

**Cuadernos de Trabajo
del
Centro de Estudios de Asia y África**

Núm. 9

**Las percepciones oceánicas durante los
primeros encuentros entre europeos y
melanesios**

Carlos Mondragón Pérez Grovas
Centro de Estudios de Asia y África



**El Colegio de México, A. C.
Centro de Estudios de Asia y África
2006**

REFLEXIONES EN TORNO A LAS PERCEPCIONES OCEÁNICAS DURANTE LOS PRIMEROS ENCUENTROS ENTRE EUROPEOS Y MELANESIOS EN EL PACÍFICO*

Carlos Mondragón Pérez Grovas
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México

La historia de la Melanesia siempre ha pertenecido a los extranjeros. Fueron hombres blancos los que primero pusieron por escrito las narrativas de los isleños, al tiempo que intentaban borrar las tradiciones que les daban sentido. A través de sermones y libros escolares las palabras de misioneros, comerciantes y administradores coloniales pervivieron para dar forma a una nueva memoria colectiva. Ahora, desapasionadamente, los melanesios se refieren al tiempo anterior al contacto como “la era de la oscuridad”, reduciendo miles de años de intercambio, agricultura, pesca y cuentos a la categoría de un mundo sombrío dominado por el miedo, la violencia y el sufrimiento. Sea cierta o falsa esta memoria, sus fundamentos se hallan en los escritos de extranjeros.¹

Charles Montgomery

Este trabajo es el último de una serie de tres artículos en los que se aborda el tema de los primeros encuentros entre marineros ibéricos y sociedades oceánicas del Pacífico

* Versión final (extensa) de una ponencia presentada originalmente en el simposio “Hispanoasia 1521-1898”, que se llevó a cabo durante el XIV Congreso de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas (AHILA), Castellón, España, del 20 al 24 de septiembre de 2005. La investigación de la que surge este artículo ha recibido una ayuda a la investigación del programa de becas integradas “Ruy de Clavijo” 2004, concedida anualmente por Casa Asia (Barcelona).

¹ Charles MONTGOMERY, *The Last Heathen: Encounters with Ghosts and Ancestors in Melanesia*, Vancouver, Douglas & McIntyre, 2004, pág. 133. Cita traducida del inglés por C. Mondragón.

sudoccidental durante los siglos XVI y XVII.² Los trabajos previos presentan interpretaciones puntuales acerca de las ideas y el comportamiento que exhibieron los representantes de ambas sociedades durante estos encuentros. Aunque este texto ofrece precisiones etnohistóricas sobre dos momentos específicos de ‘primer contacto’ durante este mismo periodo, su propósito principal es ofrecer algunas reflexiones historiográficas en relación con la incorporación de perspectivas indígenas en la reconstrucción histórica de Oceanía.³

**Preámbulo:
El estudio de los ‘primeros contactos’ en Oceanía⁴**

² El Primero de esos trabajos se centró en un análisis de las percepciones que pudieron haber tenido los habitantes austronesios de la isla de Taumako (un pequeño atolón en la región sudoriental de las islas de Salomón) en su encuentro con hombres de la expedición Pedro Fernández de Quirós, que desembarcó en Taumako a principio de 1606 (véase Carlos MONDRAGÓN, “Visiones autóctonas y occidentales en las exploraciones españolas de la Melanesia insular” en Gustavo CURIEL (coord.), *Orientes-occidentes: El arte y la mirada del ‘Otro’*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, en prensa); el segundo texto, elaborado en colaboración con el doctor Miguel Luque Talaván, ofreció un análisis pormenorizado de las actividades y valores culturales que desplegaron Quirós y su tripulación a su llegada a la isla de Espíritu Santo, durante la misma expedición (véase Miguel LUQUE y Carlos MONDRAGÓN, “Faith, fidelity and fantasy: Don Pedro Fernández de Quirós and the “foundation, government and sustenance” of *La Nueva Hierusalem* in 1606”, en *The Journal of Pacific History*, Vol. 40, No. 2, 2005, pgs. 133-148).

³ En la imaginación geográfica hispánica e iberoamericana el término Oceanía se utiliza como sinónimo del continente australiano. Por su parte, a la historia de las islas Filipinas se le tiende a clasificar como historia ‘del Pacífico’ (así, genéricamente, aunque en realidad solamente se puede referir a la historia de la presencia colonial ibérica en algunos puntos específicos del archipiélago filipino entre 1565 y 1898). En el presente texto el término Oceanía se aplica en su sentido estricto, que es el del ‘quinto continente’ que abarca la totalidad de Australia, Nueva Zelanda y todas las islas del Pacífico pertenecientes a las tres regiones clásicas de Micronesia, Polinesia y Melanesia. Cabe advertir que por razones de filiación étnológica, geográfica y lingüística Filipinas no forma parte de Oceanía, ni de las islas del Pacífico, sino del sureste de Asia, así como de la moderna región político-económica conocida como Asia del Pacífico, o Asia-Pacífico (estas definiciones se fundamentan en convenciones regionales reconocidas mundialmente por diversas instituciones relevantes —como la Organización de las Naciones Unidas, la Asociación de Naciones del Sureste de Asia, la Comunidad del Pacífico Sur, el Banco Asiático de Desarrollo— y avaladas por el *National Geographic Atlas of the World*, 8ª edición, Washington, National Geographic Society, 2005).

⁴ La expresión ‘primeros contactos’ se presenta entre comillas para subrayar la especificidad de estos encuentros, mismos que sucedieron en momentos y lugares concretos y que, por lo tanto, no pueden considerarse ‘primeros’ más que a la luz reduccionista de la cronología colonial europea. Con esta precisión se pretende colocar a los encuentros oceánico-ibéricos del siglo dieciséis en el contexto milenarista de la *longue durée* del Pacífico, que comprende innumerables migraciones, mestizajes e intercambios culturales que antecedieron la llegada de los primeros navegantes europeos (Véase, Greg DENING, “History ‘in’ the Pacific”, en *The Contemporary Pacific*, Vol. 1, Núm. 1, pgs. 134-139, 1989; Malama MELEISEA y Penelope SCHOEFFEL, “Discovering outsiders”, en *The*

Durante casi cinco siglos las narrativas euroamericanas sobre el pasado oceánico tomaron como punto de partida las gallardas hazañas de navegantes como Fernão de Magalhães, Miguel de Legazpi, James Cook y Louis Antoine de Bougainville. De esta manera, durante la gradual colonización de los espacios oceánicos se generalizó la presunción de que la historia del Pacífico comenzaba con las primeras exploraciones europeas. En estas narrativas los exploradores y colonizadores aparecían como avatares del espíritu científico y civilizador occidental, como visionarios para quienes los pueblos oceánicos constituían un museo viviente de seres primitivos, exóticos, vulnerables y marginales. A su vez, el Océano Pacífico representaba un espacio marítimo indistinto, lejano y peligroso, que poco a poco cedió sus misterios a los progresos de la historia, de la cartografía y (en tiempos actuales) del mercado mundial. En esta versión —aún popular— de la historia de Oceanía, las islas del Pacífico suponen una fuente inagotable para las proyecciones primitivistas de una civilización que se imagina cada vez más moderna y más global.

A partir de los procesos de descolonización que sacudieron al Pacífico, entre las décadas de 1960 y 1980, hubo una reorientación crítica que sentó las bases de la actual historiografía ‘oceánica’. Desde su inicio, esta reorientación se vio influida por el nuevo énfasis hermenéutico que introdujeron pensadores como Michel Foucault, Paul Ricœur, Jacques Derrida y James Clifford. En este contexto, diversos historiadores del Pacífico argumentaron que la historia, en tanto narrativa, constituía una forma textual y discursiva de representación del mundo. En consecuencia, se imponía la necesidad de hacer una lectura crítica de este texto a través de una mirada *ethnohistórica* del —pasado lo que suponía la apertura de supuestos históricos coloniales a conceptos oceánicos de tiempo, espacio y cambio social.⁵

Con el tiempo, las consecuencias teórico-metodológicas de este vuelco hermenéutico se han matizado, e inclusive criticado —sobre todo a

Cambridge history of the Pacific Islanders, D. Denoon (coord.), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pgs. 119-151; Max QUANCHI y Ron ADAMS, *Culture contact in the Pacific*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.)

⁵ John DAVIDSON, “Problems of Pacific History” *The Journal of Pacific History*, 1960; Greg DENING, “Ethnohistory in Polynesia: The Value of Ethnohistorical Evidence” *The Journal of Pacific History*, 1966; E. H. MAUDE, *Of Islands and Men: Studies in Pacific History*, Melbourne, 1968; Kerry HOWE (*Where the Waves Fall: A New South Seas Islands History*, Sydney, George Allen & Unwin, 1984; Aletta BIERSECK, coord., *Clio in Oceania: Towards a Historical Anthropology*, Washington, Smithsonian Institution, 1994; Donald DENOON et al., *The Cambridge History of the Pacific Islands*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Kerry HOWE, *Nature, Culture, and History: The “Knowing” of Oceania*. Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2000); Robert BOROFESKY, coord., *Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History*, Honolulu: University Press, 2000.

partir de los argumentos de las llamadas ‘nueva etnografía’ y ‘nueva historia’ de la Melanesia.⁶ Pero el legado más importante de esta revolución historiográfica ha sido el reconocimiento generalizado de la necesidad que existe de buscar una antropología histórica que reconozca las múltiples voces que conforman el pasado del Pacífico.

En la búsqueda de esta antropología histórica han surgido importantes interrogantes sobre de la manera en que se define y presenta el pasado en Oceanía: ¿qué significa incorporar a la(s) voz(es) indígena(s)? ¿cuáles son los principios de autoridad que las legitiman? ¿cuáles son las formas, contextos y códigos de transmisión —es decir, aquello que le da sentido a estas voces? Estas preguntas nos recuerdan, sobre todo, que la ‘incorporación’ (o el ‘rescate’) de voces indígenas supone violentar modos de experiencia y transmisión que no necesariamente coinciden con los métodos y conceptos de la historia académica contemporánea, de modo que:

[1]a “indigenización” [de la historia oceánica] no solamente representa un reto para la historia ortodoxa mediante su ejemplificación de distintas variedades de experiencia [del pasado], sino que nos confronta de manera radical con el reto de interpretar esas experiencias a través de racionalidades alternativas.⁷

El propósito de los siguientes párrafos es abordar este reto mediante un breve análisis de los valores y actitudes que desplegaron dos diferentes grupos sociales del Pacífico sudoccidental (de la región de ‘Melanesia’) durante momentos del primer contacto con marineros ibéricos durante la segunda mitad del siglo dieciséis.

En busca de la voz oceánica: Aproximaciones recientes en la historiografía del Pacífico

⁶ El término ‘nueva etnografía de la Melanesia’ fue utilizado por vez primera por la antropóloga Lisette Josephides en su importante crítica de esta corriente (Lisette JOSEPHIDES, “Metaphors, metathemes, and the construction of sociality: a critique of the new Melanesian Ethnography”, *Man*, n.s., Vol. 26, 1991, pgs. 145-61). Posteriormente Robert Foster introdujo el término ‘nueva historia de la Melanesia’ en su comparación analítica de ambas escuelas (Robert FOSTER, *Social Reproduction and History in Melanesia: Mortuary Ritual, Gift Exchange and Custom in the Tanga Islands*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995).

⁷ Jocelyn LINNEKIN, “Contending Approaches”, en Donald DENOON (coord.), *The Cambridge History of the Pacific Islanders*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pág. 20. Traducción del inglés por C. Mondragón.

La búsqueda de formas narrativas que rescaten la perspectiva indígena durante los ‘primeros contactos’ en Oceanía es reciente. Comenzó hace treinta y cinco años con la labor de Bernard Smith, quien demostró las complejidades que presenta la ‘mirada del otro’ en un estudio clásico sobre representaciones europeas del Pacífico durante el siglo diecinueve.⁸ Poco tiempo después, en un esfuerzo por darle coherencia metodológica a este tema, los oceanistas James Davidson y Greg Denning comenzaron a esbozar los temas rectores de lo que habría de convertirse en la historiografía contemporánea del Pacífico.⁹ Pero no fue sino hasta la década de 1980 que historiadores como Marshall Sahlins, Roger Keesing y —nuevamente— Greg Denning, plantearon modelos de “antropología histórica” para Oceanía, mediante obras que ejemplificaron la diversidad de aproximaciones que pueden incorporar las perspectivas oceánicas.¹⁰

La aportación principal de Denning fue su exploración de lo que denomina las ‘metáforas profundas’ (es decir, los códigos fundamentales de significación) que surgen durante los momentos de contacto cultural. En su historia de los primeros cien años de contacto euro-polinesio en las islas Marquesas, Denning argumentó que los eventos de contacto constituyen una especie de ‘teatro de la historia’, cuyo escenario emblemático ha sido el espacio-tiempo liminal representado por las playas. Según Denning las playas actúan como sitios fronterizos elementales. En consecuencia, los contactos culturales, que casi siempre comienzan en las playas, constituyen intersticios espacio-temporales (liminales) en donde los representantes de mundos diferentes se miran por vez primera, y se ven obligados a desplegar sus respectivos códigos de significación cultural — sus metáforas profundas— con el fin de imprimir una lógica a la incompreensión mutua.

Por su parte, Sahlins ha elaborado una serie importante de argumentos en el sentido de que son las ‘estructuras’ históricas — aquellos valores y prácticas ancestrales que dan sentido a los rituales y mitos de cada sociedad— quienes determinan el curso de los ‘eventos’ específicos de contacto. Más aún, Sahlins postula que durante los

⁸ Bernard SMITH, *European Vision and the South Pacific, 1768-1850*, Oxford, Oxford University Press, 1960.

⁹ James DAVIDSON, “Problems of Pacific History”, *op. cit.* Greg DENNING, ‘Ethnohistory in Polynesia...’, *op. cit.*

¹⁰ Las obras ejemplares con las que estos investigadores establecieron sus respectivas posiciones fueron: Marshall SAHLINS, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981, y *Islands of History*, Chicago, Chicago University Press, 1985 [existe traducción al castellano: *Islas de la Historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, trad. de Beatriz López, Barcelona, Gedisa, 1997]; Greg DENNING, *Islands and Beaches. Discourse on a Silent Land: Marquesas 1774-1880*, Chicago, University of Chicago Press, 1980; Roger KEESING y Peter CORRIS, *Lightning Meets the West Wind: The Malaita Massacre*, Melbourne, Oxford University Press, 1980.

primeros encuentros entre gente oceánica y europea, el europeo percibía una tensión entre la estabilidad y el cambio (es decir, entre la estructura y el evento) que relacionaba con la oposición entre ‘mito e historia’. Sin embargo, al estar fundamentada en racionalidades y estructuras diferentes, la ‘estructura del evento’ terminaba por hacer estallar la lógica occidental del progreso histórico. En suma, los eventos de primer contacto en Oceanía no solamente supusieron ‘encuentros’ entre mundos distintos, sino que obligaron a un cuestionamiento de la idea europea de tiempo y de causalidad histórica.

A pesar de sus matices específicos, los modelos propuestos por Dening y Sahlins apuntan hacia la creación de una antropología histórica que necesariamente reconoce la existencia y capacidad transformativa de los mundos conceptuales y valores profundos de las —otrora invisibles y silenciosas— sociedades isleñas del Pacífico.

En contraste Keesing avanzó una propuesta más radical. Para Keesing el problema fundamental de la historia del Pacífico no era la ‘incorporación’ de la voz indígena, tanto como el hecho de que toda historia —incluyendo la historia ‘indígena’— constituye una narrativa determinada “por el poder y por la política, [es decir] por procesos de apropiación del pasado” cuya lógica es la legitimación de ideologías particulares.¹¹ En consecuencia, a Keesing le interesaron las implicaciones que para la historia del Pacífico tendrían las contribuciones “más sofisticadas que [estaban surgiendo] del contexto académico del Tercer Mundo”.¹²

¹¹ Roger KEESING, “Colonial History as Contested Ground: The Bell Massacre in the Solomons”, en *History and Anthropology*, Vol. 4, 1990, pág. 298. Con este artículo Keesing ofreció uno de los modelos más importantes, y polémicos, para la incorporación de la voz ‘indígena’ en Oceanía.

¹² Conviene subrayar que Keesing mantenía una fuerte afin con el posicionamiento ético y teórico del materialismo histórico. Estas preferencias eventualmente lo pusieron en conflicto con los postulados de la ‘nueva etnografía’ y la ‘nueva historia’ de la Melanesia, ya que estas corrientes – aunque mutuamente antagónicas – surgieron de críticas a la incapacidad del materialismo histórico, y, de la tradición filosófica euroamericana en general, para explicar las bases conceptuales de los pueblos oceánicos (FOSTER, *Social Reproduction and History...*, op. cit. 1995). La ‘nueva etnografía’ se originó con la labor de investigadores como Marilyn STRATHERN (*The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988) y Roy WAGNER (*Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*, Chicago, University Press of Chicago, 1972; Roy WAGNER, *The Invention of Culture*, 2ª edición, Chicago, University Press of Chicago, 1981), mientras que la ‘nueva historia’ se deriva de los planteamientos historiográficos de historiadores como Greg Dening, Nicholas Thomas y Margaret Jolly, entre otros (por ejemplo: Nicholas THOMAS, *Colonialism’s Culture: Anthropology, Travel and Government*, Melbourne, Melbourne University Press, 1994; Nicholas THOMAS y Margaret JOLLY, *The Politics of Tradition in the Pacific*, en *Oceania* (edición especial monográfica), Vol. 62, Núm. 4, 1992).

Keesing conocía bien el problema de la parcialidad de las representaciones históricas. En su recuento de la historia colonial de las Islas Salomón, se centró en la perspectiva de los Kwaio, “una minoría marginada, perseguida y empobrecida”, oriunda de la serranía central de la isla de Malaita, a quienes Keesing había hecho su objeto de estudio etnográfico durante más de tres décadas. A partir de sus exploraciones etnohistóricas, Keesing descubrió que la voz de los Kwaio no solamente estaba ausente de la versión colonial de la historia, sino también de la nueva narrativa nacionalista de la Melanesia poscolonial. Esto se debía a que las nuevas élites políticas e intelectuales, del gobierno independiente en Honiara (capital de las Islas Salomón), provenían mayoritariamente de etnias costeras de Malaita que mantenían querellas ancestrales contra los Kwaio. En este contexto, la versión del pasado de los Kwaio, junto con sus derechos ciudadanos y necesidades socioeconómicas más fundamentales, resultaban despreciables para los protagonistas políticos y culturales de la joven nación insular, quienes buscaban imponer una narrativa unitaria centralista sobre decenas de grupos sociolingüísticos previamente dispersos.

Ante la desigualdad representativa de esta narrativa fundadora anticolonial, Keesing centró su atención sobre la perspectiva histórica de los Kwaio, utilizando para ello los planteamientos que sobre “hegemonía, subalternidad y complejidad en las políticas de representación” ofrecía la corriente sudasiática de los “estudios subalternos”.¹³

A partir de sus respectivas posiciones, Denning, Sahlins y Keesing — junto con historiadores como Robert Borofsky, Kerry Howe, Alan Howard, Margaret Jolly, Ann Salmond y Nicholas Thomas— han transformado la historiografía del Pacífico a lo largo de las últimas tres décadas. En su

¹³ Los estudios subalternos surgieron del contexto de la India poscolonial, pero han ofrecido importantes modelos de análisis y debate para la antropología e historia mundiales. Los fundamentos de esta corriente se resumieron por vez primera en una serie de seis volúmenes publicados durante la década de 1980 (Ranjit GUHA, coord., *Subaltern Studies, Vols. I-VI*, Delhi, Oxford University Press, 1983-1987); véase también las síntesis de Gyan PRAKASH, “Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography”, en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 32, Núm. 2, 1990, pg. 398-408, y Dipesh CHAKRABARTY, “Postcoloniality and the artifice of history: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”, en *Representations*, No. 37, 1992, pgs. 1-26. En iberoamérica los estudios subalternos han tenido mayor influencia en la producción historiográfica del Brasil, mientras que su difusión en castellano se ha visto recientemente impulsada por la labor de investigadores como Saurabh Dube e Ishita Banerjee (Saurabh DUBE, coord., *Pasados poscoloniales: Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, trad. de Germán Franco, México, El Colegio de México, 1999; Saurabh DUBE, *Sujetos subalternos: Capítulos de una historia antropológica*, trad. de Germán Franco y Ari Bartra, México, El Colegio de México, 2001; Saurabh DUBE, Ishita BANERJEE DUBE y Walter MIGNOLO, coords., *Modernidades coloniales: Otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004).

conjunto, la labor de estos autores ha introducido al estudio del pasado oceánico la influencia de pensadores como Dipesh Chakrabarty, Bernard Cohn, Antonio Gramsci, Ranajit Guha, Michel Foucault, Paul Ricœur, Edward Said, Gayatri Spivak e Immanuel Wallerstein.

En este contexto de transformaciones teórico-metodológicas, los problemas planteados por la representación oceánica del pasado también han motivado a historiadores ‘autóctonos’ —como el eminente fidjiano Brij Lal y el gran historiador samoano Malama Meleisea— a reflexionar sobre las variables internas de estatus y poder que otorgan autoridad a diferentes versiones locales de la historia del Pacífico. Como Keesing, estos historiadores reconocen que el reto no reside principalmente en el proceso de ‘rescatar’ la voz indígena, tanto como en la intención de presentar esas voces como si fueran únicas, ocultando las desigualdades internas en aras de un ideal representativo de corte multiculturalista. Como lo demostró el caso de los Kwaio, las desigualdades son de particular importancia en el Pacífico poscolonial, en donde las élites políticas de Oceanía enfrentan la necesidad de construir narrativas de identidad nacional, esencialmente motivadas por ideologías anticoloniales, pero también sectarias y monopolizadoras de la representatividad local.

Sin embargo, los problemas de desigualdad se vuelven secundarios para el estudio de los ‘primeros contactos’ más antiguos entre Europa y Oceanía, es decir aquellos que ocurrieron durante el siglo dieciséis. Esto se debe, sobre todo, a que el principal obstáculo que implica el estudio de este periodo es la ausencia de fuentes que nos permitan vislumbrar las ‘voces’ oceánicas del pasado lejano. Por esta razón el primer siglo de encuentros entre ambos mundos ha recibido poca atención en los estudios del Pacífico, y su análisis obliga a utilizar métodos inferenciales y ‘secundarios’.

Hacia un acercamiento de estos problemas está enfocado el siguiente apartado. En él se utilizan las herramientas de la antropología, la lingüística y la arqueología para tratar de producir un esbozo inicial de las posibles percepciones que pudieron tener los habitantes del Pacífico sudoccidental hace cuatrocientos años.

Entre ‘dientes de animal’ y espíritus ancestrales: Primeros encuentros en las Islas de Salomón

En 1568 una expedición española capitaneada por Álvaro de Mendaña y Neira pasó varios meses explorando el centro de un archipiélago conocido a partir de entonces como las Islas de Salomón. Esta fue la primera de tres expediciones ibéricas que habrían de visitar los

mares e islas del Pacífico sudoccidental durante la primera época de contactos entre Europa y Oceanía. Algunas de las impresiones que tuvieron los marineros españoles sobre la gente y los paisajes de esta región sobreviven en diversos relatos, siendo el de Hernán Gallego (piloto mayor de la expedición) el mejor conocido.¹⁴

En su crónica, Gallego describió diversos encuentros con personas austronesias pertenecientes a diferentes etnias e islas. Uno de estos contactos ocurrió en la isla de Furona (nombrada San Jorge por los españoles), cerca de la punta sur de la isla grande de Santa Isabel, en el centro del archipiélago de las Salomón:

[...] a distancia de cinco leguas, estaba una isla que, en nombre natural, llaman *Varnesta*, y su cacique *Benebonafa*. Esta isla hace canal con la de Santa Isabel [...] a donde hay una población con más de trescientas casas. Viéronse en esta isla muchas perlas, y los indios no hacen [*sic*] mucho caso de ellas; dábanlas todas por el rescate de una canoa que se les había tomado; también trujeron unos dientes que parecieron ser de algún grande animal; estimábanlos mucho, y decían que los tomasen y volviesen a su canoa.¹⁵

Gallego no proporciona más datos con respecto de los habitantes de Furona. Sin embargo, utilizando información etno-lingüística moderna sobre Furona y Santa Isabel, así como datos antropológicos sobre la cultura material y la simbología del intercambio ritual en la Melanesia insular, es posible hacer una reconstrucción hipotética sobre la percepción y reacción de los isleños descritos en el pasaje anterior.

La acción clave de este encuentro fue el ofrecimiento de dientes ‘de algún grande animal’ a cambio, primero, de que los españoles regresaran la embarcación que (presumiblemente) habían tomado por la fuerza y, segundo, que volviesen a su embarcación y se retiraran de Furona. En cuanto a los dientes que menciona Gallego, sin duda se trataba de dientes

¹⁴ La versión mejor conocida de la crónica de Hernán Gallego es una transcripción manuscrita, realizada en el siglo dieciocho, que se encuentra en la Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid. A partir de esta transcripción han sido publicadas versiones extensas (pero incompletas) de la crónica de Gallego en Justo ZARAGOZA, *Historia del descubrimiento de las regiones australes, hecho por el general Pedro Fernández de Quirós*, 2 vols., Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1876-1880 [existe edición facsimilar del mismo, con una introducción de José Manuel GÓMEZ-TABANERA, Madrid, Dove, 2000], y en Pedro FERNÁNDEZ DE QUIRÓS, *Descubrimiento de las regiones australes*, edición e introducción de Roberto Ferrando Pérez, Madrid, Dastin, 2000 (Colección Crónicas de América 12).

¹⁵ En FERNÁNDEZ DE QUIRÓS, *Historia del descubrimiento...*, *op. cit.*, pgs. 48-49.

de cochino, en concreto de grandes colmillos en forma de espiral. Este tipo de colmillo es propio del jabalí oceánico, conocido como *Sus celebensis* o *Sus scrofa*, que representa al animal más importante del escenario sociocultural del Pacífico.

El antropólogo William Rodman ha descrito de la siguiente manera la relevancia que tienen los dientes de cochino en espiral para las etnias de Vanuatu y las Islas de Salomón:

Cualquier reflexión sobre la naturaleza física de los cochinos debe tomar en cuenta [...] que los colmillos no son naturales, sino un producto cultural [...] de la intervención humana. [...] Los europeos tienden a pensar que el valor del cochino reside exclusivamente en su carne. Los melanesios ven las cosas de manera distinta. Muchos dirían que los cochinos más valiosos no son los más grandes, sino aquellos que tienen los colmillos mejor desarrollados. [...] Se necesitan cuando menos siete u ocho años para lograr que un jabalí desarrolle sus colmillos en espiral [mediante operaciones en las que se deforman intencionadamente los dientes maxilares inferiores del animal], razón por la cual pocos jabalíes alcanzan este ideal. [...] Para criar a jabalíes con colmillos en espiral se necesita tener paciencia, solvencia, suerte, e hijos que no requieran de dote para su matrimonio.¹⁶

El valor de los dientes de cochino en esta región es bien conocido.¹⁷ Pero es precisamente en las islas del centro-norte de Vanuatu y el centro de Salomón, en donde ocurrieron los primeros contactos entre europeos y melanesios, que la ‘cultura del jabalí’ presenta su mayor grado de elaboración ritual y simbólica. En esta región existen las llamadas ‘sociedades de rango’, agrupaciones rituales en las que el prestigio y estatus de cada miembro depende de la acumulación de poder (entendido generalmente como capacidad sobrenatural, o *mana*) y riqueza simbólica. El poder sobrenatural se fundamenta en la capacidad que desarrolla el

¹⁶ Cita traducida del original en inglés. William RODMAN, “The Boars of Bali Ha’i: Pigs in paradise”, en Joël BONNEMAISON *et al.* (coords.), *Arts of Vanuatu*, Bathurst, Crawford House, 1996, pág. 160.

¹⁷ Por ejemplo, Roy A. RAPPAPORT, *Cerdos para los ancestros: El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*, trad. del inglés por Carlos Caranci, Madrid, Siglo Veintiuno, 1987; C. Groves, *Ancestors for the Pigs: Taxonomy and Phylogeny of the Genus Sus*, Canberra, Research School of Pacific Studies/Australian National University, 1981 (Department of Prehistory Technical Bulletin No. 3); Margaret JOLLY, “The Anatomy of Pig Love: Substance, Spirit and Gender in South Pentecost, Vanuatu”, en *Canberra Anthropology*, Vol. 7, Núms. 1-2, pgs. 78-109; Knut RIO, *The Third Man: Manifestations of Agency in Ambrym Island, Vanuatu*, Bergen, Universidad de Bergen, 2002.

individuo para acumular y manipular el *mana* de su entorno.¹⁸ A su vez, la riqueza se suele reflejar en símbolos específicos, como la acumulación de colmillos de cochino, que representan los valores de eficacia, influencia e intercambio fundamentales a toda transacción ritual (por ejemplo, matrimonios, iniciaciones, ritos mortuarios).

Existe una enorme variedad de ‘sociedades de rango’ en Vanuatu y las Islas Salomón. Cada una se distingue de acuerdo a su estructura estamentaria, el número de rangos que reconoce y el tipo de rituales que practican sus miembros. Sin embargo un denominador común a casi todas ellas es el reconocimiento de que la acumulación de prestigio se concretiza a través de los colmillos en espiral. Entre más colmillos y mejor desarrolladas sus formas espirales, más alto suele ser el rango del individuo.

Rodman resume de la siguiente forma este valor compartido:

Los jabalíes de grandes colmillos representan el capital social, político y económico de las sociedades de rango. Las alianzas y el patrocinio son ideas centrales para estas sociedades. [Por eso] para alcanzar un mayor rango no basta con criar una manada de jabalíes, [sino que] se necesita tener a un patrocinador que ofrezca sus propios cochinos al individuo que pretende subir de grado, de modo que los jabalíes se convierten en valores de préstamo, o bien en el saldo de anteriores préstamos. La presentación [de un jabalí colmilludo] es una expresión simbólica de tipo político, encierra un mensaje sobre el respeto y la alianza que operan entre la parte que da y la parte que recibe.¹⁹

Esta información anterior nos permite conjeturar que la presentación de ‘dientes’ por parte de los habitantes de Furona durante su encuentro con los españoles en 1568 fue un acto cargado de importancia ritual. Existen varias formas de interpretar lo que llevó a estos isleños a ofrecer objetos de tan gran valor a un grupo de desconocidos; aquí me enfoco sobre las dos explicaciones más plausibles.

¹⁸ Para mayores referencias a este concepto pan-oceánico ver Roger KEESING, “Rethinking *Mana*”, *The Journal of Anthropological Research*, Vol. 40, 1984, pgs. 137-156; y Bernard SHORE, “*Mana and TapU*”, en Alan HOWARD y Robert BOROFKY, eds., *Developments in Polynesian Ethnology*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, pgs. 137-173, 1989.

¹⁹ William RODMAN, “the Boars of Bali Ha‘i”, *op. cit.*, pág. 162.

La primera explicación es que los habitantes de Furona, miembros en su mayoría de la etnia de los Cheke Holo,²⁰ hubiesen pensado que los españoles eran un grupo de tipo polinesio, y de disposición agresiva (aunque la causa original del hurto nunca se sabrá, no hay que olvidar que los españoles habían tomado una canoa por la fuerza).²¹

Esta hipótesis implica que los Cheke Holo hubieran tenido experiencia previa de pueblos navegantes de piel clara cuyas rutas de aproximación quedaran en el horizonte marítimo del norte y oriente de Furona y Santa Isabel. Asimismo, habrían tenido que asociar los barcos de los españoles con las *waka* polinesias - grandes embarcaciones de vela cuyas dimensiones igualaban y hasta podían superar a las de los barcos europeos del siglo dieciséis. Finalmente, los Cheke Holo habrían tenido que considerar que estos navegantes pálidos eran potencialmente agresivos, por lo que convendría aplacarlos mediante la presentación ritual de objetos de valor. Sorprendentemente, la escasa información arqueológica, lingüística y etnohistórica de que disponemos acerca de ese periodo en la historia de Furona parece avalar la posibilidad de que se dieran todas estas condiciones.²²

Hace cuatrocientos años la gente del sur y centro del archipiélago de las Salomón mantenían contactos regulares con migrantes, predadores e invasores procedentes del occidente de la Polinesia (especialmente de los archipiélagos de Tonga y Samoa, cuyos habitantes, a partir del 1,300 Antes del Presente, habían gradualmente invadido las islas cercanas de Anuta, Tikopia, Taumako, Bellona y Rennell). En este contexto, los habitantes de Furona y Santa Isabel estaban bien enterados de la existencia de diferentes sociedades de piel pálida cuyas rutas de acceso a las Salomón se originaban en el oriente y nororiente de su mundo insular.

Asimismo, antes de su llegada a las Islas de Salomón la expedición de Mendaña había tropezado con el atolón de Ontong Java, que se ubica a

²⁰ Ésta representa el grupo etnolingüístico mayoritario de Furona, y uno de los más grandes de Santa Isabel. El lenguaje Cheke Holo se subdivide a su vez en dos dialectos, el Maringe y el Hograno, que son utilizados como lenguas de comercio en Santa Isabel e islas vecinas. Datos obtenidos de las entradas para las Islas Salomón en Raymond G. GORDON, ed., *Ethnologue: Languages of the World*, Dallas, Summer Institute of Linguistics International, 2005, 15ª edición.

²¹ Las embarcaciones marítimas de cualquier tipo son objetos de enorme valor instrumental y simbólico para casi todas las sociedades de Oceanía.

²² Algunas de las fuentes más importantes para la reconstrucción histórica de ese periodo y lugar se pueden consultar en: Matthew SPRIGGS, *The Island Melanesians (Peoples of South-East Asia and the Pacific)*, Oxford, Blackwell, 1997; Patrick KIRCH, *On the Road of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands Before European Contact*, Berkeley, University of California Press, 2000; Patrick KIRCH y Roger GREEN, *Hawaiki, Ancestral Polynesia: An Essay in Historical Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

250 kilómetros al norte de Santa Isabel. Los habitantes polinesios de Ontong indicaron a Mendaña la ruta a seguir para llegar al archipiélago melanesio, y fue sobre esa ruta que aparecieron los barcos españoles en su aproximación a la costa oriental de Santa Isabel. En consecuencia, es probable que los Cheke Holo de Furona hubiesen tenido noticia adelantada, por conducto de sus vecinos —Bughotu, Cheke Holo y Blablanga, quienes representaban a las etnias del oriente, sur y centro de Santa Isabel— sobre la presencia de navegantes de piel pálida, aparentemente agresivos e impredecibles, provenientes de Ontong Java.

En respuesta a las preocupantes acciones de los españoles sobre la costa oriental de Santa Isabel (en donde habían matado a varios isleños y depredado algunas aldeas), los Cheke Holo de Furona, en el momento de tener que enfrentar a los intrusos en su propia playa, pudieron haber decidido recuperar su embarcación y deshacerse de las indeseables visitas mediante la oferta ritual de colmillos en espiral, que representaban los símbolos más valiosos de respeto y reciprocidad del mundo insular.

La segunda explicación para entender la presentación de colmillos durante el encuentro en Furona es que los Cheke Holo hubieran pensado que los españoles eran avatares de espíritus ancestrales a quienes había que ofrendar objetos de valor. Esta segunda hipótesis parece menos probable, aunque su comentario sirve de introducción para el segundo caso de ‘primer contacto’ en el archipiélago de las Salomón en 1568.

En otro texto he argumentado que es necesario distinguir entre la idea de que los europeos fuesen percibidos como manifestaciones *ancestrales* o como *dioses* (espíritus de naturaleza deífica, sobrehumana).²³ Esta segunda idea tiene sus orígenes en una larga y confusa presunción euroamericana que supone que la aparición súbita de una raza ‘superior’ entre gente social y tecnológicamente ‘atrasada’ inevitablemente provocaría el asombro ingenuo, y supersticioso, de los ‘primitivos’. A pesar de que sigue gozando de cierta popularidad, esta presunción ha sido gradualmente descartada en la literatura referente a ‘primeros contactos’. Lo importante, para el caso que nos concierne, es reconocer que *aun cuando* se llegaron a dar este tipo de asociaciones por parte de pueblos oceánicos (por ejemplo en algunos encuentros documentados durante la década de 1930 en la alta serranía de Papúa-Nueva Guinea),²⁴ no afectaron la capacidad de los ‘indígenas’ para percibirse como actores

²³ Carlos MONDRAGÓN, “Visiones autóctonas y occidentales...”, *op. cit.*

²⁴ Bob CONNOLLY & Colin ANDERSON, *First Contact: New Guinea's Highlanders Encounter the Outside World*, Nueva York, Viking, 1987; Edward L. SCHIEFFELIN & Robert CRITTENDEN, *Like People You See in a Dream: First Contact in Six Papuan Societies*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

determinantes del curso de los encuentros, así como de la presencia y actividades de los intrusos extranjeros.²⁵

Cualquiera que hayan sido los detalles de esta decisión, está claro que los Cheke Holo se percibieron en la necesidad de tratar de controlar su breve e inquietante encuentro con los intrusos desconocidos mediante el despliegue de aquellos códigos rituales de interacción que utilizaban para sus transacciones tanto con seres vivos como con manifestaciones ancestrales.

Este último punto queda bien ilustrado en el siguiente pasaje, que es una descripción de Gallego sobre otro de los encuentros que sostuvo la expedición de Mendaña en las Islas de Salomón. Este contacto ocurrió unas semanas después del de Furona, cuando los españoles tocaron tierra brevemente sobre la costa norte de Makira, una isla grande de la región centro-sur de las Salomón.²⁶

...saltando en tierra el general [Mendaña]...los indios decían por señas a los nuestros que se volviesen, y viendo no querían, fue cosa notable de ver las bravuras que hicieron, visajes, temblores y revolcar y escarbar en la arena con los pies y manos, irse a la mar, echar el agua por alto y otros muy extraños ademanes [...] tiraron muchas piedras, diciendo *mate, mate*: matamos algunos de ellos con los arcabuces, con que se retiraron.²⁷

La gente a la que describe Gallego posiblemente fueron los antecesores de las actuales etnias Fagani o Bauro, cuyos territorios ancestrales comprenden el centro y norte de Makira.²⁸ Sea cual sea su

²⁵ El caso más debatido ha sido el expuesto por Marshall Sahlins sobre la visita de James Cook a Hawaii, en donde parece que se asoció la llegada del capitán inglés con el retorno ritual de la deidad Lono; este planteamiento lo expuso Sahlins en la citada obra *Islas de la Historia...*, 1997; la crítica más famosa a la tesis de Sahlins fue presentada por Gananath OBEYESEKERE en su libro *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1992, obra que a su vez suscitó la réplica de Sahlins en *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*, Chicago, Chicago University Press, 1996.

²⁶ Hasta hace pocos años esta isla fue conocida como San Cristóbal, a raíz del nombre que le puso Mendaña, pero a partir de la independencia de las Islas de Salomón los habitantes de este sitio han retomado oficialmente el nombre de Makira para su isla, que es uno de varios términos locales que han utilizado desde tiempos ancestrales para referirse a su territorio insular.

²⁷ Pedro FERNÁNDEZ DE QUIRÓS, *Descubrimiento de las regiones australes...*, *op. cit.* pág. 55.

²⁸ Raymond G. GORDON, ed., *Ethnologue: Languages of the World*, Dallas, Summer Institute of Linguistics International, 2005, 15ª edición.

filiación étnica es, sin embargo, indudable que eran de extracción austronesia, dada su utilización del término *mate*. Este sonido proviene de la antigua raíz proto-oceánica *tamate*, cuya utilización y significado es común a todas las etnias del norte de Vanuatu y centro-sur de las Salomón. En toda esta región el término *tamate* - también pronunciado *tēmete/tēmet/t'met* - se utiliza para señalar a los espíritus de ancestros muertos.²⁹ Lo relevante es que este tipo de seres no residen en algún 'inframundo' distante, sino que coexisten junto con los seres vivos, en el mundo de la realidad cotidiana, en la que se manifiestan en diferentes formas y momentos.

Una de las formas más comunes en que se manifiestan o, mejor dicho, se concretizan, los *tamate*, es a través de los tocados rituales que portan los miembros importantes de las 'sociedades de grado' de las islas del norte de Vanuatu.³⁰ Otras manifestaciones pueden darse a través de los cuerpos y acciones de animales acuáticos, aves o piedras, e inclusive de objetos sagrados como el cráneo y fémur de los ancestros. Independientemente de la forma que adopten, los *tamate* siempre son portadores de energías espirituales que resultan peligrosas para los seres vivos. Por esta razón, a pesar de que coexisten en el mismo mundo, vivos y muertos deben de respetar ciertos límites de interacción física. Por eso los momentos de contacto entre personas y *tamate* siempre se deben de gestionar mediante cuidadosas fórmulas rituales.³¹

A juzgar por la descripción de Gallego, parecería que los isleños de Makira estaban intentando de ahuyentar a quienes percibieron como concretizaciones de *tamate* en el espacio 'liminal' (según la categoría de Greg Denning) entre el mar y la tierra —zona en la que frecuentemente ocurren los encuentros con manifestaciones ancestrales en la Melanesia. En este sentido, es notable la claridad con la que los españoles entendieron la intención detrás de las 'señas', 'bravuras' y 'ademanos' de los isleños —que no era otra más que controlar ritualmente a los intrusos quienes, de ser *tamate*, serían portadores de influencias potencialmente peligrosas no solamente para los especialistas en rituales que se encontraban en la playa, sino para los pobladores de las aldeas tierra

²⁹ Malcolm ROSS, Andrew PAWLEY, and Meredith OSMOND (eds.), *The lexicon of Proto Oceanic: The Culture and Environment of Ancestral Oceanic Society*. 3 Vols., Canberra, Research School of Pacific and Asian Studies/Australian National University, 1991-2003.

³⁰ Bernard VIENNE, "Visages masqués de pays des morts", en Joël BONNEMAISON *et. al.* (coords.), *Arts of Vanuatu*, Bathurst, Crawford House, 1996, pgs. 240-243.

³¹ Tanto en mi propia experiencia de campo como en la de otros antropólogos y visitantes extranjeros a las islas Banks, Torres y Santa Cruz, queda constancia de los enormes esfuerzos que hace la gente de esta región para contener la influencia de los *tamate*. Por ejemplo, durante los rituales en que los tocados-*tamate* entran en el espacio cotidiano de la aldea, existen límites estrictos de acción para espíritus y seres humanos; posteriormente la aldea debe de ser descontaminada de la energía sobrenatural que dejaron a su paso los *tamate* por especialistas en rituales.

adentro. Asimismo, es notable la reacción que suscitaron las acciones de los isleños en los españoles: el asesinato indiscriminado con la finalidad de amedrentar a unos salvajes incomprensibles, que hacían ademanes extraños sobre la playa de una isla desconocida.

Este último gesto por parte de los marineros europeos invita a una reflexión final sobre la naturaleza de los encuentros analizados en los anteriores párrafos.

Existe un consenso general, entre especialistas oceánicos, en torno al hecho de que los hombres y las mujeres del Pacífico se pensaban capaces de controlar —o de tratar de controlar— las acciones de visitantes extranjeros durante momentos de contacto. Lo hacían a través de acciones que tendían a incluir la incorporación simbólica y material de los visitantes a ciclos locales de reciprocidad política, económica y ritual (ciclos cuya comprensión cabal estaba reservada para los isleños). O a partir de actos puntuales de tipo defensivo, ofensivo o ceremonial —tales como los que se dieron en las costas de Furoa y Makira en 1568.

Todos estos procesos de incorporación y gestión ritual se derivaban de fórmulas de ‘encuentro’ que la gente oceánica había desarrollado durante varios siglos. Linnekin resume este fenómeno de la siguiente manera:

La mayoría de los rituales de encuentro estaban diseñados para asegurar a los anfitriones que sus visitantes venían en son de paz; misma que se reconocía mediante el intercambio de objetos y de discursos, así como mediante la limpieza de fuerzas espirituales que pudieran haber arribado junto con los visitantes. [Por su parte,] los anfitriones tenían la obligación de tratar con honor a sus visitas.

[En contraste,] los primeros encuentros con europeos tendían a producir un estado de anomia, en donde las convenciones oceánicas se suspendían o abandonaban debido a la incomprensión mutua.³²

³² Jocelyn LINNEKIN, “Discovering Outsiders”, pág. 130. (La traducción es del autor).

Esta cita recuerda uno de los argumentos centrales de Greg Dening sobre los más tempranos contactos entre sociedades oceánicas y europeas. Dening afirma que durante toda esta época (siglos dieciséis, diecisiete y dieciocho) persistió la ausencia de “un contrato común para entenderse entre unos y otros”, y que esta incompreensión frecuentemente tuvo consecuencias trágicas.

A pesar de los esfuerzos más cuidadosos por comprender y ‘rescatar’ los valores culturales que motivaron las acciones de gente como los Cheke Holo, la distancia temporal que nos separa de tales hechos impone interrogantes que ninguna ‘incorporación’ de voces indígenas podrá resolver cabalmente: ¿qué pensaron realmente los hombres de Furona sobre los españoles y sobre sus motivos para robar una embarcación? ¿qué imagen de los *tamate* habrían tenido los hombres de Makira después de presenciar la capacidad mortífera de seres extraños que desaparecieron casi tan pronto como habían descendido sobre sus playas?

Las respuestas a estas preguntas las podemos inferir y debatir, pero conviene recordar los límites que plantean los ‘primeros contactos’ para la antropología histórica —tanto en el Pacífico como en el resto del mundo. A final de cuentas, estas dificultades no hacen más que reflejar los límites propios de toda representación antropológica e histórica, sin importar la época, el lugar o la sociedad de que se trate.

Conclusión

Ni mito ni historia: la experiencia del pasado y la historicidad en el Pacífico

Todo lo que aleja de la observación directa del campo aleja también de la antropología, y los historiadores que tienen intereses antropológicos no por eso hacen antropología. La expresión “antropología histórica” es, cuando menos, ambigua. “Historia antropológica” parece más adecuada. Un ejemplo simétrico e inverso podría encontrarse en el uso obligado que los antropólogos, los africanistas por ejemplo, hacen de la historia, en particular del modo como ha quedado establecida por la tradición oral. Todo el mundo conoce la fórmula de Hampaté Ba según la

cual, en África, un viejo que muere es “una biblioteca que se quema”; pero el informante, viejo o no, es alguien con quien se discute y que habla más de lo que sabe o piensa del pasado, que del pasado mismo.

Marc Augé, *Los no lugares* (1992/2002) ³³

Para la mayoría de los pueblos oceánicos el pasado no se presenta como la síntesis totalizadora de procesos y eventos que solemos definir como historia. En contraste, en muchas de las islas del Pacífico el sentido del pasado adquiere realidad en tanto se manifiesta como experiencia directa de fenómenos cotidianos o sobrenaturales que tienen cierta profundidad espacio-temporal. Un pasado neutro, distante, que no se comunica con la existencia inmediata de individuos y comunidades, no tiene mucho sentido en este contexto. Por eso la concepción pan-melanesia de *kastom* (‘tradición’), en tanto emblema distintivo de identidad, evoca un modelo del pasado que debe de ser susceptible de manipulación simbólica en el presente.³⁴

En suma, la presencia del pasado en la vida oceánica es un fenómeno cargado de significación política y por lo tanto es —e incluso *debe ser*— sujeto constante de interpretaciones encontradas. Estas condiciones le dan realidad y sentido al pasado en Oceanía, permitiendo que individuos del presente se conviertan en interlocutores de lo común y ancestral. Sobre todo, estas condiciones son consecuencia de mundos sociales en los que la creación y transmisión del conocimiento han sido siempre fenómenos caracterizados por la oralidad. En este punto descansa uno de los retos más difíciles para el quehacer actual de la historia, en el Pacífico.

A partir de la falsa dicotomía entre transmisión oral y escrita se ha generado cierta confusión con respecto a conceptos como historia, memoria, mito e historicidad en los estudios históricos y antropológicos actuales. Por lo que toca al Pacífico, a partir del estudio clásico de Maurice Leenhardt sobre persona y mito en la Melanesia,³⁵ diversos investigadores han propuesto que las cosmovisiones oceánicas colapsan las fronteras entre historia y mito. Así, el etnólogo Jean-Paul Latouche afirma que la ‘mentalidad’ de los pueblos de Oceanía da lugar al fenómeno de la *mythistoire*, es decir de una fusión de los acontecimientos de la antigüedad lejana (el mito) con eventos recientes del pasado ‘objetivo’ y recordado (la

³³ Marc AUGÉ, *Los no lugares, espacios del anonimato: Una antropología de la sobremodernidad*, trad. del francés por Margarita Mizraji, Gedisa, Barcelona, 2002, pgs. 16-17.

³⁴ El término *kastom* es una derivación fonética, común a las tres lenguas *francas* de la Melanesia (el Bislama de Vanuatu, el Solomons Pidgin de las Islas Salomón y el Tok Pisin de Papúa-Nueva Guinea), de la palabra inglesa *custom*, y se utiliza en todas las islas del Pacífico sudoccidental como indicador de toda una gama de conceptos asociados con costumbres ancestrales y distinción grupal.

³⁵ Maurice LEENHARDT, *Do kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947.

historia).³⁶ Pero esta supuesta simbiosis entre historia y mito no parece responder más que a la necesidad de académicos euroamericanos de crear categorías artificiales para luego unificarlas; proceso que, sobra decir, no responde a la imaginación de la realidad y del pasado de la gente oceánica.

Conviene abandonar la falsa dicotomía entre mito e historia, que no es más que una continuación de la oposición (también arbitraria) entre oralidad y palabra escrita, para concentrarse en los objetos e imágenes que despliegan los pueblos oceánicos para explicar la presencia del pasado. Por ejemplo, las sociedades del Pacífico sudoccidental sostienen formas complejas de imaginar el transcurso inter-generacional de personas y eventos; en gran medida, la experiencia del pasado se presenta en el paisaje viviente, con el cual el ser humano comparte un sentido peculiar pero profundo de simbiosis identitaria. Así, entre la gente de las islas de Vanuatu y de Salomón, el mundo físico, cotidiano, marítimo y terrestre representa un registro visual inmediato que sirve para fijar la existencia de diferentes creaturas y eventos en el espacio y tiempo. El pasado está presente —cuando lo está— a la manera de presencias y de huellas. Pueden ser presencias reales, como las de los ancestros, o bien pueden ser las huellas de hechos significativos, como las de un terremoto o las de acciones de seres sobrenaturales en el pasado remoto.³⁷ No interesa que estos hechos hayan ocurrido en tiempos inmemoriales o hace apenas hace unos meses o años. Lo cual no significa que se ‘fusionen’ el mito con la historia, sino que la historicidad se experimenta a partir de referentes que aparentan estar sobrepuestos en la actualidad. Pero lo importante es que existe una noción de historicidad, que no consiste simplemente en ‘memoria oral’ o memoria ‘colectiva’, sino de presencias y objetos que llevan enormes cargas de significación porque están en contacto e interacción constante con las personas.³⁸

Para terminar estas reflexiones deseo reproducir en extenso el testimonio directo de un habitante del norte de Vanuatu quien presencié, a mediados del siglo diecinueve, la primera llegada de barcos europeos a su isla. El hombre en cuestión se llamó George Sarawia (el ‘George’ le vino después de haber sido bautizado por misioneros anglicanos), y fue uno de los primeros habitantes del grupo de las islas Banks que aprendió a leer y escribir, a partir de la labor que la misión anglicana ejerció entre su gente.

³⁶ Jean-Paul LATOUCHE, *Mythistoire Tungaru. Cosmologies et généalogies aux Iles Gilbert*, París, Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques, 1984.

³⁷ Por ejemplo, véase la descripción de la imaginación espacio-temporal de la gente del sur de la isla de Raga, en Margaret JOLLY, “Another Time, Another Place”, *Oceania*, Vol. 69, 1999, pgs. 282-299.

³⁸ Agradezco las reflexiones que respecto a conceptos como memoria colectiva, mito e historia me ha compartido durante varias conversaciones el Dr. Federico Navarrete (Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México).

Dejo para otra ocasión el análisis de las siguientes citas, para permitir así que el lector entre en contacto directo con una de las incontables ‘voces’ de la gente de Oceanía; esas voces a las que los historiadores pretendemos ‘rescatar’ mediante nuestros esfuerzos actuales.

En 1868, George Sarawia escribió sus primeras impresiones del encuentro que tuvo con personas europeas:

Cuando era pequeño, nunca había visto a un hombre blanco o un barco grande, pero los ví por vez primera el año en que los obispos llegaron a la isla de Vanua Lava, en Nawono, que era la costa en donde yo vivía... ellos llegaron por la tarde, y a la mañana siguiente yo conduje mi piragua hasta el costado de su barco, para ver si se podría intercambiar algo con ellos... vi al obispo [George] Selwyn de pie junto al barandal del navío, y tuve miedo, pues su piel era de colores oscuros y texturas diversas, pero su cara era muy blanca, de tal manera que se asemejaba a nuestros hombres sagrados.

Finalmente, Sarawia y otros tres muchachos se armaron de valor y treparon al barco:

Los tres nos fuimos a sentar a la parte posterior del barco, en donde nos hicieron muchas preguntas, tales como el nombre de nuestra tierra y de sus personas. Yo contestaba a lo que creía que me preguntaban, y ellos anotaban en un libro aquello que creían entender, aunque en ese entonces yo no sabía lo que era un libro (daba por símbolos de conocimiento secreto las marcas que ellos hacían sobre el papel). Pero el recuerdo más grande que tengo de ese momento no fue su libro, sino la impresión que nos causaron los pies de todos los hombres a bordo de ese barco. Mirábamos el cuero de sus zapatos creyendo que en verdad eran sus pies descalzos, y comentábamos entre nosotros que estos hombres tenían partes de la piel hechas del mismo hueso que el caparazón de los cangrejos. [...] Sin

embargo, después nos percatamos de que, antes de dormir, estos hombres mudaban de ropa, poniéndose para ello unas largas vestimentas blancas, y supimos entonces que su piel era igual a la nuestra.³⁹

³⁹ George SARAWIA, *They Came to My Island: The Beginning of the Mission in the Banks Islands*, Taroaniara, Diocese of Melanesia Press, 1968, pgs. 1-2. Citas traducidas del inglés por C. Mondragón.

 EL COLEGIO
DE MÉXICO
CEAA
CENTRO DE ESTUDIOS
DE ASIA Y ÁFRICA