

ALTERIDAD Y RECONOCIMIENTO EN LOS NAUFRAGIOS DE ALVAR NÚÑEZ CABEZA DE VACA*

La relectura de los *Naufraios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca revela, una vez más, su carácter insólito, su notable capacidad de asombro. El texto, sin duda, logra lo que se proponían, según Martínez Estrada, todos los cronistas de Indias —“enriquecer la aventura narrándola”¹—, aunque acaso fuera más justo modificar la frase: más que enriquecer, el texto de Alvar Núñez *crea* la aventura narrándola; es, eminentemente, un hecho de letras.

Los *Naufraios* no son la relación exaltada de una hazaña victoriosa; son, en cambio, la historia de un fracaso cuyo signo negativo se busca borrar con la escritura. El propósito no cumplido de la expedición —“conquistar y gobernar”²— es reemplazado positivamente por otro, que es una hazaña retórica: informar y convencer. En el plano práctico, este proceso de revaloración tiene una meta inmediata: el reconocimiento del rey. Para ese lector real, el texto de Alvar Núñez descubre lo desconocido y, sobre todo, lo que la empresa misma, fallida, no ha podido revelar: el mérito del propio descubridor. Hablar —es decir relatarse— es necesario “para ser contado entre los que con entera fe y gran cuidado administran y tratan los cargos de vuestra majestad y les

* Este trabajo recoge y amplía considerablemente un texto previo, “Formulación y lugar del yo en los *Naufraios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca”, en *CH* (7), pp. 761-766.

¹ EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA, *Radiografía de la Pampa*, Losada, Buenos Aires, 1942, p. 9. Destaca Martínez Estrada el valor *fundador* de la escritura colonial —tanto la de los cronistas como la de los notarios y clérigos— que se adosa a la realidad americana y a menudo la reemplaza (p. 11).

² ALVAR NÚÑEZ CABEZA DE VACA, *Naufraios y comentarios*, ed., introd. y notas de Roberto Ferrando, Historia 16, Madrid, 1984, p. 41. Cito en adelante por esta edición, cuyo texto sigue la de Serrano y Sanz, Madrid, 1906.

hace merced''³. Pero además de estos descubrimientos específicos destinados al rey, hay otro descubrimiento, más elusivo, en que se apoya el texto. Es el descubrimiento del yo con respecto al otro, el permanente replanteo de un sujeto ante una alteridad cambiante que determina sus distintas instancias. Esta experiencia del otro y de lo otro sorprende en los *Naufraios* por su complejidad. Como pocos textos de la conquista, la relación de Alvar Núñez se funda en una diferencia y se nutre de ella⁴.

El proemio de la relación, mal conocido y raras veces incluido en las ediciones modernas del texto⁵, es un modelo de elocuencia. Hábil alegato a la vez que persuasiva invitación a la lectura, busca condicionar sutilmente la respuesta del rey. Los fracasos, comienza por decir en términos generales, no dependen de la voluntad de los hombres sino de la voluntad divina:

Mas ya que el deseo y voluntad de servir, a todos en esto haga conformes, allende la ventaja que cada uno puede hacer, hay una muy gran diferencia no causada por culpa de ellos, sino solamente de la fortuna; o más cierto sin culpa de nadie, mas por sola voluntad y juicio de Dios: donde nace que uno salga con más señados servicios que pensó y a otro le suceda todo tan al revés que no pueda mostrar de su propósito más testigo que a su diligencia. Y aun esta queda a las veces tan encubierta que no puede volver por sí⁶.

La noción de revés, marcada aquí casi al pasar por Alvar Núñez, servirá más adelante como fermento del texto. De la cita se desprende, además, la necesidad de descubrir con la palabra

³ "Prohemio", en BILLY THURMAN MART, *A Critical Edition with a Study of the Style of "La Relación" by Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, tesis doctoral, University of Southern California, 1974. La edición de MART se apoya en el texto de la de Valladolid de 1555.

⁴ Ver el excelente artículo de LUISA PRANZETTI, "Il naufragio come metafora (a proposito delle relazioni di Cabeza de Vaca)", *Letteratura d'America*, 1 (1980), 5-28. Para PRANZETTI la novedad del texto de Alvar Núñez está en el hecho de sustituir "all'opposizione cultura *vs* natura, così irrinunciabile in altre cronache, quella ben più problematica di cultura *vs* cultura «altra»" (p. 28).

⁵ El Proemio, presente en las ediciones de Zamora (1542) y de Valladolid (1555), desaparece a partir de la de González Barcia (Madrid, 1749). Propone convincentemente PRANZETTI que la supresión del proemio, más la definitiva adopción del otro título que se venía dando al texto —*Naufraios* en lugar de *Relación*—, indica una nueva actitud de lectura ante el texto: "un metter l'accento[...] sui motivi che stanno alla base degli scontri e su problemi di identità legati agli stessi", art. cit., p. 9.

⁶ "Prohemio", en MART, *op. cit.*

lo que ha permanecido encubierto: la diligencia de un yo servidor del rey. Esta urgente palabra reveladora, esta “necesidad de hablar para ser contado”, se percibe en el proemio como ruptura: es un gesto insólito dentro de una heroica tradición familiar en la cual los hechos (“las obras y servicios... tan claros y manifiestos”) eran testimonio en sí, más elocuentes que las palabras que hubieran intentado describirlos. En cambio, los hechos de la expedición de Alvar Núñez no hablan solos: son causa de su falta de elocuencia los muchos reveses que quiso la providencia pero también —y aquí el yo afina su singular estrategia autovalorativa— el hecho de que su diligencia individual fue desatendida por sus compañeros. Hablar para ser contado —y hablar para contar— es pues el único modo de enderezar los reveses en la página, valorizando una diligencia que no fue reconocida para que, precisamente, se la reconozca:

Mas como ni mi consejo ni diligencia aprovecharon para que aquello a que éramos idos fuese ganado conforme al servicio de Vuestra Majestad... no me quedó lugar para hacer más servicios de este, que es traer a Vuestra Majestad relación de lo que en diez años que por muchas y muy extrañas tierras que anduve perdido y en cue-
ros, pudiese saber y ver...⁷

La maniobra es clara: distinguirse y, desde esa posición de diferencia, hacer del relato mismo su servicio⁸.

Sin embargo, la declaración de propósitos —el anuncio del relato como servicio— no basta para justificar al yo. Al no estar respaldados por la acción gloriosa, modo convencional de valoración, tanto el yo como su relato tendrán que encontrar su gloria, su mérito, dentro de sí mismos. Así el autor recalca, por ejemplo, la utilidad de lo narrado, como información geográfica y etnográfica para futuros colonizadores y también como base de una posible estrategia evangélica. Recalca, además, su propia eficacia como testigo y relator, afirma haberse preparado para su práctica de cronista, dedicando la diligencia que desaprovecharon sus compañeros en la acción para ejercitar largamente su memoria en vista de la futura escritura:

⁷ *Ibid.*

⁸ Dos buenos artículos consideran, el uno en detalle, el otro al pasar, este aspecto del Proemio: la relación como servicio. Véanse ROBERT E. LEWIS, “Los Naufragios de Alvar Núñez: historia y ficción”, *RevIb*, 48 (1982), 681-694; y PEDRO LASTRA, “Espacios de Alvar Núñez: las transformaciones de una escritura”, *CuA*, 1984, núm. 3, 150-164.

...aunque la esperanza que de salir de entre ellos tuve siempre fue muy poca, el cuidado y la diligencia siempre fue muy grande de tener particular memoria de todo, para que si en algún tiempo Dios Nuestro Señor quisiese traerme adonde ahora estoy, pudiese dar testigo de mi voluntad y servir a Vuestra Majestad⁹.

A la vez garantía de maravilla y de verdad, esa memoria se complementa con la discreción narrativa, igualmente valorizada: "aunque en [la relación] se lean algunas cosas muy nuevas, y para algunos muy difíciles de creer, pueden sin duda creerlas, y creer por muy cierto, que antes soy en todo más corto que largo". Pero el mayor valor del relato, como señala dramáticamente el final del proemio, es, más allá de los servicios y méritos mencionados, su espectacular unicidad: "sólo es [el relato] que un hombre que salió desnudo pudo sacar consigo".

A la vez que aconseja pautas precisas de lectura al rey, el proemio a la relación de Alvar Núñez revela el principal resorte organizador del texto: un yo, narrador y actor, se construye dentro de su historia por un proceso de diferenciación, despojamiento y traslado.

La diferenciación se produce muy pronto en los *Naufragios*. El uso de los pronombres, de capital importancia en el texto, permite observar cambios notables: el relato se inicia con una esperable primera persona del plural, un nosotros que agrupa sueltamente a los españoles ("llegamos a la isla", "de allí partimos"), pero que pronto comienza a alternar con un yo que procura distinguirse de los demás. En pasajes altamente dramatizados —el yo en situación, el yo como espectáculo— el narrador se atribuye gestos, recalca formas de su diligencia que no sólo lo apartan de los otros sino que, a la luz de los hechos ulteriores, le dan la razón.

Es útil notar que esta distinción del yo se produce contra un fondo de notable desorganización y desconcierto. La empresa de Narváez es singularmente caótica, carente, en el sentido más literal, de dirección. En Santo Domingo, primer puerto que toca la expedición, desertan más de ciento cuarenta hombres. En Cuba, la escala siguiente, Narváez se reabastece de hombres, pero en un huracán pierde dos navíos, sesenta personas y veinte caballos. La autoridad del jefe de la expedición se desquicia; también la de su piloto, sobrino del legendario Diego Miruelo, quien "decía que sabía y había estado en el río de las Palmas, y era muy buen piloto de toda la costa del norte" (p. 45). No bien se llega al con-

⁹ "Prohemio", en MART, *op. cit.*

tinente se comprueba la ineficacia de ese saber, ineficacia que Alvar Núñez se complace en reiterar: Miruelo “había errado, y no sabía en qué parte estábamos, ni adónde era el puerto” (p. 47), los pilotos equivocados “decían y creían que yendo la vía de las Palmas estaban muy cerca de allí” (p. 48) y que “no estaría sino diez o quince leguas de allí la vía de Pánuco” (p. 49). El error es flagrante y la desorientación total: el río de las Palmas, es decir el río Grande, queda a más de quinientas leguas de donde están, y tanto más lejos queda Pánuco¹⁰. Significativamente (e involuntariamente) la expedición se hace al revés. El mandato real ordenaba “conquistar y gobernar las provincias que están desde el río de las Palmas hasta el cabo de la Florida” (p. 41): el itinerario que recogen los *Naufragios* es como el negativo, el reverso de ese mandato. No se comienza en o cerca del río de las Palmas porque no se lo encuentra, porque el río está *allá* —cada vez más allá— y no *aquí*. Poco a poco, lo que hubo de ser vago punto de partida se vuelve ansiado punto de llegada: de la Florida a México y no de México a la Florida. Dicho de otra manera: no se sigue una ruta desde un centro conocido hacia una periferia por conocer, sino que se emprende el camino inverso, desde el lugar desconocido, insólito, hacia el lugar de blancos y cristianos. Este trastrocamiento imprevisto permitirá al yo una perspectiva invalorable: despojado de lo familiar muy a comienzos del viaje, arrojado a un ámbito desconocido con el que debe forzosamente lidiar, se reconstruirá en terreno virgen para sobrevivir.

En las primeras páginas del texto la diferenciación del yo se establece concretamente con respecto a un individuo: el jefe de la expedición. Más de una vez se autodesigna el yo como “el que más le importunaba” (p. 51), como el disidente que no coincide con el parecer indeciso, eternamente fluctuante, del gobernador. Abundan ejemplos de estas disidencias, verdaderos desafíos de palabra, y en algún caso de palabra escrita. Cuando Alvar Núñez aconseja elocuentemente no abandonar los navíos e iniciar el viaje por tierra, Pánfilo de Narváez opta por lo contrario:

El gobernador siguió su parescer y lo que los otros le aconsejaban. Yo, vista su determinación, requeríle de parte de Vuestra Majestad que no dejase los navíos sin que quedasen en puerto y segu-

¹⁰ El conocimiento de la región es escaso y sólo se tienen dos referencias: Pánuco (hasta donde ha llegado Cortés) y la Florida, descubierta por Ponce de León. Miruelo, en efecto, ya ha estado en la región (viaje de Alonso de Pineda, 1519) pero no quedan de ese viaje ni señalamiento de latitud ni derrotero. De hecho, Pánuco queda a unas setecientas leguas de donde se encuentran.

ros, y así lo pedí por testimonio al escribano que allí teníamos. Él respondió que, pues él se conformaba con el parecer de los más de los otros oficiales y comisario, que yo no era parte para hacerle estos requerimientos, y pidió al escribano le diese por testimonio cómo por no haber en aquella tierra mantenimientos para poder poblar, ni puerto para los navíos, levantaba el pueblo que allí había asentado y iba con él en busca del puerto y de tierra que fuese mejor; y luego mandó apercibir la gente que había de ir con él; y después de esto proveído, en presencia de los que allí estaban, me dijo que, pues yo tanto estorbaba y temía la entrada por la tierra, que me quedase [...] (p. 50).

Este menosprecio autoritario, no sólo de la opinión disidente sino, como lo implica el final de la cita, del individuo mismo, volverá a producirse. Cuando los españoles recurren una vez más a la vía marítima, en rudimentarias barcas que mal reemplazan los navíos perdidos, se da la misma disyuntiva —desembarcar o no desembarcar— en la turbulenta desembocadura del Mississippi. Narváez vuelve a consultar a su tesorero: “me preguntó qué me parecía que debíamos hacer” (p. 68). Vuelve a desatender la respuesta de Alvar Núñez —no hacer tierra, no separarse, “que juntas todas tres barcas, siguiéramos nuestro camino donde Dios nos quisiese llevar” (*id.*)— y, con la singular fatalidad que lo lleva a elegir mal, el gobernador da orden de dirigirse a la costa. La desautorización de Alvar Núñez ha sido, una vez más, total.

Hay en este último episodio un maravilloso despliegue de paciencia por parte de Alvar Núñez, como si el cronista, al estampar su recuerdo, necesitara dilatar el episodio que lo lleva, finalmente, a romper con Narváez. Acata la orden: “Yo, vista su voluntad, tomé mi remo, y lo mismo hicieron todos los que en mi barca estaban” (*id.*). Comprueba la imposibilidad de cumplir la orden: sus hombres no tienen la fuerza de los de Narváez, “la más sana y recia gente que entre toda había” (*id.*). Pide ayuda para poder cumplir la orden: “pedíle que, para poderle seguir, me diese un cabo de su barca” (*id.*). Y por fin, ante la negativa de Narváez, concluye razonablemente:

Yo le dije que, pues vía la poca posibilidad que en nosotros había para poder seguirle y hacer lo que había mandado, que me dijese qué era lo que mandaba que yo hiciese (*id.*).

La serena docilidad de estas palabras apenas disimula el desafiante reclamo: puesto que Narváez es jefe, que mande. La respuesta del gobernador, cuya responsabilidad para con sus hombres dista

de ser ejemplar, marca el final de su autoridad vacilante y cierra la primera etapa de los *Naufragios*. Al deponer el mando con un poco noble sálvese quien pueda, libera la autoridad:

Él me respondió que ya no era tiempo de mandar unos a otros: que cada uno hiciese lo que mejor le pareciese que era para salvar la vida; que él así lo entendía de hacer, y diciendo esto, se alargó con su barca [...] (pp. 68-69)¹¹.

Un episodio concreto, en que la terminología marítima, usada por última vez, cobra resonancia simbólica, cifra eficazmente ese relevo del mando, asumido menos como autoridad que como responsabilidad:

[...] cuando el sol se puso, todos los que en mi barca venían estaban caídos en ella unos sobre otros, tan cerca de la muerte, que pocos había que tuviesen sentido, y entre todos ellos a esta hora no había cinco hombres en pie; y cuando vino la noche no quedamos sino el maestro y yo que pudiésemos marcar la barca, y a dos horas de la noche el maestro me dijo que yo tuviese cargo de ella, porque él estaba tal, que creía aquella noche morir; y así, yo tomé el leme [...] (p. 69).

Toma de leme crucial, habrá de leerse en más de un registro: Alvar Núñez no sólo se hace cargo de la expedición o de lo que queda de ella en el nivel de los hechos sino que, en el nivel de la escritura y a años de distancia, se hace cargo de su relación con nuevo impulso. A la liberación del subalterno desautorizado por Narváez corresponde la liberación del narrador: tomar el leme es hacerse cargo de la empresa y también autorizar el texto.

El yo que centra el relato de los *Naufragios* se transforma: se despoja, literalmente —en el nivel de la anécdota— se desviste. En un último intento de continuar la expedición por mar, en busca del cada vez más remoto río de las Palmas, se intenta desencallar una barca y “fue menester que nos desnudásemos todos” (p. 71). Este desnudamiento justo después de haber tomado el leme es significativo: distinguirá a una nueva *persona*, un yo que, perdida toda

¹¹ El texto recoge más tarde el relato de la muerte de Narváez, en un pasaje no exento de dimensiones trágicas: “el gobernador se quedó en su barca, y no quiso aquella noche salir a tierra, y quedaron con él un maestro y un paje que estaba malo, y en la barca no tenían agua ni cosa ninguna que comer; y que a media noche el norte vino tan recio, que sacó la barca a la mar, sin que ninguno la viese, porque no tenía por resón sino una piedra, y que nunca más supieron de él” (p. 86).

embarcación, queda con sus compañeros “desnudos como nascimos y perdido todo lo que traíamos, y aunque todo valía poco, para entonces valía mucho” (p. 72). Así desnudo, el yo sería una suerte de espacio despojado (España ha quedado atrás) que se irá llenando con lo desconocido —América— hasta lograr nuevo ser, nueva identidad. En función, por sobre todo, de este yo habrán de verse las descripciones de nuevos parajes y nuevos seres y no sólo como mera (y a menudo insatisfactoria) información geográfica y etnológica: son prolongaciones vitales de una nueva persona dinámica. De particular interés son las frecuentes descripciones de los distintos indios: ni hiperbólicas ni interesadas, como las de muchos cronistas que informan sobre el otro a distancia, son éstas descripciones de un otro cotidiano cuyo contacto da forma al yo. Este contacto, cultural y a la vez específicamente personal, se registra a menudo en el texto. Describe Alvar Núñez, por ejemplo, cómo se efectúa el pasaje de los españoles de una comunidad de indios a otra. Cada español es tomado de la mano por un indio de la nueva comunidad que lo albergará en su choza: “y cada uno de ellos tomó el suyo por la mano y nos llevaron a sus casas” (p. 101).

La desnudez y el aprendizaje del otro que configuran al nuevo yo no se viven fácilmente: “como no estábamos acostumbrados a [andar desnudos], a manera de serpientes mudábamos los cueros dos veces en el año, y con el sol y el aire hacíanse en los pechos y en las espaldas unos empeines muy grandes” (p. 101). Esta desnudez física —primer alejamiento de lo propio, primera transgresión de un código que se va desechando— sorprende fuertemente al espectador, sea indio o cristiano, contrariando sus previsiones. Así, los indios que los han visto con ropa el día anterior “nos volvieron a buscar y a traernos de comer; mas cuando ellos nos vieron así en tan diferente hábito del primero y en manera tan extraña, espantáronse tanto que se volvieron atrás” (p. 72). Mientras tanto unos españoles, antiguos compañeros de expedición, con quienes se encuentran Alvar Núñez y los suyos a los pocos días, acusan idéntico choque: “se espantaron mucho de vernos de la manera que estábamos, y rescibieron muy gran pena por no tener qué darnos; que ninguna otra ropa traían sino la que tenían vestida” (p. 74). Por un momento, antes de comenzar el progresivo adecuamiento a códigos donde la desnudez no es diferencia, sólo está el hombre desnudo: irreconocible tanto para el otro como para él mismo, suspendido en un espacio de nadie, inclasificable ante miradas atónitas.

A esta primera —y muy básica— separación cultural segui-

rán otras. Los actos que van marcando el abandono del pasado afectan aquellas convenciones que fundamentan la identidad cultural, notablemente en el caso de las costumbres alimenticias. Al comienzo de la narración, el yo se mantiene enérgicamente al margen de estas transgresiones. Otros comen caballos, no él:

De mí sé decir que desde el mes de mayo pasado yo no había comido otra cosa que maíz tostado, y algunas veces me vi en necesidad de comerlo crudo; porque aunque se mataron los caballos entre tanto que las barcas se hacían, yo nunca pude comer de ellos (p. 72).

Otros comen carne humana, no él. Cuenta Alvar Núñez cómo Esquivel, el único sobreviviente del grupo que quedó con Narváez, al "último que murió [...] lo hizo tasajos, y comiendo de él se mantuvo hasta 1 de marzo" (p. 87). Más cerca de él, cinco de sus hombres "se comieron los unos a los otros, hasta que quedó uno solo, que por ser solo no hubo quien lo comiese" (p. 75). Al narrar este último incidente, y como para recalcar su carácter nefando, registra la violenta reprobación de los mismos indios:

De este caso se alteraron tanto los indios, y hobo entre ellos tan gran escándalo, que sin duda si al principio ellos lo vieran, los mataran, y todos nos viéramos en grande trabajo (*id.*).

La mención de estas transgresiones, de las que Alvar Núñez tan deliberadamente se aparta, ocurre a comienzos del viaje por tierra y al muy poco tiempo de haberse separado de Narváez. En cambio el capítulo XXIII, titulado sin ambages "Cómo nos partimos después de haber comido los perros", comienza con la naturalidad que da el hábito: "Después que comimos los perros, pareciéndonos que teníamos algún esfuerzo para poder ir adelante [...] nos despedimos de aquellos indios" (p. 102). No se trata de caballos ni de hombres sino de perros, y más precisamente de perros que los indios utilizan en su alimentación. Pero el hecho de que el texto, destinado a un lector europeo para quien el perro es animal doméstico no comestible, descarte la necesidad de cualquier explicación, muestra cuán familiarizado está Alvar Núñez con un código que no es el suyo de origen. La aparente insignificancia de la frase temporal "después que comimos los perros" permite medir la distancia recorrida en el proceso de despojamiento y reorganización cultural. Hay otros ejemplos de este cambio de código. En el capítulo XXII por ejemplo, relata Alvar Núñez cómo a veces los indios les daban, a él y a sus escasos compañeros, un pedazo de carne. Ellos no se daban el tiempo de asarlo por temor

a que algún indio se lo robase, pero sobre todo porque los hábitos alimenticios, según indica el texto, ya se han alterado. Si el alimento era asado —y nótese que se trata de carne— “no lo podíamos tan bien pasar como crudo” (p. 102).

El reajuste cultural dista de ser simple y unívoco. Los avatares del sistema alimentario, los sutiles vaivenes de un nuevo código inestable y, lo más importante, la actitud del yo al hablar de sus comidas (ya participando en las nuevas costumbres, ya distanciándose de ellas) merecen examen. Que el yo comparte estas nuevas “maneras de mesa” es indudable. Lo confirman la naturalidad de ciertos comentarios —como la ya citada mención de los perros— y hasta la aprobación con la cual se habla de ciertas comidas incorporadas sin discriminación:

Hay muchas maneras de tunas, y entre ellas hay algunas muy buenas, aunque a mí todas me parecían así, y nunca la hambre me dio espacio para escogerlas ni parar mientes en cuáles eran mejores (p. 93).

El alimento inesperado se menciona con deleite: el mezquitez, por ejemplo, “es una fruta que cuando está en el árbol es muy amarga, y es de la manera de algarrobas, y cómese con tierra, y con ella está dulce y bueno de comer” (p. 109). Sigue a la mención de este dudoso manjar una verdadera receta culinaria que describe procedimientos, utensilios y hasta el papel del cocinero: “el que la ha molido [la fruta] pruébala, y si le parece que no está dulce, pide tierra y revuélvela con ella, y esto hace hasta que la halla dulce, y asiéntanse todos alrededor y cada uno mete la mano y saca lo que puede” (*id.*).

En otras ocasiones, sin embargo, la detallada información destinada al rey escamotea la participación del yo, como si éste se alejara de la alimentación que fue suya:

Su mantenimiento principalmente es raíces de dos o tres maneras, y búscanlas por toda la tierra; son muy malas, y hinchan los hombres que las comen. Tardan dos días en asarse, y muchas de ellas son muy amargas, y con todo esto se sacan con mucho trabajo. Es tanta la hambre que aquellas gentes tienen, que no se pueden pasar sin ellas, y andan dos o tres leguas buscándolas. Algunas veces matan algunos venados, y a tiempos toman algún pescado; mas esto es tan poco, y su hambre tan grande, que comen arañas y huevos de hormigas, y gusanos y lagartijas y salamanquesas y culebras y víboras, que matan los hombres que muerden, y comen tierra y madera y todo lo que pueden haber, y estiércol de venados,

y otras cosas que dejo de contar; y creo averiguadamente que si en aquella tierra hubiese piedras las comerían (p. 89).

La participación del yo, una vez más, es evidente: además de los efectos de las raíces conoce, por ejemplo, su sabor. Pero no menos evidente, en este caso, es la distancia que establece la descripción en el momento de la escritura. El *yo* necesita separarse del *ellos* —de “aquella gente”—, incluso señalar su diferencia mediante la lítote de repudio: “y otras cosas que dejo de contar”. El yo partícipe se esfuma tras el yo testigo. Este vaivén —un yo a veces dentro del grupo, a veces fuera de él— es sintomático no sólo del reajuste alimenticio sino de todo el proceso que constituye el aprendizaje del otro.

Si no se ha hablado del maíz en esta dieta ajena que se vuelve propia, es porque además de su evidente valor alimenticio se carga, dentro del texto, de funciones que merecen mención especial. El maíz encuadra el relato, aparece al comienzo, antes del desnudamiento, y al final, en vísperas del reingreso en la comunidad española. Para apreciar su importancia, conviene retroceder en el texto, considerar la meta cambiante del viaje una vez que se vuelve evidente la imposibilidad de “conquistar y gobernar”.

Los relatos, en parte fabulados, de otros viajeros y la codicia propia hacen que la expedición comience bajo el signo del oro, los metales. “Una sonaja de oro entre las redes” (p. 46), encontrada en un bohío abandonado poco después del desembarco en la Florida, se vuelve objeto mágico, cifra de esperanzas y obsesiones. Los indios, acaso de mala fe, acaso porque los españoles interpretan sus señas según les conviene, alimentan la ilusión:

Por señas preguntamos a los indios de adónde habían habido aquellas cosas, señaláronnos que muy lejos de allí había una provincia que se decía Apalache, en la cual había mucho oro, y hacían seña de haber muy gran cantidad *de todo lo que nosotros estimamos en algo* (p. 48; subrayado por mí).

Sobre esta nota de optimismo se inicia el viaje hacia una ilusoria riqueza: el apetito del oro se vuelve sustento del viaje. Sin embargo, casi desde las primeras páginas de la crónica, y a medida que surge de modo más acuciante el hambre, se va perfilando paralelamente otro tesoro que se busca con avidez igual o mayor. Como monótono estribillo que puntúa esta etapa del viaje, la palabra *maíz* recurre obsesivamente en la relación: “mostrámosles maíz para ver si le conocían” (p. 48); “hallamos gran cantidad de maíz

que estaba ya para cogerse, y dimos infinitas gracias a nuestro Señor" (p. 51); "aunque algunas veces hallábamos maíz, las más andábamos siete y ocho leguas sin toparlo" (p. 54). El maíz real reemplaza el oro inexistente hasta que se vuelve, él también, inexistente: nuevo objeto de deseo, nueva cifra de esperanzas y obsesiones.

La mención del maíz cesa cuando comienza el largo itinerario individual por tierra y una vez que quedan atrás las culturas sedentarias. Metal y maíz, dos objetos que significan en sí y a la vez apuntan a otra cosa (riqueza, civilización: lo inalcanzable), son reemplazados por el más básico e indiferenciado alimento, meta inmediata, utilitaria, que escapa a la idealización. Cuando reaparecen, hacia el final del texto, siempre en lugar privilegiado, es interesante observar cómo se ha enriquecido su significado. El maíz ya no es sólo alimento codiciado sino vía, salida, ruta reconocible: "De cómo seguimos el camino del maíz", se titula uno de los capítulos que preludia el reingreso de los viajeros, primero en las culturas sedentarias indígenas, luego en la española. La descripción, a las claras laudatoria y posiblemente idealizada, de la comunidad indígena donde por fin encuentran maíz —lujo, limpieza, abundancia, cosas "mejores que las de la Nueva España" (p. 124)— apoya este enriquecimiento del signo.

También el metal vuelve a aparecer al final, revalorizado de otra manera. Si bien sigue representando "todo lo que nosotros estimamos en algo", el objetivo de la estima ha variado; el metal ya no es indicio de ilusorias riquezas, como el oro del principio, sino signo de la muy deseada presencia de semejantes:

[...]entre otras cosas que nos dieron, hobo Andrés Dorantes un cascabel gordo, grande, de cobre, y en él figurado un rostro[...] y preguntándoles que dónde habían habido aquello, dijéronlo que lo habían traído de hacia el Norte[...] y entendimos que do quiera que aquello había venido, había fundición y se labraba de vaciado, y con esto nos partimos otro día (p. 115).

El cascabel significa metalurgia, metal trabajado por hombres, por lo tanto presencia de esos hombres, acaso como ellos. Dentro de la misma perspectiva metonímica, un clavo de herrar significa esto y más: la indudable presencia española, más valiosa en ese momento que cualquier promesa de tesoro:

En este tiempo, Castillo vio al cuello de un indio una hebilleta de talabarte de espada, y en ella cosido un clavo de herrar; tomó-sela y preguntámosle qué cosa era aquella, y dijéronnos que habían

venido del cielo. Preguntámosle más, que quién la había traído de allá, y respondieron que unos hombres que traían barbas como nosotros, que habían venido del cielo y llegado a aquel río[...]. Nosotros dimos muchas gracias a Dios nuestro Señor porque estábamos desconfiados de saber nuevas de cristianos (p. 126).

El impulso del viaje coincide con su clausura: metal y maíz, los mismos y a la vez otros, encuadran el recorrido, proveen hitos reconocibles entre los cuales se da el espacio blanco de un itinerario fundamentado en el yo.

El traslado físico que constituye la anécdota misma de los *Naufragios* repercute a través del texto como en una galería de ecos: traslado de una meta a otra, traslado de una cultura a otra, traslado por fin de un yo a otro yo¹². El yo encarna esos traslados, no sólo plegándose a los cambios sino haciendo del traslado su naturaleza: será un yo trasladante, un yo mediador. La facilidad con que se asume como tal es patente al comienzo, justo después de la ruptura con Narváez. Cuando los indios se espantan de la desnudez de los españoles y huyen, es Alvar Núñez quien se encarga de tranquilizarlos (p. 72); cuando los españoles temen que esos mismos indios los sacrifiquen, es nuevamente Alvar Núñez quien se encarga de apaciguarlos: el yo es lazo de unión, mediador que se mueve *entre* culturas, persuasivo, raras veces autoritario. Esa mediación quedará emblematizada en las dos ocupaciones que desempeña Alvar Núñez durante su viaje: vendedor ambulante y médico viajero.

Las dos ocupaciones no son casuales. Desde el punto de vista del indio, constituyen un intento de integrar al español en su sistema, adjudicándole una función útil dentro de su economía: "ellos curan las enfermedades soplando al enfermo... y mandáronnos que hiciésemos lo mismo *y sirviésemos en algo*" (p. 78; subrayado por mí). A la vez, las dos ocupaciones permiten que esa integración incluya la evidente diferencia del español: se lo incorpora como distinto, adjudicándole funciones privilegiadas. Desde el punto de vista del español, son las ocupaciones que le permiten la mayor

¹² Esta evidente transformación ha sido comentada por PRANZETTI, art. cit. También por DAVID LAGMANOVICH, "Los *Naufragios* de Alvar Núñez como construcción narrativa", *KRQ*, 25 (1978), 27-37, que señala: "A lo largo de ese viaje[...] se producen una serie de inversiones de la realidad comúnmente aceptada según la óptica del lector convencional, bajo el signo general de una progresiva identificación del autor con el mundo indígena que había partido para sojuzgar. Entre otras cosas, los *Naufragios* son el relato de una conversión" (p. 32).

flexibilidad y la mayor inciativa, en una palabra, la mayor libertad. Anota el cronista que “los físicos son los hombres más libertados” (p. 77)¹³ y que el oficio de mercader “me estaba a mí bien, porque andando en él tenía libertad para ir donde quería y no era obligado a cosa alguna” (p. 81). Para Alvar Núñez, además, son ocupaciones que favorecen la construcción de un nuevo yo, privilegiándolo como espectáculo y permitiéndole distinguirse. De su temprana función de mercader dirá que “entre ellos era muy conocido; holgaban mucho cuando me vían y les traía lo que habían menester, y los que no me conocían me procuraban y deseaban ver por mi fama” (p. 82). En cuanto a su función de médico, baste recordar la amplificación que recibe en el texto —casi la mitad de la relación para evocarla— para comprender la importancia que le adjudica el yo.

Como en los vaivenes observados en la adaptación alimenticia, las relaciones del yo al otro —y del otro al yo— en lo que atañe a la organización social distan de ser unívocas y consistentes. En la isla de Mal Hado se pasa, sin aparente transición, de servir como físico —puesto privilegiado— a prestar los servicios más arduos del esclavo:

[...] yo no podía sufrir la vida que con estos otros tenía; porque, entre otros trabajos muchos, había de sacar las raíces para comer debajo del agua y entre las cañas donde estaban metidas en la tierra; y de esto traía yo los dedos tan gastados, que una paja que me tocase me hacía sangre de ellos[...] (p. 81).

Al cambiar de comunidad, el esclavo pasa a ser mercader de fama. Esto durante seis años; pero el día que vuelve a cambiar de grupo, retornan la esclavitud y los malos tratos: “en ese tiempo yo pasé muy mala vida, ansí por la mucha hambre como por el mal tratamiento que de los indios rescebía” (p. 92). Cuando por fin logran huir de estos indios pasan nuevamente al otro extremo: “Luego el pueblo nos ofreció muchas tunas, porque ya ellos tenían noticia de nosotros y cómo curábamos” (p. 94).

Suponer que este tratamiento variado se debe a las funciones diversas que cada grupo sucesivo de indios quiere adjudicar al español convence sólo medianamente. No se trata, después de todo,

¹³ Como ejemplo de esa liberación, señala Alvar Núñez la poligamia: los físicos “pueden tener dos y tres [mujeres] y entre éstas hay muy gran amistad y conformidad” (p. 77). Declaración reveladora que invita a la conjetura, en un texto donde se evita cuidadosamente toda referencia sexual que implique al yo.

de grupos aislados, sin contacto entre ellos. El texto señala más de una vez que las comunidades indígenas contratan entre ellas y que la fama del español, ya como mercader, ya como curandero, anticipa su presencia. Más satisfactorio es conjeturar que el español, percibido por el indio como básicamente *diferente*, es ubicado indistintamente en el extremo —del privilegio o del sometimiento— donde resulte más útil. Será *a la vez* curandero/mercader y esclavo, así como para Alvar Núñez, víctima de una misma penuria clasificatoria, el indio será *a la vez* “bruto” (p. 73) y “gente” (p. 76). Se está, simultáneamente, adentro y afuera, se es, simultáneamente, yo y el otro.

Este vaivén jerárquico disminuye y de hecho cesa en la segunda mitad del texto, produciendo una importante reorganización del relato. Se ha señalado repetidas veces el desequilibrio temporal de los *Naufraios*, el hecho de que los primeros diecinueve capítulos se refieren a seis años de viaje y los diecinueve restantes tan sólo a dos. Es innegable que esta relativización corresponde, como se ha dicho con acierto¹⁴, a un impulso narrativo que marca expansiones y contracciones para valorizar aspectos del relato y dinamizarlo. Lo que queda por ver en detalle, sin embargo, es cuál es ese aspecto del viaje que merece expansión tan notable y qué relación guarda con la estrategia autovalorativa que practican los *Naufraios*.

Hasta el capítulo diecinueve el texto ha oscilado, para realzar al yo, entre la retórica del desamparo (el esclavo) y la de la distinción (el que “toma el leme”, el curandero, el mercader). A partir de este capítulo optará por la última, practicando, además de la expansión cronológica mencionada, una verdadera magnificación personal. El relato se reorganiza sistemáticamente en un solo sentido —el de las curas sucesivas— y en torno a una sola función: la de físico.

Es interesante observar los orígenes de tal función, eje de la segunda parte del relato. Al asumirla por vez primera los españoles, en la isla de Mal Hado, se invierte —otra variante fecunda del revés— el orden de los factores que habitualmente aseguran la eficacia de las prácticas curativas. Señala en efecto Lévi-Strauss que para que la cura sea exitosa son necesarias, sucesivamente, la creencia del curandero en sus técnicas; la creencia del enfermo en el poder del curandero; y la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que constituyen un campo de gravitación dentro del cual se definen las relaciones entre el curandero y el

¹⁴ LEWIS, art. cit., pp. 687-688.

paciente¹⁵. En los *Naufragios*, en cambio, se trastroca sistemáticamente la serie. Las exigencias colectivas —hacer que estos hombres sirvan, teniendo en cuenta su diferencia— dictan la confianza del grupo indígena; ésta, a su vez, determina la confianza de los individuos enfermos; y es esta voluntariosa creencia, reforzada por la coerción —“nos quitaban la comida hasta que hiciésemos lo que nos decían” (p. 78)—, la que por fin determina la convicción de los flamantes físicos. Una práctica que al comienzo resulta ridículamente ajena —“nosotros nos reíamos de ello, diciendo que era burla y que no sabíamos curar” (*id.*)— es imitada por necesidad, hasta que se asume como propia y eficaz: “yo lo he experimentado y me sucedió bien de ello” (p. 79). La impostura se ha vuelto función.

La dilatada segunda parte del viaje no sólo realza esta función de físico sino que la sistematiza. Sin embargo, antes de esa sistematización, en el espacio que media entre el asumir la función y el ponerla en práctica, se sitúa un curioso episodio, rico en prolongaciones simbólicas. Los españoles, en vísperas de emprender la larga marcha curativa, se detienen a buscar comida:

[...]y como por toda esta tierra no hay caminos, yo me detuve más en buscarla; la gente se volvió, y yo quedé solo, y viniendo a buscarlos aquella noche me perdí, y plugo a Dios que hallé un árbol ardiendo, y al fuego de él pasé aquel frío aquella noche, y a la mañana yo me cargué de leña y tomé dos tiones, y volví a buscarlos, y anduve de esta manera cinco días siempre con mi lumbre y mi carga de leña, porque si el fuego se me matase en parte donde no tuviese leña, como en muchas partes no la había, tuviese de qué hacer otros tiones y no me quedase sin lumbre, porque para el frío yo no tenía otro remedio, por andar desnudo como nascí; y para las noches yo tenía este remedio, que me iba a las matas del monte, que estaba cerca de los ríos, y paraba en ellas antes que el sol se pusiese, y en la tierra hacía un hoyo y en él echaba mucha leña, que se cría en muchos árboles[...]y al derredor de aquel hoyo hacía cuatro fuegos en cruz, y yo tenía cargo y cuidado de rehacer el fuego de rato en rato, y hacía unas gavillas de paja larga que por allí hay, con que me cubría en aquel hoyo, y de esta manera me amparaba del frío de las noches; y una de ellas el fuego cayó en la paja con que yo estaba cubierto, y estando yo durmiendo en el hoyo, comenzó a arder muy recio, y por mucha priesa que yo me di a salir, todavía saqué señal en los cabellos del peligro en que había estado (pp. 95-96).

¹⁵ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 184.

Por varias razones el texto resulta notable. No sólo recoge, concentrándolas en el yo, las privaciones que se han venido detallando —hambre, frío, desnudez, soledad, peligro— sino que les da nuevo sentido, es decir, reorienta su lectura hacia una nueva meta. Hasta este punto en el texto, la privación ha sido adversidad personal, infortunio cuya superación atestigua el valor del individuo, su meritoria diligencia, sus recursos: obedece a una estrategia de autojustificación. A la luz de este nuevo episodio, cuyas connotaciones religiosas son obvias —el yo errante en el desierto, la zarza ardiente, la lumbre que se ha de mantener siempre encendida, los fuegos en cruz, la providencial salvación y la señal que se saca de la experiencia—, el yo no sólo se justifica sino que se añade otra dimensión: su privación habrá de leerse más allá del sufrimiento personal, como prueba divina y como preparación para la larga marcha mesiánica que ocupa la segunda parte de los *Naufragios*.

La curación introduce un nuevo modo de tomar contacto con el otro, basado en el beneficio mutuo: la salud a cambio del alimento. El yo vuelve a operar dentro de un grupo español —el uso del nosotros se vuelve más frecuente—, no tanto con miras a diferenciarse de él (como al comienzo de la expedición), como para reforzar su misión y asentarse en su prestigio. Si la discordia amenazaba al nosotros en tiempos de Narváez, el espíritu colectivo, la identidad de propósitos y la función compartida lo vuelven normalmente necesario en esta etapa del viaje: el nosotros es la marca del cuerpo colegiado —el de físicos— en que el yo, por cierto, descuella (“en atrevimiento y osar acometer cualquier cura era yo más señalado entre ellos”, p. 99), pero que a la vez lo justifica.

Presentado al comienzo como mezcla de curas casuales y desordenado entusiasmo —“por llegar más prestos los unos que los otros a tocarnos, nos apretaron tanto que por poco nos hobieran de matar; y sin dejarnos poner los pies en el suelo nos llevaron a sus casas” (p. 110)—, el viaje curativo pronto se sistematiza en un proceso que se complica notablemente a medida que avanza el grupo. Todos sus aspectos, materiales y espirituales, sufren una progresiva ritualización —las “costumbres” que señala el texto— y, concomitantemente, se jerarquizan los viajeros, vueltos ofician-tes. La curación pasa a ser ceremonia, cuyas transformaciones vale la pena detallar:

- 1) Las curas rápidamente adquieren valor sagrado. Los indígenas marcan la llegada de los curanderos haciendo sonar calabazas horadadas que “tienen virtud y que vienen del cielo” (p.

110). Los propios físicos indios confieren a los españoles, a través de esas calabazas, su autorización profesional:

...dos físicos de ellos nos dieron dos calabazas, y de aquí comenzamos a llevar calabazas con nosotros, y añadimos a nuestra autoridad esta cerimonia, que para ellos es muy grande (p. 114).

2) Se amplía el alcance de las curas, aumentando sus hipotéticos efectos. La mera presencia de los físicos se interpreta como benéfica: “creían que en tanto que allí nosotros estuviésemos ninguno de ellos había de morir” (p. 99). La imposición de manos curativa comienza a percibirse también como preventiva: “nos trajeron a toda la gente de aquel pueblo [y no sólo a los enfermos] para que los tocásemos y santiguásemos” (p. 110).

3) Al afinarse la organización del viaje curativo, se alteran las relaciones entre los distintos grupos indígenas. El viaje no sólo se vuelve rito sino empresa. Una nueva economía produce intermediarios, suerte de gerentes que “cobran” las curas:

[...]y entre estos vimos una nueva costumbre, y es que los que venían a curarse, los que con nosotros estaban les tomaban el arco y las flechas; y zapatos y cuentas, si las traían, y después de haberlas tomado nos las traían delante de nosotros para que los curásemos; y curados, se iban muy contentos, diciendo que estaban sanos (p. 111).

4) El cobro previo —condición de la cura— se complica con el deseo de lucro, adquiere proporciones violentas. El tributo involuntario pero circunscrito (arco, flechas, cuentas) se vuelve saqueo total, que se reproduce en cadena:

[...]desde aquí comenzó otra nueva costumbre, y es que, rescibiéndonos muy bien, que los que iban con nosotros los comenzaron a hacer tanto mal, que les tomaban las haciendas y les saqueaban las casas, sin que otra cosa ninguna les dejasen; de esto nos pesó mucho, por ver el mal tratamiento que a aquellos que tan bien nos rescibían se hacía [mas] los indios mismos que perdían la hacienda, conociendo nuestra tristeza, nos consolaron, diciendo que de aquello no rescibiésemos pena; que ellos estaban tan contentos de habernos visto, que daban por bien empleadas sus haciendas, y que adelante serían pagados de otros que estaban muy ricos (*id.*).

A medida que avanza el viaje volverá a cambiar la forma de pago; el tributo por coerción será reemplazado por la institución de la dádiva voluntaria: “después de entrados en sus casas, ellos

mismos nos ofrescían cuanto tenían, y las casas con ellos'' (p. 118).

5) Los beneficios atribuidos a la imposición de manos se multiplican: a la cura y la prevención se añade la consagración. Consagración de recién nacidos, a manera de bautismo: "Acontescía muchas veces que de las mujeres que con nosotros iban parían algunas, y luego en nasciendo nos traían la criatura a que la santiguásemos y tocásemos'' (p. 124). Consagración también de alimentos, en pasajes de indudables resonancias evangélicas:

[...]mandábamos que asasen aquellos venados y liebres, y todo lo que habían tomado; y esto también se hacía muy presto en unos hornos que para esto ellos hacían; y de todo ello nosotros tomábamos un poco, y lo dábamos al principal de la gente que con nosotros venía, mandándole que lo repartiese entre todos. Cada uno con la parte que le cabía venían a nosotros para que la soplásemos y santiguásemos, que de otra manera no osaran comer de ella; y muchas veces traíamos con nosotros tres o cuatro mil personas (p. 117).

Por los dos lados, tanto para el indio como para el español, la ceremonia se ha complicado y se ha valorizado. Su precio —como lo indican las diversas "nuevas costumbres" que configuran su administración— aumenta; proporcionalmente aumenta, se enriquece, el ritual de la ceremonia y su alcance. El soplo curativo inicial, fruto de una mímica y de una necesidad descreídas, termina siendo gesto de consagración, de comunión. De aquí a la evangelización no hay sino un paso, como bien lo percibe el cronista:

Por todas estas tierras, los que tenían guerras con los otros se hacían luego amigos para venirnos a recibir y traernos todo cuanto tenían, y de esta manera dejamos toda la tierra en paz, y dijímosles, por las señas porque nos entendían, que en el cielo había un hombre que llamábamos Dios, el cual había criado el Cielo y la Tierra, y que Este adorábamos nosotros y teníamos también por Señor, y que hacíamos lo que nos mandaba, y que de su mano venían todas las cosas buenas, y que si así ellos lo hiciesen, les iría muy bien de ello; y tan grande aparejo hallamos en ellos, que si lengua hobiera con que perfectamente nos entiendiéramos, todos los dejáramos cristianos (p. 125).

El viaje curativo, con su progresiva complicación y valorización ritual, altera las relaciones entre el yo y el otro. Las estructuras de poder se redistribuyen. El yo que ha pasado por distintas posturas de autoridad o de falta de ella —de la autoridad militar

de quien “toma el leme”, a la influencia persuasiva del mediador entre culturas, al espacio ambiguo donde coexiste como privilegiado y esclavo— recupera por fin dominio. La palabra *autoridad* comienza a surgir con frecuencia en el texto: “añadimos a nuestra autoridad” (p. 114), “hasta que más autoridad entre ellos tuviésemos” (p. 111). Se trata de una autoridad que ya no es inmanente al grupo, ya no producto de un campo de gravitación compartido donde se definían mutuamente las funciones de curandero y paciente. La dimensión evangélica, cada vez más patente, provee un nuevo respaldo para esta autoridad, un respaldo ajeno al código que regía hasta ahora las relaciones entre el español y el indio. Si antes había referencias al Dios de los cristianos —y las hay continuamente a lo largo de todo el texto de Alvar Núñez— éstas eran de orden privado: ruegos, invocaciones, agradecimientos —“estuvimos pidiendo a Nuestro Señor misericordia” (p. 72), “nos encomendamos a Dios nuestro Señor” (p. 94)—, comunicación privilegiada entre el español y su Dios que no toca al otro. Sólo ahora el cristianismo se hace de veras público: en las curas, en el ritual, por fin en la prédica. A medida que se hacen públicos y se institucionalizan de este modo los beneficios del viaje, se institucionaliza también el relato: tardíamente comienza a integrar una de las posibles categorías de la crónica gloriosa, la de la conquista espiritual. En nombre de una autoridad, si se quiere divina, el yo, despojado en la primera mitad del viaje, se reposesiona. Pero también se reposesiona del otro: marca una nueva distancia con respecto al indio, cultiva su ascendiente sobre él y prepara, más o menos conscientemente, su propia reintegración en la comunidad española.

De manera algo inquietante para el lector moderno, acostumbrado a una imagen idealizada de Alvar Núñez¹⁶ —la que él mismo sugiere y lectores sucesivos elaboran— se comprueban en el texto los efectos intimidantes de esta reestructuración de poder: “era tan grande entre ellos nuestra autoridad, que ninguno osaba beber sin nuestra licencia” (p. 113). Que la postura de Alvar Núñez es ambigua —lamenta la intimidación a la vez que alaba la obediencia que de ella resulta— lo demuestran pasajes como el siguiente:

[...]y más de quince días que con aquéllos estuvimos, a ninguno vimos hablar uno con otro, ni los vimos reír ni llorar a ninguna criatura; antes, porque uno lloró, la llevaron muy lejos de allí, y con

¹⁶ Véase LEWIS, art. cit., p. 689.

unos dientes de ratón agudos la sajonaron desde los hombros hasta casi todas las piernas. E yo, viendo esta crueldad y *enojado de ello*, les pregunté que por qué lo hacían, y respondieronme que para castigarla porque había llorado delante de mí. Todos estos temores que ellos tenían ponían a todos los otros que nuevamente venían a conocerlos, a fin que nos diesen todo cuanto tenían, porque sabían que nosotros no tomábamos nada, y lo habíamos de dar todo a ellos. Ésta fue *la más obediente gente* que hallamos por esta tierra, y de mejor condición; y comúnmente son muy dispuestos (p. 120, los subrayados son míos).

La expresión física de los sentimientos del indio —tan elocuentemente señalada y celebrada al comienzo del viaje¹⁷— se somete a una autocensura; el enojo que provoca esta práctica en Alvar Núñez no impide, sin embargo, que aprecie sus resultados: el temor conduce a la obediencia.

De esta postura ambivalente —repudio y a la vez aprecio de la subordinación a la autoridad— al aprovechamiento consciente de esa autoridad, y más aún a su manipulación activa, no hay más que un paso. Se *usa* la autoridad, se intimida justamente con aquello que el sometido censura dentro de sí, es decir, la expresión de los sentimientos:

Dijámosles que nos llevasen hacia el Norte; respondieron de la misma manera, diciendo que por allí no había gente sino muy lejos, y que no había qué comer ni se hallaba agua; y con todo esto, nosotros porfiamos y dijimos que por allí queríamos ir, y ellos todavía se excusaban de la mejor manera que podían, y por esto *nos enojamos*, y yo me salí una noche a dormir en el campo, apartado de ellos; mas luego fueron donde yo estaba, y toda la noche estuvieron *sin dormir y con mucho miedo* y hablándome y diciéndome cuán *atemorizados* estaban, rogándonos que no estuviésemos más enojados, y que aunque

¹⁷ Cuando Alvar Núñez y sus compañeros pierden simultáneamente ropa y embarcación, el texto registra en detalle la compasión de los indios: “Los indios, de ver el desastre que nos había venido y el desastre en que estábamos, con tanta desventura y miseria, se sentaron entre nosotros, y con el gran dolor y lástima que hobieron de vernos en tanta fortuna, comenzaron todos a llorar recio, y tan de verdad, que lejos de allí se podía oír, y esto les duró más de media hora; y cierto ver que estos hombres tan sin razón y tan crudos, a manera de brutos, se dolían tanto de nosotros, hizo en mí y en otros de la compañía creciese más la pasión y la consideración de nuestra desdicha” (p. 73). Hay otras menciones de esta compasión que evidentemente impresiona al cronista: “Es la gente del mundo que más aman a sus hijos y mejor tratamiento les hacen; y cuando acaesce que a alguno se le muere el hijo, llóranle los padres y los parientes, y todo el pueblo, y el llanto dura un año cumplido” (p. 76).

ellos supiesen morir en el camino, nos llevarían por donde nosotros quisiésemos ir; y como nosotros todavía fingíamos estar enojados y porque su miedo no se quitase, sucedió una cosa extraña, y fue que este día mismo adolescieron muchos de ellos, y otro día siguiente murieron ocho hombres (p. 119; los subrayados son míos).

No sólo se tiene autoridad sino que, conscientemente, se la *representa*; y, para recalcarla, se *mide* el discurso mismo que acompaña esa representación: "Teníamos con ellos mucha autoridad y gravedad, y para conservar esto, les hablábamos pocas veces" (p. 125)¹⁸.

La extensión del traslado de Alvar Núñez puede medirse sin duda físicamente, en términos de leguas y de años, pero más eficaz resulta la otra medida, la que permite apreciar la distancia entre el yo y su otro, evaluar el espacio variable de la alteridad. A medida que el itinerario se va cerrando, el texto repite insistentemente (como poco antes había repetido la palabra *maíz*) la palabra *cristianos*. Es la meta del viaje, el inminente reingreso en la cultura de origen, ya preludiado por la reestructuración de las relaciones con el indio según códigos europeos. Lo que es necesario señalar, sin embargo, es la clara (y creciente) incomodidad de ese reingreso: la cultura propia, al volverse cercana, se percibe más y más como ajena. Con vértigo de pronombres, el texto busca deslindar el otro del yo, el ellos del nosotros y —aun a distancia de los hechos, con la perspectiva de una escritura producida dentro de España— empieza a postular su alteridad en lo que antes había sido espacio del yo: los otros ya no son los indios, son los cristianos, percibidos como diferencia y, lo que es más, como amenaza. Entre dos alteridades posibles —el indio que lo acompaña, el español que lo espera—, el viajero reorganiza dramáticamente nuevas alianzas y nuevas distancias para reconocerse y ser reconocido. La compasión priva sobre la autoridad; reagrupa una vez más al yo con el indio y lo escinde de los españoles:

¹⁸ Añade el texto: "El negro les hablaba siempre; se informaba de los caminos que queríamos ir y los pueblos que había y de las cosas que queríamos saber. Pasamos por gran número y diversidades de lenguas; con todas ellas Dios nuestro Señor nos favoreció, porque siempre nos entendieron y les entendimos". La cita señala otro aspecto, fecundo, de la noción del traslado: la *traducción*. En un nivel práctico, es el único modo de hablar con el indio; de modo más general, puede verse todo el texto de Alvar Núñez como un ejercicio de traducción. Por otra parte, "el negro les hablaba siempre" muestra cómo la jerarquización afecta al grupo mismo de los físicos, marcando desniveles (véase PRANZETTI, art. cit., p. 25).

Anduvimos mucha tierra, y toda la hallamos despoblada, porque los moradores de ella andaban huyendo por las sierras, sin osar tener casas ni labrar, por miedo de los cristianos. Fue cosa de que tuvimos muy gran lástima[...]Trujéronnos mantas de las que habían escondido por los cristianos, y diéronnoslas, y aun contáronnos cómo otras veces habían entrado los cristianos por la tierra, y habían destruido y quemado los pueblos, y llevado la mitad de los hombres y todas las mujeres y muchachos, y que los que de sus manos se habían podido escapar andaban huyendo[...]y mostraban grandísimo placer con nosotros, aunque temimos que, llegados a los que tenían la frontera con los cristianos y guerra con ellos, nos habían de maltratar y hacer que pagásemos lo que los cristianos contra ellos hacían (pp. 127-128).

La alteración de los espacios fundamentales del reconocimiento, las nuevas líneas que configuran al yo entre otros vueltos semejantes o entre semejantes vueltos diferentes, se perciben claramente en dos momentos del texto. El primero, que agrupa al yo y al indio, cifra el reconocimiento en la semejanza. Se aprende —se aprehende— el cuerpo del otro:

y aquella noche llegamos adonde había cincuenta casas, y se espantaban de vernos y mostraban mucho temor; y después que estuvieron algo sosegados de nosotros, allegábannos con las manos al rostro y al cuerpo, y después traían ellos sus mismas manos por sus caras y sus cuerpos, y así estuvimos aquella noche (p. 103).

El segundo momento, que escinde al yo del español, cifra el reconocimiento en una impensable diferencia. Cuando por fin se produce el ansiado encuentro de Alvar Núñez con “cuatro cristianos de caballo”, los españoles

recibieron gran alteración de verme tan extrañamente vestido y en compañía de indios. Estuviéronme mirando mucho espacio de tiempo, tan atónitos, que ni me hablaban ni acertaban a preguntarme nada (p. 130).

Hay pocos silencios, anotados en un texto, más elocuentes y más vertiginosos que éste. La desnudez ha integrado al yo dentro de un sistema; lo ha desclasificado de otro, volviéndolo un híbrido incongruente —aindiado pero no indio; hispanohablante pero no español— que desconcierta por su peculiaridad.

El intento por parte de la comunidad española de reducir esa distancia es evidente. Se procura reclasificar al híbrido intolerable, integrándolo totalmente a la perspectiva de la conquista y apro-

vechando su experiencia: así se lo separa de los indios —“nos llevaron por los montes y despoblados, por apartarnos de la conversación de los indios” (p. 132)— y se saca partido del viaje curativo volviéndolo utilitariamente evangélico¹⁹. Pero no menos notable es el intento, por parte de Alvar Núñez, de mantener la distancia. Más allá de los eficaces detalles patéticos —las camas que resultan incómodas por blandas, la ropa que incomoda (p. 137)—, el yo acude elocuentemente a la perspectiva del indio (el que antes fuera otro) para distinguirse y separarse del *ellos* español:

[los cristianos] hacían que su lengua les dijese que nosotros éramos de ellos mismos, y nos habíamos perdido muchos tiempos había, y que éramos gente de poca suerte y valor, y que ellos eran los señores de aquella tierra, a quien habían de obedecer y servir. Mas todo esto los indios tenían en muy poco o en nada de lo que les decían; antes, unos con otros entre sí platicaban, diciendo que los cristianos mentían, porque nosotros veníamos de donde salía el sol, y ellos donde se pone; y que nosotros sanábamos los enfermos, y ellos mataban los que estaban sanos; y que nosotros veníamos desnudos y descalzos, y ellos vestidos y en caballos y con lanzas; y que nosotros no teníamos cobdicia de ninguna cosa, antes todo cuanto nos daban tornábamos luego a dar, y con nada nos quedábamos, y los otros no tenían otro fin sino robar todo cuanto hallaban, y nunca daban nada a nadie; y de esta manera relataban todas nuestras cosas y las encarescían, por el contrario, de los otros[...]. Finalmente, nunca pudo acabar con los indios creer que éramos de los otros cristianos (pp. 131-132).

¹⁹ Al final del capítulo 35 se dan de manera notable dos discursos distintos de evangelización. Uno, el oficial y utilitariamente propagandista, se hace por interpósita persona: “el Melchior Díaz dijo a la lengua que de nuestra parte les hablase a aquellos indios, y les dijese cómo venía de parte de Dios que está en el cielo[...].” (p. 134). Sigue una exposición de tipo catequístico en la que abunda la amenaza (“pena perpetua de fuego a los malos”; “si esto no quisiesen hacer los cristianos los tratarían muy mal”), exposición dictada por Melchor Díaz al lengua. Los indios a su vez responden al lengua “que ellos serían muy buenos cristianos, y servirían a Dios” (p. 135). El texto parece recalcar que la comunicación, si bien se aprovecha del nosotros (“de nuestra parte”), es asunto entre Díaz y los indios a través del lengua. En cambio el otro discurso, sí asumido por el nosotros, se presenta como notablemente más sencillo y sin duda más sincero: “Nosotros les dijimos que Aquel que ellos decían nosotros lo llamábamos Dios, y que así lo llamasen ellos, y lo sirviesen y adorasen como mandábamos, y ellos se hallarían muy bien de ello[...]y mandámosles que bajasen de las sierras, y vinieran seguros y en paz, y poblasen toda la tierra” (p. 135). Nótese que no hay en este segundo discurso ni amenaza ni intimidación como en el de Melchor Díaz. A propósito de este último, vale

Cuida el texto de insistir en esta distinción, que sin duda obedece en parte a fines ideológicos²⁰, pero que sobre todo revela una innegable transformación personal. No sabemos si esa transformación personal, asumida por Alvar Núñez en su texto, fue justamente apreciada por el Rey lector como servicio equivalente al “conquistar y gobernar”. Sí sabemos que, para el lector moderno, constituye su mayor hazaña, su prueba de grandeza.

SYLVIA MOLLOY

Yale University

la pena recordar que es capitán de Nuño de Guzmán, con quien se enfrentan Zumárraga y los franciscanos por la forma en que trata a los pueblos indígenas.

²⁰ Comenta Lastra la defensa de Alvar Núñez del “buen tratamiento” del indio y extiende su análisis a los *Comentarios* dentro del contexto de las *Leyes Nuevas* (LASTRA, art. cit., pp. 156, 160-161, en esp. nota 13).