

XLI)¹⁰. Las aventuras del cautivo de Cervantes, con su combinación de elementos de la realidad y la ficción con un trasfondo de diversidad cultural, se asemejan a las del protagonista de los *Naufra-gios*, en cuya narración, no exenta de ficción, se despliega un viaje que depa-rra el descubrimiento de la diferencia de lenguas y culturas:

Passamos por gran número y diversidades de lenguas; con todas ellas Dios nuestro Señor nos fauoresció, porque siempre nos entendieron y les entendi-mos. Y así preguntáuamos y respondían por señas como si ellos hablaran nuestra lengua y nosotros la suya, porque aunque sabíamos seys lenguas no nos podíamos en todas partes aprovechar dellas porque hallamos más de mil diferencias» (cap. XXXI).

En este fragmento el tránsito lingüístico y el tránsito del viaje son conectados por medio de la connotación inusual que se da al verbo pasar. Núñez describe la función traductora como un pasaje de lo cono-cido a lo desconocido que nunca se completa, pues no hay un patrón absoluto para establecer equivalencias entre todas las lenguas y cultu-ras. Esta diversidad conlleva un grado de incertidumbre, pues ¿cómo reaccionar ante lo ajeno, ante lo que socava constantemente nuestras nociones de lo verdadero?

Es aquí donde podemos hablar de la modernidad de los *Naufra-gios*, guardando para la modernidad la posibilidad de la duda y la contradicción. Y si Cabeza de Vaca difiere de Descartes en la separa-ción estricta que éste plantea entre cuerpo y mente, se aproxima a él por el lugar que el filósofo da a la duda metódica en el pensamiento científico, por la insistencia en mostrar los procesos evidentes (a tra-vés del uso de principios matemáticos) para la explicación de los fenómenos de la naturaleza. La vida del protagonista de los *Naufra-gios* es la de una mente que observa junto con un cuerpo que experi-menta duras exposiciones a un medio físico y cultural cambiante. Que haya tenido esta experiencia en un ambiente premoderno, no convierte a su obra en antimoderna, si con el prefijo se entiende el dualismo irreconciliable entre sociedades primitivas y modernas, o el antagonismo histórico entre períodos modernos y los que no lo son (pre o posmodernos). La diferenciación entre el lego y el chamán vivida por Alvar Núñez en sociedades llamadas por algunos «primi-

¹⁰ Ver Bajtín: «Shakespeare, junto con Rabelais, Cervantes, Grimmelshausen y otros, per-tenece a la línea del desarrollo de la literatura europea en que maduraron las semillas de la polifonía y que concluyó (en este sentido) en Dostoievski» (56).

tivas» tiene semejanzas con la sociedad moderna. Zygmunt Bauman, a partir de los estudios sobre las religiones de Paul Radin quien describe la formación del chamán como sujeta a las etapas de la «teoría de la ordalía», el «tabú y la purificación» y la «posesión» de una meta, encuentra en el intelectual occidental prácticas similares: la búsqueda del conocimiento impone pruebas a quienes ingresan en instituciones académicas, abstención y dedicación al estudio, defensa de la profesión y sus fines beneficiosos para los que no tienen el dominio del saber (24-5). Las sociedades primitivas y las sociedades modernas no son idénticas, pero tampoco opuestas. En las primeras la defensa de la tradición es imprescindible, mientras en la segundas el cambio histórico es elogiado. Octavio Paz describe cómo la palabra cambio, de tener un valor indiscutible, pasó a ser desplazada por la palabra conservación en los Estados Unidos (*Los hijos del limo* 213). Este hecho enseña cómo un valor primitivo, la conservación de los recursos naturales, es perfectamente compatible con la modernidad, aunque, a diferencia de Paz, no pienso que esto signifique una refutación de la modernidad, no al menos en la práctica. Habría que renunciar a todos los beneficios de la ciencia y la tecnología y aun renunciar a la memoria histórica para ser verdaderamente no moderno. También sería difícil convencer a los miembros de las sociedades tradicionales que renuncien a los beneficios que puede aportar la medicina moderna en la cura de algunas enfermedades para las cuales no tienen tratamiento ni método de cura. Estas reflexiones pueden parecer simplistas, aunque no lo son si se ven desde otro horizonte. La controvertida fecha de 1492 significó un desfase en el encuentro de dos culturas, o en su mutuo descubrimiento, fatal para los indígenas (que verían la extinción de muchas de sus culturas), no así para los españoles. Después de su larga convivencia y eventual identificación con los indígenas, Cabeza de Vaca pudo haber permanecido entre ellos, como Gonzalo Guerrero (quien se integró por completo a la vida de los indígenas y luchó contra los españoles), o volver y hacer su defensa política y teológica para incorporarlos al cristianismo, como Bartolomé de las Casas. Pero no lo hizo. Todorov sitúa entre estos dos extremos de identificación y asimilación la realidad compleja de Alvar Núñez:

Cabeza de Vaca adopta los oficios de los indígenas y se viste como ellos. Pero la identificación nunca es completa: hay una justificación «europea» que le hace agradable el oficio de buhonero, y oraciones cristianas en sus prácti-

cas de curandero. [...] El mismo hecho de escribir un relato de su vida indica claramente su pertenencia a la cultura europea (209).

Para Todorov, Cabeza de Vaca conserva su identidad europea, sólo se produce en él, en un momento crítico, una «confusión de la identidad» (210) cuando, tras largos años errantes, vuelve a entrar en contacto con los españoles, y les dice a los indígenas que lo acompañan, que los cristianos no les harán daño, pero luego comprueba que los cristianos en efecto buscan esclavizarlos, y esto lo lleva a cuestionar brevemente a los conquistadores en los *Naufra-gios* (cap. XXXIV). Pero lo vivido por Cabeza de Vaca no se puede reducir a una oscilación entre identificación y asimilación del otro. El hecho de escribir «un relato de su vida» es un rasgo exclusivamente europeo si se mira sólo como una convención genérica de la literatura occidental, pero si se toma en cuenta que narrar la vida es un recurso de la formación de la identidad que puede valerse tanto de la escritura en la cultura occidental como de la tradición oral en culturas no occidentales, el relato de Cabeza de Vaca queda en una zona cultural intermedia, en la que lo europeo y lo indígena no se oponen, sino que coinciden y se complementan, caso no muy frecuente en las crónicas de Indias, pero que éstas hicieron posible. Cabeza de Vaca se describe en su relato como indígena, chamán, explorador, y sin renegar de su viaje, escribe sus observaciones, las somete a la mirada crítica. Es por eso que su obra ha permitido una reconstrucción del mapa geográfico y humano que recoge, que se ha visto confirmado o corregido por los investigadores. También ese mapa invita a discutir la validez de su experiencia antropológica, y en la medida que esto es posible, muestra que una identidad multicultural no supone la equivalencia ni el enfrentamiento del saber de los grupos culturales, sino la existencia movible de una verdad común que se busca en medio de las diferencias.

Referencias bibliográficas

- Bajtín, Mijaíl M. *Problemas de la poética de Dostoievski*. Trad. Tatiana Bubnova. México: F.C.E., 1986.
- Bauman, Zygmunt. *Legisladores e intérpretes: sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

- Bhabha, Homi. *Locations of culture*, en *The critical tradition: classic texts and contemporary trends*. David H. Richter, ed. Boston: Bedford Books, 1998. 2ª ed. 1331-1344.
- Bloom, Harold. *El canon occidental*. Trad. Damián Alou. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Introducción y notas de Joaquín Casalduero. Madrid: Alianza, 1984.
- Damasio, Antonio R. *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*. Trad. Joandomenec Ros. Barcelona: Crítica, 2001.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Introd. y notas de Luis Sáinz de Medrano. Barcelona: Planeta, 1992.
- Eakin, Paul John. *How our lives become stories: making selves*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- Eliade, Mircea. *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. Trad. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- González Echevarría, Roberto. *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*. Trad. Virginia Aguirre Muñoz. México: F.C.E., 2000.
- Gusdorf, Georges. «Condiciones y límites de la autobiografía». Trad. Ángel Loureiro. En *Problemas teóricos de la autobiografía*. Coordinador Ángel Loureiro. Barcelona: Anthropos, 1991. 9-18.
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural anthropology*. Trad. Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963.
- Loureiro, Ángel, coordinador. *Problemas teóricos de la autobiografía*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Molloy, Sylvia. *Acto de presencia: la escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. Trad. José Esteban Calderón. México: F.C.E., 1996.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Los Naufragios*. Edición e introducción de Enrique Pupo-Walker. Madrid: Castalia, 1992.
- Paz, Octavio. *Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona: Seix Barral, 1987.
- . *El laberinto de la soledad*. México: F.C.E., 1990. 3ª ed.
- Pupo-Walker, Enrique. Introducción a *Los Naufragios*, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Madrid: Castalia, 1992. 9-174.
- Richter, David H., ed. *The critical tradition: classic texts and contemporary trends*. Boston: Bedford Books, 1998. 2ª ed.
- Selden, Raman, Peter Widdowson y Peter Brooker. *La teoría literaria contemporánea*. Trad. Blanca Ribera de Madariaga. Barcelona: Ariel, 2001. 3ª ed.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. Trad. Flora Botton Burlá. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2003. 2ª ed.