

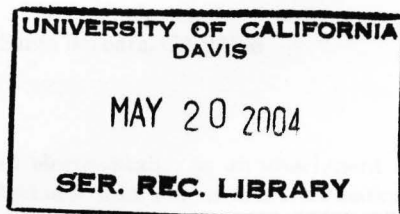
tinta

Volume 6

2002

Research Journal of Hispanic and Lusophone Studies

Hispanic and Lusophone Literature,
Culture and History



*Department of Spanish and Portuguese
University of California, Santa Barbara*

TINTA: Hispanic and Lusophone Literature, Culture and History

Volume 6

2002

CONTENTS

Articles

- Conquista con compasión: la nueva masculinidad en *Naufragios*
César Valverde 1
- Hilando la historia política y personal: elementos de la cultura popular contestataria en *Antigua vida mía* de Marcela Serrano
Ivonne Cuadra 17
- História dos feitos*: interpretação do paraíso americano pelo holandês Gaspar Barléu
Clície Rosana Nunes Adão 29
- La influencia política para el empleo en castellano de vocablos de otras lenguas peninsulares
Tania de Miguel Magro 45
- Masculinidad afianzada por medio del quebrantamiento de leyes en la *Historia de la monja alférez escrita por ella misma*
Brenda Lake 63
- Muerte al cuadrado, o la función del suicidio en *El mayor monstruo del mundo*
Mauricio J. Almonte 77
- Santo oficio de la memoria*: The Debate Memory Versus History
Carolina Rocha 87

Conquista con compasión: la nueva masculinidad en Naufragios

César Valverde
Illinois Wesleyan University

La masculinidad es una construcción fluida que depende de las circunstancias sociohistóricas en que se produce: en las culturas guerreras, generalmente vemos una masculinidad fundamentada en la fuerza física del hombre y una feminidad basada en la inferioridad física de la mujer. Pero cuando se da una transformación de los medios de producción, como el paso del feudalismo al capitalismo naciente en Europa, o el paso de una economía de saqueo al principio de la conquista de América a una economía de colonización y sustento, la masculinidad basada en la fuerza puede llegar a resultar insuficiente para mantener una hegemonía patriarcal a través de "ficciones de superioridad."

Dice Jo Ann McNamara que se requiere un fuerte apoyo social para mantener ficciones de superioridad sustentadas únicamente en la fuerza física ya que "[e]xperience indicates that the masculine gender is fragile and tentative, with weaker biological underpinnings than the feminine" (3). A mediados del siglo XII se da un cambio en las estructuras sociales de Europa: el surgimiento de las profesiones urbanas socava el ordenamiento social organizado en los que rezaban, los que luchaban y los que laboraban, y estos cambios se ven complicados aún más por la lucha ideológica entre los hombres casados y los célibes por el control del mundo cristiano. McNamara define la resultante crisis de identidad masculina como el *Herrenfrage*.¹ Esta nueva clase urbana estaba menos sujeta a definiciones de masculinidad basadas en cualidades guerreras y fue necesario redefinir la masculinidad de manera que se comprobara la incapacidad de la mujer en materia de estas nuevas profesiones urbanas (3).

Ideológicamente, esta redefinición de la masculinidad se centraba en el concepto aristotélico de la mujer como reflejo imperfecto del hombre, se complementa con el canon teológico que define la necesidad natural de la mujer para ser dominada, y se lleva a la práctica social a través del matrimonio. Para las clases artesanales y comerciales resulta fácil excluir a la mujer de su esfera profesional al subordinarla a través del matrimonio,

pero el sistema se desestabiliza porque la mayoría de los nuevos puestos son monopolizados por hombres célibes, hecho que viene a subvertir la definición de masculinidad basada en la capacidad reproductiva. Ya que el celibato se fundamentaba en la noción de la contaminación moral que producía el conocimiento carnal de la mujer, resulta difícil argüir por la necesidad de casar a la mujer para apartarla de la esfera profesional. Se da entonces una breve crisis genérica que a fin de cuentas se resuelve con el establecimiento de la unión monógama como institución preferida, y el celibato sineisáctico, la unión célibe entre hombre y mujer que permitía la participación de ésta al lado del hombre religioso, como acto de herejía.

En este estudio analizaremos los puntos de contacto de *Naufragios* con el modelo guerrero de Hernán Cortés, y prestaremos atención a la masculinidad alternativa que propone basada en la compasión, la comprensión y el amparo. Para esto último nos referiremos a los estudios ya hechos acerca de los modelos hagiográficos en el texto de Cabeza de Vaca, pero al estudiar el papel del santo en *Naufragios* lo haremos desde una perspectiva que incluya una dimensión genérica.

El hito que marca *Naufragios* no es únicamente la primera articulación del discurso del fracaso (Pastor 90). Con la publicación de su texto, Cabeza de Vaca construye una nueva masculinidad no sólo para el hombre español, sino para el indígena; viene así a desestabilizar la masculinidad guerrera que asociamos con Hernán Cortés, y *Naufragios* se convierte en contratexto genérico de las *Cartas de relación*. La transformación de Cabeza de Vaca representa una condición *sui generis* que modifica los bastiones de la masculinidad: sus constantes cambios a través de *Naufragios* contrastan marcadamente con la masculinidad inamovible de Hernán Cortés.

El agotamiento del potencial económico en las islas del Caribe es el que lanza las expediciones de Cortés y Narváez, y es el deseo de querer poblar y no sólo saquear que lleva a Cortés a marchar hacia el valle de México. Cortés rompe con la visión de mundo colombina porque se permite interpretar la realidad basándose en su experiencia inmediata y se presta la autoridad suficiente para tomar decisiones de momento. La concepción renacentista de Cortés se basa en "la formulación implícita de una filosofía política que elige la razón como instrumento privilegiado de conocimiento y que afirma que el fin justifica los medios" (Pastor 123), y se crea un paradigma de la conquista basado en el pragmatismo que asociamos con *El*

príncipe de Maquiavelo; el monarca es guerrero antes que nada, pero debe ser benévolo con los pueblos ya conquistados. Cortés se construye a sí mismo en las *Cartas* como paradigma masculino de la empresa de conquista y tiene, por supuesto, la Nueva España como prueba contundente del éxito de su modelo. Ya conquistada, Cortés se da la tarea de construir infraestructura y establecer autosuficiencia económica de la metrópoli. Pero esto sólo es posible por la gran población que encuentra y la existencia de recursos naturales fácilmente disponibles.

Aunque Cabeza de Vaca también utiliza la razón “como instrumento privilegiado de conocimiento” al recopilar información y entregarla con poca distorsión (aun cuando relata eventos como las dos instancias de antropofagia entre los españoles), debe presentarse a pesar de su fracaso ante el rey como un fiel servidor y construir una masculinidad alternativa a la de Cortés. Mientras esta última se basa en la fuerza y la violencia, la masculinidad de Cabeza de Vaca se hace posible porque se da en las Indias y en España a mediados del siglo XVI una transición económica importante que se manifiesta en *Naufragios*.

En la malograda expedición de Cabeza de Vaca vemos una variante de este fenómeno económico a finales de la década de 1520: el impulso por rescatar oro y obtener gloria y títulos, apoyado en un modelo masculino guerrero, termina canibalizándose a sí mismo y da paso a una economía centrada en suplir las necesidades más básicas y domésticas. Pero mientras una empresa de tales dimensiones como la conquista de México requiere de un referente masculino épico, la empresa de la colonización y población va a requerir de otro referente masculino.

El fracaso de ésta y muchas otras expediciones agota el modelo guerrero: Cabeza de Vaca escribe que no fue capaz de “hacer más servicio deste, 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 cueros, pudiese saber y ver” (13). Colón vuelve triunfalmente a España en 1493 con oro e indios, Cortés le entrega al rey una ciudad como no se había visto en Europa, pero Cabeza de Vaca, cuyo relato es lo único “que un hombre que salió desnudo pudo sacar consigo,” le pide al rey recompensa por su servicio.

Cabeza de Vaca se ve ante una situación paradójica al redactar su texto: por un lado quiere criticar la autoridad y las políticas de su superior,

Pánfilo de Narváez, a la vez que busca distanciarse de esa empresa fracasada; pero debe hacerlo de manera que se asevere su lealtad y devoción al rey. Debe criticar las políticas fallidas de la conquista sin que esa crítica sea vista como deslealtad o insubordinación. Hay una tensión entre la crítica dentro del relato en sí, y el énfasis que se pone en el proemio a su deseo de estar al "servicio de Vuestra Majestad." Es capaz de hacerlo al presentarse a sí mismo como víctima inocente de Narváez, impotente ante los atropellos y cobardía de su capitán. La desintegración de la autoridad española, el cautiverio de Cabeza de Vaca y los otros españoles, y su eventual rol de mercader, salvador y sanador, siempre se remiten implícitamente a la incompetencia del gobernador Narváez y a la codicia y crueldad de la soldadera. Aunque dice en cierto momento que "tal era la tierra en que nuestros pecados nos habían puesto" (53), queda claro que son también las malas decisiones del gobernador las que los han puesto allí.

Narváez no es capaz de reconocer que el modelo de conquista y rescate se vuelve absurdo cuando no tienen comida ni techo. El gobernador sigue empeñado en buscar oro y gloria mientras que Cabeza de Vaca se preocupa por el bienestar de sus hombres. Se da en la expedición una lucha interna entre el rescate del oro y el rescate del maíz: Narváez indaga acerca de fuentes de oro, mientras que Cabeza de Vaca indaga sobre milpas. Narváez promueve los valores masculinos asociados con las grandes empresas de conquista mientras que Cabeza de Vaca promueve valores maternos asociados con la sobrevivencia, la comunicación y lo doméstico. Cuando en medio de la miseria encuentran tierra "desamparada y sola," Narváez levanta "pendones por Vuestra Majestad" y toma "posesión de la tierra en su Real nombre" (33), siempre preocupado por el protocolo y la legalidad más que por sus hombres, instaurando un ritual que resulta anacrónico, fuera de su cronotopo usual.

La incapacidad comunicativa de Narváez se ve cuando Cabeza de Vaca es capaz de escuchar con humildad los consejos de marinos experimentados, pues no lo ve como afrenta a su integridad masculina, pero Narváez una y otra vez toma malas decisiones, pues rehúsa aceptar su falta de conocimiento en ciertas materias. Así, Cabeza de Vaca reconoce el peligro que los acecha cuando los pilotos le dicen que deben despacharse "con la mayor presteza" posible porque "aquél era un muy mal puerto y se

solían perder muchos navíos en él," mientras que Narváez trae consigo su propio piloto, que había "tomado porque decía que sabía y había estado en el río de las Palmas y era muy buen piloto de toda la costa del Norte," piloto que prontamente los hace encallar, perderse y dar de frente con cinco tormentas (28-30). Todas las desventuras que sufren en la primera parte del relato, cuando ni siquiera han salido del Caribe, van a ser resultados de las malas decisiones de Narváez y su piloto.

Los dos difieren además acerca de la percepción y consiguiente trato de los indios, quienes no representan el enemigo para Cabeza de Vaca. Cuando intentan cruzar un río, dice que "si los indios nos quisieran ofender, bien nos pudieran estorbar el paso" (41), pero más bien los ayudan a cruzar. Se empieza a establecer un tipo de relación entre Cabeza de Vaca y los indios basada en la cooperación y respeto mutuos, relación que el gobernador es incapaz de tener. Dice Cabeza de Vaca que un grupo de indios llegaron "a nosotros de paz, pidiéndonos a sus mujeres e hijos, y nosotros se los dimos, salvo que el gobernador detuvo un cacique dellos, que fue causa por donde ellos fueron escandalizados y luego otro día volvieron de guerra" (46). Este acto de insensibilidad del gobernador les cuesta una serie de escaramuzas con los indios. Queda claro que es un uso irresponsable de la fuerza y que la mesura y la comunicación hubieran sido más apropiadas.

La decisión de Narváez de abandonar las naves y adentrarse a buscar oro en los Apalaches, creyendo la información que los indios le habían dado, contrapone una política de desamparo que lo caracteriza con una de amparo en Cabeza de Vaca. Este último se opone a dejar las naves, que quedan a cargo del mal piloto, que "había errado y no sabía en qué parte estábamos, ni adonde era el puerto" (35), pues se preocupa más por el bienestar de los hombres que por la búsqueda descabellada del oro. Ante la irresponsabilidad de Narváez, el escribano está de acuerdo con Cabeza de Vaca en que "primero que desamparase los navíos los debía de dejar en puerto conocido y seguro y en parte que fuese poblada" (36). La voluntad de Narváez impera y le impide a Cabeza de Vaca levantar acta legal de su oposición a la empresa.

Narváez reconoce la amenaza que presenta Cabeza de Vaca y busca cuestionar su hombría para ponerlo en su lugar. Le dice que como "estorbaba y temía la entrada por la tierra, que me quedase y tomase cargo

de los navíos y la gente que en ellos quedaba, y poblase si yo llegase primero" (37). Se asocia entonces el temor con la empresa de poblar, en oposición a la actividad masculina del rescate del oro. Cabeza de Vaca le responde que "tenía por cierto" que los navíos se iban a perder y no quería verse responsabilizado de ello, y no quería "dar ocasión que se dijese que como había contradicho la entrada me quedaba por temor, y mi honra anduviese en disputa, y que yo quería más aventurar la vida que poner mi honra en esta condición" (60). Poco después, el aparato civilizador y conquistador español termina por venirse abajo cuando las pobres balsas que construyen se separan y Narváez proclama "que cada uno hiciese lo que mejor le pareciese que era para salvar la vida, que él así lo entendía de hacer" (61). Pero hasta este momento, Cabeza de Vaca insiste en mantener en pie el sistema de poder, y le pide a Narváez "que me dijese qué era lo que mandaba que yo hiciese. El me respondió que ya no era tiempo de mandar unos a otros" (61). En este momento termina un modelo económico y genérico basado en la fuerza y la violencia y se sustituye por uno basado en las necesidades básicas y el cuidado de los débiles.

Esto apunta a un patrón de inversión de los esquemas existentes: el hidalgo ya no es el típico sujeto masculino, sino que se reduce a ser víctima del miedo y del hambre; el amo español se convierte en esclavo, y el bárbaro prodiga abrigo y compasión. Esta inversión resulta no por el deseo de Cabeza de Vaca, sino como él explica en su proemio:

[...] allende la ventaja que cada uno puede hacer hay una muy gran diferencia no causada por culpa dellos, 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 señalados 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. (25)

En un esquema de todo tan al revés, se desintegra la civilización española, pero también se da un movimiento regresivo y purificador en la persona de Cabeza de Vaca. Progresivamente se despoja de su ropa y nos recuerda numerosas veces de su desnudez. Para Pupo-Walker éste es un "estadio simbólico representativo de una mutación primordial en status, pero que conlleva un ánimo de renuncia indispensable en todo proceso de

renovación espiritual" (529). Esta "desnudez ascética" acompaña la degradación de todo lo material que traen los españoles en su expedición.

Cuando la expedición se ve desamparada por el capitán, Cabeza de Vaca, de manera simbólica y pragmática, toma "el timón." Viendo a su maestre muy débil dice que "así yo tomé el leme [timón] y pasadas media noche yo llegué por ver si era muerto el maestre, y él me respondió que él antes estaba mejor y que él gobernaría hasta el día" (61). El desamparo de Narváez contrasta con la actitud de Cabeza de Vaca, quien a través de todo el texto le da una gran importancia al amparo de los débiles. Cuando el mismo Narváez está enfermo:

[...] entre la gente de caballo se comenzó la mayor parte dellos a ir secretamente, pensando hallar ellos por sí remedio y desamparar al gobernador y a los enfermos, los cuales estaban sin fuerzas ni poder [...] y como les afeamos su propósito y les pusimos delante el tiempo en que desamparaban a su capitán [...] acordaron de quedar y que lo que fuese de uno fuese de todos, sin que ninguno desamparase a otro. (51)

En otra ocasión, estando herido el gobernador, sus hombres lo ponen a la mar en las balsas mientras que se quedan cincuenta hombres en tierra luchando con los indios hasta que "ninguno hubo de nosotros que no quedase herido" (57). No es sin ironía que Cabeza de Vaca ha de haber escrito que es precisamente cuando el gobernador abandona a sus hombres en la playa y se hace a la mar en su balsa, que desaparece empujado por un viento "norte" hacia el mar abierto. Es el desamparo por parte de su superior y su captura por los bárbaros lo que le dará a Cabeza de Vaca la oportunidad de vivir plenamente por varios años una vida dedicada al amparo de los débiles.

En el texto abundan las referencias al amparo que prodiga Cabeza de Vaca en medio de una naturaleza hostil, o de modo más metafórico, el amparo que prodiga su actitud hacia los demás en medio de un ambiente violento. Esta metáfora se puede explicar de manera que encuadra con otras utilizaciones de modelos medievales en el texto. Dice José Promis que en la escritura medieval la realidad se construye sobre "los sólidos fundamentos de un hogar cósmico inmediato y conocido" (10) y que:

Para el tiempo de *La Celestina* (1499) el hogar pierde sus notas de protección características y su consiguiente sistema interno de valores éticos imitables para convertirse en un dominio físico favorecedor de las pasiones enajenadoras y los comportamientos rechazados por los códigos sociales al uso, [y] los primeros discursos sobre Indias pretenden reinstalar en el panorama intelectual del siglo XVI la imagen perdida de la casa buena medieval. El espacio de América se ofrece ante los ojos asombrados de los primeros conquistadores como una realidad de doble vertiente utópica: materialización de la fantasía, pero también posibilidad cósmica de recuperar un espacio perdido. (Promis 12)

Así, Cabeza de Vaca intenta recuperar este espacio perdido a través de su política de amparo. Ya estando "al timón," Cabeza de Vaca establece un nuevo tipo de interacción con los indios, ya no basada en la agresión y la desconfianza, sino en la amistad y el respeto mutuo. Poco después del abandono de Narváez, Cabeza de Vaca recibe una flecha, "que es señal de amistad, y por señas nos dijeron que a la mañana volverían y nos traerían de comer," cosa que hacen "como lo habían prometido" (64-65). Se establece una economía familiar ya no guerrera, en que los indios "hicieron venir a sus mujeres e hijos para que nos viesen." Estos mismo indios ven a los españoles "hechos propia figura de muerte," hambrientos, muertos de frío y a punto de morir ahogados, y se sientan junto a ellos a llorar su mala fortuna (66). Cuando Cabeza de Vaca les pide que los lleven a sus casas, a pesar del temor de sus hombres de ser víctimas de un sacrificio humano, los indios dicen "que habían gran placer dello," y les prodigan calor, comida y compasión (67). Dice de otros indios que son "la gente del mundo que más aman a su hijos y mejor tratamiento les hacen, y cuando acaece que alguno se le muere el hijo, llóranle los padres y los parientes de todo el pueblo, y el llanto dura un año cumplido" (72), marcado contraste del tratamiento que hiciera Narváez con sus hombres.

Estos indios comparten con Cabeza de Vaca una política de amparo hacia los débiles. Describe como muchas de las indias tienen por costumbre separarse de sus esposos al sentirse embarazadas, y dormir aparte hasta que los hijos cumplan dos años; además, amamantan a sus hijos hasta la edad de los doce años, ya que "por la mucha hambre que en la tierra había, que acontescía muchas veces" corrían constante peligro de

morir de inanición. Cuando un hijo o hermano cae enfermo, “lo llevan a cuestas” (105).

Ya deshecho el esquema de autoridad que regía a la expedición, y por extensión a la civilización española, queda un vacío de poder que tiene que ser ocupado por otro esquema alternativo. En este caso, el modelo de masculinidad guerrera con el que parten de Cuba termina de desintegrarse con el último naufragio. Esta “fractura” de la “nave” simboliza la fractura de un orden simbólico de poder que Cabeza de Vaca busca recomponer en su proemio. Pero antes de recomponer el esquema falocéntrico de Dios-Rey-súbdito, los años deambulando entre los indios se presentan como un paréntesis en que la “fortuna” hace que las circunstancias lo obliguen a ubicarse dentro de otro esquema de poder. En éste, su oficio de “físico” lo va a alejar de la esfera puramente humana y acercarlo más a Dios, del mismo modo que el santo de la tradición cristiana se ubica en un lugar privilegiado entre Dios y el ser humano.

Juan Francisco Maura, en su introducción a una edición de *Naufragios*, ve una yuxtaposición de ideologías renacentistas y medievales que ayuda a ligar con el modelo de masculinidad del santo:

Si bien es cierto que las ideas de Erasmo de Rotterdam, así como el influjo que tuvo el Renacimiento —y esto se ve en los *Naufragios*—, cuajaron de alguna forma en la manera de pensar, escribir y actuar de los habitantes de la península, también lo es, que las bases y las estructuras —sobre todo religiosas— que España y Portugal llevan al Nuevo Mundo son todavía medievales. La Edad Media está presente en esa enorme labor catequizadora que tuvieron franciscanos y dominicos, en la forma de interpretar la naturaleza, en el poder divino del rey, así como en la política internacional.²
(13)

Una manifestación aparente de estas bases y estructuras religiosas medievales es la caracterización de Cabeza de Vaca como santo ambulante que se dedica a llevar a cabo milagros, pero lo hace utilizando el marco del “físico” indígena. Estos, como el santo de la tradición católica, se distinguen de los otros humanos; en el caso de los indios, no son enterrados, sino que los queman en medio de una gran algarabía, y pasado un año muelen sus huesos y los dan de beber a los parientes. Además,

"son los hombres más libertados; pueden tener dos y tres" mujeres (72). En esto Cabeza de Vaca se distingue marcadamente de los médicos indígenas, pues, como el santo cristiano, es un cuerpo asexuado que a través de todo el relato carece de cualquier contacto carnal. Cabeza de Vaca utiliza una serie de códigos de representación que para un público del siglo XVI lo encajarían con una tradición milagrera ya establecida. Como nota Enrique Pupo-Walker, estas codificaciones hicieron posible que el texto se describiera a partir de su publicación "como una crónica milagrera del Medievo" (519).

Cabeza de Vaca se inserta dentro de una tradición hagiográfica "que con tanta facilidad evocó la imaginación popular y culta del Medievo y el Renacimiento," tradición que "los canonistas y teólogos escolásticos combatieron abiertamente desde el siglo XIII mediante nuevas exégesis doctrinales" (522). Pupo-Walker explica además que es de mucha importancia el hecho que Cabeza de Vaca se presenta como portador de "noticias sin precedentes" desde su llegada a Nueva España, y estos recuentos espectaculares motivaron a las autoridades virreinales a movilizar nuevas expediciones; esto contribuye desde un principio a crear un aura fantástica a su relato. Tan clara era la utilización de estos códigos hagiográficos para un público español que en el siglo XVIII, este "santo de la conquista" se describe como una Teresa de Jesús, como un San Ramón Nonato, y se le asocia con Xavier, "Apóstol de las Indias" (525).

Como un santo que se ve llamado a servir a Dios sin tener intención propia de hacerlo, dice que "nos quisieron hacer físicos, sin examinarnos ni pedirnos títulos, porque ellos curan las enfermedades soplando al enfermo y con aquel soplo y las manos echan dél la enfermedad, y mandáronnos que hiciésemos lo mismo y sirviésemos en algo" (Núñez 75). Cuando los españoles se rehusan a hacerlo, les quitan la comida hasta que aceptan curar. Lo hacen con un sincretismo del Padre Nuestro, soplos y rezos. Cuando Castillo, su compañero, cura a unos indios "que estaban muy malos de la cabeza," rápidamente corre la noticia de la curación, y aparecen muchos enfermos pidiendo que los sanaran. Cuando parten de ahí, Cabeza de Vaca se pierde y deambula por el desierto por varios días, y como Jesucristo, pasa días sin comer: "y como traía los pies descalzos corrióme dellos mucha sangre." Como Moisés en el desierto "plugo a Dios que hallé un árbol ardiendo" (96).

Dice Pupo-Walker que este "aislamiento en zonas desérticas evoca famosos episodios bíblicos, pero sobre todo la penuria ascética de santos y ermitaños que, en imitación a Cristo, ansiaban las gratificaciones de una espiritualidad depurada de intereses mundanos" (528). Así, la dificultad de arrancar leña en ciertos lugares lo dejan ensangrentado, y eso le hace pensar "en la pasión de nuestro redentor Jesucristo y en la sangre que por mí derramó, y considerar cuánto más sería el tormento que de las espinas Él padesció, que no aquél que yo entonces sufría" (101). Cuando se reencuentra con "sus" indios y cristianos, dan "muchas gracias a Nuestro Señor porque nunca nos faltaba su remedio," y se establece como el más dinámico de los milagrosos españoles. Es él quien opta por resucitar a un muerto cuando los otros españoles se muestran temerosos de ese milagro, y eleva su fama al nivel del "estrellato."

Seguido por multitudes de hasta tres o cuatro mil personas, cargando una fama de "hijo del Sol" que lo precede adondequiera que va, nunca se deja caer víctima de la codicia o la soberbia. Sus seguidores saquean los poblados que visitan y le entregan lo que roban, y él prontamente lo reparte entre ellos; éstos cazan liebres y venados y se los rinden a sus pies para que las "soplara" y santiguara, y como Jesucristo, distribuye la comida entre todos. Como un apóstol, manda "cuatro mensajeros por la tierra, como lo acostumbábamos hacer, para que llamasen y convocasen toda la más gente que pudiesen" (137). Y como prueba de su poder cuasidivino, cuando se enoja con sus seguidores porque no lo llevan en dirección del poniente, "suscidió una cosa extraña," ocho hombres amanecen muertos a la mañana siguiente.

Hay que concluir, sin embargo, que no se apega conscientemente a ningún esquema o modelo hagiográfico discreto o preestablecido en su totalidad. Concuerdo con Pupo-Walker cuando dice que no ha querido "inferir que Cabeza de Vaca haya articulado deliberadamente en sus *Naufragios* elementos concretos del código hagiográfico. Lo que pretendo demostrar [...] es que su texto como entidad escritural y transmisora recupera e integra componentes de esa tradición hagiográfica" (522). Sería aventurarse demasiado el adscribirle una adhesión completa a un modelo beato único; es más bien una confluencia de discursos, hagiográficos, historiográficos, y protoetnográficos, que polifónicamente se entrecruzan para articular su texto.

Después de su epifanía en el desierto, desarrolla una nueva sensibilidad hacia Dios que lo hace capaz de entender mejor sus intenciones: dice que Dios cura a unos indios, a través de los españoles, pues "Él vía que no había otro remedio para que aquella gente nos ayudase y saliésemos de tan miserable vida" (97). Dios entonces opera a través de Cabeza de Vaca para traerlo "donde le pudiésemos servir," es decir, volver con el nuevo plan de conversión para el indio. Más que alejarlo del camino de la fe cristiana, este conocimiento de la espiritualidad indígena es la manifestación divina del nuevo modelo de conquista: la conversión pacífica a la fe cristiana.

Del mismo modo que hay un desplazamiento en la masculinidad de Cabeza de Vaca, quien pasa del modelo guerrero al del santo, el indígena pasa de bárbaro salvaje a mansa oveja. Si en el capítulo XVIII los indios son hombres que "no contentos con darles muchas bofetadas y apalearlos y pelarles las barbas por su pasatiempo, por sólo pasar de una casa a otra mataron a tres" (85), en el capítulo XXXII andan "por los montes, escondidos, huyendo porque los cristianos no los matasen e hiciesen esclavos" (137). Cabeza de Vaca denuncia los atropellos de los cristianos que matan y esclavizan a los indios, quienes se esconden atemorizados de la brutalidad de los españoles. Cuando se les trata con afecto y respeto, responden entregando sus bienes y sus almas. Se explica de este modo el plan divino:

Mas como Dios Nuestro Señor fue servido de traernos hasta ellos comenzáronnos a temer y acatar como los pasados, y aún algo más, de que no quedamos poco maravillados, por donde claramente se ve que estas gentes todas para ser atraídos a ser cristianos y a obediencia de la Imperial Majestad han de ser llevados con buen tratamiento, y que éste es camino muy cierto, y otro no. (137)

Vemos entonces una retórica que desestima el temor que causaron "los pasados," aquéllos que como Narváez y Cortés recurren a la violencia para conquistar y colonizar estas nuevas tierras, y que presenta un nuevo proyecto caracterizado por el "buen tratamiento." Deja claro que los indios son capaces de ser contrincantes feroces y temibles, y que la persuasión, y no la fuerza, es la estrategia que rendirá resultados:

Quien contra ellos hobiere de pelear ha de estar muy avisado que no le sientan flaqueza, ni cobdicia de lo que tienen. Y mientras durare la guerra hanlos de tratar muy mal, porque si temor les conocen o alguna cobdicia, ella es gente que sabe conocer tiempos en que vengarse y toman esfuerzo del temor de los contrarios. (109)

El contraste entre el modelo caduco de conversión violenta y el de Cabeza de Vaca se ve cuando por fin se reencuentra con otros españoles. Los indios ven una marcada diferencia entre los dos grupos, pues Cabeza de Vaca viene del este y los otros españoles del oeste (el nuevo sol naciente y el agonizante sol poniente); sana mientras que los otros mataban sanos; viene desnudo y descalzo, y los otros a caballo y con lanzas; viene sin codicia alguna y dispuesto a dar todo, mientras que los otros vienen a robar y no dan nada (142). Cabeza de Vaca se siente "subieto" a seguir el liderazgo de su capitán, y eso los lleva a la ruina. Pero ya cuando se ve obligado por las circunstancias a convertirse en líder, demuestra la misma capacidad natural de regir que describe en el rey, pues continuamente vemos a "extraños" dispuestos a "hacerle ventaja." Cabeza de Vaca argumenta que las cualidades que él exhibe entre los bárbaros, y que les ganó su respeto y devoción, son las mismas cualidades que tiene el rey: el amparo de los débiles, la recompensa de los fieles súbditos, así como el sacrificio por los suyos.

Podemos leer este texto entonces como una renegociación de un modelo de conquista y del consiguiente modelo masculino. En esta nueva representación, Cabeza de Vaca describe el espacio en que deambula en base a la metáfora maternal, de manera que él se presenta como aquél capaz de rescatar al nuevo súbdito del rey, el indio, y al súbdito desamparado, el español víctima del mal liderazgo. En este espacio el indio es "obediente," "de mejor condición, y comúnmente son muy dispuestos" (127), a diferencia de los indios rebeldes y bélicos de otros lugares mal administrados.

Naufragios es entonces una redefinición de la masculinidad, en que se desacredita una masculinidad básicamente violenta y patriarcal que viene siguiendo modelos establecidos por Cortés y los Pizarro. Dentro de este nuevo modelo presenta una metáfora de una (nueva) nación que debe ser rescatada por el Rey a través de Cabeza de Vaca, y se presenta una manera de rescatarla con una construcción alternativa de la masculinidad que

combina la autoridad y el amparo. Leyéndolo así, no es un texto que aboga por la igualdad del indio o su autonomía, sino por un sistema de conversión y gobierno en el cual Cabeza de Vaca es el más indicado para llevarlo a cabo, del mismo modo que Bartolomé de las Casas abogaría por una estrategia de persuasión a la hora de salvar al indígena.

Notas

1. McNamara describe en detalle esta crisis masculina de identidad, *Herrenfrage*, así como una resultante crisis femenina de identidad, *Frauenfrage*. Obviamente, no se puede dar una crisis masculina sin que esta repercuta de algún modo en el otro polo de un sistema genérico binario, el femenino. Queda como proyecto para otro momento el estudiar las construcciones de modelos femeninos en los textos de conquista y colonización de América.
2. Maura enumera una serie de aspectos "positivos" de la conquista española y difiere, a veces de manera estridente, con Beatriz Pastor acerca de la relevancia del "fracaso" de Cabeza de Vaca. Yo concuerdo con Pastor en que el texto de Cabeza de Vaca marca un hito importante en la producción de ideas con respecto a la relación entre español, indio y el espacio del nuevo mundo. A pesar de que su texto obviamente tiene una dimensión principal de beneficio propio, me parece innegable que presenta no sólo una nueva visión del papel del conquistador y una nueva caracterización del indígena, como dice Pastor, sino también una construcción genérica que difiere radicalmente de otras vistas en las relaciones de conquista.

Obras Citadas

- Carreño, Antonio. "Naufragios, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca: Una retórica de la crónica colonial." *Revista Iberoamericana* 53.140 (1987): 499-516.
- Invernizzi Santa Cruz, Lucia. "Naufragios e infortunios: Discurso que transforma fracasos en triunfos." *Dispositio* 11 (1986): 99-111.
- Jara, René, and Spadaccini, Nicholas, eds. 1492-1992: *Re/Discovering Colonial Writing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Lees, Clare A. Thelma Fenster and JoAnn McNamara eds. *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1994.
- McNamara, Jo Ann. "The Herrenfrage: The Restructuring of the Gender System, 1050-1150." Lees, Fenster and McNamara 3-30.
- Mirrer, Louise. "Representing 'Other' Men: Muslims, Jews and Masculine Ideals in Medieval Castilian Epic and Ballad." Lees, Fenster, and McNamara, 169-186.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios*. Ed. Juan Francisco Maura. Madrid: Cátedra, 1989.
- . *Naufragios*. México: Fontamara, 1992.
- Pastor, Beatriz. *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*. Hanover: Ediciones del Norte, 1988.
- Promis, José. *La identidad de Hispanoamérica: ensayo sobre la literatura colonial*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1987.
- Pupo-Walker, Enrique. "Una nueva lectura de los *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca." *Revista Iberoamericana* 53.140 (1987): 517-539.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo Veintiuno, 1989.