

4 ANO 2
NÚMERO 4
1996
JANEIRO/JUNHO
REVISTA
TEMÁTICA

Horizontes Antropológicos

COMIDA

UFRGS
Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades

NÚMERO ORGANIZADO POR
Maria Eunice Maciel
Sérgio Alves Teixeira

PUBLICAÇÃO DO PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

de Antropologia. Com isso, formalizou-se uma liderança que ela exercia entre alunos e colegas do curso de graduação já há muito tempo.

Nesses últimos dois anos, apesar do progressivo declínio de saúde, Noemi demonstrou uma extraordinária vigor em promover pesquisas sobre mulher e política através de artigos no jornal, conferências (muitas das quais no interior do estado - Pelotas, Santa Cruz, Santa Maria), e cursos de extensão. Apesar de ter-se aposentado, continuou assistindo a seminários de doutorado, auxiliando na orientação de alunos da graduação, e escrevendo. (O último artigo, inédito, foi um comentário sobre Eva Perón e o lugar da mulher na política argentina.)

Noemi foi, em suma, uma excelente profissional que, em muito, contribuiu para a consolidação de Antropologia na UFRGS. Seria, porém, impossível reduzir sua presença entre nós à dimensão profissional. Colaboradora de lutas sindicais (foi uma das fundadoras da ADUFRGS), amiga solidária, e companheira de farra, conhecemos ela também como filha atenta e mãe coruja. Feminina e engajada, trouxe suas pesquisas para dentro da vida, deixando um saldo imenso de carinho.

Em homenagem a nossa colega, e para marcar essa presença na história da Antropologia na UFRGS, o Colegiado do Departamento resolveu estabelecer o Prêmio Maria Noemi Castilhos Brito que, a partir de 1997/2, será atribuído à melhor monografia de Antropologia, na conclusão do curso de graduação em Ciências Sociais.

Cláudia Fonseca

HOMBRES MIRANDO AL SUR. EN TORNO A LA IDENTIDAD DE ARGENTINOS Y BRASILEÑOS

Raúl Enrique Rojo

Professor e Pesquisador visitante do Programa de Pós-graduação em Sociologia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

De historias divergentes y vocaciones conflictivas

Este trabajo consiste en una versión ligeramente modificada de mi intervención como panelista en el *Colóquio «Olhares cruzados»*. *Identidades europea e latino-americana* que tuvo lugar en Porto Alegre del 12 al 14 de junio últimos. Los organizadores de este encuentro me propusieron como tema, en la ocasión, “el MERCOSUR como canalizador de la aproximación cultural brasileño-latinoamericana”. Advértase bien: ya desde el título se sugería que el Brasil y Latinoamérica serían dos polaridades (culturalmente distantes, al parecer, aunque se esperaba que pudiesen ser aproximadas). Siempre me ha llamado la atención este común sentimiento de los brasileños de no formar parte de América Latina. La música “latinoamericana” en Brasil es siempre la música de los hispanoamericanos (con resonancias andinas, de preferencia), jamás la propia, y en las antologías de escritores latinoamericanos editadas aquí nunca encontramos un autor brasileño. Hechos ambos (como muchos otros por el estilo) que nos hablan de la tradicional dificultad del Brasil para insertarse en un grupo regional y para sentirse parte de una cultura y de una historia compartidas.

Quizás sea precisamente en la historia que debemos buscar el origen de esta *alteridad*, de esta visión de los vecinos como “otros”. La América hispana (al menos la que se extiende de Panamá al Sur) compartió la gesta libertadora bolívar-sanmartiniana - que implicó catorce años de guerras de emancipación frente a una misma potencia colonial (España) - y se envolvió seguidamente en alrededor de tres décadas de guerras civiles intestinas, al compás de las cuales fracasaron los ideales anfictionicos de Simón Bolívar, se fracturaron las unidades territoriales del pasado colonial y se organizaron los modernos Estados de la región. El Brasil independiente, en cambio, se formó sin ese tipo de rupturas, en una continuidad dinástica asegurada por los Braganza y la élite cortesana y - aunque conoció diversas revueltas secesionistas - supo conservar la unidad territorial de la colonia. Más aún: cuando se produjo - a fines del siglo XIX - el advenimiento de la República fue éste un cambio en el *régimen político de gobierno* sin que el mismo fuera acompañado por mudanzas similares a nivel del *régimen social de acumulación*, ni del conjunto de representaciones de sí y de los otros que constituían el que podríamos denominar *imaginario colectivo* de las élites dominantes brasileñas, suerte de *modelo cultural* que aquéllas habían impuesto a toda la sociedad que encabezaban.

Simplificando al máximo y deteniéndonos sólo en lo que consideramos relevante para la línea de pensamiento que venimos desarrollando, diremos que el modelo de marras articulaba una *vocación imperial* (respecto de sus vecinos) a una *vocación vicarial* (respecto de la potencia considerada hegemónica en la región: los Estados Unidos de América del Norte, según la particular visión brasileña del mundo y de sus intereses). RIO BRANCO y su magistral creación, Itamaraty, son la expresión más acabada de la supervivencia a lo largo de un siglo y medio (bajo monarquía y república, democracia, populismo y autoritarismos varios) de un proyecto de poder y de país, que invoca “grandes destinos” y que revela una tradicional *alergia* a todo lo que tenga “olor de supranacionalidad” o imponga cortapisas a la “razón de Estado”.

Por eso mismo, también, ese proyecto chocó tantas veces con el parecido "Destino Manifiesto del Sur" al que se creía llamada una Argentina que había crecido, en la época del orden conservador y patricio, al calor de relaciones privilegiadas con otra potencia hegemónica (el Reino Unido, por caso) y cuya divisa anti-panamericana¹ era "América para la humanidad"², una humanidad que los argentinos declinaban así: "los europeos, los ingleses, nosotros". Al fin y al cabo Jorge Luis BORGES (ese europeizante - y por eso mismo tan argentino³ - que nos conoció tan bien) ha dicho que mis compatriotas son "unos italianos, que hablan español, se toman por ingleses y sueñan con Francia"...

Contra cualquier esencialismo, al hablar de identidades estoy sugiriendo que las mismas se inscriben en la categoría de los conceptos con estructura de *parecido de familia*, es decir: nos referimos a *algo que se parecería a...*⁴. Este punto de partida - que elijo conscientemente - no es inocente. Se está sugiriendo, en primer lugar, que el sentido de la identidad variará según el medio y el momento en que sea invocada y según el contexto doctrinal en el que se imbrique. Determinadas figuras son clasificadas como arquetípicas o representativas de una determinada identidad, no a causa de las propiedades comunes que poseen sino porque, en rigor, poseen estas propiedades comunes de resultas de la operación que las clasifica como figuras identitarias: todo depende de los criterios que se consideren relevantes y del punto en que se acuerde dejar de hacer distinciones.

De lo expuesto se sigue la índole eminentemente convencional de las figuras que mencionaré a continuación. Por un lado, porque las similitudes que enuncia la noción de identidad no vienen dadas (sino que se eligen y se atribuyen) y, por el otro, porque los juicios acerca de *parecidos* giran siempre en torno a casos que se adoptan como paradigmáticos.

La identidad argentina y brasileña: el extranjero y el mestizo

Hechas las aclaraciones precedentes, puedo decir que la modernidad argentina y su similar brasileña se estructuraron (*se corporizaron*, por así decir) en torno de dos figuras, dos arquetipos distintos: el Extranjero y el Mestizo, respectivamente. No fue por casualidad. Darcy RIBEIRO⁵ afirma que en las Américas coexisten los *pueblos testimonio*, los *pueblos trasplantados* y los *pueblos nuevos*. Los pueblos testimonio, como los de México o del altiplano andino, son oriundos de las grandes civilizaciones precolombinas, viven el drama de su dualidad cultural y el desafío de su fusión en una nueva civilización. Los pueblos trasplantados representan la reproducción en las Américas de humanidades y paisajes europeos. Así como los Estados Unidos y el Canadá son trasplantados en el Norte, la Argentina y el Uruguay son los trasplantados del Sur, enterrada su vieja formación criolla por una ola de inmigrantes europeos cinco veces más numerosos que la suma de los hombres que habían descubierto su territorio y hecho su independencia. Los otros latinoamericanos son, como los brasileños, pueblos nuevos, en construcción. Tarea infinitamente más complicada, ésta, porque una cosa es reproducir el mundo europeo del otro lado del mar, otra es el drama de refundir las civilizaciones indígenas, y un tercer desafío, muy diferente, es reinventar lo humano, crear un nuevo género de personas, distintas de todas las demás; construir, como en el Brasil, "un pueblo mestizo en carne y espíritu, ya que aquí - como dice Darcy - el mestizaje nunca fue crimen o pecado". A través del mestizaje fueron hechos los brasileños y mediante él continúan

1 - Hay que convenir que el pan-americanismo es un "pan" que se comen los americanos... del Norte.

2 - A diferencia del "América para los americanos" del presidente James MONROE.

3 - Ernesto SABATO hacía decir a un personaje, en *Sobre héroes y tumbas*, que los europeos son simplemente europeos. Europeizantes, en cambio, sólo los argentinos.

4 - Análisis para el cual, el referente clásico es Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1958, §§ 65-71. Conf. la versión bilingüe (alemán-castellano) de *Investigaciones filosóficas*, México y Barcelona, UNAM y Editorial Crítica, 1988, pp. 85-93.

5 - D. RIBEIRO, *O povo brasileiro. Formação e sentido do Brasil*, San Pablo, Companhia das Letras, 1995.

haciéndose. "Esa masa de nativos oriundos del mestizaje vivió durante siglos sin conciencia de sí, hundida en el extrañamiento (*ninguendade*). Así fue hasta definirse como una nueva identidad étnico-nacional, la de brasileños"⁶.

Los argentinos, en cambio, tradicionalmente se vieron como unos europeos desarraigados en las Pampas chatas. No sin ironía decía Carlos FUENTES, que "si los mexicanos descienden de los aztecas, los guatemaltecos descienden de los mayas y los peruanos descienden de los incas, los argentinos descienden... *de los barcos*". Los argentinos (y los uruguayos, esos rioplatenses de la orilla de enfrente) se identificaron, pues, con el Extranjero y como extranjeros fueron considerados por sus vecinos. Se conoce la caracterización, a menudo recordada, que da Georg SIMMEL del Extranjero: no del visitante que está de paso o del bárbaro a quien se niega los atributos de humanidad; sino de aquel que, llegado hoy, seguirá estando mañana entre nosotros. Alteridad cotidiana, el Extranjero se halla constituido por una tensión esencial: no forma parte del grupo desde el comienzo, representa una unidad absolutamente particular de la distancia y la proximidad.

El Extranjero, hombre sin raíces (es decir: sin existencia substancial enraizada), móvil, tendrá relaciones particulares con cada uno de los individuos que lo rodean, una relación no orgánica y marcada por la objetividad. G. SIMMEL hace de él el héroe de la modernidad: "es - dice - más libre práctica y teóricamente, examina las relaciones con menos prejuicios y las somete a modelos más generales, más objetivos; no se obliga por sus actos a respetar la tradición, la piedad o sus predecesores"⁷. Pero con el Extranjero no se puede tener más que relaciones abstractas. No se está vinculado a él sino por caracteres generales, mientras que con los próximos (aquellos a los cuales nos unen vínculos orgánicos) "la relación se funda en una comunidad de diferencias específicas"⁸. Límites y grandeza de la relación con el Extranjero: él circunscribe lo que hay de más universal en nosotros pero, al mismo tiempo, y por eso mismo, impide una intimidad total. El Extranjero está, así, siempre próximo y lejano. Próximo: en la medida en que rasgos comunes nos hacen parecidos. Lejano: en la medida que todos esos parecidos nos superan y nos aproximan de la mayoría. El Extranjero, en tanto que modelo de la modernidad, es la afirmación radical de nuestra condición de seres absolutamente intercambiables. Al mismo tiempo que el Extranjero es esta negación de la individualidad, es también la afirmación de nuestra pertenencia a algo más general: la humanidad. La paradoja que atañe al Extranjero se sitúa a ese nivel: si le confiamos nuestra intimidad, es porque está lejos de nosotros; si lo sentimos lejos de nosotros, es porque sentimos que compartimos con él rasgos generales. La tensión no es jamás resuelta de verdad, sino, a lo sumo, controlada en el seno mismo de la representación del Extranjero, que acabará siendo percibido menos por sus características personales que por su "origen-otro". Será más un tipo que un individuo. En el punto en que distancia y proximidad se cruzan, el Extranjero es "una combinación particular y una tensión mutua" de esta relación.

Absolutamente distinta es la figura del Mestizo. Comprometido en un combate difícil, el Mestizo surge a la vez del encuentro de culturas heterogéneas y de situaciones marcadas fundamentalmente por la dominación. Es verdad que todo proceso de aculturación no es una vía de mano única. No importa: la distancia entre culturas y sobre todo entre las formas sociales que las vehiculizan puede imposibilitar toda síntesis, abriendo hasta el camino de la violencia física. Sobre ese punto Natan WAECHEL ha demostrado de qué manera la cultura originaria se comporta como matriz simbólica de bloqueo: sería, así, por ejemplo, la cultura indígena precolombina (más que las variantes europeas) quien explicaría los caracteres y resultados de la aculturación⁹. Pero

6 - D. RIBEIRO, *O povo brasileiro*, op. cit.

7 - G. SIMMEL, "Disgressions sur l'étranger", in: J. GRAFMEYER e I. JOSEPH (compiladores), *L'École de Chicago*, París, Aubier, 1979, p. 56.

8 - *Ibid.*, p. 56.

9 - N. WAECHEL, *La vision des vaincus*, París, Gallimard, 1971.

esta cultura no es únicamente un elemento objetivo: la historia del propio proceso de aculturación es determinante en muchos aspectos. Habrá, así, siguiendo al autor citado, una aculturación impuesta y una aculturación más o menos espontánea, si no voluntaria. Los resultados serán entonces: la integración (esto es, la inserción de la otra cultura en el seno de la matriz cultural de origen) o la asimilación (o sea, la adopción de la otra cultura y la eliminación de las tradiciones de origen). En fin, entre esos dos extremos es posible una posición intermedia, el sincretismo (siempre problemático, puesto que pretende la formación de un nuevo sistema cultural a partir de la combinación de elementos surgidos de culturas diferentes).

Contrariamente al Extranjero (cuya figura implica una construcción imaginaria absoluta de sí mismo), en la base del Mestizo encontramos una modernidad sufrida y una voluntad de transformar los datos sociales en elementos subjetivos. *El Mestizo es el modelo por excelencia de la subjetivación de la objetividad*: lo que quiere decir que, en el fondo, se trata de una figura de la modernidad desprovista de subjetividad. La interioridad del Mestizo está enteramente determinada por su exterioridad, menos por una internalización de la exterioridad que por la actividad de traducir un desgarramiento externo (o mejor aún: de dar resolución subjetiva a él). El Mestizo es siempre una disyunción vivida.

Pese a que la imagen misma del Mestizo cambia como consecuencia de las transformaciones sociales, advertimos en él una tragedia irreductible, imposible de ser agotada a través de su exteriorización. De ahí el olvido en que frecuentemente ha caído esta figura de la modernidad: dominada o inconclusa, inestable, ella empalidece al lado de la pretensión totalizante y unitaria del Extranjero.

El Mestizo no habita dos mundos y tampoco está, verdaderamente, a mitad de camino entre dos culturas. El Mestizo, la figura de la modernidad de la que es vehículo emblemático, resulta incomprensible a menos que se acepte la idea de la primacía de su interioridad (determinada, no obstante, por su dilema social externo) sobre toda otra definición posible de su situación y de su identidad. El Mestizo, siendo un personaje histórico por excelencia (podríamos decir que él es fenotípicamente la incorporación de una actividad socio-histórica) se halla privado, por ese mismo hecho, de toda posibilidad de acción histórica. Por eso, el Mestizo no habla nunca, verdaderamente, de sí. Es como si en el discurso del Mestizo se quisiera asumir subjetivamente la oposición objetiva de lógicas o culturas diferentes. Tal la fuerza y la tragedia del Mestizo, que se esfuerza siempre por dar un carácter objetivo a su drama personal. Aunque hable de la incompatibilidad de culturas o, a la inversa (pese a que el principio de argumentación es el mismo), de la imposición "insostenible" de una cultura o de un color de piel sobre otro, en su cotidiano esta imposición no es sino la subjetivación de una situación objetiva desgarrante. Y si hay sincretismo, el mismo se construirá también como resultado inestable, desde que las formas externas tienen siempre algo de radicalmente insatisfactorio. La esencia del drama del Mestizo radica en su incapacidad para objetivar su dilema, puesto que éste, por definición, consiste en el mecanismo opuesto, es decir en la subjetivación de un desgarramiento objetivo.

Para Octavio PAZ¹⁰ el Mestizo es el descendiente de una madre violada ("el hijo de la chingada"), de aquí derivaría el culto a la Virgen madre inmaculada, en tanto que voluntad del Mestizo de negar su propio origen histórico. El Mestizo es entonces el sujeto definido por la ruptura y la negación, por el repliegue sobre sí mismo y el aislamiento en el "laberinto de la soledad", simultáneamente cerrado al exterior y a su propio pasado. Octavio PAZ saca de allí sus conclusiones: el Mestizo es el hombre del ritual y el disimulo, el hombre siempre con miedo de ser desenmascarado como el hijo de una mujer violada. Es preciso, sin embargo, matizar esta interpretación para hacer del Mestizo una figura de la modernidad: si podemos detectar en él, a

10 - O. PAZ, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 16a. ed., 1987, pp. 59-80.

veces, el deseo de olvidar, el Mestizo es acabadamente, ante todo y en todo momento, el resultado de la incorporación ingobernable de una situación externa (de la cual el recuerdo de la madre violada no es más que una de las variantes posibles), a menudo de naturaleza histórica, cargada de sentido, y a la cual el Mestizo se empeña en dar sentido. El Mestizo, que es todo internalización, no tiene, verdaderamente, interioridad: no es (volvamos a decirlo una vez más) sino la subjetivación de una historia.

Esta tensión imposible de objetivar se halla presente sobre todo en el arte: las formas pueden representar la distancia de las lógicas, pero no pueden, a los ojos del Mestizo, dar una forma objetiva a su drama subjetivo. Pocos han expresado mejor esta tensión (aún bajo la forma de una humorada) que el poeta argentino Macedonio FERNANDEZ. Hablando de las madonas pintadas por MURILLO, Macedonio dijo que, para él, estas damas participaban de un "pecado" figurativo mayor: eran demasiado vírgenes para ser mujeres verdaderas, y demasiado mujeres para ser todavía vírgenes. Es que, como en el caso del Mestizo, la tensión entre la "virgen" y la "mujer" es absolutamente interior.

Por lo demás, nada es más insostenible para el Mestizo que el intento de anular esta tensión o de negarla. Esa es la hostilidad mayor del Mestizo: contra quienes creen en la posibilidad de formas objetivas mixtas o en sincretismos acabados. El Mestizo debe responder del color de su piel y sabe que esta es una cuestión existencial sin verdadera respuesta esencial.

Los «Libres del Sur»: hombres sin rostro único

Y aquí volvemos a juntar las puntas. Lo propio del espacio común de los Pueblos Libres del Sur en construcción, del que el MERCOSUR puede ser un primer esbozo, es carecer de un rostro único. Como muchos personajes de las novelas modernas, no hay descripción estable posible de los hombres del Sur. Es en este nivel, probablemente menor, que radica una de las originalidades de nuestro sentimiento de ser modernos aquí y ahora. Podemos, en efecto, detectar una inflexión con respecto al pasado próximo. Síntesis práctico-simbólica, el Extranjero, el individuo sin raíces, racional y voluntarista estaba en la base de los personajes (de aquí en más en crisis) de la modernidad. El Extranjero, ser de la *table rase*, se apartaba dificultosamente del mundo para darse vida (formidable cruzada contra la imagen de la Madre y, por añadidura, de toda idea de tradición o de herencia).

Esta identificación exclusiva no es más admisible hoy día y este cuestionamiento desdibuja la idea misma de modernidad. De hecho ésta es impensable sin las figuras sociales que la vehiculizan.

He aquí la paradoja a la que nos reenvía la experiencia de la construcción de una nueva identidad y de nuevas lealtades: en el momento mismo en que la exigencia de la modernidad triunfa en nosotros, en que estamos comenzando a construir un nuevo espacio comunitario, no sabemos más, verdaderamente, quien es el protagonista moderno. ¿Pueden todavía ser considerados "modernos" el desarraigo y la violencia del Extranjero? ¿Es "moderno" el desgarramiento interior del Mestizo (que, cualesquiera sean sus posibilidades de acción, traduce hasta la crisis, una voluntad de subjetivación máxima a través de la internalización de datos históricos)?

En realidad, la oposición de estas figuras se halla en el centro mismo de nuestra experiencia de hombres del Sur. Nada presupone más, desde un comienzo, el primado de una figura sobre la otra y, el deseo de identificarse a una de ellas es, posiblemente, la opción esencial que caracteriza al moderno hombre del Sur. Él, en tanto que actor no puede ser concebido como un producto de la personalidad o de la posición en el sistema social. Hay, en adelante, entre las dos figuras una distancia creciente que constituye el horizonte mismo de posibilidades. Nuestra libertad - condicionada por factores externos que limitan nuestro campo de acción - consiste en "elegir", más que un "proyecto individual", una figura ideal de nosotros mismos (en tanto que actores) que

implica una relación particular con los acontecimientos del mundo. Estas figuras no reenvían directamente, entonces, a la situación de los actores, aunque es cierto que deben establecerse correspondencias entre las dos figuras estudiadas y las experiencias sociales de dominantes y dominados. Ellas acentúan también un problema más específico: las figuras sociales posibles del individuo en el seno de un sistema de valores afirman, para cada uno de nosotros, un espacio de libertad considerable en el preciso momento en que la modernidad carece cada vez más de una figura social emblemática. Se hace difícil pensar que los individuos pueden crear, libremente y de manera autónoma, imágenes de sí mismos. Nadie ha expresado mejor este dilema que Jean-Paul SARTRE, pensador del hombre como proyecto radical, cuya reflexión social ha oscilado constantemente entre un determinismo absoluto y una libertad total (para quien no había otra salida, en el fondo, que ser un "campesino chino", o bien, por el contrario, "sumergirse" en el mundo en tanto "pasión inútil")¹¹.

Las figuras del Extranjero y del Mestizo salen al encuentro, entonces, del desfase propio de la modernidad, a la que no es ajena la construcción de un espacio regional común a los pueblos del Sur de nuestra América. La ausencia de una concepción normativa en esta experiencia permite circular, en medio de una confusión práctica, entre dos figuras extraídas de determinadas situaciones y que, al mismo tiempo, se desolidarizan progresivamente de ellas. Al hombre del Sur corresponderá elegir, cuando pueda, entre diversos modelos de acción. Esas figuras no reenvían, verdaderamente, a personajes, sino que vienen a llenar, figuradamente, el vacío dejado por la desaparición de un personaje universal identificado a la modernidad. Y la construcción del MERCOSUR bien puede desempeñar el papel de un catalizador en la formulación de las opciones respectivas.

Where Was the Brazilian Malinche? Myths of National Origin in Brazil and Mexico

Thomas E. Skidmore
Professor of History
Brown University - USA

Paper prepared for IX Jornada de Estudos Americanos, ABEA, 1996, Porto Alegre - Brasil

"The three mythic female figures of Mexican Colonial history - the Virgin of Guadalupe, La Malinche, and Sor Juana - represent modes of inscription of the feminine in the theological and political discourse of colonization; the process of inscription recasts each one in the cultural coinage of successful regimes." (Bergmann, et. al., *Women, Culture, and Politics in Latin America*, 1990, p. 8)

"If the *Chingada* is a representation of the violated Mother, it is appropriate to associate her with the Conquest, which was also a violation, not only in the historical sense but also in the very flesh of Indian women. The symbol of this violation is doña Malinche, the mistress of Cortés. It is true that she gave herself voluntarily to the conquistador, but he forgot her as soon as her usefulness was over. Doña Marina becomes a figure representing the Indian women who were fascinated, violated or seduced by the Spaniards. And as a small boy will not forgive his mother if she abandons him to search for his father, the Mexican people have not forgiven La Malinche for her betrayal. She embodies the open, the *chingado*, to our closed, stoic, impassive Indians." (Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude*, 1961, p. 86)

"Seeing enemies in the sea, enemies in the Indians, enemies in the plants and animals of America, the Nordic, Puritan Christian who left Europe to come to America closed his mind, soul, and body to every different, strange, exotic element that might have compromised his European integrity or his Christian orthodoxy; to everything that might have softened him or drawn him closer to nature and to men in a pagan state.

"The Portuguese Christian in Brazil, on the other hand, soon made the Indians' manioc his second, sometimes his only, bread; the Indian or African woman his woman, and sometimes his wife; the Indian water sprite a projection of his own 'enchanted Moorish girl' or a deformed version of Our Lady of the Navigators." (Gilberto Freyre, *The Gilberto Freyre Reader*, 1974, p. 3)

Octavio Paz and Gilberto Freyre are excellent examples of streams within their country's respective thought about national origin¹. There are many variations, of course, but Freyre and Paz are a good starting point for comparing the differing ways in which the Mexican and Brazilian elites have constructed their national identity. How can we reconcile the differing myths of origin which are expressed in the characteristic language of Octavio Paz and Gilberto Freyre? Paz describes the indigenous woman's liaison with Cortés as betrayal. Freyre, on the other hand, describes and Indian or African woman who presumably willingly accepts the liaison with the European. Furthermore, she is not seen as betraying her culture. On the contrary, Freyre paints the picture of cultures merging harmoniously. For Paz, the charge of rape hovers over the whole description of Cortés's encounter.

Were the colonization experiences of Mexico and Brazil that different? How do we account

11 - J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943 y *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

¹ This paper is the initial draft of a longer paper which I am writing. It represents an incomplete version, and I will be most grateful for comments and suggestions based on this version.