

La transculturación religiosa de Cabeza de Vaca, la senda secreta del chamán y el surgimiento de una teología de la liberación indígena en *El largo atardecer del caminante*

Javier Valiente Núñez

Johns Hopkins University

Resumen: El presente ensayo discutirá el proceso de transculturación religiosa del Álvar Núñez Cabeza de Vaca ficcionalizado por Posse en *El largo atardecer del caminante* de acuerdo a las teorías de Fernando Ortiz, Silvia Spitta y Néstor García Canclini. Dicha negociación transcultural convierte a Cabeza de Vaca en un “híbrido cultural” siendo uno de los elementos más significativos para ello su iniciación en el chamanismo indígena. La transculturación religiosa de “Cabeza de Vaca” y su identidad como chamán permite asimismo reivindicar la necesidad de considerarlo precursor de una teología de la liberación indígena que, siguiendo las ideas de Gustavo Gutiérrez y Enrique Dussel, busca dignificar al sujeto subalterno amerindio y defender su derecho a la libertad. El “Cabeza de Vaca” ficticio representa de este modo la hibridación de la espiritualidad indígena y cristiana desde una conciencia y una praxis liberadora que no sólo busca liberar al oprimido de la explotación y esclavitud, sino también al opresor de su mentalidad, costumbres y praxis despóticas.

Palabras clave: Nueva novela histórica – Transculturación – chamanismo – teología de la liberación – Cabeza de Vaca ficticio

Publicada en 1992, la novela *El largo atardecer del caminante*, del argentino Abel Posse, es uno de los ejemplos más significativos de lo que Seymour Menton ha llamado “nueva novela histórica” y Linda Hutcheon “metaficción historiográfica.” *El largo atardecer* es una novela histórica postmoderna donde se teje el complejo juego entre ficción e historia y se dan cita los seis rasgos que Menton considera propios de las nuevas novelas históricas escritas en América Latina entre 1979 y 1992 (*La nueva novela histórica* 42-46). La novela de Posse presenta de este modo una reescritura revisionista postmoderna de la crónica de Indias que postula la necesidad de llevar a cabo una deconstrucción de la historia oficial con el fin de cuestionar la mentira y falsedad que ésta conlleva.

El presente ensayo discutirá el proceso de transculturación religiosa del Álvar Núñez Cabeza de Vaca ficcionalizado por Posse, cuya identidad está en continuo proceso de revisión y redefinición, según las teorías de Fernando Ortiz, Silvia Spitta y

Néstor García Canclini.¹ Dicho estudio tratará de demostrar cómo dicha negociación transcultural convierte a “Cabeza de Vaca” en un sujeto que se mueve entre dos culturas sin pertenecer totalmente a ninguna de éstas y altera de forma radical su visión y percepción del mundo así como su sistema de representación de la realidad. “Cabeza de Vaca” pasa a convertirse así en un “híbrido cultural” y uno de los elementos más significativos para ello es su iniciación en el chamanismo de los indios del suroeste de Estados Unidos y del área geográfica del norte de México, la cual será estudiada según las teorías de Mircea Eliade sobre el tema.

La transculturación religiosa de “Cabeza de Vaca” y su identidad como chamán permitirá, por último, reivindicar la necesidad de considerar a éste como precursor de una teología de la liberación indígena que, siguiendo las ideas de Gustavo Gutiérrez, busca dignificar al sujeto subalterno amerindio y defender su derecho a la libertad. Las consideraciones de Enrique Dussel sobre la conquista de América desde el punto de vista de la ética de la alteridad y su crítica a la Modernidad ayudarán asimismo a comprender la negación o encubrimiento de la diferencia del Otro por parte de Europa en la época de la Conquista y cómo “Álvar Núñez” cuestiona dicho encubrimiento. El proyecto teológico liberador del “Cabeza de Vaca” ficticio presenta de este modo la hibridación de la espiritualidad indígena y cristiana desde una conciencia y una praxis liberadora que no sólo busca liberar al oprimido de la explotación y esclavitud, sino también al opresor de su mentalidad, costumbres y praxis despóticas.

El enigmático y curioso encuentro de “Álvar Núñez” en su casa de Sevilla con el historiador oficial del imperio español, Gonzalo Fernández de Oviedo, introduce la cuestión de la “transculturación” en la novela. Es la última pregunta de Oviedo la más punzante y la que da de lleno en una de las mayores ambigüedades de la relación *Naufragios*, escrita por Cabeza de Vaca: “—Debo confesarle que a mí lo que más me convenció de su relato es cuando usted habla de tres categorías diferentes: usted habla de cristianos, de indios y de un misterioso *nosotros*. ¿Quiénes son esos misteriosos *nosotros*?” (28). La respuesta de “Álvar Núñez” deja perplejo a Oviedo: “—Me toma usted en frío. Me cuesta explicarlo . . . Es como si lo hubiera escrito sin haberlo razonado debidamente. Tal vez me haya querido referir a los que ya no podemos ser ni tan indios ni tan cristianos . . .” (28).

El hecho de que “Cabeza de Vaca” se refiera a aquéllos que han pasado a ocupar una suerte de espacio liminal entre la cultura indígena y cristiana entronca con la teorización del concepto de “transculturación” en el campo de los estudios

¹ En lo sucesivo nos referiremos al narrador de la novela de Posse como “Cabeza de Vaca,” “Álvar Núñez” o “Álvar Núñez Cabeza de Vaca,” siempre escrito entre comillas, teniendo en cuenta que éste es una ficcionalización del Cabeza de Vaca histórico. La figura de Álvar Núñez ha sido llevada al teatro y a la gran pantalla por el español José Sanchis Sinisterra y el mexicano Nicolás Echevarría respectivamente. Para un estudio de la representación de Cabeza de Vaca en el teatro y en el cine contemporáneos, ver Juan-Navarro 75-78. Para un análisis comparativo del tratamiento del personaje histórico de Álvar Núñez en *El largo atardecer* y en la película de Echevarría, ver Young.

latinoamericanos contemporáneos. Fue el antropólogo cubano Fernando Ortiz quien en su influyente obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) acuñó el término “transculturación” con el fin de explicar y teorizar situaciones de contacto cultural. La idea de “transculturación” postulada por Ortiz experimentó un proceso de redefinición y revisión desde diferentes perspectivas en los años setenta, ochenta y noventa, tal y como puede apreciarse en las significativas contribuciones al tema de José María Arguedas, Ángel Rama, Néstor García Canclini, Roberto Fernández Retamar y Antonio Cornejo Polar —en América Latina—, de Friedhelm Schmidt y Martín Lienhard —en Europa— y de Mary Louise Pratt, Silvia Spitta y Nicolás Wey-Gómez —en Estados Unidos.

Según Ortiz, el vocablo “aculturación” —que empezaba a estar de moda entre los antropólogos norteamericanos en los años cuarenta— sólo indicaba la imposición unidireccional de la cultura del colonizador sobre la del colonizado (260). Silvia Spitta ha observado que la definición de Ortiz de “transculturación” desde un contexto geopolítico específicamente cubano implica un acercamiento bidireccional que insiste en “understanding intercultural dynamics as a two-way *toma y daca* (give and take)” (4). Las reflexiones de Ortiz y Spitta demuestran que no sólo la cultura del colonizado es radicalmente alterada por la del colonizador en situaciones de contacto cultural sino que la del colonizador también es transformada por la influencia de la del colonizado, tal y como se verá más adelante en el caso del “Cabeza de Vaca” recreado por Posse.

Ortiz expresó esta bidireccionalidad a través de la imagen del contrapunteo del tabaco y el azúcar, los dos productos más importantes de la economía cubana. No sólo el azúcar —una importación europea— ha modificado la economía de la isla sino que el tabaco —una planta genuinamente cubana— ha transformado igualmente los hábitos, comportamientos sociales y economía del mundo occidental desde Colón hasta el presente (Ortiz 135-250, 414-527; Spitta 4-5). Un acercamiento transcultural implicaría lo que Spitta ha llamado un “toma y daca” (4) en el sentido de que en situaciones de contacto cultural hay siempre una dinámica de negociación bidireccional entre la cultura desplazada y la impuesta que da lugar a la intersección de prácticas provenientes de ambas. Fernando Ortiz ha descrito las tres operaciones culturales que constituyen una transculturación:

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz americana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cúpula

genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola. (260)

La heterogeneidad intrínseca de este complejo proceso ayuda a comprender la negociación transcultural, siempre indefinida e inconclusa, del "Cabeza de Vaca" recreado por Posse en la novela. Ésta contiene la que pudo haber sido la versión oculta de *Naufragios y comentarios* contada en primera persona por "Álvar Núñez" y es3crita en secreto, desafiando así a la historia oficial y ejerciendo el derecho a poder pensar y escribir con libertad. Ello supone la rebelión contra el poderoso aparato represor desplegado por la corona española y la Inquisición en el siglo XVI. Este cuestionamiento de las falacias de los cronistas oficiales que presenta la novela a través de una crónica apócrifa que cuenta la verdadera historia de Cabeza de Vaca puede conectarse con la observación de Seymour Menton de que *El largo atardecer* es más verosímil que la crónica realmente escrita por Álvar Núñez Cabeza de Vaca ya que "el discurso histórico no es más verídico que el discurso novelístico" ("La verdadera historia" 421).

Las disertaciones metafictivas de "Álvar Núñez" en la novela de Posse sugieren que mintió en *Naufragios* al decir que esperó seis años como esclavo en la isla de Malhado, frente a las costas de Florida, a que se repusiera Lope de Oviedo. Esta crónica apócrifa del ilustre caballero andaluz revela que fue entregado como esclavo al cacique Dulján, de la nación de los chorrucos, pero que él y sus amos abandonaron pronto la isla de Malhado para adentrarse tierra adentro hacia la región de los grandes llanos, las vacas gigantes y los venados corredores. Es Dulján quien cree posible que "Cabeza de Vaca" sea devuelto al cosmos, alcanzando de este modo el ritmo universal ya que "[Dulján] suponía que yo tenía extraordinarios poderes y conocimientos y entonces no podía comprender mi incapacidad física, mi melancolía, mi abstención de borrachera sagrada" (73).

Dulján pide a "Cabeza de Vaca" que adopte las prácticas religiosas de su pueblo, es decir, que acepte experimentar una transculturación. Sus sabias palabras surten efecto tras un tiempo de convivencia ya que "Álvar Núñez" llega a admitir que "cedía yo a esa oscura tentación que nunca confesé, que más bien oculté cuidadosamente: aceptar mi situación, despojarme de todo lo que podría sintetizar con la palabra España" (74). Esto es algo necesario para aprender a sobrevivir entre los chorrucos y no significa que "Cabeza de Vaca" se asimilara a su cultura olvidando la española, pues ésta ha dejado inscrita una huella perenne en su identidad, sino que ahora tiene que adaptarse a un nuevo espacio y mundo cultural que, al igual que la cultura española, contribuirá a conformar y definir su subjetividad convirtiéndole en un sujeto transcultural que oscila entre dos culturas.

María Inés Almazán y Edgardo Gabriel Ranucci han observado con respecto a *El largo atardecer* que “algunos conquistadores pensaban que los indios eran seres humanos como ellos, con lo cual cayeron en el asimilacionismo” (190). Esta observación prejuiciosa parece olvidar que sólo aquellos españoles venidos al Nuevo Mundo que experimentaron una transculturación conviviendo con los indios llegaron a ser objetivos e imparciales y considerar a éstos seres humanos, devolviéndoles así la humanidad que les fue injustamente arrebatada con el fin de justificar la violencia y el genocidio. El considerar a los indios seres humanos es, por tanto, una actitud justa y ética que nada tiene que ver con el asimilacionismo cultural y que, de hecho, es propia —aunque no exclusiva— de un sujeto transcultural.

Almazán y Ranucci afirman, asimismo, que “Álvar Núñez —sin llegar a la identificación— puede conocer superficialmente a los indios con quienes trata; pero de ello no deriva rasgo alguno de ‘relación de implicación’, como dice Todorov (211)” (190). La novela de Posse, sin embargo, demuestra que, tal y como se verá más adelante, su “Álvar Núñez” conoce en profundidad a los indios después de vivir ocho años con ellos adoptando sus diferentes prácticas culturales y llegando a participar en los ritos religiosos y espirituales más secretos, reservados a unos pocos elegidos, lo que significa que culturalmente está muy implicado como sujeto transcultural que aprende a funcionar en dos culturas diferentes y se debate entre éstas.

El entrenamiento que “Cabeza de Vaca” recibe del cacique Dulján con el fin de ser devuelto al ritmo cósmico señala el avance de su proceso de transculturación. “Álvar Núñez” es instruido en el arte de correr olvidándose de su peso de hombre y sintiendo el aire como el pájaro. Aprende asimismo a perseguir los venados cortándoles el camino hacia su refugio, a que la noche lo lleve en su manto de estrellas, a guiarse por los vientos y por la posición de los astros y a distinguir las aguas y los pastos por su sabor. Poco a poco también entra en el desierto que conduce al camino de las vacas para descubrir la vida que hay en éste y acaba considerando un manjar la carne sangrante de buey. El matrimonio de “Álvar Núñez” con Nube, a quien éste rebautiza como Amaría, supone que el hidalgo andaluz experimente asimismo una transculturación en el terreno sexual al practicar las artes amatorias de los chorrucos, que el personaje/narrador de Posse califica de “gran secreto” celosamente ocultado en sus *Naufragios*.

Kerstin Bowsher ha observado que “Cabeza de Vaca recounts that he did not speak Spanish with his Indian wife, Amaría . . . This passage eloquently highlights the interpretative gulf that separates Amaría’s world from that of the reader. Her own voice is inexorably lost and replaced by the narrator’s interpretation” (“[De]-constructing Post-colonial Identities” 143). Dado que “Álvar Núñez” se encuentra en la tierra de Dulján, es comprensible que no hable en castellano y que acabe aprendiendo la lengua chorruca como parte del proceso transcultural que experimenta. Esto sugiere que “Cabeza de Vaca” no silencia la voz de Amaría sino que tan sólo relata sus dificultades de comunicación al inicio de su transculturación. En vez de imponer su idioma, “Álvar Núñez” opta por respetar el de su esposa, lo cual profundiza su identidad transcultural,

siempre indeterminada e incompleta, y muestra su tolerancia hacia el Otro. Por otra parte, no debe olvidarse que el hecho de que “Cabeza de Vaca” instruya a los chorrucos en el uso del fuego y en la utilización de la catapulta y las defensas de piedras sostenidas por troncos para vencer a las naciones rivales de los quevenes y mayeyes demuestra el carácter bidireccional de la transculturación señalado por Ortiz y Spitta que se ha mencionado con anterioridad.

Cuando comienza la temporada de tres meses de fiestas religiosas antes de emigrar a la isla de Malhado, los chorrucos ponen en práctica sus ritos chamánicos. Éstos consisten en la consumición de alcoholes sagrados y en la inhalación de tabaco con el fin de entrar en trance e iniciar un largo viaje astral al país de los muertos y a la región del Dios misterioso, a quien deben informar de la creciente anemia del Sol, el Dador de Vida en la Tierra, e implorarle por su salud. En *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Mircea Eliade ha señalado que “los pueblos que se declaran ‘chamanistas’ conceden una considerable importancia a las experiencias extáticas de sus chamanes” (25) ya que “son los chamanes quienes, valiéndose de sus trances, los curan, acompañan a sus muertos al ‘Reino de las Sombras’, y sirven de mediadores entre ellos y sus dioses, celestes o infernales, grandes o pequeños” (25). Es la última función del chamán mencionada por Eliade la que los chorrucos practican en sus meses de fiestas. “Cabeza de Vaca,” sin embargo, es iniciado en el chamanismo por el cacique Dulján a través de la que Eliade considera la principal función de los chamanes de los pueblos indígenas de Estados Unidos: La curación (240).

El hecho de que Dulján obligue a Álvar Núñez a ejercer el chamanismo coincide con la observación de Eliade de que “se da también el caso de individuos que se convierten en chamanes . . . por la voluntad del clan . . . En cuanto a la elección por el clan, está subordinada a la experiencia extática del candidato” (29). Eliade explica que un chamán puede ser elegido por transmisión hereditaria, por vocación espontánea a través del llamamiento de los dioses —los dos métodos más frecuentes— pero también por su propia voluntad o por la ya mencionada voluntad del clan (29). Todo esto permite concluir a Eliade que “cualquiera que haya sido el método de selección, un chamán no es reconocido como tal, sino después de haber recibido una doble instrucción: primero, de orden extático (sueños, trances, etc.) y, segundo, de orden tradicional (técnicas chamánicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto, etc.)” (29). De ello se deduce que “esta doble instrucción, asumida por los espíritus y los viejos maestros, equivale a una iniciación” (Eliade 29).

“Cabeza de Vaca” clarifica que recibió la instrucción de orden tradicional del propio Dulján pero no explica cuál fue la instrucción de orden extático recibida e incluso señala explícitamente no haber participado en ningún rito chamánico hasta ese momento. Las palabras de Dulján “—Tú estás lleno de poderes atados. . . —Los poderes se te ven en la mirada y tú los tienes” (96) sugieren que Dulján y su clan pueden haber interpretado la llegada del uso del fuego y de las defensas de piedras sostenidas por troncos a manos de “Álvar Núñez” como el fruto de una experiencia extática previa

y secreta reservada a unos pocos elegidos. De hecho, el propio “Álvar Núñez” explica que el yesquero o sistema de encendido del fuego casi recibió veneración religiosa.

Dulján enseña a “Cabeza de Vaca” a distinguir los diferentes tipos de piedras con facultades de atraer el mal y el dolor, cómo deben pasarse éstas por distintas partes del cuerpo para que absorban la enfermedad y cómo saber si después de utilizarlas para curar, están descargadas de nuevo o si hay que enterrarlas en caso de que sólo traigan mal agüero y desdicha. Dulján explica que un chamán lleva seis o siete piedras en su morral y que ha de usar la que brille más al acercarla a los ojos de la persona enferma. La metodología para curar a los enfermos es descrita por “Álvar Núñez” en los siguientes términos:

La forma general y normal de curar es con las manos. Hay que cerrar los ojos y pronunciar oraciones a los dioses y pasar las manos cerca del cuerpo enfermo. Un brujo avezado sentirá enseguida un muy leve cosquilleo en las palmas de sus manos. Es el cosquilleo del mal. Vibraciones. Muy raramente el mal es tan intenso como para dañar al curandero. Pero si esto pasa, hay que abandonar inmediatamente al enfermo a su destino.

Dulján entendió como perfectamente comprensible que yo usase oraciones en mi idioma. Eran el *Ave María* y el *Padre Nuestro*. Ese aprendizaje me iba a salvar y alimentar en los duros trabajos que me esperaban. Dulján me convenció de no negarme a curar. Y como narré en los *Naufragios* hasta fui capaz de resucitar a uno dado por muerto. (96-97)

El chamanismo de “Cabeza de Vaca” combina así las oraciones y cantos a los dioses chorrucos con el Padre Nuestro y el Ave María de la religión cristiana. Néstor García Canclini ha teorizado el concepto de “hibridación” en los siguientes términos: “entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (14). Para García Canclini, las estructuras discretas —aquéllas que existen por separado— son el fruto de procesos de hibridación, lo cual significa que no pueden ser consideradas homogéneas o puras (14). Esto le lleva a la conclusión de que todas las culturas son heterogéneas, se hacen más homogéneas y luego se convierten en formas más bien heterogéneas sin que ninguna de ellas sea completamente pura u homogénea (15).

El chamanismo que practica “Álvar Núñez” en los llanos de La Florida se convierte así en un excelente ejemplo de hibridación donde las estructuras discretas que representan la religión cristiana y la chorruca se combinan para dar lugar así al nacimiento de una nueva estructura o práctica cultural híbrida y heterogénea: el chamanismo cristiano-chorruco. La teoría en torno a la hibridez cultural, que propone

García Canclini, puede conectarse con las reflexiones de Eliade sobre la imposibilidad de hallar en el mundo o en la historia un fenómeno religioso “puro” y perfectamente “originario”:

Evidentemente cada religión que acaba, después de largos procesos de transformación interior, por constituirse con estructura autónoma, presenta una “forma” que le es propia y que pasa como tal a la historia ulterior de la humanidad; pero ninguna religión es enteramente “nueva”, ningún mensaje religioso puede abolir enteramente lo pasado: se trata más bien de refundición, de renovación, de revalorización y de integración de los elementos —desde luego, ¡de los más esenciales!— de una tradición religiosa inmemorial.

Estas observaciones bastarán para delimitar provisionalmente el horizonte histórico del chamanismo; algunos de sus elementos, que trataremos de precisar más adelante, son netamente arcaicos, pero esto no quiere decir que sean “puros” y “originarios”. El chamanismo turco-mongol, en la forma en que se presenta, está incluso bastante impregnado de influencias orientales y, aunque existen otros chamanismos libres de influjos tan caracterizados y tan recientes, éstos tampoco son originarios. (28)

Tal y como postula Eliade, el chamanismo chorrucos que Dulján ha enseñado a “Cabeza de Vaca” no es en absoluto homogéneo, aunque tenga “forma” como estructura autónoma, ya que su constitución como práctica cultural es el fruto de la fusión —o “hibridación” si utilizamos el marco conceptual de García Canclini— de diferentes elementos religiosos provenientes de diferentes culturas indígenas. El chamanismo cristiano-chorrucos que practica “Álvar Núñez” supone, pues, la presencia de una nueva influencia religiosa que hará todavía más híbrido y heterogéneo el fenómeno religioso del chamanismo entre los chorrucos, alterándolo y transformándolo radicalmente. Una vez más puede apreciarse el carácter bidireccional de la transculturación: “Cabeza de Vaca” adopta prácticas de la cultura chorrucos pero ésta también experimenta la influencia de la cultura propia de “Álvar Núñez,” uno de cuyos elementos más importantes es el cristianismo.

“Cabeza de Vaca,” sin embargo, está en territorio indio y ha de tener cuidado con la introducción de prácticas culturales europeas ya que su crecimiento en fama y poder genera odio y resentimiento entre los caciques y chamanes. Es por esta razón que Dulján anima a “Álvar Núñez” a llegar hasta el final de lo que podría llamarse “la senda secreta del chamán,” representada por la búsqueda de las Siete Ciudades —símbolo del máximo crecimiento espiritual en conexión con el mundo material— y de las alturas de los grandes Fundadores. Es aquí donde “Álvar Núñez” podrá crecer espiritualmente y llegar a conocer los secretos antiguos y supremos de los pueblos.

Dulján desea que “Cabeza de Vaca” busque las ciudades sagradas ya que es un poderoso chamán lleno de poderes especiales. Para ello, sin embargo, debe profundizar su transculturación a través de la experiencia de “la Tierra sustentadora.” La dimensión espiritual de las ciudades sagradas exige la conexión con el plano material. Para ello, Dulján informa a “Álvar Núñez” que “—¡Tienes que saber para siempre que no hay nada que debas temer de parte de la Tierra! Que tú mismo eres Tierra. Aunque tú pareces como caído de ella, o como si te hubiesen echado de ella los tuyos, los mismos que te enseñaron a vivir. Pero puedes volver, debes volver . . .” (120). Los chamanes y baquianos de Dulján enseñan a “Cabeza de Vaca” a comer la tierra, alimentarse y sustentarse con ella. También le muestran cómo reducir a polvo raíces secas y pieles de iguana resacas. Su aprendizaje transcultural se completa con la instrucción en el arte de atrapar serpientes, extraerles el veneno, beber su humedad y su sangre y comer después su carne blanca.

Gustavo Gutiérrez, el padre fundador de una teología de la liberación para América Latina, ha señalado la necesidad de superar el esquema de la distinción del plano material y espiritual para dar lugar a una reflexión teológica que hibride ambas dimensiones, recuperando así el punto de vista histórico y existencial (119). Gutiérrez afirma que “la orientación a Dios es vista aquí como constitutiva del espíritu humano: en todo acto de conocimiento está contenido implícitamente el deseo de conocer a Dios” (119). Esto significa que “la gracia de la visión de Dios viene así a colmar una profunda aspiración del espíritu humano. Las personas no se realizan plenamente sino en ese encuentro, dependiente de una libre iniciativa de Dios. El orden natural y el orden sobrenatural se hallan así profundamente unidos” (119). Las ideas de Gutiérrez coinciden con el mensaje de Dulján a “Álvar Núñez” desde una perspectiva indígena: la única experiencia religiosa productiva para el ser humano es la que representan las Ciudades Sagradas y las cumbres misteriosas donde moran los grandes Fundadores, es decir, aquella que libera al hombre entrelazando la dimensión material con la espiritual y permitiéndole de este modo alcanzar el conocimiento y la sabiduría.

Las reflexiones, consejos y entrenamiento de Dulján teorizan una teología de la liberación que se sitúa en un contexto cultural y religioso indígena a la vez que contribuyen a profundizar el proceso de transculturación de “Cabeza de Vaca,” quien interioriza este proyecto teológico liberador pero, en su caso, hibridando la espiritualidad cristiana y chorruca, es decir, resemantizándolo. La observación de “Álvar Núñez” de que “Dorantes y los otros pretendían conservar sus cuchillos, hopalandas de piel, escapularios y hasta la Biblia que había usado Narváez en sus prepotentes ‘requerimientos’. Discutimos. Les dije que eso sería suicida. Sería como entrar en América con toda España encima” (125) demuestra que ha comprendido que la única forma de sobrevivir en tan peligrosas tierras es aceptar la transculturación. También ha entendido las enseñanzas teológicas de Dulján como consecuencia de su identidad fluida como sujeto transcultural ya que “traté de convencerlos de que la Biblia era también un objeto y que lo importante no era exhibirlo como un talismán sino llevarlo en el gesto,

en el corazón, en la conducta. Y que si el tuerto miserable de Narváez lo había usado para justificar sus matanzas y robos, era mejor no llevarlo" (125).

"Cabeza de Vaca" subraya así la necesidad de llevar a cabo una praxis cristiana liberadora frente a la opresora de Narváez, praxis ésta que distorsiona y desvirtúa las enseñanzas evangélicas fruto del fanatismo religioso, dando lugar así a un pseudocristianismo. Sólo será auténtica una espiritualidad interior que sea fiel a la doctrina de Jesucristo no sólo en la teoría sino también en la praxis. Un cristianismo basado en el mero simbolismo externo pero sin un auténtico compromiso de acción, obra y hecho se convertirá en una espiritualidad vacía, comodificada y aburguesada que sólo contribuirá a generar sospechas en los pueblos amerindios que se encuentren en el camino. La praxis cristiana liberadora que propone "Álvar Núñez" a sus hombres coincide, por tanto, con la importancia que Gustavo Gutiérrez atribuye a la cuestión de la "praxis histórica" a la hora de teorizar una teología de la liberación:

Finalmente, el redescubrimiento, en teología, de la dimensión escatológica ha llevado a hacer ver el papel central de la *praxis histórica*. En efecto, si la historia humana es, ante todo, una abertura al futuro, ella aparece como una tarea, como un quehacer político, construyéndola el hombre se orienta y se abre al don que da sentido último a la historia: el encuentro definitivo y pleno con el Señor y con los demás hombres. "Hacer la verdad" como dice el evangelio adquiere así una significación precisa y concreta: la importancia del actuar en la existencia cristiana. (65)

"Cabeza de Vaca" decide seguir el rumbo del maíz que le ha de llevar hasta los grandes Fundadores siguiendo el consejo del cacique Dulján: Presentarse ante los diferentes pueblos desnudos de todo, desarmados y sin creerse el brazo de Dios. Las medidas de "Álvar Núñez" son, pues, una deconstrucción de la retórica de la violencia opresora y esclavizadora puesta en práctica por el proyecto imperial de la Conquista llevado a cabo por España, Portugal y otras naciones europeas. "Cabeza de Vaca" sustituye el "ego conquiro" violento y sanguinario por el "ego respeto," que trae consigo tolerancia y consideración hacia la alteridad del Otro. Enrique Dussel ha postulado que la Modernidad presenta un concepto emancipador racional y, a la vez, desarrolla un mito irracional de justificación de la violencia que nace en el año 1492 "cuando Europa pudo confrontarse con 'el Otro' de Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un 'ego' descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad" (10). Dussel subraya asimismo que "de todas maneras, ese Otro no fue 'descubierto' como Otro sino que fue 'en-cubierto' como 'lo Mismo' que Europa ya era desde siempre" (10) y concluye que "de manera que el 1492 será el momento del 'nacimiento' de la Modernidad como concepto, el 'origen' de un

'mito' de violencia sacrificial muy particular, y, al mismo tiempo, un proceso de 'encubrimiento' de lo no europeo" (10).

Las introspectivas reflexiones de Dussel y su crítica a la Modernidad muestran cómo en lugar de someter, violentar y encubrir al otro, "Cabeza de Vaca" toma la decisión de descubrir al otro tal y como es, es decir, aceptando su alteridad. Esto sólo puede explicarse si se tiene en cuenta el profundo proceso transcultural que "Álvar Núñez" ha sufrido y su decisión de abrazar una teología de la liberación que hibrida la espiritualidad chorruca y cristiana e incluso legitima el uso del chamanismo. Así pues, "Cabeza de Vaca" no sólo lleva a cabo a través de su praxis una deconstrucción de la dialéctica de la conquista del Nuevo Mundo y de la negación de la otredad de los pueblos indígenas sino que también cuestiona los presupuestos de la Modernidad. Esto coincide con la observación de Kerstin Bowsher de que *El largo atardecer* es "an account of the shipwreck of Modernity conceived as a project of liberation. Through its rewriting of colonial discourse *El largo atardecer* provides a critique of European colonialism as experienced by Latin America and of Modernity itself" ("Shipwrecks of Modernity" 88).

Bowsher ha observado en un artículo posterior que la novela sitúa el control autorial en manos de un yo elitista en lugar de abrir la cuestión de la identidad a las voces heterogéneas del pasado y el presente de América Latina ("[De]-constructing Postcolonial Identities" 134). La académica inglesa parece olvidar que el narrador de la obra que nos ocupa es un sujeto transcultural. Es precisamente su identidad híbrida y fluida la que explica su cuestionamiento de los fundamentos de la Modernidad. Si "Álvar Núñez" fuese un yo elitista, aceptaría sin reservas el proyecto de la Modernidad en lugar de criticarlo. Esto significa que las voces indígenas del pasado precolombino forman parte de la voz del narrador a través de su perspectiva antiimperialista, la cual origina un proyecto teológico liberador y es fruto de su convivencia con los indios. Las sabias palabras de Dulján demuestran asimismo la presencia de la alteridad indígena en el texto al igual que el episodio del rito del Ciguri. Bowsher también ha señalado que la novela presenta "first, the denial of the Indian's contemporaneity with the modern Spanish American national citizen and second, the insistence on his essential and unknowable difference" ("(De)-constructing Postcolonial Identities" 136). Esto le permite concluir que *El largo atardecer* localiza a los pueblos amerindios en un marco temporal diferente al de la nación postcolonial moderna ("(De)-constructing Postcolonial Identities" 136).

La lectura de la obra, sin embargo, sugiere que la época en la que acontecen los sucesos es el período colonial, lo cual no es incompatible con la antigüedad milenaria de las culturas indígenas. No debe olvidarse, tal y como se verá más adelante en el episodio de Paraguay, que la crítica demoledora de la Modernidad llevada a cabo por "Cabeza de Vaca" le lleva a tratar de poner en práctica un proyecto nacional transcultural en el que los pueblos indígenas y los españoles celebren la diferencia y se respeten. Esto sugiere que no es verdad que la identidad del Otro sea esencialista, incognoscible y anacrónica,

especialmente si se recuerda cómo “Álvar Núñez” “des-cubre” siempre dicha identidad en vez de encubrirla y eclipsarla, tal y como hicieron los españoles.

La nación que reivindica “Cabeza de Vaca” como el Otro de la nación moderna es una nación co-creada en la que amerindios y españoles vivan en paz y los rasgos culturales indígenas y españoles se hibriden dando lugar a un proyecto cultural heterogéneo, diferente de la homogeneidad que caracteriza a la ideología del “mestizaje,” utilizada por Bowsher en su estudio. Parece más apropiado interpretar la novela a la luz de las teorías de transculturación e hibridez cultural dado que Posse cuestiona nociones esencialistas y homogéneas de identidad y presenta una deconstrucción de la Modernidad y su concepto imperialista de nación. No es que el Otro, tal y como postula Bowsher, sea excluido y marginado como suplemento de la nación moderna sino que Posse propone al lector una idea de nación de carácter deconstruccionista y heterogéneo diferente a la de la Modernidad en la que las culturas indígenas y española participan por igual. En última instancia, Bowsher impone los prejuicios de superioridad racial y cultural de la era moderna y su concepción esencialista de la nación y del cruce de culturas sobre una novela que, paradójicamente, refuta esas nociones.

A lo largo del camino de las vacas que “Álvar Núñez” recorre en compañía de Andrés Dorantes, Alonso del Castillo y Estebanico la transculturación se convierte en una estrategia de supervivencia para pasar desapercibidos ya que las noticias del genocidio de los pueblos amerindios de La Florida, las Antillas y México ya han llegado a las tribus de los llanos. Es, por esto, que “Álvar Núñez” y los suyos deciden hablar siempre en la lengua de los caddos y van desnudos de pueblo en pueblo —según es costumbre en esas tierras— para no llamar la atención. Kimberle López ha señalado que “the fictionalized Cabeza de Vaca’s nakedness in the wilderness comes to symbolize the desire to abandon the burden of the conquistador and adopt a transcultural identity” (*Latin* 128). Aunque es verdad que la desnudez es una práctica transcultural que contribuye a profundizar el proceso de transculturación de “Cabeza de Vaca,” parece más lógico considerar que ésta es el fruto de la necesidad de adaptación al medio ambiente para sobrevivir que del deseo colonial de “Álvar Núñez” de experimentar el fenómeno de la transculturación dada la información que proporciona la novela sobre la necesidad de los españoles de pasar desapercibidos.

La transculturación que experimenta el “Cabeza de Vaca” ficticio de Posse sería, en un primer momento, la consecuencia de la necesidad de sobrevivir en un ambiente cultural nuevo y desconocido. Sólo después de esto se puede concebir la profundización del proceso de transculturación de “Álvar Núñez” como fruto de su deseo colonial y aún en este caso la cuestión de la necesidad está presente. Esto puede observarse en el pasaje de la novela en que “Cabeza de Vaca” relata su exaltación y la de sus compañeros cuando deciden dejar a los chorrucos e iniciar el largo peregrinaje hacia el oeste. Este hecho denota que los españoles desean explorar territorios desconocidos por voluntad propia para descubrir así la alteridad del otro, lo cual, como muy bien sugiere López,

demuestra su rechazo a la causa imperial española ("Transculturación" 52). Esto indica asimismo el deseo de "Álvar Núñez" de cumplir el proyecto religioso del cacique Dulján alcanzando la senda de los Fundadores. No debe olvidarse, sin embargo, que antes que nada es la necesidad de sobrevivir la que da lugar a la marcha de "Álvar Núñez" y los suyos a causa de las envidias que genera entre los chorrucos la creciente fama de "Cabeza de Vaca" como brujo y guerrero. Su desnudez, por consiguiente, no es en un primer momento la consecuencia de su deseo colonial sino que, tal y como se ha indicado más arriba, es el fruto de la necesidad de no llamar la atención de las tribus del camino.

Es a causa del prestigio que tiene como chamán en los llanos y en la ruta de las vacas, lo cual confirma el talismán de turquesa que Dulján le entregó antes de partir, que "Cabeza de Vaca" cree que se le concede el privilegio de poder contemplar durante una noche los muros resplandecientes de Ahacus, la primera de las Siete Ciudades. Después de pasar la misteriosa y luminosa urbe, "Cabeza de Vaca" y los suyos entran en el camino del maíz. La ceremonia del Ciguri, que "Álvar Núñez" experimenta entre los tarahumaras unos días antes de llegar a México y ser recibido por Cortés, presenta las técnicas arcaicas del éxtasis estudiadas por Eliade que caracterizan al chamanismo suramericano. El Ciguri, vegetal sagrado que preparan los chamanes tarahumaras, se mastica y tiene unas extrañas propiedades alucinatorias. Después de masticar una segunda ración, "Cabeza de Vaca" entra en trance e inicia su viaje astral en el más allá. En un primer momento entra en el reino de los muertos ya que "quedé tendido al pie de la viga, comprendiendo que entraba en la muerte" (152). Pero poco a poco vence su temor y empieza a viajar por el espacio y el tiempo.

El viaje espiritual emprendido por "Cabeza de Vaca" recuerda en muchos aspectos al viaje celeste del chamán caribe estudiado por Eliade. Después de todo, el propio Eliade admite que muchos elementos del chamanismo caribeño, como la intoxicación por el tabaco, se encuentran en otras partes de América del Sur (119). El uso del Ciguri por los tarahumaras recuerda la inhalación de tabaco llevada a cabo por los chamanes de las islas del Caribe y no debe olvidarse que el paso del reino de los muertos al reino de la vida que experimenta inicialmente "Álvar Núñez" coincide con la encrucijada de la Vida y la Muerte del chamanismo del área caribeña. Eliade señala en referencia a éste que "el futuro chamán puede ir, a su antojo, bien al 'País-sin-noche', bien al 'País-sin-aurora' " (118). El primero de estos países representa la dimensión de la Vida y el segundo la de la Muerte.

El hecho de que el iniciado experimente un viaje hacia el Cielo acompañado de un guía que es un experto chamán es otra de las características del chamanismo del Caribe que está presente en el rito practicado por "Cabeza de Vaca." Una vez que entra en el reino de la vida, "Cabeza de Vaca" se pasea por su Jerez natal, ve cómo sus padres lo engendraron y una serie de acoplamientos monstruosos en los que él participa gozando como hombre y mujer. Estas visiones parecen sugerir a un nivel subconsciente la identidad bisexual de "Álvar Núñez," especialmente si tenemos en cuenta que éste

llega a confesar que se vio abrazado a Estebanico, el esclavo africano de su expedición. Después de esto, "Cabeza de Vaca" vuelve a ingresar en el País-sin-aurora, es decir, en el reino de la muerte. Es entonces cuando comienza el verdadero viaje astral de "Álvar Núñez." Éste siente que su alma se separa de su cuerpo. El espíritu abandona el cuerpo de "Cabeza de Vaca" pero sólo para ascender al Cielo y fusionarse con Onorname ya que "me fui levantando de la playa quieta de la muerte . . . Me parí desde mi propio cuerpo . . . Me dolieron los ojos. Sentí, horrorizado, que éstos también llameaban y que caía en *Onorname* sin remisión. Un fuego que no quemaba" (153).

Acto seguido, la aparición de la misteriosa Puerta instalada en el desierto que "Álvar Núñez" identifica con el portal que le describiría años más tarde Pedro Cieza de León representa la hibridación de cuerpo y espíritu ya que "Cabeza de Vaca" observa que "tuve miedo de verlo. Pero después pasé por él. No sé si salí hacia el universo o si volví a entrar en la Tierra" (153). La Puerta de la sabiduría es una suerte de espacio liminal o intersticial, una tierra de nadie donde se produce esa mágica conexión entre lo material y lo espiritual. La extraña y confusa descomposición de imágenes que celebran el color y los sentidos vistas por "Álvar Núñez" le permite concluir que "comprendí que había viajado por avenidas de ciudades secretas. Que Marata o Totontec bien podrían ser esas residencias indescriptibles a las que sólo se accede por el Ciguri, por la descomposición de todos los sentidos, con el viaje a lo transreal" (154).²

Es a causa de los muchos años que "Cabeza de Vaca" convivió pacíficamente con los indios sin oprimirlos ni esclavizarlos que, de vuelta a España, "yo pasaba a ser el protagonista viviente y ejemplar de la encíclica *Sublimis Deus* que el Papa había informado *urbi et orbi* en el mes de junio de ese año" (185). Dicha encíclica reconocía que los indios eran seres humanos, que debían ser respetados y que era delito privarlos de su libertad. La encíclica del Papa representa la ortodoxia del magisterio de la Iglesia pero olvida la necesidad de llevar a cabo una praxis cristiana, es decir, una ortopraxis. Gustavo Gutiérrez ha subrayado la importancia de dicho concepto para la teología de la liberación. Según el teólogo peruano, ortopraxis es "la importancia del comportamiento concreto, del gesto, de la acción, de la praxis en la vida cristiana" (66). Gutiérrez explica asimismo que la ortopraxis no pretende negar el sentido que pueda tener la ortodoxia entendida como la presencia de lo doctrinal y la reflexión que esto conlleva sino que lo que se busca es equilibrar la relación entre ambas ya que "lo cierto es que entre ortodoxia y ortopraxis se da una relación circular y una alimentación recíproca. Limitarse a una de ellas es rechazar las dos" (66). Es, pues, necesario hibridar ortodoxia

² Luis Sáinz de Medrano ha señalado que las novelas de Abel Posse presentan la ansiedad de unos seres que, como "Cabeza de Vaca" en *El largo atardecer*, intentan alcanzar la dimensión trascendente de lo absoluto ("Abel Posse" 467; "Renacer en el atardecer" 226). Partiendo de la tesis de Sáinz de Medrano sobre la importancia del salto a lo Abierto o lo absoluto en la obra de Posse, M^a Beatriz Aracil Varón ha interpretado el episodio del rito del Ciguri desde una interesante perspectiva filosófica representada por el pensamiento del filósofo argentino Rodolfo Kusch y su reinterpretación del concepto de apertura al ser de Heidegger desde una perspectiva indígena (196-97; 199-200).

y ortopraxis para conectar el plano material con el espiritual, lo que nos permitirá acercarnos a la comunión con Dios y, al mismo tiempo, construir dicha fraternidad y comunión entre los seres humanos aquí y ahora.

La humanidad de los indios, por tanto, no sólo ha de reconocerse de palabra sino también de acción y obra confiriéndoles dignidad como seres humanos así como el derecho a su libertad y sus tierras. Sólo con una praxis social e histórica transformadora y liberadora podrá llevarse a cabo un auténtico proyecto de liberación que respete a los indios como personas. “Cabeza de Vaca” trata de llevar a cabo dicha praxis en su segundo viaje al Nuevo Mundo como Adelantado del Río de la Plata pero la corrupción y falta de ética de sus hombres le supone ser acusado injustamente y devuelto a España en cadenas. La praxis liberadora de “Álvar Núñez” no es solamente cristiana —como la que propone Gutiérrez— sino que es el fruto de la hibridación del cristianismo con las religiones de los pueblos de los llanos y de los tarahumaras que caracteriza su identidad religiosa en proceso como sujeto transcultural.

El secreto de ese otro infiel al Imperio que representa “Cabeza de Vaca” no es más que establecer una relación amistosa y pacífica de hermandad y solidaridad con los indios, respetándolos como seres humanos y aprendiendo mutuamente unos de otros. Esto supone una celebración de la hibridez cultural y la diferencia en lugar del genocidio físico y cultural perpetrado por los españoles y las demás potencias europeas y el genocidio espiritual cometido por las iglesias cristianas. Sólo así puede recuperarse la senda de los grandes Fundadores. En última instancia, el objetivo de “Cabeza de Vaca” es instaurar una teología de la liberación transcultural que libere a todos los seres humanos. Este proyecto coincide con la observación de López de que “Posse’s Cabeza de Vaca is the pedestrian conquistador who is not in accord with the goals and means of the conquest . . . Cabeza de Vaca’s dissidence within the enterprise of the conquest is represented by the slogan, ‘Only faith cures, only goodness conquers’ (154)” (“Naked in the Wilderness” 161).

La última parte de la novela tiene lugar en Sevilla y es en ella donde el “Cabeza de Vaca” ya senil y próximo a la muerte se encuentra a su hijo indio Amadís gravemente enfermo y encerrado en uno de los jaulones del puerto en los que se traen esclavos del Nuevo Mundo. La copia de la bula papal *Sublimis Deus* que la Iglesia le entrega a “Cabeza de Vaca” no tiene ninguna validez ya que, como se ha observado con anterioridad, dicha bula sólo funciona en el plano teórico de la ortodoxia pero no en el práctico que representa la ortopraxis. La falta de una praxis cristiana en la España del siglo XVI es la que origina sujetos como Fontán Gómez, el acaudalado comerciante propietario de Amadís y los demás esclavos indígenas, que representa la mentalidad comercial y mercantil del valor de mercado que caracteriza al incipiente sistema capitalista: Amadís es una mercancía que él ha pagado y tiene derecho a poseer desde el punto de vista legal.

Dadas las circunstancias, “Cabeza de Vaca” decide emprender una nueva praxis liberadora, esta vez en España, que demuestra el gran amor que siente por Amadís,

como debe sentirlo todo buen padre y todo buen cristiano: Entrega su casa a Fontán Gómez para poder conseguir la libertad de su hijo. Auténtica praxis cristiana, la noble acción de "Álvar Núñez" no pasa desapercibida para el mismo Fontán Gómez, quien no puede evitar tener remordimientos de conciencia e intenta mejorar la situación concediendo el usufructo de la vivienda a "Cabeza de Vaca" mientras viva. "Álvar Núñez" confiesa que antes de enterrar a Amadís reza Padrenuestros y Avemarías extendiendo la mano sobre su cuerpo pero también invoca a Aguar, el dios de los llanos, a Onorname, deidad de los tarahumaras, y a la serpiente emplumada, divinidad de los mexicas. "Cabeza de Vaca" favorece así una auténtica teología de la liberación que hibrida las religiones amerindias con la religión cristiana.³ Este proyecto teológico también está presente cuando, antes de morir, "Álvar Núñez" se encomienda a Cristo pero, al igual que los tarahumaras, siente que retornará al universo. Puede apreciarse asimismo en el hecho de que "Cabeza de Vaca" confiese que no cree en el infierno ni en el juicio final sino en el retorno al cosmos, a los gigantescos espacios del enigmático universo que caracteriza a la espiritualidad de los sabios tarahumaras.

El estudio de *El largo atardecer del caminante* desde el enfoque que representan las teorías de Ortiz, Spitta y García Canclini ha demostrado cómo la identidad en proceso del "Álvar Núñez Cabeza de Vaca" ficticio apunta a la formación de un sujeto transcultural fruto de la negociación entre prácticas culturales pertenecientes a las culturas hispanocristiana, chorrucua y tarahumara. Dicha negociación transcultural es particularmente significativa desde el punto de vista religioso, pues "Cabeza de Vaca" se convierte en un gran chamán que combina prácticas religiosas amerindias y cristianas, dando lugar así al surgimiento de un chamanismo heterogéneo y sincrético. Las ideas de Eliade demuestran, asimismo, la heterogeneidad e hibridez congénitas al chamanismo y a las demás formas religiosas, algo especialmente significativo en el caso de la espiritualidad de los tarahumaras, que, a causa de la proximidad geográfica al archipiélago caribeño, denota la influencia de sus ritos chamánicos.

El proyecto teológico liberador del cacique Dulján se cumple así en la persona de "Álvar Núñez" y está abierto a posibles influencias cristianas que el propio Dulján tolera aunque no practica y que contribuyen a resemantizarlo e hibridarlo todavía más. Dicho aprendizaje religioso permite a "Álvar Núñez" alcanzar el conocimiento y la sabiduría de los grandes Fundadores a través de una experiencia religiosa que conecta la dimensión material con la espiritual y dará lugar al surgimiento de una conciencia postcolonial liberadora.⁴ Ésta encuentra su mejor expresión en la praxis social e histórica que caracteriza a la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez.

³ Según Kimberle López, el hecho de que "Cabeza de Vaca" observe que lavó el cuerpo de Amadís casi como suelen hacerlo los judíos puede interpretarse como la presencia de las costumbres judías en su rito funerario sincrético (*Latin American Novels of the Conquest* 137).

⁴ El nacimiento de esta conciencia postcolonial liberadora puede conectarse con la observación de Kerstin Bowsher de que la novela de Posse es una crítica postcolonial de la Modernidad. Según Bowsher, Posse utiliza técnicas postmodernas como parte de dicha crítica ("Shipwrecks" 97). M^a Beatriz

Las tres etapas de que consta dicha praxis liberadora —la ruta de las vacas y el maíz, el proyecto de Paraguay y la liberación de Amadís en España— demuestran que ésta consiste en cuestionar y subvertir el proceso de encubrimiento de la alteridad del otro que, tal y como ha estudiado Enrique Dussel, tiene lugar en el continente americano a partir de 1492 con la llegada de los conquistadores españoles. Todo ello permite concluir que el “Álvar Núñez Cabeza de Vaca” de Posse es un precursor *avant la lettre* de la teología de la liberación en las Américas, y, particularmente, de una teología de la liberación indígena que no sólo reivindica la libertad y derechos de los pueblos amerindios —ya sea en el Nuevo Mundo o en España— frente a los abusos del colonizador sino que también busca liberar a éste de su ideología, hábitos y praxis dominadora. En última instancia, la praxis liberadora del chamán de Malhado en *El largo atardecer* sólo puede explicarse teniendo en cuenta el complejo proceso de negociación transcultural que éste experimentó y que transformó de por vida su interpretación del mundo y de la realidad convirtiéndolo en un sujeto transcultural desgarrado entre dos culturas.

OBRAS CITADAS

- Almazán, María Inés y Edgardo Gabriel Ranucci. “*El largo atardecer del caminante*: Una visión de la modernidad.” *Alba de América* 15.28-29 (1997): 185-99.
- Aracil Varón, María Beatriz. *Abel Posse: de la crónica al mito de América*. Alicante: Universidad de Alicante, 2004.
- Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1975.
- Bowsher, Kerstin. “(De)-constructing Post-Colonial Identities: A Reading of Novels by Carlos Fuentes and Abel Posse.” *Hispanic Research Journal* 6 (2005): 131-45.
- . “Shipwrecks of Modernity: Abel Posse’s *El largo atardecer del caminante*.” *Forum for Modern Language Studies* 38 (2002): 88-98.
- Cornejo Polar, Antonio. “Sobre el concepto de heterogeneidad: A propósito del indigenismo literario.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 6.12 (1980): 257-67.

Aracil Varón, por otra parte, ha señalado que el concepto de “postcolonialismo” explica mejor que el de “postmodernismo” los presupuestos de los que parte el autor aunque admite que el segundo podría abarcar, dada su imprecisión y heterogeneidad, la actitud postcolonial que resulta central en las obras de Posse (73). Quizá sería más conveniente concebir *El largo atardecer del caminante* como una nueva novela histórica que hibrida características postmodernas y postcoloniales, especialmente si tenemos en cuenta que ésta presenta, además de una técnica narrativa postmoderna, un contenido ideológico de carácter postmoderno que puede apreciarse en la deconstrucción de la historia oficial que lleva a cabo y que se fusiona con la ya mencionada conciencia postcolonial liberadora.

- Dussel, Enrique. *1492: El encubrimiento del Otro (hacia el origen del "mito de la Modernidad")*. Madrid: Nueva Utopía, 1992.
- Echevarría, Nicolás, dir. *Cabeza de Vaca*. Concorde Pictures, 1991.
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. 1960. Ed. rev. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Fernández Retamar, Roberto. *Todo Caliban*. San Juan: Ediciones Callejón, 2003.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. 1990. Ed. rev. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: Perspectivas*. 1971. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Hutcheon, Linda. *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York: Routledge, 1988.
- Juan-Navarro, Santiago. "Constructing Cultural Myths: Cabeza de Vaca in Contemporary Hispanic Criticism, Theater, and Film." *A Twice-Told Tale: Reinventing the Encounter in Iberian/Iberian American Literature and Film*. Ed. Santiago Juan-Navarro and Theodore Robert Young. Newark: U of Delaware P, 2001. 67-79.
- Kusch, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Editorial ICA, 1973.
- Lienhard, Martín. "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras." *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Ed. José Antonio Mazzoti and U. Juan Zevallos-Aguilar. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996. 57-80.
- López, Kimberle S. *Latin American Novels of the Conquest: Reinventing the New World*. Columbia: U of Missouri P, 2002.
- . "Naked in the Wilderness: The Transculturation of Cabeza de Vaca in Abel Posse's *El largo atardecer del caminante*." *A Twice-Told Tale: Reinventing the Encounter in Iberian/Iberian American Literature and Film*. Ed. Santiago Juan-Navarro and Theodore Robert Young. Newark: U of Delaware P, 2001. 149-65.
- . "Transculturation, deseo colonial y heterogeneidad conflictiva en *El largo atardecer del caminante* de Abel Posse." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 25.49 (1999): 41-62.
- Menton, Seymour. "La historia verdadera de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca en la última novela de Abel Posse, *El largo atardecer del caminante*." *Revista Iberoamericana* 62 (1996): 421-26.
- . *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. 1940. Madrid: Cátedra, 2002.

- Posse, Abel. *El largo atardecer del caminante*. 1992. Barcelona: Random House Mondadori, 2003.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge, 1992.
- Rama, Ángel. *Transculturation narrativa en América Latina*. México, D.F.: Siglo XXI, 1982.
- Sáinz de Medrano, Luis. "Abel Posse: La búsqueda de lo absoluto." *Anales de Literatura Hispanoamericana* 21 (1992): 467-80.
- . "Renacer en el atardecer. Álvaro Núñez visto por Abel Posse." *América sin nombre* 5-6 (2004): 223-29.
- Sanchís Sinisterra, José. *Nafragios o la herida del Otro. Trilogía americana*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Schmidt, Friedhelm. "¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?" *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Ed. José Antonio Mazzoti and U. Juan Cevallos Aguilar. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996. 37-45.
- Spitta, Silvia. *Between Two Waters: Narratives of Transculturation in Latin America*. Houston: Rice UP, 1995.
- Stross, Brian. "The Hybrid Metaphor: From Biology to Culture." *Theorizing the Hybrid*. Ed. Deborah A. Kapchan and Pauline Turner Strong. Spec. issue of *Journal of American Folklore* 112.445 (1999): 254-67.
- Wey-Gómez, Nicolás. "¿Dónde está Garcilaso?: La oscilación del sujeto colonial en la formación de un discurso transcultural." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 34 (1991): 7-31.
- Young, Richard A. "Cabeza de Vaca en la literatura y el cine: Lectura y representación de un relato histórico." *Anclajes* 4.4 (2000): 177-206.