

EL DESPLAZAMIENTO DE BINARISMOS Y LA FUNCIÓN RETÓRICA DE “LA HIBRIDEZ” EN *NAUFRAGIOS*¹

Marlene Hansen Esplin

El “yo” que propone Álar Núñez Cabeza de Vaca a lo largo de la relación o reconstrucción de sus encuentros con la gente indígena en la región que hoy constituye parte de México y el suroeste de los Estados Unidos difiere radicalmente de la voz narrativa que suele caracterizar las otras relaciones y narraciones del periodo colonial español. Por una parte, el “yo” de la relación es un náufrago. Como arguye Beatriz Pastor, la relación de Álar Núñez invierte o desmitifica muchas de las convenciones típicas del discurso del conquistador al relacionarse con el fracaso, la debilidad, la vulnerabilidad, la desorientación y la humanización de los indios así como con la barbarie de los españoles (Pastor 294-298). Por otra parte, Álar Núñez se caracteriza principalmente por ser alguien culturalmente híbrido. Insinúa que sus infortunios le obligan a convivir, trabajar e identificarse con los indios, de modo que sus experiencias le hacen cuestionar algunos de los estereotipos y las oposiciones binarias que forman y estabilizan el discurso colonial: e.g., europeo/indio, amo/esclavo, cristiano/pagano, civilizado/salvaje. Luis Leal y Juan Bruce-Novoa sugieren que la narración que construye Álar Núñez sirve como uno de los primeros textos chicanos, ya que el narrador ocupa un lugar intermedio o de “mediador” (Adorno 329) y enfatiza las ambigüedades y las convergencias de las caracterizaciones de dos comunidades supuestamente distintas u opuestas. Bruce-Novoa propone que la reconstrucción de sus experiencias se basa en “los mares de la significación” (291).

¹ El título de las dos primeras ediciones del texto (1542, 1555) era sólo *La relación*. Fue retitulado en 1749 por Andrés González Barcia (Bruce-Novoa 292). La edición de Cátedra—adecuadamente anotada—trata de tomar en cuenta las diferencias entre las ediciones, e.g. incluye el proemio del autor frecuentemente excluido en ediciones más contemporáneas. Sin embargo, es importante señalar cómo el cambio del título predicaba transformaciones de la recepción e interpretación del libro.

Me pregunto cómo funcionan los binarismos coloniales, de qué manera el texto de Álvaro Núñez los interroga y si el posicionamiento híbrido de Álvaro Núñez, el protagonista (o de cualquier otro), realmente le ofrece un lugar privilegiado desde el que puede desestabilizar y efectivamente deconstruir estas polaridades. Al mismo tiempo, me planteo examinar si Álvaro Núñez, el autor, manipula su posicionamiento cultural para legitimizar su historia y ganar la simpatía y la recompensa del rey. Rolena Adorno explica, "The success of Cabeza de Vaca's writing can be explained by the fact that it took a counter-conquest position. [. . .] Cabeza de Vaca advocated peaceful conversion of the natives and demonstrated that good treatment of the Indians produced results that served both the well-being of native populations and the economic interests of Spaniards" ("Discursive" 220). Propongo que las posibilidades de cada inclinación pluralista o relativista de la relación de Álvaro Núñez son mitigadas o atenuadas por el carácter hagiógrafo o auto-justificador del texto. Quizás el binarismo predominante de la relación sea la yuxtaposición de discursos coloniales y discursos pos- o anti-coloniales.

Al nivel fundamental, las oposiciones binarias que informan "la colonialidad" son relaciones de poder: e.g, hombre/mujer, blanco/negro, adulto/niño, amo/esclavo, cristiano/pagano, centro/periferia. "El colonialismo" funciona al mantener o vigilar estas relaciones de poder, de manera que la colonialidad es el estado o el orden en que una nación, grupo o individuo ejerce autoridad sobre otra nación, grupo o persona. Aunque pretenda aparentar estabilidad o permanencia, el orden de la colonialidad siempre resulta inestable, ya que los colonizadores, que ocupan las posiciones de poder, se enfrentan con la constante necesidad de recurrir a estrategias discursivas para poder mantener su autoridad y sus lugares predilectos de enunciación. El planteamiento de oposiciones binarias —que muchas veces se manifiestan por medio del uso de estereotipos— es una de las estrategias primordiales de este discurso. Los colonizadores reconocen, explícita o implícitamente, que estas construcciones discursivas son necesarias para preservar las jerarquías que organizan y dan sentido y seguridad a sus relaciones sociales. Como resultado, los binarismos —extremos o polaridades— abundan en el lenguaje, el arte, la política, los medios de comunicación masiva, las iglesias, las escuelas y otras instituciones sociales. Estas instituciones se adaptan a y, al mismo tiempo, perpetúan estas polaridades.

De esta manera, el discurso "poscolonial" se aventura a exponer la producción de estas estrategias discursivas y deconstruir o deshacer los lugares de enunciación junto con las prácticas de los sujetos que enuncian. Walter Mignolo explica:

el lugar de la crítica y teoría postcoloniales [sic] sería el de la permanente construcción de lugares diferenciales de enunciación en los marcos discursivos [. . .] construidos por los sucesivos momentos del proceso de occidentalización desde la expansión capitalista. Como prácticas culturales, la crítica y la teoría postcolonial contribuirán a mantener en constante vigilancia, hasta disolverlos, conceptos que conservan la divisiones imperiales. (81)

Idealmente, la deconstrucción poscolonial de estas polaridades consiste en invertir o desplazar estas relaciones del poder. Al producirse este desplazamiento de las relaciones jerárquicas entre colonizador y colonizado, los textos poscoloniales aspiran a abrir nuevos lugares de expresión y enunciación. Como opina Sara Castro-Klarén, “El poscolonialismo ofrece un espacio intelectual donde sujetos marginales y marginalizados pueden levantar una (¿su?) voz, interpelarse, interpelar y ser interpretados” (970). Pero, como también insinúa Castro-Klarén al preguntarse si la voz que levantan los marginalizados es de ellos mismos, las aspiraciones y las pretensiones del discurso poscolonial son problemáticas ya que ellas también se nutren de los sistemas que se contraponen. En muchos casos, los sujetos colonizados o todos los que se esfuerzan a enunciar (hablar y escribir) el discurso poscolonial sólo pueden expresarse por medio del lenguaje del colonizador y sólo después de haber sido instruidos en y autorizados por las instituciones educacionales que los colonizadores establecieron. En el caso de Álgar Núñez —autor y narrador— él nunca puede desligarse totalmente de su base imperialista y evangelizadora española, ni de sus ansiedades por la censura y la inquisición.

Dado que los sujetos y voces poscoloniales no pueden librarse totalmente de los legados coloniales, su único recurso es interrogar y tratar de apropiarse de lo que Homi Bhabha denomina modos de representación del discurso colonial (94). Bhabha propone que el estereotipo, que mayormente se caracteriza como una oposición binaria, es la estrategia principal del discurso colonial (94), y como tal, la más fuerte afirmación de jerarquías imaginadas y la más dañosa articulación de otredad. La fuerza y el daño del estereotipo derivan de la manera en que el estereotipo se instala en las instituciones y relaciones de la sociedad. De este modo, los sujetos poscoloniales se centran no sólo en denunciar la existencia y la falsedad de los estereotipos u otras polaridades sino también en deconstruirlos al analizar cómo están producidos y diseminados. Idealmente, un análisis cuidadoso del estereotipo puede culminar en abrir o crear otro espacio de enunciación crítica.

Claro que la ansiedad por deconstruir oposiciones binarias, que se construyen sobre la base de estereotipos, no sólo se manifiesta

en los posteriores textos literarios que intentan reconstruir, reevaluar y reimaginar los encuentros de la conquista y el periodo colonial hispanoamericano sino que esta inquietud también está vigente en los textos de la misma época colonial. Al tratar de aproximarse a estos textos, coloniales o más contemporáneos, vale hacerse varias preguntas: ¿Cuáles son las oposiciones binarias de estos textos y cómo son representadas? ¿Quiénes son los que representan y quiénes están representados? ¿Sólo pueden enunciar o articular el discurso poscolonial los sujetos marginalizados o los seres híbridos? ¿Quiénes son los que ocupan los lugares del poder? Bhabha sugiere que más vale analizar el proceso de significación o articulación del estereotipo en sí mismo, ya que "the stereotype is a complex, ambivalent, contradictory mode of representation, as anxious as it is assertive, and demands not only that we extend our critical and political objectives but that we change the object of analysis itself" (100). Este crítico propone que la deconstrucción del estereotipo sólo se consigue cuando uno se enfrenta con su efectividad, con las formas en que ha sido producido y perpetuado. De acuerdo con el razonamiento de Bhabha, el acto de subrayar la inestabilidad discursiva de los estereotipos y extremos discursivos que caracterizan los textos que revisitan el periodo colonial —los indios salvajes y los españoles civilizados, los indios ingenuos y los españoles educados— vale más que sólo señalar la existencia de estas categorías y conceptos. Lo importante es discernir las contradicciones internas de estas construcciones discursivas, por ejemplo, ¿Cómo pueden ser los indios ingenuos y salvajes al mismo tiempo; los españoles cristianos y violadores; los negros brutos y engañosos; las mujeres vírgenes y putas? Siendo que estos estereotipos tratan de definir u homogeneizar a un grupo real e histórico, siempre tienen que ajustarse o reinventarse ante la realidad más compleja de sus sujetos quienes siempre forman parte de un concreto y distinto contexto histórico. Los textos y obras que más ponen en entredicho el discurso colonial son aquellos que desplazan la estabilidad de sus principales estrategias discursivas, en otras palabras, los estereotipos y las oposiciones binarias.

Tomando en cuenta esta discusión del discurso colonial y las estrategias de disolución del discurso dominante tomadas por los sujetos y los textos poscoloniales, la relación de *Naufragios* es particularmente curiosa por la forma en que revela la desarmonía interna del discurso colonial y, también, la manera en que estabiliza otros aspectos del mismo discurso —la necesidad de hacer conversos a los indios y la obligación de los indios de hacerse conversos y sujetos del rey. Álvaro Núñez enfatiza las contradicciones o inestabilidades internas del discurso colonial al crear insólitos retratos que simpatizan

con los indios y al insinuar que él se identifica con ellos. En general, el efecto es el de desplazar algunos de los binarismos y estereotipos más patentes del discurso colonial; al identificarse con los indios y querer disociarse de los otros cristianos, el “yo” que crea Álvaro Núñez parece deconstruir las oposiciones binarias entre español e indio, cristiano y bárbaro. Al igual que los indios, él se acostumbra a andar desnudo y sin botas. Él convive con ellos, trabaja con ellos y participa en sus ritos domésticos y ceremoniales. En uno de los episodios más dramáticos de la relación, él cuenta cómo los indios sienten pena por él y hasta lloran al ver su desventura. Como lo describe Pastor, en la relación de Álvaro Núñez “esos mismos indígenas que han sido identificados como salvajes, bárbaros y enemigos a lo largo de la Conquista lejos de aprovechar de la debilidad española para acabar con los invasores, se comportan como hermanos, y lloran y comparten el infortunio de Alvar [sic] Núñez y sus hombres” (312). Este episodio de *Naufragios* contrasta con otro en que Álvaro Núñez se encuentra con los otros cristianos e insiste en aclarar que él y sus compañeros son diferentes de ellos, “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. Que nosotros no teníamos codicia de ninguna cosa, [. . .] y los otros no tenían otro fin sino robar todo cuanto hallaban, y nunca daban nada a nadie” (205). En este instante, Álvaro Núñez el protagonista redefine o problematiza la identidad discursiva de los cristianos o los colonizadores. Al subrayar las diferencias entre cristianos y cristianos, indios e indios —habla de “mis indios” y de otros indios más salvajes— él señala, de una manera no sólo teórica sino también práctica, la inestabilidad de estas denominaciones estereotípicas.

Las múltiples ambigüedades del texto han incitado a muchos críticos y lectores de Álvaro Núñez a leer al texto como proto-moderno o anticipatorio de teorías poscoloniales, ideas éstas relacionadas con las posibilidades pluralistas de la hibridez o el mestizaje. Uno de estos lectores es Nicolás Echevarría quien, en su película *Cabeza de Vaca* (1991), hace hincapié en la manera en que Álvaro Núñez se identifica con los indios, particularmente en su representación como chamán. Como una recreación de una recreación, la película de Echevarría se toma aun más libertades creativas con el personaje de Álvaro Núñez. En su primera experiencia o iniciación chamánica, Álvaro Núñez parece perder el control de sus movimientos; él se configura, literalmente, en el médium que el otro chamán indio usa para sanar al enfermo. La distancia entre él y su otro, en tanto que conquistador e indio, está totalmente abolida. El “Álvar Núñez” de

este texto cinematográfico llega a ser un personaje culturalmente híbrido ya que se identifica con dos mundos y culturas supuestamente incompatibles y contradictorios. Su personaje afirma esta transformación en la escena en que resucita a un muerto al hacer magia indígena, mientras sus compañeros de España lo observan horrorizados y le dicen que lo que hace no es natural. Sus protestas son un reconocimiento implícito de la manera en que la identificación de Álvaro Núñez con la cultura indígena desestabiliza y choca con los imaginarios tradicionales y las típicas construcciones discursivas de estos españoles; su horror ante la magia de Álvaro Núñez se relaciona con lo que Kimberle López define como "la ansiedad de identificación" (18), o sea la ansiedad o el temor de estar tan intimadamente relacionado con el Otro que uno se pierde en él y las fronteras del "yo" se desvanecen (18). De acuerdo con el concepto de López, la ansiedad de los compañeros de Álvaro Núñez tiene muy poco que ver con él. A lo mejor la indignación de ellos señala su propia ansiedad al tener que enfrentarse con la deconstrucción de sus creencias y las oposiciones binarias sobre quiénes son los indios y quiénes son ellos mismos. Tania de Miguel Magro arguye, el Álvaro Núñez que representa Echevarría, "will eventually become neither Spanish nor Indian but rather both things at the same time" (59). Como un lector de *Naufragios*, a Echevarría le interesa explorar y reimaginar los aspectos híbridos o sincréticos del texto original.

Claro que la película de Echevarría y el texto colonial de Álvaro Núñez son textos dispares que se nutren de diferentes contextos históricos. De Miguel Magro explica, "For Echevarría there is no doubt about the existence of mixture in the modern concept of acculturation and American *mestizaje*" (56). Es más difícil determinar si Álvaro Núñez (el autor) sinceramente acredita tal entendimiento de sus relaciones con la gente indígena. Sin embargo, la película de Echevarría sirve como un buen punto de partida para mostrar cómo algunos críticos de la relación han celebrado las posibilidades heterogéneas y anti-esencialistas del texto. Bruce-Novoa mantiene que Álvaro Núñez es "el signo de la perdida promesa americana, el ideal de la vida siempre por hacerse sobre la marcha de la aventura, nunca limitado por fronteras nacionales ni territorios monolingües, en la cual el individuo puede ser todo y aun todos los que quiere ser si es capaz de convencer a los demás de su utilidad" (302). Sylvia Molloy propone que el texto se apoya en "el descubrimiento del yo con respecto al otro, el permanente replanteo de un sujeto ante una alteridad cambiante que determina sus distintas instancias" (220). De manera parecida, Nan Goodman sugiere que el texto en sí es inherentemente ambiguo o subversivo ya que se sitúa entre los intersticios de cuatro

géneros literarios: las narrativas de la conquista, las crónicas más pacíficas de los colonos, las narraciones de la cautividad y las escrituras de los misioneros en el Nuevo Mundo (238-241). El concepto que reúne todas estas interpretaciones de *Naufragios* es la hibridez. El subtexto de los argumentos de todos estos críticos es el del posicionamiento híbrido como un lugar privilegiado de enunciación. Como explica Bruce-Novoa, “el éxito del sincretismo, tanto religioso como semiótico, aumentó sus privilegios de movimiento y su autoridad, señalados por la calabaza que los mismos curanderos autóctonos le regalan como prueba de aceptación y de rango dentro del sistema indio” (300). Tal como otros críticos, Bruce-Novoa mantiene que al representarse como un ser híbrido Álvar Núñez se localiza adentro y afuera del mundo que quiere figurar y significar; sus experiencias personales le distinguen como un testigo más verosímil e inviolable.

De esta manera, Bruce-Novoa, Magro, Jacques Lafaye y, sobre todo, Molloy insisten en la importancia del último papel que Álvar Núñez asume hacia el final de sus nueve años como náufrago en el Nuevo Mundo, el de curandero —al cual Álvar Núñez dedica la mayor parte de la narración (Molloy 232). Como explica Molloy, “La curación introduce un nuevo modelo de tomar contacto con el otro, basado en el beneficio mutuo: la salud a cambio del alimento” (234). Al otorgarse este papel (aunque señala que al principio los líderes indígenas le *obligan* a trabajar como curandero), Álvar Núñez encarna las posibilidades transculturales del ser híbrido ya que maneja su conocimiento de tradiciones indígenas y europeas para poder ayudar a la gente. Como argumenta Molloy, para los lectores de hoy en día, la transformación personal de Álvar Núñez “constituye su mayor hazaña, su prueba de grandeza” (241). Tal como a Echevarría, a estos críticos les interesan los frustrantes y fecundos mestizajes que nacen de las íntimas interacciones culturales de Álvar Núñez con la gente indígena. Como explica Bruce-Novoa, los chicanos de hoy reconocerán las similitudes con Álvar Núñez: el salir del país natal para buscar riqueza, el desengaño de la nueva realidad difícil, el largo periodo del aprendizaje y el acto de apoyarse en la memoria del país natal (305-306). Al señalar la hibridez de las curaciones y otros actos de Álvar Núñez, estos críticos subrayan las potencialidades subversivas o poscolonialistas de *Naufragios*.

Pero las curaciones sincréticas o híbridas de Álvar Núñez también cumplen la función de hagiografía, la mitificación de sí mismo como santo o héroe cristiano. La representación de sí mismo como chamán o curandero, aunque heterodoxa y tal vez herética, le sirve a Álvar Núñez para aumentar la autoridad empírica y espiritual de

su texto. Es probable que se arriesgue a la reprobación de la censura para establecer su íntimo e irrefutable "entendimiento" como cronista y, como resultado, enfatizar sus méritos como buen sujeto del rey ya que puede ser útil por su conocimiento singular de cómo evangelizar y apaciguar a los indios. Los aspectos evangelistas del texto aparecen con más frecuencia en los últimos capítulos de la relación —constituyen el gran clímax del texto. Tanto como Álvaro Núñez anhela relacionarse con los indios él se esfuerza en diferenciarse de ellos al enfatizar las profundidades de su fe cristiana. Kun Jong Lee explica, "After all, he wrote the *Naufragios* to demonstrate that he did not go native and become a religious renegade among the savages and, more significantly, to seek the royal favor for a new expedition under his command to conquer La Florida in the near future" (257). Lo que Molloy, Bruce-Novoa y otros críticos no consideran es la ambivalente constitución del discurso colonial en sí, la manera en que el discurso se va adaptándose a las corrientes y circunstancias de la historia en constante variación. Como explica Goodman al resumir los argumentos de Ralph Bauer y también José Rabasa, "the *Relación* should be read not as a precursor of the twentieth-century cultural relativism but as an example of the turn in the sixteenth-century theory of conquest from violence to pacification" (230). Es cierto que la narrativa de Álvaro Núñez invierte muchas de las convenciones típicas del discurso del conquistador. Además, es casi inconcebible imaginar que Álvaro Núñez no estuviera transformado de alguna manera después de haber vivido en un país extranjero por casi una década. Sin embargo, yo propondría que, más que una inversión del discurso colonial, el texto de Álvaro Núñez es un elogio a sí mismo, como buen cristiano y buen imperialista (aunque más pacífico). A lo largo del texto, él siempre se vindica y glorifica al justificar sus acciones, decisiones y relaciones con los otros personajes. Este proceso de auto-vindicación o hagiografía culmina con una visión mesiánica de sí mismo. Propongo que las posibilidades transformativas o sincréticas de la relación están mitigadas por la manera en que Álvaro Núñez se representa como héroe cristiano.

El proemio de la relación da fe de las aspiraciones eclesiásticas del texto. Álvaro Núñez insinúa que "la fortuna" (75) o sea la "voluntad y juicio de Dios" (75) es lo que más determina los éxitos o los fracasos de los hombres. Conforme con esta noción, él enfatiza su humildad —su desnudez— la manera en que ha tratado de someterse a la voluntad del Señor y, al mismo tiempo, a la voluntad del rey: "el cuidado, y diligencia siempre fue muy grande de tener particular memoria de todo, para que si en algún tiempo Dios nuestro Señor quisiese traerme a donde ahora estoy, pudiese dar testigo de mi voluntad, y

servir a Vuestra Majestad. [. . .] pues este todo es el que un hombre desnudo pudo sacar consigo” (76). Además, en sus referencias a los aspectos inconcebibles, extraordinarios y “muy difíciles de creer” (76) de sus aventuras, Álvaro Núñez implica que su éxito, su regreso a España, ha sido posible sólo por la misericordia de Dios porque no hubiera sido realizable de otra manera. Esta conclusión, junto con la declaración de la “mora de Hornachos” (220) que “si alguno saliese, que haría Dios por él grandes milagros; pero creía que fuesen pocos los que escapasen o no ningunos” (219-220), funciona para crear una narrativa circular; al principio y al final de su texto Álvaro Núñez se representa como enviado y elegido de Dios cuyas acciones y opiniones están sancionadas por prueba divina. De este modo, su narrativa, más que distanciarse, se acerca a las convenciones típicas del discurso colonial.

Esta “allegorisis” (Rabasa 1) mesiánica sigue a lo largo del texto. Tal como Cristo, quien tuvo que descender al mundo para poder entender y luego redimir a toda variedad de seres humanos, Álvaro Núñez deja su cultura más civilizada y desciende al mundo de los indios bárbaros. Convive con los indios —llora, se ríe, y simpatiza con ellos. Como su esclavo él apunta las aflicciones y penas que tuvo que sufrir como parte de su misión cristiana. Como mercader entre ellos, muestra como él entiende y maneja sus costumbres de modo que puede liberarse de su esclavitud. Explica que “yo puse en obra de pasarme a los otros, y con ellos me sucedió algo mejor; y porque yo me hice mercader, procuré de usar el oficio lo mejor que supe” (133, subrayado mío). Al enfatizar como él mismo lleva a cabo este cambio de vocación, Álvaro Núñez subraya su capacidad de vencer o superar las pruebas mortales. Pero es en su capacidad de curandero que Álvaro Núñez más se representa como Jesucristo e insinúa cómo el poder de Dios mora en él. Recuenta, por ejemplo, cómo resucita a un muerto y cómo lleva a cabo otras curaciones milagrosas. Además, retrata el aura apostólica que le caracteriza a él y a sus compañeros cristianos, “Por todo este camino teníamos muy gran trabajo, por la mucha gente que nos seguía, y no podíamos huir de ella, aunque lo procurábamos, porque era muy grande la prisa que tenían por llegar a tocarnos” (177). Álvaro Núñez recurre a la religión como estrategia narrativa y legitimizadora. Como explica Magro la religión le sirve como “a survival strategy toward the Spaniards, a necessary tool he has to use to survive as a Conquistador, and a way to convince the King to give him a position (62). Tanto como las experiencias de Álvaro Núñez como chamán o curandero funcionan para deestabilizar o deconstruir las oposiciones binarias del discurso colonial, también le sirven al propio autor para establecer su autori-

dad moral sobre los indios y su singularidad como evangelizador y administrador ante el rey católico.

A partir de sus peregrinaciones como curandero y su reencuentro con los españoles, el discurso de Álvaro Núñez llega a ser aun más didáctico y moralizador. Al mismo tiempo que condena los abusos de los otros españoles "cristianos," adopta un tono más evangelizador con los indios. Les explica que "si ellos quisiesen ser cristianos y servir a Dios de la manera que les mandásemos, que los cristianos tendrían por hermanos y los tratarían muy bien, [. . .] mas si esto no quisiesen hacer los cristianos los tratarían muy mal, y se los llevarían por esclavos a otras tierras" (210). A pesar de la compasión y empatía que caracterizan su discurso en cuanto a los indios, a final de cuentas Álvaro Núñez revierte a la lógica de ser cristiano o ser esclavo. Más que subvertir el discurso colonial, el autor lo reitera al plantearse como héroe cristiano y recurrir a las oposiciones binarias entre amo y esclavo, cristiano e indio.

Es casi imposible discernir qué aspectos de la relación de Álvaro Núñez se presentan a raíz de la auto-censura y cuáles no. A pesar de las tendencias hagiógrafas del texto, se puede afirmar que el escrito de Álvaro Núñez es más progresista que las relaciones de la conquista que le procedían. Como explica Rolena Adorno,

When Alvar Núñez Cabeza de Vaca wrote his final report to the emperor on his years of travail in North America (although quite close in time to the events he recorded), he did it with the knowledge of the conquest of New Spain and New Galicia. His original account of his experience was already mediated by the reports he had heard of those events. There is no doubt that he was truly moved by what he had heard and seen in Nueva Galicia and that his literary effort was motivated by a vision of compassion and justice much broader than the narrow needs of his own failed conquest experience. ("Discursive" 228)

Sin embargo, como Adorno misma sugiere, celebrar la relación como texto poscolonialista que efectivamente deconstruye o desmitifica los estereotipos y las oposiciones binarias que legitimizan el discurso colonial es negar la inherente complejidad de la narrativa. El texto mismo se acomoda en otra versión o adaptación del discurso al que contesta —la de la obligatoria evangelización, pacificación y aculturación de los indios. Como arguye Goodman, "Sympathetic though he is to the needs and desires of his captors, the autor of the *Relación* remains throughout his narrative divided by the binary of Self and Other, a far cry from the later nineteenth-century colonial subject that inspired Bhabha's understanding of hybridity" (229). Álvaro Núñez no se representa como un español-indio sino como un español que tiene conocimientos privilegiados sobre los indios, información que puede

manipular a favor de los fines del imperio español en sus proyectos de la conquista y la colonización. Molloy sugiere, “La maniobra [como se revela en el proemio] es clara: distinguirse y, desde esa posición de diferencia, hacer del relato mismo su servicio” (221). Las posibilidades transculturales y poscoloniales de la relación le sirven a Álvarez Núñez el autor para enfatizar la “autoridad” que ha adquirido de su largo periodo de aculturación. De esta manera, la oposición binaria entre el “yo” colonizador y el “otro” colonizado nunca se disuelve totalmente en el texto. Al contrario, la relación de Álvarez Núñez se apoya en este binarismo.

De manera parecida, una de las más fuertes críticas a la teoría poscolonial actual es que la mayor parte de su argumentación y razonamiento deriva de la oposición binaria entre colonizador y colonizado. Sin embargo, hay varios críticos que se resisten a la invariabilidad y sistematización de esta relación. Ellos se oponen a la manera en que esta oposición sienta la base del dogma o de la doctrina del discurso poscolonial. Como explica Sara Castro-Klarén, “Los críticos de Bhabha se sienten incómodos con su postulación de un sujeto (colonial) lacanianamente inestable, sujeto a un desplazamiento continuo” (968). En otras palabras, estos críticos lamentan la estabilidad de la inestabilidad del sujeto colonial. Además, como aclara Castro-Klarén, críticos como Aijaz Ahmad rechazan el término “poscolonial” de modo que “homogeniza la historia del mundo entero en una relación única y determinada con Europa” (968). Para ellos, este término establece al sujeto colonial en una ineludible dialéctica con el occidente. De igual manera, Chandra Mohanty sugiere que el discurso pos- o anti-colonial suele imponer un entendimiento homogeneizado de los dominados o los oprimidos. Hablando del feminismo occidental y la mujer, Mohanty denuncia “the uncritical use of particular methodologies in providing ‘proof’ of universality and cross-cultural validity” (261). Ella mantiene que insistir en la universalidad de estas metodologías da como resultado la homogeneización de los colonizados y los condena a las mismas relaciones y a los sistemas que quieren combatir. Así lo explica:

When ‘women of Africa’ as a group (versus ‘men of Africa’ as a group?) are seen as a group precisely because they are generally dependent and oppressed, the analysis of specific historical differences becomes impossible, because reality is always apparently structured by divisions—two mutually exclusive and exhaustive groups—the victims and the oppressors. (262)

Mohanty insinúa que el discurso poscolonial es eficaz sólo cuando toma en cuenta “the historically specific material reality” (262) de los sujetos coloniales. De acuerdo con Mohanty, propongo que es siempre vigente examinar si los críticos y textos poscoloniales pro-

blematizan o deconstruyen su propio discurso al homogenizar los grupos que representan y al ignorar sus específicas circunstancias históricas. Las circunstancias históricas de Álvar Núñez Cabeza de Vaca parecen sugerir que, a pesar de los momentos transculturales o casi-híbridos del texto, la relación que escribe tiene el fin de extender el doloroso proyecto de la subordinación de los nativos aunque de manera más pacífica, ya que Álvar Núñez manipula su estatus "híbrido" para legitimizar a su relación y persuadir a Carlos V para que le dé permiso para encargarse de otra expedición parte de la conquista.² Por último, propongo que la relación es esencialmente híbrida, no por la síntesis de aspectos indígenas y europeos, sino por la constante convergencia de elementos coloniales y poscoloniales a lo largo del texto.

Marlene Hansen Esplin
Michigan State University
Estados Unidos de America

Obras Citadas

Adorno, Rolena. "La negociación del miedo en los *Naufrajos* de Cabeza de Vaca." 1991. *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. México D.F.: Editorial Grijalbo, 1993. 309-50.

_____. "The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History." *The William and Mary Quarterly* 49:2 (1992): 210-28.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. 1994. New York: Routledge, 2004.

Bruce-Novoa, Juan. "Naufrajos en los mares de significación: De La *Relación* de Cabeza de Vaca a la literature chicana." *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. México D.F.: Editorial Grijalbo, 1993. 291-308.

² Nan Goodman explica que al final de cuentas, en 1540, Álvar Núñez recibió un puesto como el adelantado (administrador de la expedición de la conquista). Según Goodman, parte de sus problemas derivaron de su buen tratamiento de la gente indígena (341). Además, en su artículo "Peaceful Conquest and Law in the *Relación* (Account) of Alvar Núñez Cabeza de Vaca," Rolena Adorno relaciona el texto con las leyes aplicadas hacia una política imperial más pacífica.

- Cabeza de Vaca, Álvar Núñez. *Naufragios*. 1542. Madrid: Cátedra, 2003.
- Castro-Klarén, Sara. "Teoría poscolonial y literatura latinoamericana." Entrevista de Juan Zevallos-Aguilar. *Revista Iberoamericana* lxii. 176-77 (1996): 963-971.
- De Miguel Magro, Tania. "Religion as Survival Strategy in Los *Naufragios* and in Echevarría's film *Cabeza de Vaca*." *Torre de Papel* 14:1-2 (2004): 52-63.
- Goodman, Nan. "Mercantilism and Cultural Difference in Cabeza de Vaca's *Relación*." *Early American Literature* 40:2 (2005): 229-405.
- Jong Lee, Kun. "Pauline Typology in Cabeza de Vaca's *Naufragios*." *Early American Literature* 34:3 (1999): 241-262.
- López, Kimberle. "Introduction: Colonial Desire and the Anxiety of Identification in the New Latin American Novel of the Conquest." Ed. Kimberle López. *Latin American Novels of the Conquest: Reinventing the New World*. Columbia: U of Missouri P, 2002. 1-27.
- Mignolo, Walter. "Occidentalización, Imperialismo, Globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales." Ed. David William Foster and Daniel Altamiranda. *Theoretical Debates in Spanish American Literatura*. New York: Garland Publishing, 1997. 69-82.
- Mohanty, Chandra Talpade. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." 1984. *The Postcolonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. New York: Routledge, 1995. 259-263.
- Molloy, Sylvia. "Alteridad y reconocimiento en los *Naufragios* de Álvar Núñez Cabeza de Vaca." *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. México D.F.: Editorial Grijalbo, 1993. 89-117.
- Pastor, Beatriz. "Desmitificación y crítica en *la Relación de los Naufragios*." 1983. *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. México D.F.: Editorial Grijalbo, 1993. 89-117.
- Rabasa, José. "De la *Allegoresis* etnográfica en los *Naufragios* de Álvar Núñez Cabeza de Vaca." *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. México D.F.: Editorial Grijalbo, 1993. 379-402.