, metales, trabajo humano, cuerpos) y, al mismo tiempo, como *locus de las carencias* que definen el salvajismo. América es el lugar del deseo del imaginario europeo: una suerte de espacio de abundancia de la naturaleza y de recurrentes—y convenientes—vacíos culturales. (69)

El territorio del *Nuevo Mundo* es entonces un “locus de la abundancia” en el cual el conquistador idealiza la magnitud comercial de su empresa transatlántica. Dicha empresa sólo puede ser posible si se considera al *Otro* (a los ángeles en la novela) como a un “locus de carencias”. El discurso colonial europeo opera aquí en dos sentidos: por un lado, idealiza en su otredad a un ser inocente, paradisiaco y libre, de acuerdo a sus propios referentes culturales; y por el otro, reconoce la emergente posibilidad de aprovechar dichos elementos (la inocencia, la hospitalidad). En este sentido, David Solodkow ha señalado que: “Esta dicotomía

funciona dentro de un discurso doble que, por un lado, ficcionaliza y, por el otro, justifica la ‘guerra justa’ contra el indio rebelde y su posterior utilización como mano de obra esclava” (246). Restaurar el paraíso implica tener de nuevo la abundancia y el provecho sin necesidad de esfuerzo o trabajo (tal y como Adán y Eva antes de la caída), sólo que ahora este paraíso implica también la esclavitud y el trabajo forzosos de *Otros*. La búsqueda inocencia del paraíso se transforma invariablemente en un primitivismo vacío, susceptible de ser llenado, o en su defecto combatido. Nótese cómo aquí la palabra primitivismo está más relacionada con el salvajismo. La connotación ovidiana de primitivo (más emparentada con la pureza y la inocencia) es remplazada, y en su lugar queda la noción de no-civilizado, o contrario a la civilización. El “primitivo” se convierte en un “salvaje deficitario” (Jáuregui 72), que puede y debe ser mejorado por la mano civilizatoria, en este caso española.

Ahora bien, de todo lo anterior podemos fácilmente deducir que existen dos figuraciones distintas de la misma otredad: el buen salvaje y el mal salvaje. Las descripciones del primer grupo están consignadas en el diario de abordo del primer viaje de Colón, referidas al día 12 de octubre, del siguiente modo:

Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mugeres, aunque no vide más de una farto moça, y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad más de XXX años, muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de cavallos e cortos. (*Diario* 30–31)

Dicha descripción es atribuida comúnmente a los Taínos. Éstos—por ser hermosos, hospitalarios y, sobre todo, dóciles—son sujetos más proclives a la civilización y a la evangelización, como tantas veces señaló Colón en su diario. El segundo grupo, el mal salvaje, es un grupo de indígenas del cual el Almirante obtiene información en el momento justo en que indaga por la ubicación del oro. Colón infiere—o inventa—la relación de estos indios feroces con las riquezas del Gran Kan, asociándolos de forma arbitraria con su imaginario medieval. Colón, además, especula estableciendo una posible relación entre el mal salvaje (caribe) y el Gran Kan, y nos dice en su diario, el 11 de diciembre, que: “Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que deve ser aquí muy vezino” (*Diario* 78). De allí la consiguiente figuración monstruosa (teratológica) que obedece, en principio, a un

símil etnográfico o a una confirmación de sus conocimientos previos¹². El mal salvaje, para Colón, debe ser pues el depositario de los tesoros del Gran Kan, el custodio del oro de Cipango (Japón).

En la “Carta a Luis de Santángel”, Colón también informa que, aunque no ha “hallado ombres monstrudos, como muchos pensavan, más antes es toda gente de muy lindo acatamiento” (144), sí es perentorio mencionar la existencia de “una isla Carib, la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada por una iente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cualles comen carne umana” (144–45). Nótese cómo la figuración del mal salvaje y de sus características especiales—la posesión del oro, su ferocidad y su canibalismo, como elementos imaginarios conectados a su resistencia—despuntará, invariablemente, en lo que, tanto William Arens (1979) como Carlos Jáuregui (2005), entre otros, han llamado el tropo caníbal.

Como ya se señaló, los vacíos culturales del primitivismo pueden ser llenados o combatidos, todo depende del grado de resistencia cultural o física que imponga la otredad americana. El “caníbal” americano se convierte en una invención antagónica que debe ser abolida, ya que ésta: “amenaza la empresa económica allí propuesta. El caníbal marca el tránsito entre lo edénico y lo abyecto” (Jáuregui 61–62). De allí que la utopía paradisiaca quede relegada y la empresa colonial encuentre un aparato discursivo que le permite justificar su intervención. El derrumbe utópico, o el tránsito entre lo edénico y lo abyecto, está también claramente alegorizado en la novela. En la ficción de Posse, el padre Buil, alto representante de la Iglesia, en una agitada discusión con el lansquenete Swedenborg¹³, sobre la condición paradisiaca del Nuevo Mundo y sobre la naturaleza angélica de los indios, responde iracundo a los argumentos que, en favor de los nativos, le ha dirigido Swedenborg:

—¿Pero no se entera de lo que pasa aquí? Hemos encontrado sodomitas acoplados sin vergüenza entre las palmeras, formando el nefando animal de cuatro patas y dos cabezas. Mis informantes lo vieron. Varias veces. ¡Dos de ellos no tuvieron vergüenza de exhibir sus acrobacias rectales ante mí, hombre de la Iglesia! ¡Y ni hablar de esas bestias sanguinolentas, los caribes, que desembarcan de noche para capar y devorar a los tainos! ¿De qué ángeles me habla? (209)

En este pasaje la novela abre un espectro crítico al paradigma clásico europeo de salvajismo. Este paradigma está regularmente compuesto, entre otras cosas, por: la desnudez, la falta de lenguaje, la

monstruosidad, la irracionalidad, la idolatría, las aberrantes costumbres sexuales, los sacrificios y el canibalismo. La crítica a dicho paradigma se constituye en la novela a través de la voz del personaje Swedenborg. Éste responde a las anteriores denuncias del Padre Buil del siguiente modo: “Me extraña que un prelado de tan alta versación desconozca los pormenores de lo informado por Enoch . . . [Éste] pudo comprobar que los ángeles del Paraíso, en contacto con las perversas hijas de Adán, ¡siempre la hembra!, cayeron en espesa lujuria”. El lansquenete atenúa la situación referida por Enoch y continúa diciendo: “Y como suele ocurrirle a los chulos, por exceso de carne fémina, pasaron al homosexualismo y al bestialismo”. Socarronamente le señala incluso que: “¡Parece increíble que esto pudiere haber ocurrido a pocos pasos del Árbol de la Vida! Pero las palabras de Enoch están en la Biblia” (209). Swedenborg, además, le recomienda al padre Buil que no se apresure en sus juicios y que considere que: “Los sodomitas que sorprendió con sus informantes son simplemente descendientes de esa especialísima orden de ángeles caídos que de tanto abusar de hembra y de tanto buscarla terminan hasta por encontrarla bajo la piel del hermano” (209). Finalmente, con la más aguda ironía, Swedenborg le señala al padre Buil, a propósito de los supuestos caribes que acosan a los Tainos, que:

En cuanto a los caníbales que castran, engordan y devoran a los tainos, que son la belleza, aspiran a reencarnarse con sus formas perfectas y atractivas. Prefieren los testículos, es verdad, y los asan y comen como manjar, porque presienten en ellos el origen de la simiente de perfección. ¿No devora el católico al Cristo hecho hostia para aprehenderlo junto al corazón, en su entraña? ¿Hemos visto mucho católico repulsivamente goloso de Dios! ¿No es verdad? (209–10)

La anterior disquisición entre el padre Buil y el lansquenete Swedenborg refleja el cambio argumental que va construyendo el discurso colonial español. El tropo caníbal es introducido por el padre Buil como el aparato instrumental que sostiene el derrumbe de toda posibilidad paradisiaca y, por consiguiente, éste abre a su vez las posibilidades/necesidades de la evangelización. Lo paradójico del tropo caníbal es justamente que la supuesta condición antropófaga, sodomita e idolatra de la otredad indígena permite a los españoles tomar ventaja de su labor y así mantener la ilusión edénica de abundancia y bienestar del paraíso. Los argumentos del padre Buil aluden a la imposibilidad de seguir considerando este espacio americano como el paraíso, lo que

trae consigo la justificación discursiva que le permitirá, más adelante, combatir física y espiritualmente al caníbal. Sin embargo, la novela, por medio del discurso de Swedenborg, cuestiona el carácter relativo y arbitrario de la condición caníbal. En la argumentación del lansquenete se plantea el relativismo cultural que supone dicho juicio, relacionando las prácticas cristianas con la misma lógica antropófaga. La novela, a través de sus personajes, nos plantea las disyuntivas argumentales del discurso colonial y, a la vez, consolida un marco crítico en el que se cuestiona lo artificioso (relativo) de la razón imperial española, en especial, la creación del caníbal como un foco de salvajismo que debe ser combatido por la civilización.

Uno de los personajes más activos en este debate colonial sobre la razón imperial y la creación—inención—del caníbal es, indudablemente, el histórico Fray Bartolomé de las Casas. Aunque la novela introduce el pensamiento de Las Casas en varias oportunidades—bien sea a través de la voz narrativa o a través de los personajes, por ejemplo, el lansquenete Swedenborg—, quizá una de las más relevantes es la referida a la ambivalencia argumental/instrumental que comporta el tropo caníbal. La novela nos muestra cómo los indígenas se convencen de que el “encuentro” con los “blanquiñosos” no es, en modo alguno, un encuentro con la divinidad, sino que por el contrario enfrentan la cruda invasión de los bárbaros transmarinos. El narrador alude, explícitamente, al pensamiento lascasiano cuando nos dice que:

Después del asesinato de Bimbú y de las repetidas violaciones, ejercicios de travestimiento y acciones sádicas, entre los jefes locales se afirmó la convicción de que habían incurrido en un deplorable error teológico al evaluar la naturaleza de los barbados transmarinos. *No les cabían ya dudas sobre la naturaleza genocida de la invasión. Eran los nuevos canibales, capaces de comerse al canibal.* (236, cursivas mías)

El uso del discurso lascasiano (ya previsto en las premisas del personaje Swedenborg) le permite al narrador cuestionar la condición “bárbara” del caníbal, si se la compara con “la naturaleza genocida” española¹⁴. La inversión lascasiana, re-encauchada en la novela, nos sitúa frente al dilema de: “¿quién se comió a quién?” El desatino teológico, al que se refiere el pasaje anterior, nos plantea la paradoja argumental que contiene el discurso civilizatorio (cristiano) impuesto por la fuerza bruta. Quizá valga la pena retomar aquí el recordado pasaje de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en el que Las Casas nos

relata cómo un cacique amerindio renuncia al “cielo” cristiano y prefiere el “infierno”, por no presenciar más la barbarie española. Las Casas nos dice:

Atado a un palo decíale un religioso de San Francisco, sancto varón que allí estaba, algunas cosas de Dios y de nuestra fe, (el cual nunca las había jamás oído), lo que podía bastar aquel poquillo tiempo que los verdugos le daban, y que si quería creer aquello que le decía iría al cielo, donde había gloria y eterno descanso, e si no, que había de ir al infierno a padecer perpetuos tormentos y penas. El, pensando un poco, preguntó al religioso si iban cristianos al cielo. El religioso le respondió que sí; pero que iban los que eran buenos. Dijo luego el cacique, sin más pensar, que no quería él ir allá, sino al infierno, por no estar donde estuviesen y por no ver a tan cruel gente. (54)

En la novela encontramos un pasaje similar a este de Las Casas. La obra muestra el desencanto que iban experimentando los indígenas al comparar los preceptos de la doctrina cristiana, frente a la contradictoria implementación de ésta que observaban en sus representantes: los conquistadores. En este pasaje se explora cómo después de haber aceptado con resignación la esclavitud, los indígenas aceptan también el maltrato físico, tal y como el Padre Valverde les había recomendado:

Cumplían, de su parte, estrictamente con la palabra cristiana. Después de la tortura (hasta les arrancaban los ojos y los testículos para hacerles confesar depósitos de oro y perlas), recogían sus ropitas, se inclinaban y agradecían. Expresaban con ortodoxia evangélica:

—Te perdono señor lo que me has hecho. ¿Quisiéredes pegarme aún más?

Los otros escupían semillas de girasol, tomaban un sorbo de aguardiente y decían:

—¡Vete de una vez! ¡Idiota!

Violada que era alguna de sus hijas, diligentes y cumpliendo con un mandato de renunciación franciscana, iban al bohío para buscar las menores que temblaban acurrucadas de terror, y las llevaban a los violadores a cambio de nada.

Sin embargo aquella ortodoxia severa de los primeros tiempos empezó a ceder espacio al descubrimiento de que estaban entrampados en el más craso error.

“Si éste es Cristo, Cristo es un delincuente”, pensaron los caciques viejos. (236–37)

A esta altura, tanto amerindios como europeos reconocen la relación antagónica que implicó el encuentro y se asume (con ambigüedad) el derrumbe de toda posibilidad de convivencia armónica (celestial) entre las dos partes. Sin lugar a dudas, la utopía del paraíso es bruscamente remplazada por la necesidad expansionista y comercial que imprime sus métodos a través de la más cruenta barbarie. La voracidad caníbal vista así, es re-significada y sus artífices no son otros que los europeos.

La ambigua permanencia discursiva de la utopía del Paraíso y la representación del caníbal como un foco de resistencia frente al colonialismo, se reflejan en la novela del siguiente modo:

Pero ese hombre rosado y desnudo, el Almirante, no supo entenderlos [a los monos revoltosos]. Con su vanidad de siempre, prefirió creer que se trataba de una especie de homenaje.

Los monos buscaron entonces el apoyo de los jaguares y de los indios caribes (eternos y belicosos resentidos por causa de su reconocida fealdad). Los felinos despedazaron una familia de pioneros asturianos y malhirieron a un vasco que plantaba ajo y tabaco (ya agente del gringo Dunhill). Pero las cosas no cambiaron. (234)

En este sentido cabe recordar que, en efecto, el Colón histórico sí reconocía a los caníbales a partir de su fealdad y ferocidad, como bien queda consignado en su diario a partir del 12 de octubre de 1492. Las características físicas de su otredad le permitían establecer conclusiones militares de apropiación. El pasaje anterior muestra también cómo el Colón ficcional de Posse, mentalmente alterado por la utopía paradisiaca, no puede comprender el resultado de su empresa transatlántica. Éste es incapaz de ver la apertura al colonialismo y a la explotación que dicha empresa implicó. En el pasaje se vincula a los Caribes (caníbales) con los primeros movimientos de resistencia en América Latina. La novela plantea la contradicción del discurso colonial y opera en dos sentidos: por un lado, mantiene la creencia en el paraíso, representada en el estado (espiritual) alterado de Colón; y por el otro, alegoriza la lucha comercial que abre el marco a la resistencia americana.

Al final de la novela la utopía del paraíso se derrumba de forma abrupta y en su lugar se establece un orden militar (colonial). El

personaje Roldán parte en busca de Colón al Árbol de la Vida para ponerlo preso y enviarlo de vuelta a España por orden de los reyes: “El Almirante los vio irrumpir sin mayor sorpresa. Rodearon la hamaca apartando las decenas de perrillos impersonales que parecían cómplices de la inactividad de aquel hombre canoso que se pasaba los días durmiendo” (249). Cabe recordar que, en efecto, el Colón histórico regresó en cadenas a España al final de su cuarto viaje y que además se alegraba allí su supuesta locura. Por eso, en la novela, Colón, en su trascendente descenso del Árbol de la Vida, presencia el saqueo y la lógica mercantil que invade ahora al *Paraíso*:

Era indudable que en aquellos tiempos en que había permanecido recogido bajo el Árbol de la Vida el *hacer* se había consolidado prepotentemente. Los hegelianos “hombres del espíritu” se habían impuesto sin misericordia. Encontró que todos, incluso sus parientes, estaban entregados al saqueo del Paraíso. (250–51)¹⁵

Después del golpe de Estado de Roldán, Colón vuelve preso a la costa, donde analiza los abusos y el injustificado maltrato de los españoles a los seres angelicales e inocentes que conformaban su paraíso. Colón observa con asombro a los: “Ángeles, azotados, enflaquecidos, repartidos en ‘encomiendas’. Raleados por los suicidios o desaparecidos en lo hondo de las minas. Víctimas del progreso” (251). Colón, además, presencia todo el nuevo orden capitalista que han construido los españoles en la “tierra prometida”:

El Almirante pudo observar que no sólo la catedral sino también muchos otros edificios eran ya de albañilería o de adobe. Leyó los abundantes anuncios: *Banco Santángel & Hawkins Ltd.*, *Salón de Belleza Bologna*, *Palacio de la Inquisición (Semper Veritas)*, *Agencia Cook*, *United Fruit Co.*, *Hostal Castilla*, *Refrescos Sagardúa*. (251)

La obra recrea el derrumbe drástico de la utopía paradisiaca y consolida así una crítica a la naturaleza comercial y consumista de la secta de los buscadores del Paraíso. Acto seguido, el relato introduce la posible resistencia (simbólica) a ese nuevo orden. Centenares de perrillos silenciosos acompañan a Colón en su descenso hacia la prisión: “Ese día nadie pudo imaginar, ni haber estado preparado militarmente para responder a la sorpresiva revuelta de los perros. Fue una invasión silente. Más resistencia pasiva que acción depredatoria” (251). Posse concluye su

novela introduciendo la figura de los “perros” como una representación alegórica de la resistencia indígena en América Latina. El narrador nos dice que, los perros:

Desde entonces merodearon por los campos y poblaciones, silenciosos, desde México hasta la Patagonia. Algunas veces, acosados por hambre extrema, atacaron rebaños y caballadas (en los virreinos del Río de la Plata y de Nueva Granada abundan relatos de estas agresiones episódicas. Hasta llegaron a aislar algún fortín militar ya entrado el siglo XX).

Por ahí andan esos seres irrelevantes que nadie inscribiría en ningún *Kennel Club*. (252–53)

Por medio de una construcción oximorónica *Los perros del paraíso* nos hace reflexionar, desde su mismo título, en las ambivalencias del discurso colonial: *Los perros*—la resistencia—y *el paraíso*—la utopía—son respectivamente el resultado y la causa de un fenómeno económico e histórico que aún se mantiene: la Colonialidad¹⁶. Perros, bárbaros, indios bravos, caribes, salvajes, caníbales, y demás figuraciones discursivas del colonialismo español, muestran en su conjunto una forma de concebir la otredad americana. Éstas, y otras problemáticas representaciones de la alteridad indígena, componen el complejo marco crítico que nos plantea Abel Posse en *Los perros del paraíso*.

LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES (BOGOTÁ-COLOMBIA)

NOTAS

¹ La novela de Abel Posse se sitúa en el ámbito de la Nueva Novela Histórica Latinoamericana (NNHL), categoría acuñada por el crítico norteamericano Seymour Menton. Vale la pena recordar que la creación literaria latinoamericana de las décadas del setenta y ochenta concentra una ostensible producción de novelas históricas que, si bien son la continuidad de un género (el de la novela histórica tradicional), también representan un innegable cambio en la concepción estética de éste. Quizá uno de los elementos más distintivos de esta corriente literaria es su particular relación con la historiografía y el modo paródico y desacralizado en el que se concibe la historia.

² La concepción estética de esta corriente narrativa (NNHL) pretende manifestar las desavenencias (o inconformidades) con discursos como la historia. La recuperación del pasado colonial, desde las posibilidades de estas novelas, implica una postura crítica ante todo el legado historiográfico y ante otros aparatos disciplinares como la etnografía.

Para esta narrativa, re-pensar las relaciones culturales y políticas que dejó el periodo colonial en América Latina, implica negar la unidireccionalidad de la historia europea (eurocentrismo) y plantear posibles caminos interpretativos (fccionales), en los cuales, las voces “periféricas” (o subalternizadas, si se quiere) re-definan el acontecimiento histórico y generen nuevas alternativas de interpretación.

³ Aunque este sea un planteamiento ficcional de la novela, cabe recordar aquí el valioso trabajo del historiador Miguel León-Portilla, en su texto *Visión de los vencidos* (1959). El libro de León-Portilla recoge los funestos presagios que tuvieron los mexicas, a propósito de la llegada de los españoles, diez años antes de 1492, aproximadamente. Sin duda alguna, el texto de León-Portilla es un referente que la novela integra inteligentemente a su marco ficcional.

⁴ Para analizar la disposición estructural del relato y sus incidencias semánticas en el conjunto de la novela, ver el trabajo de Viviana Patiño.

⁵ Enrique Dussel en su libro *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* (1992), señala que:

El concepto de “encuentro” es encubridor porque se establece ocultando la dominación del “yo” europeo, de su “mundo”, sobre el “mundo del Otro”, del indio. No podía entonces ser un “encuentro” entre dos culturas—una “comunidad argumentativa” donde se respetara a los miembros como personas iguales—, sino que era una relación asimétrica, donde el “mundo del Otro” es *excluido* de toda racionalidad y validez religiosa posible. En efecto, dicha exclusión se justifica por una argumentación encubiertamente teológica: se trata de la superioridad—reconocida o inconsciente—de la “Cristiandad” sobre las religiones indígenas. (75–76)

⁶ Para Dussel:

España, como primera nación “moderna” (con un Estado que unifica la península, con la Inquisición que crea de arriba-abajo el consenso nacional, con un poder militar nacional al conquistar Granada, con la edición de la Gramática castellana de Nebrija en 1492, con la Iglesia dominada por el Estado gracias al cardenal Cisneros, etc.) abre la primera etapa “Moderna”: el mercantilismo mundial. Las minas de plata de Potosí y Zacatecas (descubiertas en 1545-1546) permiten acumular riqueza monetaria suficiente para vencer a los Turcos en Lepanto veinticinco años después de dicho hallazgo (1571). El Atlántico suplanta al Mediterráneo. Para nosotros, la “centralidad” de la Europa latina en la Historia Mundial es la *determinación fundamental de la Modernidad*. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.).

El siglo XVII (p.e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de “Modernidad”: son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto. (Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo” 46)

⁷ Al respecto del nombre, “América”, ver a Walter Mignolo en, *The Idea of Latin America* (2005). Enrique Dussel también, en lo relativo al nombre “América”, señala que: “En España, Portugal y Latinoamérica el nombre que quedará hasta entrado el siglo XIX es el de ‘Las Indias Occidentales’, pero nunca América (nombre dado por las potencias nacientes europeas del Norte, que podrán desconocer desde finales del siglo XVII a España y Portugal)” (*El encubrimiento* 45).

⁸ En su libro, *Historias locales/ diseños globales* (2002), Walter Mignolo señala que:

la discontinuidad de la tradición clásica . . . ocurre en el primer momento de la expansión colonial cuando Cristóbal Colón, cargado de sus lecturas antiguas y medievales, se encuentra con gentes para quienes esa tradición les es ajena, y tampoco les importa. Pero esas gentes pagaron las consecuencias de ser ajenos a la tradición grecolatina y de no importarles tampoco. Las consecuencias fueron el silencio, la imposibilidad de ingresar en el diálogo de pensamiento y, por lo tanto, de pasar solamente a ser pensados. (22–23)

⁹ Al respecto ver también el trabajo de Hayden White, *Tropics of Discourse* (1978), referente a la imagen del bárbaro como un fetiche mediante el cual se proyectan los miedos y tabúes europeos de la época.

¹⁰ *Las Metamorfosis* de Ovidio es un poema de quince libros escrito en latín que describe y alegoriza la historia y creación del mundo, junto con el paulatino desarrollo humano. El poema de Ovidio divide las edades del hombre en: oro, plata, bronce, héroes, hierro. Es primordial ver cómo funciona en la Edad de Oro la noción de primitivismo, ya que en Ovidio lo primitivo opera como algo puro, incorrupto, algo relacionado con las descripciones bíblicas del Edén, de la tierra de la inocencia. Lo anterior señala el cambio semántico que sufrirá el concepto de lo primitivo y cómo, en el terreno colonial, empezará a jugar un rol antagónico frente a lo civilizado. Este cambio justificará, más adelante, la razón imperial civilizatoria.

¹¹ En el libro de Johannes Fabian, *Time and the Other* (1983), se analiza cómo la construcción europea del tiempo es expuesta como una categoría universal e invariable que supone la ubicación del hombre europeo en la modernidad/contemporaneidad, frente al hombre no europeo en un tiempo atemporal o premoderno. Para un análisis de la concepción eurocéntrica del tiempo, ver también, *The Theft of History* (2007) de Jack Goody. En el texto de Goody se analiza la noción europea del tiempo como una noción vinculada a una perspectiva religiosa (judeocristiana), noción que se convertirá, más adelante, y gracias a la intervención colonial de Europa en el resto de mundo, en la única noción válida para definir el tiempo.

¹² Ver el trabajo de Palencia-Roth, “Enemigos de Dios: los monstruos y la teología de la conquista”.

¹³ La novela parodia la figura y el pensamiento de Emanuel Swedenborg (1688-1772). Este teólogo sueco es hoy recordado por sus supuestas revelaciones. En dichas revelaciones, o encuentros directos con Jesucristo, Swedenborg es requerido para reinterpretar las sagradas escrituras y reorientar la religión católica. De allí que Posse lo utilice, sarcásticamente, como el personaje que va a reorientar la religión en el Nuevo Mundo.

¹⁴ La crítica que hace Las Casas a la barbarie española se podría ilustrar con un sinnúmero de citas referidas a la condición bárbara de los europeos. Cito, entonces, tan sólo uno de los pasajes que ilustra el tono característico de Las Casas:

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días, . . . por la insaciable codicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices e tan ricas, e las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas . . . (40)

Con esto, no trato de reducir, en modo alguno, la complejidad del pensamiento las-casiano al limitado ámbito de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Simplemente, considero que su aparición en el marco de la novela guarda una correlación crítica frente a las evidentes consecuencias del colonialismo español.

¹⁵ En su análisis de la obra de Posse, María Beatriz Aracil Varón—siguiendo a Rodolfo Kusch—analiza la dicotomía entre el ser y el estar, y las brechas filosóficas que estos dos conceptos suponen en el encuentro de europeos y amerindios. Aracil examina en detalle algunos pasajes de la novela y señala que:

La dicotomía entre el *ser* (asociado al *hacer*) propio de la cultura occidental y el *estar* característico de la cultura americana adquiere además una especial significación en esta novela cuando la incapacidad de los hombres “civilizados” para cumplir con la ordenanza de Colón desencadena el fin de ese mero disfrute del Paraíso: si en un principio “la máquina del hacer, pieza esencial de la desdicha y diversión de los hombres de Occidente, continuaba su acción con disimulo y nocturnidad”, tras el golpe de Estado de Roldán, los invasores pudieron por fin “impulsar el espíritu de creación nublado por la delicia paradisíaca y el consecuente dejarse estar. El hacer retornó con furor demoníaco”. (189)

¹⁶ El sociólogo peruano Aníbal Quijano prefiere utilizar el término *Colonialidad* y no colonialismo, para enfatizar que el orden colonial no ha sido superado y que, por consiguiente, no existe una condición post-colonial real. También lo hace para evidenciar que las relaciones coloniales implican una dimensión epistémica, que todavía determina las relaciones de poder del actual orden mundial.

OBRAS CITADAS

- Aracil Varón, María Beatriz. *Abel Posse: de la crónica al mito de América*. Alicante: Universidad de Alicante, 2004. *Biblioteca Virtual Cervantes*. Red. 10 jun. 2011.
- Arens, William. *The Man-eating Myth: Anthropology & Anthropophagy*. Oxford, NY: Oxford UP, 1979. Impreso.
- Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México, DF: Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, 1992. Impreso.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Trad. César Aira. Buenos Aires: Manantial, 2002. Impreso.
- Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. México: Sarpe, 1985. Impreso.
- Colón, Cristóbal. “Carta a Luis de Santángel.” *Textos* 139–45
- . “Carta al Papa Alejandro VI.” *Textos* 285–87.
- . *Diario del primer viaje*. *Textos* 15–137.
- . *Relación del primer viaje*. *Textos* 204–22.
- . *Textos y documentos completos: Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Ed. Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 1982. Impreso.
- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994. Impreso.
- . “Europa, modernidad y eurocentrismo”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*. Comp. Eduardo Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, 2000. 41–53. Impreso.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia UP, 1983. Impreso.
- Goody, Jack. *The Theft of History*. Cambridge, MA: Cambridge UP, 2006. Impreso.
- Jáuregui, Carlos A. *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana, 2008. Impreso.
- Kusch, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Editorial ICA, 1973.
- León Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la conquista*. México, DF: UNAM, 2003. Impreso.
- Mentón, Seymour. *La nueva novela histórica de América Latina (1979-1992)*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993. Impreso.
- Mignolo, Walter. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003. Impreso.
- . *The Idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell, 2005. Impreso.
- Ovidio, *Las Metamorfosis*. Ed. Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Alianza Editorial, 1996. Impreso.
- Palencia-Roth, Michael. “Enemigos de Dios: los monstruos y la teología de la conquista”. *Heterotopías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. Ed. Carlos Jáuregui & Juan Pablo Dabove. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2003. 39–62. Impreso.
- Patiño Correa, Viviana. “Los perros del paraíso de Abel Posse”. *Anales de literatura hispanoamericana* 19 (1990): 175–98. Red. 16 nov. 2011.

- Perkowska, Magdalena. *Historias híbridas: la novela histórica latinoamericana (1985-2000) ante las teorías posmodernas de la historia*. Madrid: Iberoamericana, 2008. Impreso.
- Pons, María Cristina. *Memorias del olvido: del Paso, García Márquez, Saer y la novela histórica de fines del siglo XX*. México, DF: Siglo XXI, 1996. Impreso.
- Posse, Abel. *Los perros del paraíso*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1983. Impreso.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Ed. Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. 93–126. Impreso.
- Rivera-Ayala, Sergio. *El discurso colonial en textos novohispanos: espacio, cuerpo y poder*. Woodbridge, UK: Tamesis, 2009. Impreso.
- Solodkow, David. "Fray Ramón Pané y el Ego evangelizador: matrices etnográficas, violencia y ficcionalización del Otro". *Revista de Estudios Hispánicos*. Washington University in St. Louis. 42.2 (2008): 237–59. Impreso.
- White, Hayden. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. London: The Johns Hopkins UP, 1978. Impreso.

Palabras clave: Abel Posse, novela histórica, paraíso, caníbal, colonialidad.

Fecha de recepción: 29 marzo 2012

Fecha de aceptación: 19 octubre 2012