

ALTERIDAD Y CONQUISTA EN *NAUFRAGIOS*, DE ALVAR NÚÑEZ CABEZA DE VACA

CARMEN GLORIA GODOY R.*

De una manera inesperada, entre la vida y yo, el tiempo ha tendido su istmo; fueron necesarios veinte años de olvido para encontrarme frente a una experiencia antigua cuyo sentido me había sido negado y su intimidad arrebatada por una persecución tan larga como la Tierra.

Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*

RESUMEN

Este trabajo propone una reflexión sobre la problemática de la alteridad y la identidad a partir de la lectura de *Naufragios*, documento del siglo XVI que narra la experiencia del español Alvar Nuñez Cabeza de Vaca entre los indígenas que poblaban territorios de América del Norte que hoy corresponden a parte de Estados Unidos y México. Atendiendo al contexto histórico-cultural en el que se inscribe, se analiza la narración de Álvar tomando como modelo la experiencia del etnógrafo y la “construcción” del conocimiento sobre el Otro.

PALABRAS CLAVE: conquista, alteridad, identidad, experiencia etnográfica.

INTRODUCCIÓN

Naufragios, el relato de Alvar Núñez Cabeza de Vaca¹ se inscribe en el marco de la fallida expedición realizada por Pánfilo de Narváez en el año 1527, a territorios de América del Norte que hoy corresponden a parte de Estados Unidos y México. Territorios aun inexplorados en aquella fase de la invasión y conquista europea, y cuyo recorrido –

* Profesora de la Escuela de Historia en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y de la Facultad de Ciencias Sociales e Historia en la Universidad Diego Portales, (Santiago, Chile).

E-mail: cggodoy82@hotmail.com

producto del naufragio y una serie de otras dificultades – así como la experiencia vivida entre los indígenas de la zona durante diez años, plasmó en una relación que fue publicada en el año 1555.

La mayor parte de los estudios dedicados a la obra de Cabeza de Vaca, se han centrado en la discusión sobre el valor histórico-literario del texto y especialmente en sus características discursivas. Beatriz Pastor, por ejemplo, señala que la relación de los *Naufragios* forma parte del discurso narrativo del fracaso, un modelo formulado en los textos del discurso mitificador e imperialista, que identifica “*acción y conquista, hombre y conquistador, América y botín*” (1983, p. 295), y que emerge de los procesos desmitificadores. En los diversos textos que constituyen el discurso narrativo del fracaso se van articulando estos procesos, los cuales terminan por cancelar los modelos de identificación basados en la idea de un héroe y una América mítica, y de un proyecto épico.

Margo Glantz, por su parte, ha analizado la “estrategia escrituraria” que Álvaro Núñez despliega en su narración. Para la autora, en *Naufragios* se delimita claramente la doble proyección utópica y realista del naufragio, entendido “como la pérdida total o provisora de la territorialidad y la civilización; figurada, la primera, por la destrucción de los barcos y, la segunda, por la carencia de vestimenta. La forma expresa del mito simboliza la caída o la pérdida del Paraíso y la inocencia, además, la deserotización del cuerpo, librado a la intemperie y al hambre” (1993, p. 2).

Cabeza de Vaca experimenta en su propio cuerpo el naufragio como estado de desnudez y salvajismo, estado privilegiado por las utopías de la época pero rechazado desde el paradigma civilizatorio. Literalmente queda en cueros, y será por medio del cuerpo de la escritura que rescata su propio cuerpo, expuesto al peligro en servicio del rey.

El análisis de Glantz resulta muy sugerente y volveré a él más adelante. Antes de ello voy a detenerme en Rolena Adorno, otra de las principales investigadoras acerca de la obra de Cabeza de Vaca. Adorno, en un texto en el cual reflexiona sobre el permanente interés que despierta el relato en cuestión,² hace referencia a un cuento de Jorge Luis Borges denominado “El etnógrafo”. La autora, que cita el cuento a manera de epílogo, plantea que es posible observar en él una de las claves que permitiría comprender el misterio que envuelve la experiencia de Cabeza de Vaca, y la fascinación que sigue produciendo

aún en sus lectores. Con esa reflexión quisiera abrir y desarrollar mi propia lectura de la experiencia narrada en *Naufragios*.

EL SILENCIO

“El etnógrafo” tiene como personaje central a Murdock, un joven estudiante universitario que es aconsejado por su viejo profesor para que estudie las lenguas indígenas de norteamérica, con el fin de conocer los ritos de iniciación que aun se practican entre los pueblos del oeste. Luego de pasar dos años en una reserva indígena, Murdock vuelve a la universidad, pero decide guardar silencio respecto al conocimiento recibido y no publicar lo aprendido. El diálogo entre Murdock y su profesor, respecto a la decisión del primero es el siguiente:

– No es ésa mi razón – dijo Murdock –. En esas lejanías aprendí algo que no puedo decir.

– ¿Acaso el idioma inglés es insuficiente? – observaría el otro.

– Nada de eso, señor. Ahora que poseo el secreto, podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad. [...]

– El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos.

El profesor le dijo con frialdad:

– Comunicaré su decisión al Concejo. ¿Usted piensa vivir entre los indios?

Murdock le contestó:

– No. Tal vez no vuelva a la pradera. Lo que me enseñaron sus hombres vale para cualquier lugar y para cualquier circunstancia.

Adorno destaca del diálogo anterior “el carácter no revelable de la experiencia de todos los posibles “Cabeza de Vaca”, y por consiguiente, nuestra fascinación por ella” (2004, p. 266). Agregando, que la ambigua frontera que se levanta en la narración de Cabeza de Vaca entre ficción y realidad, así como el deseo de establecer claramente el camino recorrido por el expedicionario, siguen encendiendo la imaginación de los lectores y funcionan como una invitación para reinventar el

fenómeno del personaje (p. 265). Una serie de significados ocultos yacen en la experiencia narrada, una suerte de código aún indescifrable, como si el autor al igual que el personaje de Borges hubiese optado por guardar silencio acerca de lo que realmente vivió y aprendió entre los indígenas de los territorios por los que se fue internando, para dejar lugar a la Relación que da cuenta de manera descriptiva de todo aquello que fue encontrando en “los caminos andados”, y que además debe presentar como argumento para justificar su fracaso como conquistador.

Lo que se guarda, porque ni siquiera puede enunciarlo, sería la experiencia en sí misma en su potencial transformador del sujeto: “Lo que me enseñaron sus hombres vale para cualquier lugar y para cualquier circunstancia”. De acuerdo a esto, habría una suerte de saber universal obtenido por Álvaro, traducible a cualquier lengua y cualquier circunstancia que no hace necesario volver hacia el Otro que lo provoca, sino sencillamente ya no volver a ser el mismo.

Atendiendo al contexto histórico-cultural en el que se inscribe, voy a tomar la narración de Álvaro ejemplificándola a través de la experiencia del etnógrafo y la “construcción” del conocimiento sobre el Otro.

EL ETNÓGRAFO... CONVERTIRSE EN SALVAJE

Desde la perspectiva de Claude Lévi-Strauss la distinción entre etnografía y etnología radica en que la primera corresponde a “[...] las primeras etapas de la investigación: observación y descripción, trabajo sobre el terreno (field-work). Una monografía dedicada a un grupo lo bastante restringido para que el autor haya podido recoger la mayor parte de su información gracias a la experiencia personal, constituye el prototipo del estudio etnográfico” (1968, p. 318). La experiencia personal desde esta perspectiva, implica haber estado en el lugar del cual se habla, una especie de testigo que transmite lo que ha visto y oído a los otros. En realidad, *su* experiencia personal es secundaria respecto a la información requerida en la monografía – básicamente descriptiva y en menor grado analítica- cuando lo que se pretende obtener es el hecho fidedigno que nos permita describir los hechos de manera objetiva y no “otra cosa.”

Hago esta precisión por dos razones que iré desarrollando. La primera, porque tal como plantea Beatriz Pastor, el objetivo de Cabeza de Vaca es escribir una relación que de cuenta de los servicios prestados a la Corona. Esta relación, agregamos nosotros, debiera operar en un nivel descriptivo y por tanto referencial, de tal manera que la información entregada sea útil como estrategia de conquista y dominación. El relato en sí es la evidencia de la acción, una empresa de conquista que transita más por el plano inmaterial y simbólico, “la relación aparece por primera vez desvinculada de su utilidad y de sus efectos –descubrimiento y botín- para presentarse como evidencia de mérito y como proceso de definición del narrador, en tanto que aspirante válido a las mercedes reales. Alvar Núñez da un paso más y reivindica explícitamente el valor de la palabra frente al de la acción” (PASTOR, 1983, p. 327).

Efectivamente, el autor plantea en el Proemio de *Naufragios*³ que no tiene nada más que ofrecer que su propia narración de lo visto y lo vivido.

De mí puedo decir que en la jornada que por mandado de Vuestra Majestad hice de Tierra Firme, bien pensé que mis obras y servicios fueran tan claros y manifiestos como fueron los de mis antepasados y que no tuviera yo necesidad de hablar para ser contado entre los que con entera fe y gran cuidado administran y tratan los cargos de Vuestra Majestad, y les hace merced. (PROEMIO, p. 1-2)

Ante la imposibilidad que sus acciones hablaran por él, dado los “grandes peligros” a los que se vio expuesto y que le impidieron obtener ganancias materiales, se ve en la obligación de narrar su historia y con ello ser considerado como un servidor fiel del rey.

[...] traer a Vuestra Majestad relación de lo que en diez años que por muchas y muy extrañas tierras que anduve perdido y en cueros, pudiese saber y ver, así en el sitio de las tierras y provincias de ellas, como en los mantenimientos y animales que en ella se crían, y las diversas costumbres de muchas y muy bárbaras naciones con quien conversé y viví, y todas las otras particularidades que puede alcanzar y conocer [...]. (PROEMIO, p. 2)

Esto he querido contar porque allende que todos los hombres desean saber las costumbres y ejercicios de los otros, los que algunas veces se vinieren a ver con ellos estén avisados de sus costumbres y ardidés, que suelen no poco aprovechar en semejantes casos. (Cap. XXV. “Cómo los indios son prestos a un arma”, p. 41)

La relación se vuelve un “proyecto personal”. Más cercano a lo subjetivo y atemporal. A aquella “otra cosa” de la cual nos habla Lévi-Strauss, y en la cual la subjetividad del observador es tan importante como la del sujeto observado. Esto ciertamente tiene que ver con el debate sobre la “autoridad etnográfica”, respecto a la voz que rige el texto etnográfico. Porque la subjetividad del etnógrafo sería relevante en la medida que el Otro deja de ser un objeto, o como señala Renato Rosaldo (1991, p. 31), se vuelve un “sujeto analizante” que interroga a quien lo interroga e influye de alguna manera en éste obligándolo a reflexionar sobre su propia condición. O en los términos que lo plantea Clifford Geertz, cuando dice que la práctica etnográfica corresponde a una forma de conocimiento, que no está definida por técnicas y procedimientos, sino por un esfuerzo intelectual. Lo que denomina como “descripción densa”, ese ver más allá de la superficie, que permite al observador penetrar en el punto de vista de sus informantes y acceder a su universo imaginativo (GEERTZ, 2003, p. 21-23).

La segunda razón apunta a una lectura más crítica que realiza José Rabasa (1993) -desde los estudios poscoloniales- también en el marco del carácter etnográfico y alegórico del texto de Cabeza de Vaca, y que pone inmediatamente en discusión las ideas anteriores. Rabasa señala que en el texto se introducen una serie de espacios discursivos (el barbarismo, canibalismo, superstición, etapas evolutivas, el naufragio y sus pesares, la santidad y la posibilidad de convertirse en un nativo) “que los relatos escritos reelaboran en la construcción del Yo Occidental y de un sujeto colonial como el Otro” (p. 380).

Rabasa continúa su análisis planteando que los conquistadores “sabían que sus hazañas serían leídas como si en sí mismas fueran inscripciones en letras de oro sobre las páginas de la historia. En ello está su poder y la seducción de sus narrativas elaboradas conscientemente, y su contribución a la “cultura de la conquista” con mitos coloniales y categorías antropológicas que aún permean la mayoría de los escritos

de la etnografía occidental, la crítica literaria y la ficción” (p. 380-381).

Pero más aún, para el autor, Álvar Núñez reproduce en un nivel simbólico “los mitos coloniales que estructuran y articulan la misma violencia que él condena”. Y esto se produce porque el texto habría sido elaborado conscientemente como una narración de carácter más alegórico que descriptivo, con el objetivo ya mencionado, de obtener una recompensa por sus acciones en servicio al rey.

No obstante, podemos agregar un tercer elemento a esta imagen de Álvar como etnógrafo. Este tiene que ver con la necesidad de narrar la experiencia no sólo como evidencia de servicio sino también como señala Margo Glantz, como un rescate de sí mismo en la memoria de los hechos. “Álvar Núñez se *rescata*, ofreciendo a cambio del fracaso su relato, efectuando de esta manera un *trueque*, a través del lento proceso de rumiar en la memoria una escritura y hacerla antes pasar por el cuerpo que está desvestido, o mejor en *cueros*” (GLANTZ, 1993, p. 8).

ALTERIDAD. LA REPRESENTACIÓN IDEOLÓGICA DEL OTRO

Tzvetan Todorov señala que la problemática de la alteridad se constituye a partir de tres planos. El primero es axiológico, supone un juicio de valor sobre el Otro, “es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero. En segundo lugar, está la acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro (un plano praxeológico): adopto los valores del otro, me identifico con él; o asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen; entre la sumisión al otro y la sumisión del otro hay un tercer punto, que es la neutralidad, o indiferencia. En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del otro (éste sería un plano epistémico); evidentemente no hay aquí ningún absoluto, sino una gradación infinita de los estados de conocimiento menos o más elevados” (1998, p. 195).

De acuerdo a Todorov, la posición de Cabeza de Vaca respecto a los indígenas corresponde al segundo plano, el de la identificación posible con el Otro. Efectivamente, como estrategia de sobrevivencia que le permitiría conseguir alimentos, Cabeza de Vaca se ve obligado a ejercer oficios de los indígenas (*buhonero* -suerte de comerciante ambulante- y chamán) que lo obligan a imitar algunas de sus costumbres,

Y por esto yo puse en obra pasarme a los otros, y con ellos me sucedió algo mejor, y porque yo me hice mercader, procuré de usar el oficio lo mejor que supe, y por esto ellos me daban de comer y me hacían buen tratamiento y rogábanme que me fuese de unas partes a otras por cosas que ellos habían menester [...] Y ya con mis tratos y mercaderías entraba en la tierra adentro todo lo que quería [...]. (Cap. XVI. “Cómo se partieron los cristianos de la isla del Mal Hado”, p. 26)

Pero para Todorov la identificación nunca es completa, ya que “hay una justificación “europea” que le hace agradable el oficio de buhonero, y oraciones cristianas en sus prácticas de curandero. En ningún momento olvida su propia identidad cultural, y esta firmeza lo sostiene en las pruebas más difíciles” (p. 208-209). A esto, Todorov agrega que pese al nivel de integración que logró en la sociedad indígena, siente una gran alegría cuando encuentra a otros españoles, y el hecho de escribir un relato de su vida reafirma su pertenencia a la cultura europea. “[...] Cabeza de Vaca también alcanza un punto neutro, no porque fuera indiferente a las dos culturas, sino porque las había vivido ambas desde el interior; de repente, a su alrededor ya no había más que “ellos”; sin volverse indio, Cabeza de Vaca ya no era totalmente español” (p. 259).

Hasta el momento no he pretendido abordar el texto sólo como documento del siglo XVI (entendiendo por ello su carácter estrictamente referencial). Sino más bien, a partir de esa “voluntad de saber” que impone al sujeto una posición, una mirada y una función sobre el conocimiento anterior a toda experiencia, como nos dice Foucault respecto del orden del discurso (2004, p. 21). Lo que me interesa es, precisamente, la problemática –bastante discutida por lo demás– sobre la condición del saber en las sociedades occidentales, en términos de una exteriorización del conocimiento que funciona sobre la base de la relación sujeto/objeto; y al carácter ideológico de las categorías utilizadas para la descripción del “objeto” de conocimiento. Objeto como entidad pasiva que no ofrece resistencia alguna a este conocimiento que se despliega también como estrategia de dominación.

Es en ese sentido que me he referido a la experiencia etnográfica, en la pretensión y dificultades para no volcarse enteramente sobre aquel

Otro ni sobre sí mismo. No obstante, en *Naufragios* la oposición que se establece entre los dos mundos no opera a nivel personal, al contrario, Cabeza de Vaca reafirma permanentemente el carácter civilizador de su empresa a través de las referencias a “dios Nuestro Señor”, instalándose en el lugar del nosotros “los cristianos”, frente al lugar de los otros, los indios, la gente “bien dispuesta” pero bruta e irracional. Como en el caso del relato que le hacen los indios sobre Mala Cosa, una suerte de figura sobrenatural que se les aparecía a los indios de vez en cuando, sanándolos de sus enfermedades.

Nosotros les dijimos que aquél era un malo, y de la mejor manera que pudimos les dábamos a entender que si ellos creyesen en Dios nuestro Señor y fuesen cristianos como nosotros, no tendrían miedo de aquel, ni él osaría venir a hacerles aquellas cosas. (Cap. XXII. “Cómo otro día nos trajeron otros enfermos”, p. 37)

O en este párrafo correspondiente a un momento del relato en el que ya ha transcurrido varios años de su “cautiverio”, y durante los cuales ha convivido con los indios y conocido sus costumbres.

[...] porque toda esta gente de indios son grandes amigos de novelas y muy mentirosos, mayormente donde pretenden algún interés. Y cuando llegamos cerca de las casas, salió toda la gente a recibirnos con mucho placer y fiesta, y entre otras cosas dos físicos de ellos nos dieron dos calabazas y de aquí comenzamos a llevar calabazas con nosotros y añadimos a nuestra autoridad esta ceremonia, que para ellos es muy grande. (Cap. XXIX. “De cómo se robaban los unos a los otros”, p. 45)

La imitación que hace Cabeza de Vaca de las costumbres de los otros, se convierte entonces en significativa de su “verdadera” identidad: europeo y cristiano, civilizado y racional. De esta manera las lecturas varían de acuerdo al desplazamiento de la relación entre la identidad y sus contenidos, la transformación de la imagen del civilizado y del indio.

Pero además como plantea J. Rabasa, “existe en sus relatos la autorrepresentación de un oficial colonial benevolente e instruido que trabajaba para los intereses de la Corona” (1993, p. 384). Entonces, si pensamos que el texto es escrito con el objetivo de obtener recompensa,

es necesario “construirse en el discurso” no sólo como un oficial al servicio de la Corona sino evitando las contradicciones respecto a su comportamiento entre los Otros, de tal manera que la coherencia del relato se consigue mediante las referencias a la fe cristiana. Aún más, Álvaro Núñez no desea permanecer entre los indios, sino que siempre está en búsqueda de los cristianos, del Nosotros.

Fueron casi seis años el tiempo en que yo estuve en esta tierra solo entre ellos y desnudo, como todos andaban. La razón por que tanto me detuve fue por llevar conmigo un cristiano que estaba en la isla [...] y por sacarlo de allí yo pasaba a la isla cada año y le rogaba que nos fuésemos a la mejor maña que pudiésemos en busca de cristianos, y cada año me detenía diciendo que el otro siguiente nos iríamos. (Cap. XVI. “Cómo se partieron los cristianos de la isla del Mal Hado”, p. 27)

No obstante quisiera hacer otra precisión respecto al problema de la *alteridad* y la *otredad* que emerge desde una problemática disciplinar y que considero útil para mi reflexión. La antropóloga argentina Claudia Briones plantea que los aborígenes han tendido a ser representados como la *otredad* por excelencia, de tal forma que permiten explicar una diversidad cultural que se ve como “efecto” del encuentro colonial y no causa del mismo.⁴ Entendiendo, con Wallerstein, la idea de cultura como un campo de batalla ideológico entre intereses contrapuestos que hacen del universalismo y particularismo (racista o sexista) una simbiosis (BRIONES, 1998, p. 225-226).

La autora hace referencia a Jonathan Friedman, quien problematiza la relación entre cultura y *alterización*. Friedman sostiene que la cultura no puede ser reducida a la noción universal de *otredad*. Reproduzco la cita de Briones: “Mientras la ‘cultura’ es un modo particular de objetivar el mundo en nuestra civilización, la *otredad* es una configuración conceptual sobre las relaciones sociales, un modo de predicar acerca de la especificidad de ‘nuestra relación con ‘ellos’, históricamente inscrito en un proceso de carácter material. Friedman sugiere ver la *alteridad* como producto de un orden mundial que ha ubicado a un sujeto cognoscente absoluto en un lugar coincidente con el de los centros económicos y políticos. Ese otro al que nos referimos como objeto, siempre ha sido objetualizado en un doble sentido. Primero, porque

ha sido integrado materialmente en una historia y un sistema mundial que lo ha transformado. Segundo, porque su categorización ha estado sujeta a la categorización del *nosotros*. Más allá de las especificidades culturales, la historia material y categorial de ese otro ha quedado subsumida en la del nosotros” (BRIONES, 1998, p. 225-226).

Con este paréntesis, quiero indicar que cuando hablo de alteridad como una construcción ideológica, estoy pensando en los términos planteados por Briones y Friedman: la alteridad como producto de una asimetría en la distribución del poder.

Contra el eurocentrismo implícito en la comprensión del lugar de América Latina en el horizonte histórico europeo y en la concepción de la modernidad, el filósofo Enrique Dussel plantea el “mito de la modernidad”, esto es, la modernidad se sostiene un mito de violencia sacrificial y en un en-cubrimiento de lo no europeo. Ante lo cual Dussel presenta como hipótesis que desde 1492 América Latina se convierte en un momento constitutivo de la modernidad, y con ello en su “alteridad esencial”. La modernidad encubre y niega la existencia del Otro como algo distinto, presentándolo como parte de lo Mismo. “El ego moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego. Los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como ‘materia’ del ego moderno” (DUSSEL, 1992, p. 36).

En este mismo sentido, Walter Mignolo (2000, p. 55-85) plantea que la colonialidad del poder no reconoce el imaginario conflictivo que surge con y desde la diferencia colonial.⁵ En este caso desplegada en el plano del lenguaje y el imaginario: hay un sujeto a través del cual hablarían los otros, pero que en realidad proyecta sus propias categorías sobre aquellos. La reafirmación identitaria, así como la opción por guardar “el secreto” (Murdock) de la experiencia, se observa en la representación que se hace de los indígenas, la que opera en función de la empresa conquistadora.

Pese a que Cabeza de Vaca convivió durante mucho tiempo con los indios, no nos dice si efectivamente él logró aprender las diversas lenguas de los pueblos con los que se iba relacionando o sólo se comunicó con ellos mediante traductores y/o gestos. A lo largo del texto hay referencias directas o indirectas al tema.

[...] y aunque nos hablaron, como nosotros no teníamos lengua, no los entendíamos, mas haciánnos muchas señas y amenazas, y nos pareció que nos decían que nos fuésemos de la tierra, y con esto nos dejaron, sin que nos hiciese ningún impedimento, y ellos se fueron. (Cap. III. “Cómo llegamos a la Florida”, p. 5)

[...] íbamos mudos y sin lengua, por donde mal nos podíamos entender con los indios, ni saber lo que de la tierra queríamos, y que entrábamos por tierra de que ninguna relación teníamos, ni sabíamos de qué suerte era, ni lo que en ella había, ni de qué gente estaba poblada, ni a qué parte de ella estábamos. (Cap. IV. “Cómo entramos por la tierra”, p. 7)

Yo salí a ellos y llamélos, y vinieron muy espantados; hícelos entender por señas cómo se nos había hundido una barca y se habían ahogado tres de nosotros, y allí en su presencia ellos mismos vieron dos muertos, y los que quedábamos íbamos aquel camino. (Cap. XII. “Cómo los indios nos trajeron de comer”, p. 21)

Pareciera que en la lógica del texto y su objetivo final no es relevante precisar este conocimiento, es más, no parece necesario ya que Álgvar Núñez consigue sobrevivir conviviendo con los indios a pesar de la dificultad inicial que le plantea el no contar con traductor alguno. Parece una empresa solitaria en el que lo que se pone en juego es el destino final del personaje: el retorno al mundo civilizado. En este sentido, cabe preguntarse cuál es el lugar que efectivamente ocupan los indígenas en su relato. Queda claro que son necesarios para proveer comida e información sobre el territorio:

Por señas preguntamos a los indios de adónde habían aquellas cosas; señalarónnos que muy lejos de allí había una provincia que se decía Apalache [...]. (Cap. IV. “Cómo entramos por la tierra”, p. 6)

Preguntámoles luego por la tierra que estaba hacia el sur, qué pueblos y mantenimientos tenía. Dijeron que por aquella vía, yendo a la mar nueve jornadas, había un pueblo que llamaban Aute [...]. (Cap. VII. “De la manera que es la tierra”, p. 11)

Pero al mismo tiempo se van convirtiendo en un obstáculo, ya que interfieren en el recorrido que hace Álvar buscando la “tierra de los cristianos”. Se asoman en los caminos – así también en el texto – o lo retienen sin dejarlo avanzar en su huída. Fundamentalmente forman parte de la naturaleza, están dispuestos para ser tomados al igual que sus pertenencias. Lo que hoy, como señala J. Rabasa (1993, p. 390), podríamos interpretar desde una perspectiva no etnocéntrica, como resistencia legítima ante el avance de los españoles, es presentada por Núñez como la hostilidad propia de pueblos que se encuentran en “permanente guerra”:

[...] nos acometieron muchos indios que estaban escondidos detrás de los árboles porque no les viésemos; otros estaban sobre los caídos, y comenzáronnos a flechar de manera que nos hirieron muchos hombres y caballos, y nos tomaron la guía que llevábamos, antes que de la laguna saliésemos, y después de salidos de ella, nos tornaron a seguir, queriéndonos estorbar el paso. (Cap. VII. “De la manera que es la tierra”, p. 12)

[...] y porque viésemos que lo que nos habían dicho del mal tratamiento de los otros era verdad, estando con ellos dieron al compañero mío de bofetones y palos, y yo no quedé sin mi parte, y de muchos pellazos de lodo que nos tiraban, y nos ponían cada día las flechas al corazón, diciendo que nos querían matar como a los otros nuestros compañeros. (Cap. XVI. “Cómo se partieron los cristianos de la isla de Mal Hado”, p. 27)

Como agrega el mismo Rabasa la única justificación que se le da a la hostilidad de los indios aparece al final del texto, y enmarcada en la actitud de los españoles hacia aquellos, que de ser modificable transformaría las relaciones con los Otros, facilitando así el proceso de conquista y colonización. No obstante, lo que sucede es precisamente lo que señalábamos con la distinción entre Otredad y Alteridad. No se trata de un efecto del “encuentro” con los españoles, sino del carácter del sistema que está en la base de esas relaciones.

Cuando al principio de este trabajo hacía referencia a “El etnógrafo”, señalaba que me parecía un buen ejemplo o, más bien, un pretexto para abordar el relato de Álvar Núñez Cabeza de Vaca. Mi intención era más allá de tener en cuenta ciertas cuestiones relativas a la época en que se inscribe, hacer una lectura desde la problemática del observar, participar y el aprendizaje que resulta de estar entre los otros. Leerlo con ciertas precauciones, pero atendiendo al carácter de la experiencia allí volcada y a esta suerte de paradigma inverso que representa Cabeza de Vaca respecto a los conquistadores europeos. Un “héroe romántico”, empático y compasivo con los indios pero ingenuo a la vez en el momento de “entregarlos” finalmente a los otros cristianos, a los que no son como él. ¿Qué conocimiento podemos obtener acerca del mundo de los indios con los que convivió durante tanto tiempo, sin que ello se remita exclusivamente a un inventario de costumbres “extrañas”? Y ¿por qué además, sigue resultando tan seductora su lectura?

Tengo la impresión que el texto nos entrega información más valiosa acerca del propio Cabeza de Vaca -y en algún grado de la figura del conquistador y el deseo de conquista- que de los indios. Como plantea Johannes Fabian (2002, p. 30-31) la comunicación humana -la intersubjetividad- es, en último término, la creación de un tiempo compartido y el reconocimiento de la experiencia compartida. El discurso de Cabeza de Vaca acerca de sí mismo y de los otros en *Naufragios* omite esa experiencia porque debe ajustarla a ciertas categorías de conocimiento sobre el mundo, que le permitan dejar en claro que a pesar de la estrechez del contacto y la soledad de su cautiverio –material y simbólico- se mantuvo fiel a sí mismo.

Más bien, es fiel a los hechos tal y como debieran ser narrados por un sujeto de la época, inscritos en un marco de interpretación y no vaciados de significado. Es su cuerpo -en tanto materialidad- el que más sufre con los rigores del clima y el hambre, mientras su espíritu se mantiene inmovible; los indios aparecen dóciles, no parece tener problemas en imitar sus prácticas, sino al contrario, estratégicamente hace uso de ellas para salir indemne del naufragio de sus navíos. No habría resistencia del Otro, pero Álvar en tanto Nosotros, sí resiste internamente a su influencia.

El relato en ese sentido, es la tierra que lo salva del naufragio de su propia identidad, una vez de regreso entre los “hombres”. Lo salva de estar expuesto a otra humanidad ante la cual se enfrenta solo –aparentemente. Mientras ansía llegar a tierras ocupadas por los españoles, los indios huyen en dirección contraria. Al menos eso parece decirnos o quiere que creamos. Como Murdock, el “secreto” de la historia de Álvar entre los indios podría ser enunciado en cien lenguas distintas, y aún así lo que vale son los caminos que lo condujeron a él. Pero esos caminos hay que andarlos.

ALTERITY AND CONQUEST IN *NAUFRAGIOS*, BY ALVAR NÚÑEZ CABEZA DE VACA

ABSTRACT

From the reading of *Naufragios*, a document from the sixteenth century which narrates the experience of the Spanish Alvar Nuñez Cabeza de Vaca among the aborigines from North American territories, that today form a part of the United States and Mexico, this work proposes a reflection about the otherness's and identity's problem. Considering the historical and cultural context in which the story develops, the article analyzes the Alvar's narration, taking as a model the ethnographer's experience and the “construction” of the knowledge about the “other”.

KEY WORDS: conquest, otherness, identity, ethnographic experience.

NOTAS

- 1 Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <<http://www.cervantesvirtual.com>>. Edición digital basada en la edición de Valladolid, 1555, y cotejada con la edición de Juan Francisco Maura, Madrid, Cátedra, 1989 y la edición de Trinidad Barrera, Madrid, Alianza, 1996.
- 2 La autora plantea que *Naufragios* es un relato que despierta interés en España como “elemento básico del canon literario de la época de exploraciones y conquistas; en Hispanoamérica ha originado reflexiones críticas y creativas sobre las repercusiones éticas y sociales de la era conquistadora, y en los Estados Unidos la ruta seguida por los sobrevivientes de la expedición ha sido materia de especulación desde fines del siglo diecinueve” (2004, p. 251).
- 3 El número de página de los párrafos citados, corresponde a la versión electrónica.

- 4 Encontramos una reflexión similar en Guillermo Bonfil Batalla, quien plantea que el “indio” es una categoría que hace referencia necesariamente a la relación colonizador-colonizado. Una categoría supra étnica sin contenido específico. “[...] todos los habitantes del mundo americano precolonial”, dice el autor, “entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial”. Ver del autor: “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” (1992, p. 32).
- 5 Mignolo señala que desde el discurso de la modernidad la diferencia colonial es imaginada en lo pagano, lo bárbaro y lo subdesarrollado.

REFERENCIAS

ADORNO, Rolena. La prole de Cabeza de Vaca: el legado multicentenario de una de las primeras jornadas europeas en América del Norte. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. año XXX. n. 60. Lima-Hannover: 2do. Semestre de 2004, p. 251-268. Versión electrónica disponible en: <<http://www.dartmouth.edu/~rcll/rcll60/60pdf/6005adorno.pdf>> Acceso em: 1 de diciembre de 2006.

BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. En: *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.

BORGES, Jorge Luis. El etnógrafo. *Elogio de la Sombra* (1969) *Obras Completas: 1952-1972*. T. II Barcelona: Emecé, 1999.

BRIONES, Claudia. *La alteridad del “cuarto mundo”*. Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Buenos Aires: Editorial del Sol, 1998.

DUSSEL, Enrique. *El Encubrimiento del Indio: 1492* (Hacia el origen del mito de la modernidad). 1992. Versión electrónica disponible en: <<http://www.biblioteca.clasco.edu.ar/>>. Acceso em: al 10 de marzo de 2006.

FABIAN, Johannes. *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 2002 [1983].

FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2004 [1973].

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.

GLANTZ, Margo. El cuerpo inscrito o La desnudez como naufragio. En GLANTZ, Margo (Coord.). *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*.

México: Editorial Grijalbo, 1993. Versión electrónica disponible en: <<http://www.cervantesvirtual.com>>. Acceso: 1 de diciembre de 2006

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología Estructural*. Buenos Aires: EUDEBA, 1968.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 2000. p. 55-85. Versión electrónica disponible en: <<http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/4.pdf>>. Acceso em: 1 de diciembre de 2006.

NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Alvar. *Naufragios*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Versión electrónica disponible en: <<http://www.cervantesvirtual.com>>. Acceso em: 1 de octubre 2006. Edición digital basada en la edición de Valladolid, 1555, y cotejada con la edición de Juan Francisco Maura, Madrid, Cátedra, 1989 y la edición de Trinidad Barrera, Madrid: Alianza, 1996.

PASTOR, Beatriz. *Discurso narrativo de la Conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas, 1983.

RABASA, José. Alegoría y etnografía en Naufragios y Comentarios de Cabeza de Vaca. En: GLANTZ, Margo (Coord.). *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*. México: Editorial Grijalbo, 1993.

ROSALDO, Renato. *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Editorial Grijalbo, 1991.

TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI editores, 1998 [1987].