



La Venus profana. Mujer y transgresión en los primeros encuentros del Pacífico Sur

Manuel Burón Díaz¹

Recibido: 27 de enero de 2021 / Aceptado: 10 de agosto de 2021

Resumen. Algunos de los debates centrales de la antropología, así como algunos de los malentendidos culturales más notorios de la historia, han girado en torno a la mujer en el Pacífico Sur. Este artículo propone una aproximación etnográfica al papel de las mujeres en los ‘primeros encuentros’ entre europeos y polinesios, basado en la mayor comprensión que hoy tenemos acerca del pensamiento y la costumbre de los pueblos del Pacífico. Este ha sido un tema de discusión que se ha solido basar casi exclusivamente en las experiencias británicas y francesas del siglo XVIII. Proponemos añadir a él las descripciones, relaciones y crónicas que también realizaron peruanos, novohispanos y españoles, ampliando así su rango cronológico y geográfico, tratando de arrojar nueva luz sobre el papel crucial de la mujer indígena del Pacífico.

Palabras clave: Mujer; Tabú; Etnohistoria; exploraciones americanas; Pacífico; Tahití; siglo XVIII.

[en] The Profane Venus. Women and Transgression in the First Encounters of the South Pacific

Abstract. Some of the central debates in anthropology, as well as some of the most notorious cultural misunderstandings in history have revolved around women in the South Pacific. This article proposes an ethnographic approach to the role of women in the “first encounters” between Europeans and Polynesians, based on the greater comprehension that we now have regarding the thought and customs of the peoples of the Pacific. This has been a topic of discussion that has normally been based almost exclusively on the British and French experiences of the 18th century. We propose to add to this, the descriptions, reports and chronicles also written by authors from Peru, New Spain and Spain, thus widening the chronological and geographical framework in order to shed new light on the crucial role of indigenous women of the Pacific.

Keywords: Women; Taboo; Ethnohistory; Spanish Exploration; South Pacific; Tahiti; 18th Century.

Sumario: 1. Introducción. 2. Genealogía de un malentendido cultural. 3. Lo sagrado y lo profano: introducción a las transgresiones rituales del Pacífico. 4. La función femenina apotropaica: la mujer como eliminadora del tabú. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Burón Díaz, M., (2023), La Venus profana. Mujer y transgresión en las expediciones españolas al Pacífico Sur, en *Revista Complutense de Historia de América* 49, 191-214.

¹ Universidad Autónoma de Madrid (España).
E-mail: manuel.buron@uam.es
Código ORCID: [0000-0002-1750-0517](https://orcid.org/0000-0002-1750-0517)

Y por mi parte, te prometo que encontrarás placenteras joyas, tan placenteras que no podrás negarte a darles audiencia ¿y qué harás entonces, si te las enviara en calidad de embajadoras?

Diderot, *Les bijoux indiscretas*, 1748.

1. Introducción

El 6 de abril de 1768 se producía en las costas de Tahití uno de los más conocidos y relevantes episodios de contacto cultural de la historia. Lo protagonizaba Louis Antoine de Bougainville, a bordo de la *Boudeuse* y el *Étoile*,

A medida que nos habíamos acercado a tierra los nativos habían ido rodeando las naves. [...] Las piraguas venían llenas de mujeres que por la belleza de su rostro en nada desmerecerían junto a muchas europeas y por la belleza de su cuerpo podrían competir con todas con ventaja. La mayor parte de estas ninfas iban desnudas, ya que los hombres y las viejas que las acompañaban les habían quitado el lienzo con el que de ordinario se arropan. Al principio, desde sus piraguas ellas nos hacían monerías en las que, a pesar de su ingenuidad, se descubría una cierta turbación; ya sea porque la naturaleza haya dotado al sexo de una timidez ingenua, ya sea porque, incluso en un país en el que impera todavía la franqueza de la época dorada, las mujeres aparenten no querer aquello que más desean (...) A pesar de todas las precauciones que pudimos tomar, una jovencita subió a bordo y fue por encima del alcázar a colocarse junto a una escotilla de las que están por debajo del cabrestante; esta escotilla estaba abierta para proporcionar aire a los que viraban. La doncella dejó caer negligentemente el lienzo con que se cubría y apareció a los ojos de todos como la Venus se dejó ver a los ojos del pastor frígido: tenía su misma forma celestial. Marineros y soldados se atropellaban por llegar junto a la escotilla y nunca un cabrestante fue virado con tal actividad. Nuestros cuidados consiguieron, sin embargo, contener a aquellos hombres hechizados; la tarea menos difícil no había sido contenerse uno mismo².

Pocos extractos son más conocidos de entre todos los diarios de exploración. Y pocos han tenido una repercusión mayor tanto en la formación de un imaginario, que rebasaba en mucho el interés por las costumbres de la Polinesia, como en la constitución de lazos políticos entre territorios tan distantes como Europa y Oceanía. Las memorias de Bougainville constituyeron un fenómeno editorial, en donde la atrac-

² Bougainville, 1999: 25 y s. La cita continúa con un episodio igual de famoso que de esclarecedor: “Un solo francés, mi cocinero, el cual, a pesar de las prohibiciones, había encontrado la forma de escaparse, regresó más muerto que vivo. Apenas había pisado tierra con la belleza que había escogido cuando se vio rodeado por una muchedumbre de indios que los desvistieron en un instante y lo dejaron desnudo de la cabeza a los pies. Se creyó mil veces perdido, sin saber adónde irían a parar las exclamaciones de aquel pueblo que examinaba tumultuosamente todas las partes de su cuerpo. Después de haberlo considerado bien le devolvieron sus vestidos, metieron en sus bolsillos todo lo que habían sacado e hicieron acercar a la muchacha instándole a que contentara el deseo que le había impelido a bajar a tierra con ella. Fue inútil. Fue preciso que los isleños acompañaran a bordo al pobre cocinero, el cual me dijo que, por mucho que le regañara, nunca le causaría el mismo pánico que acababa de pasar en tierra”. Posteriormente, Bougainville cita un incidente parecido, pero con mucha menos literatura: “une jeune et Jolie fille presque nue, qui montrait son sexe pur petits couds”. Citado en Taillemite, 1977: 317.

ción por el ingenuo libertinaje de las indígenas jugaría un papel central. La fascinación que despertó la descripción de aquel paraíso oceánico –continuada por Cook o Bligh– se vio acompañada por una labor de exégesis que ha sido ampliamente estudiada: Hawkesworth compendió las exploraciones (1773) Diderot glosó el diario del explorador francés (1796) y, solamente unos pocos años después, Tahití –la Otahite de entonces– ya formaba parte del imaginario y la literatura occidental; por ejemplo, en las memorias de Chateaubriand (1849), en los delirios de Sade (1797)³ e incluso en la guillotina, en donde su nombre llegó a sonar entre los postreros anhelos de los ajusticiados por el Terror⁴. La isla fue denominada por el propio Bougainville como la Nueva Citerea, la isla de Afrodita, constituyéndose así el que acaso fuera el pilar más sólido del persistente mito paradisiaco del Pacífico Sur; “sirviendo variadamente –en palabras de Douglas Oliver– de modelo para filósofos, como imagen para poetas y como Meca para románticos”⁵.

Pero, si bien es probable que nadie lo describiera con tanta vehemencia, ni lo difundiera con tanta fortuna, lo cierto es que Bougainville no describía nada nuevo. Rituales y comportamientos como el recogido en Matavai son habituales en las crónicas y diarios de exploración, desde el siglo XVI al XVIII, y desde las Marquesas a la Polinesia oriental. Aparecen ya, nitidamente representados, en los más tempranos episodios de contacto en el Pacífico sur. Es el caso de la relación de Vicente de Nápoles, en la expedición de Álvaro de Saavedra, año de 1528,

De allí corrimos al nordeste y anduvimos ochenta leguas, y hallamos otras islas bajas; y en una de ellas surgimos y, estando surtos, alzamos una bandera y vimos gente. Y, llamándolos con la bandera, vinieron a nuestro navío siete u ocho paroles y surgieron por proa de nuestro navío. Y el capitán se puso a la proa y les echó una manta y un peine. Y ellos lo tomaron y, tomándola, se allegaron a bordo y entraron todos dentro que serían hasta veinte hombres y, entre ellos, una mujer, que se creyó ser hechicera; la cual ellos traían para que les dijese qué gente éramos, según lo que la india con cada uno de los que en el navío estaban, hacía de tentarnos con las manos⁶.

También en la crónica inacabada de Álvaro de Mendaña del año 1595 cuando recalcando en las Marquesas se advierte el momento en que “[s]alieron las Yndias, de quien afirmaron los marineros que eran hermosísimas y que habían sido fáciles en irse junto a ellos en buena conversación”⁷. Y por supuesto se hallan episodios análogos en las fuentes británicas, que en el siglo XVIII continuaron con igual o más éxito la visión romántica de Bougainville. En el mismo Tahití, poco antes de la llegada del *Étoile* y la *Boudeuse*, George Robertson ya describía a “chicas jóvenes realizando desenfundados

³ Hawkesworth, 1773; Diderot, 1796; Sade, 1797; Chateaubriand, 1849.

⁴ En las cartas de despedidas a su esposa de Camille Desmoulins se leía lo siguiente: “O ma chère Lucile! J'étois né pur faire des vers, pour défendre les malheureux, pour te rendre heureuse, pur composer, avec ta mère et mon père, et quelques personnes selon notre cœur, un Otaiti”. Desmoulins, 1836 : 225.

⁵ Oliver, 1974: 2. Ya Platón en *El Banquete*, dividía entre Afrodita Urania, más antigua, diosa del amor espiritual, y Venus Citerea, adorada por el pueblo común, diosa del amor sensible.

⁶ Relación de Vicente de Nápoles con Álvaro de Saavedra. *Circa* 1528. Archivo General de Indias [España] (en adelante AGI), México, Patronato, 43, n. 2, r. 11, ff. 10r – 12v. La descripción continúa “Esta gente es blanca, y pintados los brazos y cuerpo y las mujeres son hermosas, y los cabellos negros y largos; andan cubiertas todo el cuerpo con unas esteras muy delgadas y primas”.

⁷ Relación y derrotero del primer viaje del Adelantado Álvaro de Mendaña, Biblioteca Nacional de España (en adelante BNE), MSS/10267, f. 35.

trucos”⁸. Y en el diario de Wilkinson se indica la manera en que “las muchachas eran impelidas por los hombres a permanecer en la proa de las canoas y a exponer sus cuerpos desnudos a nuestra vista”⁹. Y así también en otros archipiélagos, como el de Tonga, visitado por Francisco Mourelle de la Rúa (1780) y por la expedición Malaspina, por citar solo algunos. Así lo volvía a hacer constar el diario Arcadio Pineda (1793),

Cada uno de los nuestros se miraba rodeado de una multitud de naturales que impedían hasta la vista unos de otros, compuesta de unas mujeres insinuantes que no perdonaban medio alguno por donde hacerse agradables, y de unos hombres interesados que, si el orgullo o la modestia del sexo disfrazaba de algún modo sus ofertas, recordaban con demostraciones nada equívocas el obsequio que debía exigirse de ellas, cuyas circunstancias eran otros tantos incentivos que hacían necesaria la vigilancia por nuestra parte, para contener a unas gentes enardecidas, pero a pesar de este martirio tan superior al de Tántalo, tuvieron efecto nuestros esfuerzos, aunque era lo más difícil el contenerse a sí mismo¹⁰.

Todos estos testimonios inciden en un mismo punto: a diferencia de la costumbre occidental, las mujeres jugaban un rol esencial en el recibimiento o encuentro con aquellos extraños seres venidos de tan lejos. En tan delicados momentos las mujeres no se ocultaban, no se ceñían al ámbito de lo privado. Muy al contrario, parecían gozar de un desinhibido protagonismo. Por ser aquellos actos tan contrarios a la costumbre europea —y tan gratos para su marinería— las crónicas suelen detenerse en ello. Existe, por tanto, un amplio abanico de fuentes referidas en distinto momento y lugar a un mismo comportamiento, lo cual —además de constatar su valor intrínseco— permite indagar con cierto rigor acerca de las diferentes modulaciones, interpretaciones o malentendidos culturales que produjo. Se constituía así uno de los problemas clásicos de la antropología, sobre el que pivota buena parte de la etnohistoria oceánica, y en el que se contenían cuestiones tan esenciales como la imposibilidad de entendimiento entre diferentes esferas culturales, la difusa distinción entre mito e historia, la no menos esencial entre perspectivas *emic* y *etic*; y, en fin, la importancia de las estructuras de pensamiento a la hora de aprehender nuevas realidades.

El objetivo de este artículo es realizar una aproximación etnográfica al famoso encuentro de Bougainville basada en la mayor comprensión que hoy tenemos acerca del pensamiento y la costumbre de los pueblos del Pacífico. A través del análisis de las diversas fuentes y testimonios históricos —especialmente americanos y españoles— que precedieron o continuaron al encuentro en la Punta Venus, se intentará un acercamiento al papel jugado por las mujeres en las primeras expediciones del Pacífico Sur. Para ello, en primer lugar, realizaremos una breve semblanza historiográfica acerca de los debates e idiosincrasias que han dominado en la antropología del Pacífico; para, a

⁸ Warner, 1955: 32.

⁹ Citado en Salmond, 2009: 54.

¹⁰ Pineda, Arcadio, *Viaje en limpio de las corbetas “Descubierta” y “Atrevida” desde su salida de Cádiz en 1789 hasta su regreso a Montevideo en 1794 por Arcadio Pineda*. Archivo del Museo Naval [España] (en adelante, AMN), 0142 Ms. 0181/000, f. 462. Así también dirá Mourelle de la Rúa: “En las canoas venían muchas mujeres, cuyo rostro no fue desagradable a nuestra vista [...] El hijo de Tubou me conducía de parte de su padre una mujer de 22 a 25 años; y cuando con su regalo me la ofreció, procuré con un aire de desprecio e indignación desagradecerle un presente que ninguno de mi buque podía recibir, haciendo el punto que la devolviese a tierra”. Mourelle de la Rúa, 1978: 210.

continuación, proyectar una rápida genealogía del problema antropológico –y moral– que para los europeos supuso la mujer en Oceanía. Seguidamente, aportaremos un breve esbozo de la polaridad mágico religiosa que rige en buena parte de las culturas del Pacífico, así como de las transgresiones rituales que la modulan. Y, por último, propondremos nada más que una mera aproximación a la lógica cultural que pudo estar detrás de la presencia femenina en todos los episodios de descubrimiento o contacto en el Gran Océano: qué diferentes rituales involucraban a la mujer, a qué razón respondían y qué efecto esperaban causar. Todo ejercicio de análisis cultural, como toda hipótesis historiográfica, tiene que aspirar algo más que a la simple refutación y a mucho menos que una definitiva restitución de la voz del otro. Para ello nos serviremos principalmente del amplio rango de fuentes primarias existentes: memoriales manuscritos, diarios de exploración, crónicas de los primeros misioneros... con especial atención –por olvidadas– a las fuentes americanas y españolas. Pero también glosaremos y sintetizaremos las más importantes aportaciones que la antropología anglosajona del Pacífico ha dado en las últimas décadas. El abanico cronológico es tan amplio como la exploración del Pacífico (principios del siglo XVI a finales del XVIII) y el geográfico casi tanto como dicho océano; o, al menos, como el que forman todos aquellos pueblos cultural y lingüísticamente afines como son los polinesios (*māori* neozelandeses, samoanos o de las Islas Cook, *mā'ohi* tahitianos, *maoli* hawaianos...), pero también territorios como las Marquesas o las islas Salomón que, sin duda, participaron también de similares sistemas clasificatorios y rituales¹¹.



Figura 1. Dibujo en tinta que muestra, aunque de manera estilizada, la presencia de mujeres en embarcaciones indígenas en la bahía de Matavai, Otaheite [Tahití] a la llegada del *Endeavour*, durante el primer viaje de Cook 1768-1770, dibujado por Sydney Parkinson [detalle]. Nótese la rápida transustanciación de las indígenas en venus, todo parecía coadyuvar a ello: la denominación de nueva Cítrea por Bougainville, los romances de Banks con la reina Oberea, incluso el motivo oficial del viaje de Cook: la observación del tránsito de Venus¹².

¹¹ Muchas veces nos referiremos al Pacífico Sur, dentro de esta denominación geográfica no incluiremos a Australia, pues la lógica cultural, la procedencia étnica de los aborígenes y el imaginario creado no pueden diferir más respecto al de sus vecinos. Para el caso de Australia véase: Pimentel, 1992; Burón Díaz, 2018.

¹² Fuente: Add ms 15508 f.3r. British Library [Inglaterra].

2. Genealogía de un malentendido cultural

Pocas cosas existen más características en la historia que las escenas de descubrimiento o de contacto cultural. A partir de las crónicas y testimonios, con los ingredientes comunes del paisaje y los tipos humanos, se compondrían frescos históricos, llamados a representarse una y mil veces, formando estereotipos que en adelante serían reconocidos, cuestionados y escrutados. Lo cierto es que escenas como la de Bougainville en Tahití o la de Cook en *Botany Bay* suponen una suerte de mecanismo historiográfico, tan cargado de sentido como para resultar en importantes consecuencias políticas o culturales. Todo descubrimiento tiene algo de fundacional y simbólico, pues tiende a legitimar relaciones, inaugurar imaginarios, sociedades o tradiciones. Pero todo descubrimiento tiene también algo de laboratorio, pues las primeras crónicas y los sucesos que en ellas se recogen, vendrían a conformar una irrepetible fuente de información en el afán de comprender a unas sociedades indígenas todavía no afectadas por el súbito impacto de la colonización. Este último rasgo –común a todo espacio de colonización– acaso sea más pertinente en lo que respecta al Pacífico Sur. La escasez de fuentes pre-europeas, las limitaciones que imponía el medio físico y, por tanto, la rapidez en el proceso de conquista o aculturación, han provocado que los historiadores y antropólogos del Pacífico acudan a los diarios de Cook, Bougainville o Wallis como aquellos exégetas que escrutaban los textos sagrados en busca de una verdad intocada.

Al acercarse a aquellos episodios de contacto el investigador debe salvar, sin embargo, un importante obstáculo: el pesado sesgo de los testimonios europeos. Un sesgo especialmente evidente (y atractivo) para el caso del Pacífico Sur; al constituirse en torno al siglo XVIII sobre las inflamadas visiones de los ilustrados europeos: naturalezas pródigas, paisajes edénicos, sociedades adánicas y lúbricas mujeres. Bien por complacencia, bien por refutación, dicho sesgo ha supuesto algo así como la piedra de toque de la historiografía del Pacífico. Las historias nacionales de buena parte de los territorios del Pacífico (Australia, Nueva Zelanda, Tahití...) fueron construidas a partir de aquellas visiones de los grandes exploradores del XVIII. Quizás por ello, reacciones posteriores contemplarían aquel sesgo no como un obstáculo sino como un objeto de estudio en sí mismo. Incluyendo toda una generación de antropólogos e historiadores más interesados en el texto que en la historia; esto es, en denunciar o deconstruir la crónica europea que en comprender a las culturas de Oceanía¹³.

Frente a ello, en las últimas décadas, se impondría una nueva propuesta historiográfica de marcado carácter etnográfico; que, a través principalmente de ejercicios de antropología comparada y al uso de fuentes etnográficas en el presente, ampliaría considerablemente nuestro conocimiento de las culturas de Oceanía. Este “volver a poner la cultura otra vez en la historia” como lo definiría Marshall Sahlins –el gran inspirador de esta corriente– o esta “historia del otro lado de la playa” –como la denominaría Greg Denning, uno de sus más conocidos autores– intentaba una reconstrucción de las culturas del Pacífico a través principalmente de los testimonios de los primeros episodios de contacto (*early contacts*) y, muy en particular, del desvelamiento de lo que denominaría como “malentendidos transculturales” (*crosscultural*

¹³ Véase: Obeyesekere, 1992.

misunderstandings)¹⁴. La historiografía del Pacífico lograba así en cierta manera compensar el sesgo europeo, no a través de la crítica o deconstrucción del relato occidental, sino erigiendo dos historias o relatos culturales paralelos, europeo y aborígen. Dos visiones *emic* de las que, una vez proyectadas, el observador debía alejarse cuidadosamente, esperando, no sólo que se mantuvieran en pie, sino que éstas, de manera autónoma, pudieran al fin dialogar entre sí. Habrá de notarse que esta *nueva historia* de los diferentes territorios del Pacífico no venía a superar aquella función política (nacional o identitaria) de las más clásicas hagiografías de los exploradores, sólo la compensaba. Era –si se quiere– la manifestación multicultural (o, mejor dicho, bicultural) de aquellos relatos históricos fundacionales de los principales territorios del Pacífico Sur. La historiografía del Pacífico, podríamos afirmar, conseguía así dejar de ser eurocéntrica sin dejar de ser anglocéntrica (o chovinista, en el caso de Tahití)¹⁵. Uno de los más persistentes defectos del que siguen adoleciendo tales aproximaciones, ha sido la minusvaloración de las fuentes de los siglos XVI y XVII, un periodo que la historiografía anglosajona del Pacífico denomina como *early discoveries* o –de manera aún más ilustrativa– *pre-Cook discoveries*. Entre ellas destacan, claro está, el conjunto de fuentes hispánicas (españolas y americanas) disponibles. Todos los autores que en el nuevo siglo han caracterizado esta escuela (Greg Denning, Anne Salmond, Inga Clendinnen o Serge Tchekézoff) obviaron por lo general las crónicas españolas, privándose de manera incomprensible de ampliar tanto el abanico de interpretaciones como el rango espacial o temporal de estos testimonios (no tan) tempranos¹⁶. Lo cual habría evitado, entre otras cosas, que la historiografía del Pacífico siguiera desplegándose exclusivamente *a partir* de las experiencias del XVIII, y de la imagen etnográfica fijada por ellas.

Dentro de todo este debate, el caso de Tahití presenta unos rasgos particulares. Fue un territorio contactado relativamente tarde, a mediados del siglo XVIII. Y rápidamente convertido en blanco de una lucha entre las principales potencias por convertirlo en un estratégico enclave de control comercial. En un periodo de tiempo extraordinariamente corto, la Perla del Pacífico recibiría la visita de las tres principales potencias europeas en numerosos viajes: Samuel Wallis (1767), Louis de Bougainville (1768), James Cook (1769, 1773 y 1777) y las españolas enviadas por el virrey Amat (Domingo Boenechea en 1772 y 1774 y Juan Cayetano de Lángara en 1775). Una profusión de expediciones, contactos e intercambios que, por un lado, hicieron que los pueblos del archipiélago tuvieran que enfrentarse a uno de los episodios de

¹⁴ Sahlins, 1985; Denning, 1988; Borofsky, 2000; Salmond, 2003; Tchekézoff, 2004.

¹⁵ Para un más extenso análisis de la construcción de un relato nacional (bicultural o binacional) en Nueva Zelanda, véase: Burón Díaz, 2019: 183 – 258.

¹⁶ No siempre han obviado las fuentes hispanas, pero cuando lo han hecho el resultado ha sido, como poco, paradójico; en ocasiones pareciera que se acercaran más a la comprensión cultural de los pueblos oceánicos de hace trescientos años que a los propios españoles, auténticos *otros* en estas antropologías cruzadas. Es el caso del estudio de Salmond sobre Tahití, en donde atribuye a la poderosa influencia de la Virgen María la estricta castidad (?) de los españoles en sus expediciones. Salmond, 2011. O los maliciosos comentarios de Franz Steiner sugiriendo que los españoles no se apercibieron del tabú por su condición de católicos y, acaso, de su similar naturaleza supersticiosa: “[N]ingún español había dado previamente noticia de aquellos actos curiosos –o al menos ninguno lo mencionó. Aunque quizás no habría sido tan extraño a un español como a un protestante del norte”. Steiner, 2003: 23. El relativo olvido en que han estado las crónicas españolas y americanas en el Pacífico, y especialmente las referidas a Tahití, se han debido en primer lugar al olvido de las mismas por parte de la historiografía en español. Como prueba, que aquel que primero las reuniera fuera, Bolton Glanvill Corney. Corney, 1913, 1915 y 1919. Una gran excepción a todo ello sería la obra de Baert. Baert, 1999.

cambio cultural más súbitos y dramáticos de toda la historia de la colonización. Pero, por otro, proporcionan al investigador una invaluable cantidad de testimonios y perspectivas diferentes sobre una misma realidad que, a modo de laboratorio, permite acercarnos tanto a la vida primitiva de los pueblos del Pacífico, como a las dramáticas consecuencias de la colonización.

Los primeros intentos de explicar aquellos episodios de ofrecimiento, desnudez o gesticulación de las jóvenes tahitianas desde coordenadas menos románticas, comenzaron ya a darse entre los primeros exploradores. El propio Capitán Cook justificó tal comportamiento afirmando que sólo “las mujeres del común cedían ante los abrazos de nuestra gente”¹⁷. Explicación coincidente con la de José Andía de Varela, capitán y primer piloto del paquebote *Júpiter*, que recalaría en Tahití en el año 1774: “[las mujeres] son muy cariñosas y de un atractivo grande, y aunque hay entre ellas algunas ramerías disolutas, como en todas partes, las que no son de esta clase son modestas en sus vestuarios, semblante y trato”¹⁸. Este rango de explicaciones ha sido continuado por no pocos especialistas en el presente, cayendo seguramente en un etnocentrismo no menor al de un Diderot o un Bougainville, justificando a las tahitianas tal como se justificaba la mala vida de las clases bajas londinenses: “Era cierto que las muchachas jóvenes de la edad de alrededor de diez años accedían a hacer el amor con una facilidad pasmosa, y que carecían de toda modestia al respecto (se asombraban de que los marineros quisieran retirarse a un lugar privado entre la vegetación) pero la mayor parte de ellas provenían del estrato [social] más bajo”¹⁹. La relación entre rango y sexualidad, la hipergamia o las formas más o menos evidentes de prostitución en el Pacífico siguen despertando –ahora desde la antropología– una interminable polémica²⁰.

Un segundo grupo de explicaciones incide en la bienvenida que se da a Bougainville y Cook, pero otorgando como clave explicativa la masacre que produjo Samuel Wallis ocho meses antes de la llegada del *Étoile* y la *Boudeuse*. Éste abrió fuego frente a las numerosas canoas que se le acercaron en la bahía de Matavai. Algunas fuentes llegaron a recoger el sentimiento de temor divino que produjo la potencia de fuego europea, mostrando cómo los europeos fueron vistos como seres malignos, o que, en palabras del misionero William Ellis, sus grandes naves fueran contempladas como “islas habitadas por seres de superior naturaleza bajo cuyas órdenes luminosos rayos y truenos retumbaban”²¹. Teniendo en cuenta todo ello, las atenciones impuestas o voluntarias de las jóvenes tahitianas serían una manera de aplacar a los invasores y de reconocer su derrota, tal como llegó a reconocer el propio Wallis: “notwithstanding all their civility, I doubt not but it was more thro’ fear than love that they respected us so much”. Mismo rango de explicaciones que asumía Arcadio Pineda –ya familiarizado con las clásicas expediciones del XVIII– para el caso de Tonga,

Este día fue el primero que se abrió el portalón a las mujeres, y para solemnizar la nueva amistad, quiso Buná agasajarnos con un presente como el que inventó Obeera en Otaheti para apaciguar a Wallis. Ofreció con mucha instancia algunas de las

¹⁷ Beaglehole, 1961: 236.

¹⁸ *Relación*, 1947: 45.

¹⁹ Moorehead, 1966: 7.

²⁰ Baré, 2002 [1985]; Sahlins, 1985.

²¹ Ellis, 1831, vol. I: 301.

que estaban presentes, y quedó muy mortificado de que no se le admitiesen, indicando en su semblante y acciones, el tristísimo concepto que había formado de nuestros jefes en este punto²².

Desde este punto de vista, por tanto, “el comportamiento promiscuo de las mujeres tahitianas hacia los marineros franceses en 1768 [...] sería más defensivo que amistoso (como los franceses mismos preferían verlo)”²³. Debido al brutal encuentro que sufrieron con Wallis, ocho meses antes de la llegada de Bougainville, los tahitianos habrían pronto descubierto que podían aplacar a los ingleses con el ofrecimiento de mujeres jóvenes. Así, “los primeros ofrecimientos de mujeres tahitianas habrían sido hechos para obtener ventaja estratégica”²⁴. De tal manera que, cuando llegaron los franceses, lo primero que harían sería repetir tal práctica, en prevención de que algo malo les sucediera: “el sexo era el modo más seguro de asegurar el comercio y la paz con los europeos”²⁵. Tcherkézoff asume el carácter ritual de dichos encuentros, pero en otro sentido. Según él las muchachas tahitianas seguirían órdenes de los sacerdotes de las islas en busca de ser encintas por los marinos extranjeros capturando así su esencia. Sin embargo, aplacamiento, seducción o sumisión parecen estrategias que responderían más a la lógica, al deseo, y también a la supuesta superioridad occidental, que al complejo sistema de pensamiento polinésico²⁶. Numerosos investigadores han incidido en este punto de vista, confundiendo rituales de recibimiento o intercambio, danzas y saludos ceremoniales con las posteriores relaciones sexuales –que sin duda existieron en este y en otros territorios– pero, además, obviando que este comportamiento aparecerá recogido en otras muchas fuentes y situaciones, sin necesidad de enfrentamiento previo.

Un tercer grupo de explicaciones se abriría camino ya desde los primeros tiempos, uno que no provendría sólo de la mentalidad mercantilista, temerosa o clasista que los europeos creyeron ver en sus gentes, sino de la propia costumbre indígena: formaba parte de un ritual de ininteligible significado. Algunos contemporáneos llegaron a percibir que era precisamente el peso de su tradición –y no la ausencia de civilización– lo que explicaba, por ejemplo, desnudos rituales como el recogido por Bougainville. Es el caso de Juan Pantoja en su crónica de la expedición del Virrey Amat: “Todos los Yndios a larga distancia se bajaban los ponchos y mantas de los hombros ciñéndoselo a la cintura, ceremonia que gastan hombres y mujeres al ver al *Eri Otu* y *Viejiatua*, caciques principales de la Ysla”²⁷. Coincidente en todo punto con la explicación de Máximo Rodríguez, testimonio imprescindible de aquel que fue intérprete en las expediciones peruanas a Tahití: “Los referidos Ysleños quando pasa el *Eri* por delante de ellos, se bajan la manta de los hombros a la cintura, hombres y mujeres, y se ponen de pie si están sentados hasta que pasen”²⁸.

²² Viaje en limpio de las corbetas “Descubierta” y “Atrevida” desde su salida de Cádiz en 1789 hasta su regreso a Montevideo en 1794 por Arcadio Pineda. AMN, 0142 Ms. 0181/000, 392.

²³ Bolyanatz, 1984: x.

²⁴ Sturma, 2002: 21.

²⁵ Bolyanatz, 1984: xi.

²⁶ Tcherkézoff, 2004.

²⁷ Extracto del diario de viaje q[ue] acaba de hacer Juan Pantoja y Arriaga... *circa* 1775. Biblioteca Universitaria de Sevilla [España], A330/107, f. 68v.

²⁸ Relación diaria que hizo el intérprete Máximo Rodríguez de la Ysla de Amat. 1774. AGI, Lima, MP-ESCRITURA_CIFRA, 53, f. 15r.

Con toda probabilidad, el desnudo ritual no se reduciría a una mera muestra de respeto, equiparable a la manera en que lo europeos se descubrían la cabeza, sino a un manejo ritual de magia simpática que se diera a través de la vestimenta. De ello da prueba un documento quizás inédito del propio Máximo Rodríguez quien llega a apreciar que dicha liturgia esconde mayor complejidad que la de una simple postración ritual; pues existían vestimentas para diferentes estados y situaciones: “la parte superior del cuerpo hacia el pecho la cubren con otra manta pequeña llamada *Pararau*. Con ese traje rezan y hacen sus oficios los capellanes, pero se quitan la manta del medio cuerpo para comer y se ponen otra”²⁹. En otra parte continúa el joven intérprete español,

Día doce, presentaron los Eries algunas mujeres vestidas de muchas mantas para que estas se desnudasen y diesen a los dichos las referidas mantas quedando solamente con una mala para cubrir sus carnes llamando a esta fiesta Taurua y después de ella se armó el Paraparau, que es como una tertulia o conversación de buen gobierno, a la que se fundaba en las guerras que mantienen estos naturales con los de Morea³⁰.

De esta manera, la desnudez parcial en contextos de establecimiento de relaciones entre diferentes grupos de ciertas mujeres –pero también de hombres– vendría a formar parte de un ritual social y religioso, que abría una especie de estado de cosas en el que se entablaban relaciones y se recibía a grupos extraños. Este ritual se asemeja a otros que se referían al contacto con lugares sagrados, como las *marae*, tal como describe uno de los primeros misioneros, John Orsmond, para la isla de Mo’orea,

La marae era la santidad y la gloria de la tierra, era el orgullo de la gente de estas islas. Era un lugar de temor y de gran silencio. Donde era mandado que allí rezaran las personas, no otro era su propósito. Cuando se aproximaban allí donde se erguía una marae, tales gentes atracaban a distancia, se bajaban sus ropas de los hombros hasta la cintura, y dejaban abajo la carga que tuvieran en sus manos, hasta que la perdían de vista³¹.

Desde este punto de vista, aquel desnudo –pero no otro tipo de exhibiciones, como veremos en adelante– vendría en cierta manera a inaugurar las relaciones entre tahitianos y europeos. Pero lejos de reducirse a un gesto de sumisión –ni, mucho menos, de disponibilidad sexual– nos pone frente a un complejo conjunto de rituales y modos de pensamiento que es necesario desmenuzar. En las páginas que restan, y con la cautela que procede en este tipo de aproximaciones, propondremos un nuevo tipo de explicaciones para cada uno de los rituales que más aparecen en las fuentes. Pero todos ellos, incluido el de la famosa Venus de Bougainville, habrían de responder al complejo sistema de relaciones y proscripciones comúnmente reducido al concepto de tabú. Argüiremos que la constante presencia de mujeres en los contactos oceánicos ha de entenderse, efectivamente, como un método ritual de defensa o aca-

²⁹ Relación diaria que hizo el intérprete Máximo Rodríguez de la Ysla de Amat. 1774. AGI, Lima, MP-ESCRITURA_CIFRA, 53, f. 14v.

³⁰ Rodríguez, 1992: 78.

³¹ Citado en Salmond, 2009: 27.

so de ataque, con un claro efecto apotropaico: que bien restituía bien inclinaba a su favor el terrible juego de contrarios que el encuentro representaba.

3. Lo sagrado y lo profano: introducción a las transgresiones rituales en el Pacífico

Como es conocido, la clave de bóveda del pensamiento tradicional del Pacífico, la llave conceptual que parecía abrir el entendimiento acerca de la costumbre de los pueblos de Oceanía, sería la idea de tabú. Descubierta y popularizada por el propio Cook en su tercer viaje, el tabú vendría a centrar no sólo toda la atención en el estudio de los pueblos del Pacífico, sino también a aplicarse a las propias costumbres occidentales. La definición dada por Margaret Mead puede servir de punto de partida: “tabú puede ser definido como una sanción negativa, una prohibición cuya infracción, sin intervención humana o sobrehumana, resulta en una pena automática”³². Sin embargo, aunque el tabú se llevara toda la fama, este no era sino la consecuencia de un intrincado conjunto de pautas culturales. Es así que a las sociedades del Pacífico se las comenzaría a comprender a partir de sus proscripciones, parte más evidente de un huidizo entramado religioso y social. Se conocía la pena –como se advierte en la definición de Mead– pero rara vez el delito, ni mucho menos la ley.

Entre otras muchas cosas, el tabú suponía sólo una de las caras del problema: su opuesto era *noa*. La contraposición entre estos estados –*noa* y *tapu*, términos maoríes tradicionalmente definidos como “profano” y “sagrado”, una distinción que ya en sí misma poseía “claras connotaciones sexuales”– suponía una suerte de eje central sobre el que parecía sustentarse buena parte de la cultura polinésica³³. Aunque es cierto que existen notables diferencias al respecto entre los archipiélagos, es innegable que la contraposición mágico-religiosa entre lo sagrado y profano domina el acervo lingüístico y cultural del Pacífico Sur. En el caso concreto de Tahití, por ejemplo, no es tan común el uso explícito del vocablo *tapu*, pero ello no quiere decir que no rigiera un aceptado orden de cosas en donde actuara dicha disyunción. Como prueba, la presencia de palabras como *faaatuatu*, verbo que en sí significa: “poner las cosas profanas separadas de las sagradas”³⁴, o la omnipresencia del concepto *ra’a* o *rahui*, traducido asimismo como sagrado o tabú. Así consta en una bella y temprana transcripción de una ceremonia indígena en una *marae* de Tahití,

¡Rechazo! ¡Gran rechazo a lo profano [*noa*]!

Deja que lo sagrado [*tapu*] aquí permanezca [en el templo], que nosotros nos volvámos profanos.

Deja que lo sagrado [*ra’a*] sea tuyo, oh Dios, deja que sea el sacerdocio el que contenga la santificación [*mo’a*] de la soberanía y la congregación. Nosotros nos excusamos por usar nuestras manos y convertirnos así en viles [*ha’aha’a*]: haremos trabajos domésticos, llevaremos flores, nos pintaremos de amarillo con *mati*, haremos fuego, maldeciremos, nos golpearemos, practicaremos hechicería, hare-

³² Mead, 1934: 502.

³³ Salmond, 1978: 15.

³⁴ Davies, 1851: 62.

mos el amor, llevaremos ropa no consagrada [ahu noa], comeremos cerdo, caballa, tiburón, bananas; y beberemos ava; y no nos mires con ira por ello, ¡oh Dios!

Permanece entonces aquí, en este santo lugar [vahi mo'a], gira tu cabeza a Pô. No observes, Dios, las andanzas de los hombres³⁵.

Encontramos en este extracto enumeradas aquellas funciones *mundanas* que podían hacer variar el estado sagrado y que, no por casualidad, hallamos también en buena parte de los episodios de encuentro con los europeos: comida, cambio de ropa o mantas, actos de *blasfemia* o burla, flores u ofrendas sexuales. Estos estados o situaciones aquí delimitados (*noa* y *tapu*) no son estrictamente malos ni buenos, pero sí demarcan un estado constituido de cosas, un orden social pero también religioso, que ha de ser respetado o, al menos, observado. Y no son pocos los estudiosos que han visto en el siempre frágil ecosistema de las islas la causa de una preocupación por el equilibrio que es medular en la cultura polinésica. Ello no sería sino una estrategia adaptativa encaminada, en primer término, a evitar el colapso social o económico³⁶. Sea como sea, los pueblos del Pacífico tienden a concentrar sus ceremonias en todos aquellos momentos de cambio o enfrentamiento, mismamente aquellos que pueden hacer variar, enfrentar o deshacer un equilibrio que es entendido a través de la polaridad entre lo sagrado y lo profano. Pero no como si ésta constituyera una distinción esencial sino, más bien, contingente. Pues a ella se superponía también la diferenciación entre lo puro y lo contaminado, y, por tanto, la constante y necesaria labilidad entre los diferentes estados³⁷. Era precisamente en los momentos liminares –aquellos en que se traspasaba la distinción entre *tapu* y *noa*– cuando se requería de la atenta observancia de afanosos rituales con el fin de evitar transgresiones que pudieran ser fatales. El nacimiento, el embarazo, la enfermedad, la muerte, la guerra, el periodo de construcción de una casa o una canoa, la siembra o el encuentro con un grupo rival o extraño suponían delicadas transiciones, momentos de cambio profundamente ritualizados. Estas transiciones podían estar mediadas por una ceremonia (bienvenidas, danzas, rituales, ofrendas), por rezos (*o pure* en tahitiano, *karakia* en Nueva Zelanda), por la ayuda de un alto jefe (*ariki* en maorí neozelandés, *eri* en Tahití) o un sacerdote o experto (*tohunga*), por el efecto purificador del agua (para eliminar el *tapu*) o del fuego –capaz por ejemplo de pasar de la comida cruda (*tapu*) a la comida cocinada (*noa*); pero también –sostenemos– por la presencia o la proscripción de la mujer.

Aunque –tal como habitualmente se ha aducido– no todo se reducía a mantener un equilibrio para evitar una transgresión. En ocasiones, los rituales de eliminación o de consecución de *tapu* podían ser utilizados para condicionar a su favor el estado de las cosas. El tabú era la manifestación de una energía y, como cualidad sagrada somática, era susceptible de ser contagiada, anulada, aumentada, utilizada en propio beneficio o para el mal ajeno. De nuevo en la crónica de Máximo Rodríguez, se recoge la manera en que los indígenas pudieron recurrir a este mágico recurso para anular o atenuar el gran contratiempo que suponía la llegada de los europeos. En una conversación, Otú, un importante personaje de las islas, pregunta al español por

³⁵ Recogido en: Henry, 1928: 172.

³⁶ Belich, 1996: 74.

³⁷ Durkheim, 1912; Douglas, 1966. Para un análisis de las diferencias entre los archipiélagos de la Polinesia véase, Hanson, 1982.

aquello que más temor y curiosidad causó a los habitantes del Pacífico Sur: las armas de fuego. “Preguntóme la forma que teníamos en nuestros combates y el estrago que hacía el cañón, a lo que le satisface de un todo, quedando muy aficionado a que se le trajese unas armas”. La conversación debió derivar a una comparación sobre el poder de las armas de ambos pueblos. Otú se interesaba y comprendía el poder de las armas occidentales pero, afirmaba, el poder de los tahitianos también podía ser grande, no a través meramente de las armas terrenales, sino del *tapu*, aunque no le diera tal denominación: “Ofreciéndome hablar de religión y de sus *Tajuas* o sacerdotes me dijo, era tanto su poder que se enfadara un *Tajua* conmigo me podía matar en dos días y cuando no, agarraría mi saliva y poniéndola en un pedazo de coco la enterraría y en dos días me quedaría con los testículos, de suerte que llegasen al suelo o tullirme”. Otú hace aquí explícito el poder de la magia simpática, común en todo el Pacífico, y la posible transgresión del *tapu* que provocaría la utilización espuria de estos restos por parte de cualquiera. De ahí el cuidado con el que, en Nueva Zelanda, en Hawai o en Tahití, tenían en el deshecho de tales sustancias. En definitiva, el impacto de las armas podía ser terrible –como los propios tahitianos habían podido comprobar desde la visita del Wallis– pero el poder de dichas transgresiones podía ser aun más poderoso. Máximo Rodríguez reaccionó como era común entre los españoles, combatiendo la creencia indígena, ya fuera “sacando del error” a los *indios* o, directamente, desafiándoles. “A lo que le pedí con toda instancia quería lo ejecutase: mandó a uno se hiciera *tajua* pues no había ninguno en la ocasión presente y que comenzase a hacer sus oraciones y conjuros para ver si yo cobraba miedo y más viendo que yo me reía de todo se quedó absorto”³⁸.

Sin embargo, el primer aspecto sobre el que se comenzó a entrever la importancia de un sistema de restricciones en el Pacífico fue sobre la alimentación. Las ofrendas de comida son omnipresentes en muchas ceremonias del Pacífico, y el propio acto de comer supone uno de esos trances que han de ser cuidadosamente observados. Pocas cosas podían transgredir tanto el tabú –es decir, pocas cosas eran tan profanas– como la comida. De hecho, tabú y comida están incluso lingüísticamente relacionados en la mayor parte de los pueblos del Pacífico. La propia palabra maorí *whaangai* significa tanto alimentar como “propiciarse una *atua* [divinidad] al ofrecer comida ceremonial”. De la misma manera, la palabra *rahu*, en el maohi de Tahití, significa al mismo tiempo “tabú” y “comida” o “alimentar”³⁹. Fue con la separación de las mujeres a la hora de comer, o con la intolerancia de los jefes indígenas al contacto con la comida, cuando a los europeos se les hizo evidente la acción de una norma cultural al mismo tiempo poderosa y subterránea. El mismo Máximo Rodríguez intentó arrojar luz acerca de tales restricciones, pues aparece en una de las preguntas de su famoso cuestionario, de vocación ya plenamente antropológica: “[averiguar] [s]i es cierto que repudian a la mujer siempre que quisieren, o si necesitan para ello el permiso del *eri*”⁴⁰.

³⁸ Rodríguez, 1992: 68.

³⁹ La palabra tahitiana *faaaa*, que quizás se deriva o está relacionada con el *wha* maorí, significa “cocinar hasta conseguir que la carne deje de estar cruda”, *faaani* “el acto de dar”, y *faaatu* “el acto de separar aquello sagrado de aquello profano”. El concepto tahitiano de sagrado (*ra’ a*, *ra’ ara’ a* y sobre todo *rahu*) es al mismo tiempo un sufijo (quizás proveniente de *ra* el sol o el día) que verbaliza un nombre y del que deriva el mismo verbo comer (*ra’ anu*). Andrews, 1944.

⁴⁰ Se conservan en el Archivo de Indias las noventa y nueve preguntas del Interrogatorio llevado a cabo en el segundo viaje de las expediciones de Amat: Carta n. 1068 de Manuel Amat y Junyent, Virrey del Perú, a Julián de Arriaga, Secretario de Marina e Indias. Lima, 9-I-1775. AGI [España], 653, n. 82. Anne Salmond define tal

Pero, de nuevo, la posible cualidad transgresora de la comida podía ser utilizada en beneficio propio. Las instantáneas ofrendas de alimentos que generaban la llegada de los barcos europeos (*'aroa* en Tahití) y que observamos en cualquier crónica sobre el Pacífico, fueron rápidamente interpretadas por los occidentales –incluso hasta el día de hoy– como una prueba tanto de la innata generosidad de sus gentes como de la natural abundancia de la tierra. Sin embargo, atendiendo a lo antedicho, las ofrendas de comida podían significar, de hecho, todo lo contrario: un método de defensa o un ritual que propiciara energías mágicas o el favor de los dioses⁴¹. Ello explicaría sin duda el estupor que causó el comportamiento de los isleños en el más temprano de los episodios de contacto en el Pacífico: el de la expedición de Magallanes recalando en las Marquesas, en la escueta crónica de Ginés de Mafra: “[a]quí se vio una cosa digna de notarse y fue que estando estos indios peleando con los nuestros venían otros de tierra con comida y pasaban por los navichuelos de los naturales y daban comida a los nuestros, y acabada de dar tomaban sus armas y peleaban a los nuestros ayudando a sus naturales”⁴².

La lógica de contrarios se puede seguir extendiendo a otras muchas facetas de la vida social. Por ejemplo, los estados de *noa* y *tapu* responden también a la división del tiempo (“*Ei te nu 'u atua te pō, ei te ta 'ata te ao*. La noche era para los dioses, el día para el hombre”⁴³); del espacio (“el lado derecho del cuerpo es lado masculino, el *tama tane*, el lado fuerte y afortunado. Se alza en el vigor, la salud, la vitalidad, la vida. El lado izquierdo es el femenino, el *tana wahine*, el débil, el apático, el lado desafortunado, y representa la desgracia, la muerte, y aquellas cosas indeseables”⁴⁴); y, como se ve, también en el sexual, siendo la separación y la colusión entre lo masculino y lo femenino, una de las dicotomías más marcadas del mundo maorí. Tal como recogía la crónica de George Gray para *Aotearoa*: “el hombre fue hecho *tapu*, la mujer se dejó en estado *noa*, tal como la boca para la comida” [*i tapu ai te tane, i waiho nga wahine hei mea noa, hei waha kai*). La analogía entre la comida, la mujer, y lo profano, de nuevo, también se nos aparece al analizar el léxico maorí de Nueva Zelanda, en donde *waha* –según George Grey– significa en maorí tanto “comida” como “boca”, pero también “vagina”⁴⁵. Comer, el acto sexual o el ataque de un enemigo son términos y acciones muy interrelacionados, y en todos ellos queda implícita la preocupación capital de los pueblos del Pacífico por el balance entre fuerzas “expresado en términos *utu* ‘retorno, precio, respuesta, réplica”⁴⁶. Como se puede vislumbrar, el sistema de pensamiento polinesio parecía responder a un juego de contrarios que afectaba y tendía a ordenar cada aspecto de la vida religiosa y social de las islas, pero no de una manera estática, sino que prestaba atención e incluso actuaba sobre la transgresión y la acción entre ambos estados.

cuestionario como “de lejos el más detallado conjunto de instrucciones antropológicas para ser desarrolladas durante dicho periodo de la exploración del Pacífico”. Véase Salmond, 2011: 101.

⁴¹ “Contaminar el *tapu* de un hombre con comida cocinada significaba privarle del mana y situarle en una relación de víctima respecto del vencedor”. Smith, 1974: 32. Como afirma Salmond para el caso de Nueva Zelanda, “la ofrenda de comida es un cambio ritual de Dios a hombre, de huésped a visitante, de vencedor a cautivo (en el canibalismo). Comer es un acto de apropiación”. Y “a la inversa comer es una forma de ataque”. Salmond, 2011: 22.

⁴² Citado en *Descripción*, 1921: 197.

⁴³ Henry, 1928: 412.

⁴⁴ Best, 1925: 1014.

⁴⁵ Williams, 1957: 385.

⁴⁶ Henry, 1928: 314.

Tabla 1. Cuadro de equivalencias y contraposiciones del tabú en la cultura maorí de Nueva Zelanda. Misma que se puede aplicar en Tahití, donde los conceptos de *pō* y *ao*, se aplican de igual manera a la dicotomía oscuridad / luz o guerra / paz⁴⁷

| <i>NOA</i> [profano, común, irrestricto] | <i>TAPU, RAHUI</i> [sagrado, restringido] |
|---|--|
| <i>Ao</i> [el día, la luz, vida, conocimiento, felicidad] | <i>Pó</i> [la noche, la muerte, oscuridad] |
| Falta de poder | Poder |
| Salud | Enfermedad |
| Humanidad | Reino de los Dioses |
| Comida, paz | Guerra |
| Fluidos, excrementos | Sangre |
| Los pies | La cabeza |
| La mujer | El hombre |
| Puerta | Ventana |
| Nativos | Visitantes |
| Izquierda | Derecha |
| Este | Oeste |
| <i>te pakitara whaaiti</i> [lado sin importancia] | <i>te pakitara whaanui</i> [lado importante] |
| Color blanco (<i>maa</i>) también amarillo | Color rojo (<i>whero</i>) |

4. La función femenina apotropaica: la mujer como eliminadora del tabú

Una vez establecidas unas mínimas coordenadas para la interpretación y comprensión de los rituales transaccionales del Pacífico Sur podremos entonces aproximarnos a los diferentes episodios descritos por los marinos europeos a su llegada a los diferentes archipiélagos. Ya hemos podido comprobar, en diversas fuentes, que el desnudo parcial y ritual no atañía solo a las mujeres y fue identificado sin mayores problemas como un mero signo de respeto. Pero es necesario deslindar también otros rituales que se reiteran en las fuentes: episodios de exhibición genital, gesticulantes danzas, misteriosas proscripciones y actos de entrega sexual, todos ellos, por lo general, confundidos en la satisfactoria explicación de la natural lascivia de las polinesias. El papel central de las mujeres en todos estos rituales no se debió a una simple invención o sobredimensión de la mirada europea. La polaridad religiosa que dominaba en el pensamiento y orden social del Pacífico meridional imponía a éstas una función fundamental en la transacción o complementariedad de los estados, tan importante como la que pudieran tener los hombres en la guerra. Jean Smith aclara:

Las mujeres (con la excepción de mujeres de alto rango) y los esclavos eran *noa*, esto es, libres de *tapu*, en ningún lugar, ordinario. Sin embargo, a través de lo im-

⁴⁷ Fuente: Elaboración propia a partir de Elaboración propia a partir de Salmond, 1978; Shirres, 1982.

puro de sus órganos sexuales, las mujeres compartían la naturaleza poderosa y destructiva de un tabú impuro. Así, ambos sexos estaban asociados con los dos tipos de tabú. Los hombres, que descendían de los dioses, se les asociaba con *ora* (vida) y *ao* (el día). A las mujeres, que descendían de Papa (la madre tierra, mujer de Rangi) se les asociaba con *mate* (la muerte) y *Poo* (la noche)⁴⁸.

Que sólo la mujer de alto rango fuera considerada *tapu* podría explicar las opiniones de Cook o Andía de Varela: sólo las mujeres del común se entregaban, pero no porque fueran de clase inferior, sino porque por naturaleza eran *noa* o profanas (y no tanto *impuras* como afirma Smith, concepto tomado de otras esferas culturales y que puede llevar a confusión). Es cierto que la mujer en algunas ocasiones podía transgredir el orden o estado de cosas; y, por ello, podía ser considerada como peligrosa o *contaminante*. Pero también lo es, como prueban algunos testimonios conservados, que la mujer, tanto con su acción como con su exhibición, tenía una función positiva en ciertos rituales, generalmente involucrados en la eliminación de lo *sagrado* o en la vuelta a una situación profana. En Nueva Zelanda, era costumbre que la mujer entrara primero en fortalezas o casas que acababan de ser fabricadas para así desacralizar el espacio; esto es, para –literal y positivamente– profanarlo⁴⁹. En Tahití se sabe que la mujer era importante en aquellos rituales que atañían a ‘Oro, el terrible dios de la guerra, pues la guerra acaso fuera el evento más sagrado de todos. En la crónica de Moerenhout aparece el siguiente pasaje,

Tan pronto como un indio [i. e. Maohi] se veía en tal estado (imbuido por ‘Oro, dios de la guerra), habitualmente se envolvía el brazo con una tela, de una manera inusual y por tanto reconocible, signo de que poseía el favor de las mujeres. Podía así disponer de hasta doce mujeres, mismo número que los sacerdotes [...] Y aquellas mujeres permanecerían con él tanto tiempo como durara su frenético estado, entregándose con ardor a todas sus demandas, aceptándolas como si fueran inspiradas por el mismo dios [...] pero todas ellas le dejarían tan pronto como recobrasu ser, al suponerse que con ello el espíritu del dios le había abandonado⁵⁰.

Este testimonio es esclarecedor porque muestra cómo el acto sexual, tan mentado en las crónicas europeas del XVIII, poseía también una función ritual muy clara, tendente a mitigar, a ayudar a retornar a una normalidad, tras las siempre dramáticas consecuencias de un estado sagrado de guerra. También en las islas Fiji, donde se ha recogido cómo los guerreros se debían abstener de tener relaciones sexuales al menos cuatro noches antes de poder empuñar las sagradas armas⁵¹. O en las Tuamotu, donde regía una abstención sexual la noche antes de un sacrificio en la *marae*⁵². O en las Marquesas, donde las mujeres no podían mantener relaciones sexuales, encender fuego, o incluso abandonar sus casas, mientras sus maridos se encontraban en la batalla⁵³. Wallis, volviendo a Tahití, se sorprendió de la aparición de una canoa con una plataforma superior desde donde las mujeres realizaban impactantes actos de

⁴⁸ Smith, 1974: 27.

⁴⁹ Johansen, 1964: 62

⁵⁰ Moerenhout, 1837, vol. II: 48.

⁵¹ Thompson, 1940: 113.

⁵² Williamson, 1924, vol. 2: 286.

⁵³ Handy, 1923: 135.

exhibición. Precisamente la visibilidad y la exposición parecían elementos fundamentales en aquellos actos de consciente transgresión ritual. De nuevo, las primeras fuentes que se refieren al ofrecimiento ritual de mujeres son españolas. En la relación incompleta de Álvaro de Mendaña, o la crónica de Pedro Sarmiento de Gamboa aparecen ya comportamientos luego redescubiertos en el XVIII, como la insistencia en comprobar u observar el sexo de los marinos. La importancia del desnudo y de la visualización del sexo también fungía en las dos direcciones, como comprobarían doscientos años después, para su escándalo y temor, el cocinero de Bougainville o Jeanne Baret en Tahití o el reverendo William Crook en las Marquesas. Algunos autores han llegado a sugerir que el interés en visualizar el sexo de los marinos europeos –así como la insistencia en que se ayuntaran con las mujeres– era, en realidad, un medio de comprobar la corporeidad de los visitantes; esto es, de asegurarse que no se encontraban frente a espíritus o seres superiores. Lo cierto es que todos los elementos que aparecen en las siguientes crónicas –ofrecimiento ritual de mujeres, importancia de la exhibición genital y el singular papel (hoy día poco recordado) que en las culturas oceánicas jugaban también las excrecencias de todo tipo (pelo, orina, saliva...)– remiten a lo mundano y que, por tanto, eran susceptibles de atenuar los efectos perniciosos del tabú con los que se identificaba a los extraños,

Y como ellos hiciesen asco y escupiesen de ellas, para darles entender que no las habían de tomar, se admiraban, y más que no las trujésemos. Y como algunos de nosotros se apartasen a orinar; ellas se iban tras ellos para ver con qué, y hubo una que se llegó a tomar de la falda del sayo a un soldado para verlo. Como los nuestros se excusasen, se subió un indio escondidamente encima de un árbol, donde algunos se apartaban a orinar, para verlos sus vergüenzas, porque no sabían qué juzgar de nosotros⁵⁴.

Vinieron a vernos sus hijos y mujeres y convidándonos con ellas y nosotros hicimos los señas que no las queríamos y escupíamos del convite que ellos quedaron muy admirados y mirábanse unos a otros como quien imaginaba que no debíamos ser hombres y esto entendimos porque vimos algunos dellos que andaban muy solícitos para ver si teníamos sexo de hombres⁵⁵.

Otro de los rituales en donde la mujer ostentaba un claro protagonismo, y que es igualmente mentado en las crónicas, corresponde a llamativas danzas, llenas de contorsiones, vivos movimientos, gestos obscenos; y en donde las mujeres habitualmente exponían sus genitales a la vista de los extraños. Los europeos no ahorraron esfuerzos en intentar describirlos: Vicente de Nápoles hablaba de mujeres haciendo de “tentarnos con las manos”; Bougainville de “monerías” (*agaceries*); la crónica de Mendaña para las Salomón describirá aquellos frenéticos movimientos como “bravuras, visages y temblores”⁵⁶; Wallis habla de “gestos y trucos descarados” (*gesture & wanton tricks*), de “payasadas sin sentido” (*wanton antics*); Sydney Parkinson de

⁵⁴ *Información que por orden del Virrey y Capitán general del Perú D. Francisco de Toledo, y a fin de cumplir la orden de S. M. hizo el Dr. Barros, Oidor de esta Real Audiencia...* Lima, 4-VI-1573. Real Academia de la Historia, Colección Muñoz, t. X, a. 37, f. 197.

⁵⁵ Relación de Pedro Sarmiento de Gamboa en Islas Salomón. s. l., circa 1569. AGI, Patronato, leg. 18, n.10, ramo 8, f. 15.

⁵⁶ *Relación y derrotero del primer viaje del Adelantado Álvaro de Mendaña.* s. l., 1701-1800. BNE, MSS/10267, f. 5.

“muecas burlonas, las piernas a horcajadas, levantando sus vestidos y mostrando [las niñas] sus desnudeces”⁵⁷. Arcadio Pineda, a su vez, captando la imbricación de un ritual al mismo tiempo sexual y castrense, los describe como “bailes lúbricos y militares”, canciones de “versos medidos con consonantes y según una u otra palabra que se entendía son por la mayor parte obscenos, las figuras y movimientos son análogos”⁵⁸; Joseph Banks, finalmente, se referirá a “niñas (...) cantando las palabras más indecentes, utilizando las más soeces posturas y torciendo la boca de la manera más extraordinaria”⁵⁹. Era éste un típico ritual del Pacífico que podríamos definir como de burla que, como la famosa *haka* neozelandesa, buscaba minar el prestigio o poder de aquellos a los que iba dirigido; pero no porque los soliviantara o buscara disminuir o enardecer el ánimo del enemigo o rival, sino precisamente porque el carácter profano de las mujeres (*noa*) era por naturaleza hostil al poder sagrado del hombre y la guerra (*tapu* o *ra’á*). Canalizando esta energía, subvirtiendo el poder ancestral de los dioses, las mujeres jugaban un papel fundamental, comenzando así en cierta manera a ganar las batallas.

En particular, dentro de estas danzas y aún de otros rituales, la exhibición de los genitales femeninos, lejos de suponer un gesto de sumisión o promiscuidad, constituía un ritual de magia simpática, que eliminaba el tabú a través de una vía somática o *ara*. Literalmente abría un canal de comunicación de lo sagrado a lo profano; o, si se quiere, del dominio de *Po* o de los dioses, al *Ao*, humano y mundano⁶⁰. En las Marquesas, por ejemplo, es conocido que la mujer, a través de su sexo, infringía una influencia curativa sobre aquellas enfermedades producidas por un ente maligno que convenía expulsar: “[s]e pensaba que la vagina de la mujer era abominable a tales demonios. Una manera en que la mujer podría curar a su marido si este estaba afectado de alguna enfermedad era por medio de sentarse desnuda en la parte afligida”⁶¹. Elsdon Best, el conocido etnógrafo neozelandés, fue más allá puntualizando que la “mujer representaba el infortunio, el pecado, la suciedad, y la muerte, el órgano femenino representa la muerte y ostenta el poder de esclavizar al hombre”⁶². La vulva, para bien o para mal, era considerada como uno de los más poderosos talismanes a la hora de eliminar o atenuar las cualidades sagradas de las diferentes situaciones, personas u objetos.

El poder mágico del sexo femenino en el Pacífico Sur aparece nítidamente reflejado en algunos de los más característicos objetos rituales del arte maorí neozelandés, como los *hei tiki* o los *pare*. Los *pare* son una serie de dinteles finamente esculpidos en madera, situados en las zonas de entrada y salida –de nuevo momentos liminares– de las *whare* o casas tradicionales. Otra vez encontramos una figura femenina que domina la acción ritual, con una muy marcada representación de los órganos sexuales, y que generalmente –tal como se daba con la llegada de las canoas– aparece escoltada por otros personajes masculinos que parecen protegerla o acompañarla. La

⁵⁷ Parkinson, 1784 [1773]: 33.

⁵⁸ Pineda, Arcadio, *Viaje en limpio de las corbetas “Descubierta” y “Atrevida” desde su salida de Cádiz en 1789 hasta su regreso a Montevideo en 1794 por Arcadio Pineda*. AMN, 0142 Ms. 0181/000, f. 459.

⁵⁹ Banks, Joseph, *Manners and customs of South Sea Islands, 1769*. Posterior al 14-VII-1769. State Library, New South Wales [Australia], SAFE/Banks Papers/Series 03.01 (Safe 1/12), f. 364.

⁶⁰ Driessen, 1991: 51 y s.

⁶¹ Handy, 1927: 245.

⁶² Best, 1924: 477.

información que nos puede otorgar este tipo de piezas es sumamente valiosa, ya que algunas de ellas proceden de épocas anteriores al contacto europeo, habiéndose conservado en algunos casos en contextos ambientales no tan habituales en otras islas del Pacífico. Es el caso por ejemplo de una de las piezas centrales del Museo regional de Whanganui, el *Hauraki Pare*, que posee más de dos siglos de antigüedad y que fue recuperado del fondo de un lago, donde quizás fuera arrojado o enterrado a propósito⁶³.



Figura 2. Dintel tallado maorí de Patetonga, Hauraki, en un estilo moderno típico del norte de las islas. La figura central representa a una mujer, lo que puede ser un recuerdo de la función ritual de la mujer en Polinesia⁶⁴

¿Cuál era la función o la simbología que se escondía tras este tipo de representaciones? Los historiadores parecen estar de acuerdo en que la función de estos dinteles era mágica o religiosa. La mujer poseía una tan importante función de equilibradora, eliminadora o transgresora del *tapu* que acabó constituyéndose como un elemento decorativo y religioso claramente apotropaico. De esta manera, cualquier visitante o extraño que entrara en la casa, al pasar por debajo de la representación sexual femenina, quedaba bajo el influjo del *mana* o fuerza mágica de la figura ancestral o simbólica: “la figura femenina por tanto equilibraba las alteraciones de *tapu* que pudieran ser generadas fuera de la *whare* (casa), con la esperanza de que aquello que pasara en el interior de la *whare* fuera pacífico”⁶⁵. Como afirma uno de los más importantes expertos en arte maorí,

Un aspecto llamativo, por lo inusual, del simbolismo sexual en el arte maorí se da en la vulva femenina, la cual aparece prominentemente representada en ciertas tallas. La razón para ello es simple. La mujer era considerada como no sagrada (*noa*), y se creía que sus órganos sexuales eran un potente instrumento para destruir las fuerzas mágicas, ya fueran estas benévolas o dañinas. Por esta razón, en

⁶³ Harwood - Wilson, 2008: 62. Véase también el estudio sobre simbolismo sexual en el arte maorí de Jackson, son las piezas más antiguas precisamente aquellas que presentan unos rasgos sexuales más marcados. Jackson, 1972.

⁶⁴ Fuente: Colección del Auckland Museum de Nueva Zelanda, fotografía Trustees of British Museum. Además de la pieza mencionada del Whanganui Regional Museum, el Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa de la ciudad de Wellington, también conserva alguna pieza de la misma tipología (WE001204)

⁶⁵ Harwood - Wilson, 2008: 62.

tiempos de enfermedad infligida por malvados espíritus en los cuerpos de los hombres, a la mujer se le impelía a ponerse o pasar sobre él para así neutralizar, destruir o expulsar cualquier ofensivo poder. De la misma manera, una mujer solía tener que pasar el umbral de una nueva casa, causando así que se desvaneciera la sagrada prohibición (tapu) del periodo de construcción de la misma. Esta costumbre ayuda a explicar las tallas que se dan en los dinteles situados en la única puerta de entrada de las meeting houses, en donde el diseño central suele incluir a una o más figuras femeninas con los órganos sexuales muy marcados. El obvio propósito de las mismas es que cualquier persona que pasara bajo el dintel (hombre o mujer bien entrando, bien saliendo de la casa) sufriera un descargo de cualquier posible fuerza mágica⁶⁶.

Se puede ver por tanto en los rituales y los objetos característicos del Pacífico sur, la función y el papel que pudo jugar la mujer en las sociedades del Pacífico sur antes de la llegada de los europeos: en la guerra, en la enfermedad, en la construcción o en los encuentros con visitantes.

5. Conclusiones

Denis Diderot, uno de los padres de la ilustración, puede ser también considerado —merced a su conocida glosa filosófica a los viajes de Bougainville— uno de los principales artífices del mito paradisíaco y femenino del Pacífico Sur. Mucho antes de todo ello, en 1748, escribió una breve novela libertina llamada *Les Bijoux Indiscretas*. En ella y gracias a una mágica situación, el sexo de cada mujer —las *joyas indiscretas* de la novela— cobraba voz. Se rebelaban así los secretos, los deseos y necesidades femeninas, causando con ello gran escándalo y desconcierto. Una vagina parlante suponía un hallazgo y un enorme peligro, capaz de transgredir todo el orden social aceptado. Ello nos descubre, en realidad, un anhelo, destapar el hermético secreto del mundo femenino, pero también nos expone una situación: el tabú social de una mujer europea, que habría de permanecer en el campo de lo privado, lo silencioso y lo pasivo. Es por ello que cuando los marinos entraron en contacto con las mujeres del Pacífico no alcanzaron a entender el importante papel social y litúrgico que poseía la mujer, asociándola a la única función pública que en ella conocían: la prostitución o lubricidad. La constante presencia de la mujer oceánica, y todo ritual que protagonizara —el desprendimiento de las mantas hasta los hombros, la exposición del sexo femenino y la tentación amorosa— fue así amalgamado y subsumido bajo un acto de ofrecimiento sexual, luego de descubrir la misteriosa proscripción del tabú, bajo la negativa condición de *peligrosidad* y de *impureza*. Sin embargo, tal como se ha intentado demostrar, la importancia social y ritual de la mujer en el Pacífico era capital y no se reducía a la parte complementaria, pasiva o negativa del orden religioso oceánico. La mujer actuaba socialmente a través de aquello que hemos denominado como *transgresiones rituales*, relacionadas con su naturaleza profana.

A la luz de las diferentes crónicas, ceremonias, indagaciones lingüísticas, informaciones etnográficas y objetos arqueológicos, podemos apenas acercarnos a la extensión o complejidad del pensamiento y los rituales de los pueblos de Oceanía. Si

⁶⁶ Barrow, 1978: 53.

las acciones de los pueblos indígenas no podían responder sino a sus propios modos sociales y rituales —y así hemos podido apreciar algunas constantes tanto a lo largo de los siglos como entre islas muy distantes— estos no eran ni estáticos ni esenciales. Muy al contrario, fueron habitualmente adaptados a las diferentes necesidades y circunstancias históricas. Muy pronto, los habitantes de las islas del Pacífico sur necesitaron tanto como se resistieron a los viajeros europeos. En esta doble pulsión tan característica del colonialismo, los actores indígenas, dentro de un amplio abanico de posibilidades, desplegaron estrategias que fueron desde el odio y la eficaz resistencia, a la adaptación y a la pasión por lo foráneo. Hubo intereses en el trueque, en la guerra y, también, en el amor.

Así, las mujeres de Oceanía capturaron con sus rituales la atención de los marinos europeos. Como en las *joyas* de Diderot, el sexo de la mujer del Pacífico poseía una función transgresora. Pero no era la indiscreción social aquello que la causaba, tampoco la ausencia de tradición. Su representación simbolizaba —como afirma Eldson Best— la energía destructiva, se le relacionaba con Hine-nui-te-po o Gran Mujer de la Noche, aquella que trae la muerte al mundo. Pero también, sin contradicción, con el mundo de la luz, con *Ao Maarama*, la energía generadora que alumbraba el mundo. Era el gran símbolo liminar, recóndito umbral del mundo, del que todo hombre surgía, por el que todo hombre bregaba (“el poder de esclavizar al hombre”⁶⁷) y por el que todo hombre era destruido (es el caso de la muerte de Maui, el más importante de los héroes del Pacífico). Por ello —por la misma lógica simpática que también rige en el tabú— la visibilidad e intervención de la mujer era esencial en aquellos momentos en que se traspasaba el límite entre lo sagrado y lo profano. La mujer del Pacífico era aquella Mujer Heráldica de Fraser que con su sexo sellaba el mundo terrenal, conjurando y profanando el peligro de la guerra, de los dioses y de los hombres⁶⁸. Existen pocos momentos liminares en la historia más profundos que aquellos de descubrimiento y contacto cultural, verdaderas cesuras entre periodos y civilizaciones. La colonización imponía también su doble lógica destructiva y genitiva, y la mujer del Pacífico sur ostenta en ellos su tradicional función. El mismo Douglas Fraser advirtió, hace ya casi un siglo, cómo las cualidades sagradas y mágicas de la imagen de una mujer expuesta, y aun de la mujer que se exhibe, que nos mira y que frontalmente se nos muestra, provenía del agresivo poder de capturar nuestra mirada como ninguna otra; manifestaciones formales del extraordinario poder apotropaico que ostentaba la mujer oceánica. Capturar la mirada era conjurar el mal, poner el mundo entre paréntesis, atenuar sus nefastas consecuencias. Así, la mujer del Pacífico, exhibida ritualmente a la llegada de los europeos, capturaba la mirada de Occidente, de exploradores, viajeros y románticos, de historiadores y antropólogos⁶⁹.

⁶⁷ Best, 1924: 477.

⁶⁸ Fraser, 1966.

⁶⁹ Conclusiones que no habrán de sorprender a al atento lector del “otro” Frazer, James Frazer (1854-1941) quien ya intuyó que: “[D]e todas las fuentes de peligro ninguna es más temida por el salvaje que la magia y la brujería, sospechando que todos los extranjeros practican estas artes negras [...] He aquí por qué antes de permitirles mezclarse libremente con los habitantes, frecuentemente se cumplen algunas ceremonias por los nativos del país con el propósito de desposeer a esos extraños de sus poderes mágicos, de contrarrestar la influencia perniciosa que se cree mana de ellos o de desinfectar, por decirlo así, la atmósfera inficionada de la que suponen están rodeados [...] es probable que el mismo temor al extranjero, mas que el deseo de honrarle, sea el motivo de ciertas ceremonias que se observan algunas veces en su recepción, pero cuya intención no está claramente enunciada”. Frazer, 1997 [1890]: 236.



Figura 3. Dintel maorí o pare⁷⁰

6. Referencias bibliográficas

- Andrews, Edmond. *A comparative dictionary of the Tahitian language*. Chicago: The Chicago Academy of Sciences, 1944.
- Baert, Annie. *Le Paradis Terrestre, un mythe espagnol en Océanie. Les voyages de Mendana et de Quirós, 1567-1606*. París: L'Harmattan, 1999.
- Baré, Jean-François. *Le Malentendu pacifique des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qu'il advint avec le Français jusqu'à nos jours*. París: Éditions des Archives Contemporaines, 2002 [1985].
- Barrow, Terence. *Maori Art of New Zealand*. París: The UNESCO Press, 1978.
- Beaglehole, J. C. *The Journals of Captain James Cook and his voyages of Discovery*, vol. II. Londres: Hakluyt Society, 1961.
- Belich, James. *Making Peoples. A History of the New Zealanders. From Polynesian Settlement to the End of the Nineteenth Century*. Auckland: Allen Lane Penguin Press, 1996.
- Best, Elsdon. *The Maori*, vol. I, *Memoirs of the Polynesian Society*. Wellington: Harry H. Tombs, 1924.
- . *Tuhoe*, vol. 1. *Memoirs of the Polynesian Society*, vol. VI. New Plymouth: Thomas Avery and Sons, 1925.
- Bolyanatz, Alexander H. *Pacific Romanticism. Tahiti and the European Imagination*. Londres: Praeger, 2004.
- Borofsky, Robert (ed.). *Remembrance of Pacific Pasts. An invitation to Remake History*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.
- Bougainville, Louis Antoine. *Viaje a Tahití*. Madrid: Terra Incógnita, 1999 [1771].
- Burón Díaz, Manuel. "Australia en Australia: los descubrimientos ibéricos y la construcción de una historia nacional australiana (1874-1957)". *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 40 (2018), 219-244. DOI: <https://doi.org/10.5209/CHCO.60330>
- . *El patrimonio recobrado. Museos indígenas en México y Nueva Zelanda*. Madrid: Marcial Pons, 2019.
- Chateaubriand, François-René de. *Mémoires d'outre-tombe*. París: Penaud frères, 1849.

⁷⁰ Fuente: Museo Británico (Oc, NZ.87).

- Corney, Bolton Glanvill. *The quest and occupation of Tahiti by emissaries of Spain during the years 1772-1776*. Londres: Hakluyt Society, 1913, 1915 y 1919.
- Descripción*. *Descripción de los reinos, costas, puertos e islas que hay desde el Cabo de Buena Esperanza hasta Leyquios*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Torrent y Compañía, 1921.
- Davies, John. *Dictionary with Introductory Remarks of the Polynesian Language*. Tahiti: London Missionary Society Press, 1851.
- Dening, Greg. *The Bounty: An Ethnographic History*. Melbourne: University of Melbourne, 1988.
- Desmoulin, Camille. *Oeuvres*, t.1. París: Ebrard, 1836.
- Diderot. *Les bijoux indiscretos*. París: Au Monomotapa, 1748.
- . *Opuscles philosophiques et littéraires la plupart posthumes ou inédites*. Rohan: Imprimerie du Chevet, 1796.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 1966.
- Driessen, Hank. “From Ta’Aroa to ‘Oro. An exploration of Themes in the Traditional Culture and History of the Leeward Society Islands”. Tesis Doctoral, Australia National University, 1991.
- Durkheim, Emile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. París: Presses Universitaires de France, 1912.
- Ellis, William. *Polynesian Researches during a residence of nearly eight years in the Society and Sandwich Islands*, 2 vols. London: Fisher, Son & Jackson, 1831.
- Fraser, Douglas. *The Many Faces of Primitive Art. A Critical Anthology*. New Jersey: Prentice-Hall, 1966.
- Frazer, Sir James George. *La rama dorada*. Madrid: Fondo Económico de Cultura, 1997 [1890].
- Handy, E. S. Craighill. *Polynesian Religion*. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum Bulletin, nº 34, 1927.
- Hanson, F. Allan. “¿Female pollution in Polynesia?”. *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 91, nº 3 (1982), 335-381.
- Harwood, Michelle – Wilson, Che. *Te Ara Tapu. Sacred Journeys*. Auckland: Random House New Zealand, 2008.
- Hawkesworth, John. *An account of the voyages undertaken by the order of his present Majesty for making discoveries in the Southern Hemisphere*. Londres: W. Strahanand T. Cadell, 1773.
- Henry, Teuria. “Ancient Tahiti”. *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, nº 48, Honolulu, 1928.
- Jackson, Michael. “Aspects of symbolism and composition in Maori Art”. *Bidragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 128 (1972), 31-80.
- Johansen, J. Prytz. *The Maori and his religión in its non-Ritualistic Aspects*. Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1964.
- Mead, Margaret. *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14. Nueva York: Macmillan, 1934.
- Moerenhout, Jacques A. *Voyages aux Illes du Grand Océan...I (2)*. París: Adrien Maisonneuve, 1873.
- Moorehead, Alan. *The Fatal Impact. An Account of Invasion of the South Pacific 1767-1840*. Londres: Hamish Hamilton, 1966.
- Mourelle de la Rúa, Francisco. *Diario de Mourelle*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1978.

- Obeyesekere, Gananath. *The Apotheosis of Captain Cook: European Myth-Making in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Oliver, Douglas L. *Ancient Tahiti Society*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1974.
- Parkinson, Sydney. *A Journal of a voyage to the South Seas, in His Majesty's Ship, the Endeavour*. London: Charles Dilly & James Phillips, 1784 [1773].
- Pimentel, Juan. *En el panorámico del Mar del Sur. Origen y desarrollo de la visita australiana de la Expedición Malaspina (1793)*. Madrid: CSIC, 1992.
- Relación. Relación del viaje hecho a la Isla de Amat, por otro nombre Tahiti y descubrimiento de otras adyacentes en los años 1774 y 1775*. Barcelona: José Porter, 1947.
- Rodríguez, Máximo. *Espanoles en Tahiti*. Madrid: Historia 16, 1992.
- Sahlins, Marshall. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Sade, Marqués de. *La nouvelle Justine, suivie de L'Histoire de Juliette*. Hollande: s. e., 1797.
- Salmond, Anne. "Te Ao Tawhito: a semantic approach to the traditional Maori cosmos". *Journal of the Polynesian Society*, n° 87 (1978), 5-29. Disponible en: <http://www.jps.auckland.ac.nz/document/?wid=4022>
- . *The Trial of the Cannibal Dog: the Remarkable Story of Captain Cook's Encounters in the South Seas*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- . *Aphrodite's Island. The European Discovery of Tahiti*. Londres: University of California Press, 2009.
- . *Changing Contexts, Shifting Meanings. Transformations of Cultural Traditions in Oceania*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.
- Shirres, Michael P. "Tapu". *The Journal of Polynesian Society*. vol. 91, n° 1 (1982), 29-52. Disponible en: <http://www.jps.auckland.ac.nz/document/?wid=3806>
- Smith, Jean. "Tapu removal in Maori religion". *The Journal of the Polynesian Society*, I (1974), 1-42.
- Steiner Franz. *Taboo*. Londres: Routledge, 2003 [1956].
- Sturma, Michael. *South Sea Maidens: Western Fantasy and Sexual Politics in the South Pacific*. Londres: Greenwood Press, 2002.
- Taillemite, Etienne. *Bougainville et ses compagnons autour du monde, 1766-1769*, 2 vols. Paris: Imprimerie Nationale, 1977.
- Tcherkézoff, Serge. 'First Contacts' in Polynesia: the Samoan Case (1722-1848). *Western Misunderstandings about Sexuality and Divinity*. Christchurch: Macmillan, 2004.
- Thompson, Laura. *Southern Lau, Fiji: an Ethnography*. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum Bulletin, n° 162, 1940.
- Warner, Oliver (ed.) *An Account of the Discovery of Tahiti, from the Journal of George Robertson, Master of the H. M. S. Dolphin*. Londres: Folio Society, 1955.
- Williams, Herbert. *Dictionary of the Maori Language*. Wellington: Government Printer, 1957.
- Williamson, Robert Wood. *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1924.