

**De una comunidad imaginada católica colonizadora en la *Relación* de
Cabeza de Vaca a una comunidad imaginada de solidaridad afro-
indígena contra el legado del colonialismo en *The Moor's Account* de
Laila Lalami**

Valérie Benoist

Grinnell College

La obra de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, originalmente publicada en 1542 bajo el título de *Relación de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*, es hoy en día generalmente más conocida bajo el título de *Naufragios* ya que Cabeza de Vaca compuso su texto después de naufragar con la expedición de Narváez a la Florida iniciada en 1527. La obra narra su sobrevivencia con los indígenas junto con otros tres hombres al igual que su vida y viaje durante ocho años desde la Florida hasta encontrarse con las tropas españolas en México en 1536. Esta relación se describe frecuentemente como una narración de mucho valor por su contenido etnográfico sobre los diversos pueblos indígenas con los que convivió su autor. Algunos críticos, como Maureen Ahern, han señalado cómo la *Relación* revela un proceso de transculturación y alteridad por parte del escritor español tras haber vivido ocho años entre culturas amerindias, un proceso de cambio en la identidad tan profundo que Bruce-Novoa califica a Cabeza de Vaca como el primer escritor chicano. Otros investigadores como Kun Jong Lee, Lidia Díaz, y Marleen Esplin Hansen han hecho hincapié en el discurso bíblico y hagiográfico que Cabeza de Vaca emplea para caracterizar su experiencia como una misión evangelizadora al servicio de la corona española. Finalmente, un grupo de estudiosos más acotado, entre los cuales se encuentran Hsain Ilahiane, Richard Gordon, Robert Goodwin, Lhoussain

Simour y Dennis Herrick, se ha enfocado en investigar la figura del cuarto sobreviviente del grupo, identificado como “Estevanico, el negro”. Estos especialistas han hecho una labor admirable de análisis de las escasas referencias a Estevanico en la relación, destacando su participación y contribuciones cruciales al grupo. Este estudio propone continuar con esta última línea de investigación y combinarla con la del discurso hagiográfico, un enfoque interseccional que no se ha dado aún en la crítica. A la vez, llevaré mi análisis más allá del periodo colonial para demostrar cómo, desafiando las nociones de literaturas atadas a naciones, la escritora marroquí-americana contemporánea, Laila Lalami, ha reescrito una nueva versión insurgente de la vida de Estevanico y de la historia de los cuatro naufragos en su obra titulada *The Moor's Account: a Novel* (2014) que la crítica ha calificado de post-colonial o decolonial.¹

Coincido con esta lectura, y mi objetivo en este artículo es, como especialista del campo colonial latinoamericano, añadir a esta discusión explorando más precisamente cómo Lalami reta y transforma el discurso hagiográfico colonial español conectado con Estevanico presente en la obra de Cabeza de Vaca. Aplicando el concepto propuesto por Benedict Anderson de “comunidad imaginada”, sostengo que en la *Relación* de Cabeza de Vaca se propone construir una comunidad imaginada imperialista y católica. Como parte de este proyecto, se autodefine como héroe de su hagiografía y visibiliza a Estevanico al servicio del grupo español y de Dios para darle más autorización a su propia hagiografía; a la vez caracteriza a Estevanico con un doble discurso que varía entre presentarlo como miembro completo del grupo de los cristianos en gran parte de la obra y persona clave para difundir la fe cristiana a las Américas, pero también como persona definida por su alteridad tanto religiosa como cultural y racial. Cinco siglos más tarde, Lalami se ha apropiado del poco espacio textual sobre Estevanico abierto por Cabeza de Vaca para proponer otra comunidad imaginada a contracorriente de la primera, una comunidad definida por unos valores en común de solidaridad entre los afrodescendientes de los Estados Unidos y los descendientes de los indígenas y por su opresión en común, legado de la colonización europea. Para esto, ha reemplazado el discurso hagiográfico por un discurso de leyenda negra, de resistencia

¹ Elboukeri examina el discurso de la memoria en la obra de Lalami y sostiene que la subversión del poder hegemónico presente en la obra se da a través de una toma de conciencia transnacional y diaspórica (2017, 232). Maszewski propone que Lalami ha transformado a Mustafa en un narrador que representa la celebración de la diversidad (2018, 320). Salam argumenta que la escritora desestabiliza el sistema de saber europeo como sistema superior, que llena los silencios que invisibilizaban a Estevanico, y que desafía la versión colonial a través de un desorden total de la obra colonial (2023, 4-5).

activa por parte de Mustafa para conseguir su libertad y de alianza entre los indígenas y Mustafa en su lucha en común de liberación contra su opresor español.

Relación como hagiografía al servicio del proyecto colonial de expansión del catolicismo

Al escoger el título de *Relación de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*, su autor estaba inscribiendo el texto dentro del género de la relación, destacando—como lo requería este género—su servicio a la corona española gracias al saber que había adquirido a través de su experiencia de primera mano en las Indias. Como bien explica Walter Mignolo, las relaciones tenían un carácter oficial, es decir que “se escriben con la obligación de informar a la Corona” (59) y que no “transcriben la observación ‘libre’ de quien escribe, de lo que ve quien escribe, sino que responden de alguna manera a los pedidos oficiales” (71) y contienen respuestas correspondientes a los cuestionarios establecidos por la Corona para establecer colonias provechosas en las tierras nuevas (72). A la vez, como también señala Stephanie Merrim, el nacimiento de la historiografía colonial también coincidió y conectó con el renacimiento de otro género, el de la autobiografía histórica. Por eso, muchas de las obras, como las de Cristóbal Colón o Hernán Cortés entre otras, fueron compuestas respetando varios criterios: el conocimiento de su audiencia, la representación del yo como actor de la historia presentada y su caracterización como un actor cuyos intereses se alineaban con los del receptor (Merrim 1986, 61-62). Siguiendo este patrón, Cabeza de Vaca dirige su obra a Carlos V y destaca su carácter informativo al servicio del rey. En las tres primeras páginas, después de mencionar el fracaso de la empresa de la que fue parte, Cabeza de Vaca insiste que su obra cabe dentro del género de relación: “no me quedó lugar para hacer más servicio deste, que es traer a Vuestra Magestad relación de lo que en diez años que por muchas y muy extrañas tierras que anduve perdido y en cueros pudiese saber” (2018, 80). Cabeza de Vaca recalca entonces su servicio al rey gracias a la información que ha adquirido conviviendo con los indígenas. A la vez, Cabeza también se caracteriza como un servidor esencial para Carlos V en su objetivo de evangelización de los indígenas: “Como la relación de ello es aviso, a mi parecer, no liviano, para los que en su nombre fueron a conquistar aquellas tierras y juntamente traerlos a conocimiento de la verdadera fe y verdadero señor y servicio de Vuestra Magestad” (2018, 81). Así alinea sus intereses de llevar a cabo una evangelización pacífica de los indígenas con los de Carlos V de evangelizar las tierras nuevas, logrando por ende lo que Lidia Díaz ha calificado de “conversión del desastre militar en éxito misionero” (2018, 16).

Por otra parte, esta auto-representación como autor-informador al servicio de Carlos V está fusionada con un lenguaje hagiográfico que le permite caracterizarse como actor escogido por Dios para difundir el cristianismo entre pueblos paganos. En efecto, como muy apropiadamente ha señalado Kun Jong Lee, existen muchos paralelos entre la auto-representación de Cabeza de Vaca con los indígenas y los episodios mayores de San Pablo con los gentiles. Entre las diversas analogías se destacan el viaje en barco y el naufragio en una isla con nombre similar a la isla de Melita a la que llega San Pablo, la descripción parecida de la gente con la que se encuentra como “gente bárbara”, la semejanza en la descripción de sus habilidades milagrosas para curar de sus enfermedades a esta gente y finalmente el paralelo en la aculturación como estrategia para mejor evangelizar a los paganos (Lee 1999).² De forma complementaria, Daniel Reff y Marlene Hansen han subrayado las similitudes entre la caracterización de Cabeza de Vaca y Cristo, particularmente en los momentos textuales en los que Cabeza de Vaca cura a varios indígenas a través de poderes milagrosos (Reff 1996, 116; Hansen 2007, 43). A través de la construcción de su discurso hagiográfico, por consiguiente, Cabeza de Vaca destaca sus servicios hacia la misión evangelizadora de Carlos V no sólo como autor e informante sobre los indígenas, sino también como actor mesiánico, escogido por Dios al igual que ayudante indispensable a la corona para una conversión exitosa de los indígenas.

Más allá de Carlos V, este lenguaje hagiográfico también se vuelve esencial a la creación de una “comunidad imaginada” de lectores regidos por valores en común de expansión de la fe católica a los habitantes de las tierras colonizadas en África y Las Indias.³ Anderson expuso el concepto de “comunidad imaginada” para describir el nacimiento y dispersión de comunidades nacionales imaginadas durante fines de siglo XVIII y principios de siglo XIX en América Latina. Propuso que a través de la lectura de documentos impresos se crearon comunidades imaginadas, en las cuales, aunque sus miembros no se conocieran en persona, sentían que poseían y pertenecían a una misma comunidad porque creían tener valores e intereses en común a pesar de sus posibles diferencias reales (Anderson 1991, 5-7). Aplicando este concepto a un periodo anterior

² Como ha señalado de forma muy pertinente Nicolas Balutet, además de Kun Jong Lee, Daniel Reff y Marlene Hansen, otros críticos han identificado paralelos con el discurso bíblico: entre éstos se destacan Francisco Peña Fernández, con su artículo sobre el “palimpsesto bíblico” en *Relación* (2007) y Michael Agnew, con su estudio sobre el paralelo entre el apóstol Santiago el mayor y Cabeza de Vaca (2003).

³ Reff ha determinado que Cabeza de Vaca no sólo se estaba dirigiendo al rey, sino que estaba anticipando receptores cristianos de la nobleza y clérigos (1996, 117).

y expandiendo su uso a la creación de una “comunidad imaginada” al periodo colonial, propongo que la relación de Cabeza de Vaca aspira a la creación de una “comunidad imaginada” en la que los lectores compartieran los valores de la expansión del catolicismo más allá de Europa y de una conquista espiritual de los habitantes de las Américas y de África que apoyara la ideología colonizadora de Carlos V. Es dentro de este proyecto de comunidad imaginada que este artículo examina la caracterización de “Estevanico, el negro”, el cuarto sobreviviente de la expedición en la relación.

La caracterización de Estevanico como uno de los actores de la expedición constituye un fenómeno llamativo en este texto dado que no corresponde con las prácticas habituales de los cronistas españoles. En efecto, si bien las expediciones españolas se compusieron desde el inicio de miembros africanos y afrodescendientes, sus participaciones en el descubrimiento, la conquista y la colonización fueron silenciadas. Seis individuos identificados como personas negras esclavizadas y una mujer mulata acompañaron a Cortés en su primera expedición (Fracchia 2017, 47). De forma similar, dos mil africanos y afrodescendientes formaron parte del ejército de Pizarro y de Almagro en su conquista del Perú (Klein y Vinson III 2007, 23; Green 2012, 189).⁴ Sin embargo, los autores de las relaciones sobre estas expediciones y conquistas no hablan del papel de estos actores históricos. Por ende, la mención e identificación por nombre de “Estevanico, el negro” y de su rol en la sobrevivencia de los cuatro naufragos, así como en su habilidad de viajar y ganar la confianza de los indígenas, es un hecho bastante excepcional que merece ser explorado. En la *Relación*, como se mostrará, las menciones a Esteban son parte de representación de la expedición de los cuatro sobrevivientes como parte esencial de la conversión de los indígenas que serviría los intereses de Carlos V.

Al principio, a pesar de las pocas alusiones a Estevanico, Cabeza de Vaca parece introducirlo como miembro completo del grupo de los cristianos, una caracterización muy diferente de la habitual para los africanos de piel negra en esa época. Lo menciona por primera vez al hablar de los catorce sobrevivientes iniciales del naufragio, de los cuales quedarán sólo él, Dorantes, Castillo y Estevanico al final: “Después que Dorantes y Castillo bolvieron a la isla, recogieron consigo todos los christianos, que estaban algo esparzidos y hallaronse por todos catorze”, seguido de la lista de todos los sobrevivientes, entre la cual viene “Estevanico el negro,” (Cabeza de

⁴ Para más información sobre la presencia de estos conquistadores negros en las tropas españolas, consultar Restall 2000.

Vaca 2018, 133). Esta inclusión es de notar por varias razones. Primero, porque Estevanico es incluido con nombre dentro de la lista y no sólo por la sinécdoque del color de su piel. Ambas, la inclusión y la mención por nombre, eran fenómenos excepcionales. Además, Estevanico es comprendido dentro de la lista de los cristianos, resaltando así su pertenencia al grupo al nivel religioso e identitario. En el siglo XVI este énfasis era poco común ya que la negritud se asociaba generalmente con África, es decir, la barbarie, la monstruosidad, idolatría y paganismo (Fra Molinero 1995, 4-6). Además, a través de una lectura del Viejo Testamento, la piel negra se concebía habitualmente como resultado de la maldición que Noé le había puesto a los descendientes de Ham por haberse burlado de él cuando lo había encontrado desnudo y borracho en su tienda.⁵ Esta maldición también correspondía generalmente con la visión predominante de la justificación de la esclavitud de las personas negras en el siglo XVI (Sweet 1997, 150-152).

El discurso sobre la existencia de algunas personas negras excepcionales como Estevanico es un tropo que ya existía desde el siglo III. Se puede encontrar en la biografía de San Mauricio, comandante de una legión romana tebana en Egipto, quien en el siglo III fue matado por haberse negado a obedecer a la orden del emperador de matar a cristianos. De forma similar, se conocía a San Moisés el negro, proveniente de Etiopía, quien el siglo IV se había convertido al cristianismo y había muerto defendiendo su monasterio (Rowe 2019, 20). Igualmente, en la época medieval se contaba que el rey Baltasar era un africano negro y a partir del siglo XV ya se le representaba en las artes como tal (Escoto 2017, 11; Rowe 2019, 20). En el siglo XV se sabía de Santa Ifigenia, una princesa nubia nacida en Etiopía que San Mateo había convertido al cristianismo, y que había dedicado el resto de su vida a la evangelización de su territorio (Escoto 2017, 13). Y finalmente, en la misma época en la que Cabeza de Vaca escribe su relación, San Antonio de Noto, otro africano negro esclavizado, estaba alcanzando fama por su ejemplaridad religiosa. San Antonio había nacido en África, había sido esclavizado y llevado a Europa donde se había convertido al cristianismo y había escogido servir a Dios llevando a otros hacia su palabra (Lahon 2003, 151-152).

Interesantemente, en el texto de Cabeza de Vaca, la representación de Estevanico contiene tropos similares a los que ya se encontraban en las biografías de

⁵ Esta lectura se basaba en una interpretación del libro noveno de Génesis, en particular de los versos 21 a 28.

las vidas de estos santos africanos negros. Como casi todos estos santos que nacieron en África y crecieron con creencias culturales otras que las cristianas, la *Relación* identifica que Estevanico nació en Marruecos, en una ciudad musulmana (Cabeza de Vaca 2018, 213). Similarmente, a muchos de los santos que estuvieron asociados de alguna manera u otra con la condición de servitud o esclavitud, Cabeza de Vaca destaca la servidumbre de Estevanico al servicio de los españoles náufragos en menciones como “nosotros mandamos al negros tras dél” (2018, 150).⁶ Igualmente, al insistir en su papel central en el contacto con los indígenas y la difusión del cristianismo, la *Relación* repite el leitmotiv de la gran labor de los santos negros para divulgar la palabra de Dios a otras personas nacidas como ellos en el paganismo. Sin embargo, de todos, el tropo más resaltante de similitud entre la caracterización de Estevanico y de estos santos es el de ser excepcional y escogido de Dios.

Este tropo de excepcionalidad también se encontraría en las hagiografías un poco más tardías, como la que escribió Carlos Gómez de la Parra en el siglo XVII en Nueva España sobre la hermana Esperanza la negra, y la que compuso Carlos de Paniagua sobre la hermana Teresa en el siglo XVIII en España. Gómez de Parra incluyó la biografía de “Esperanza, la negra” en *Fundación y primer siglo: crónica del primer convento de carmelitas descalzas en Puebla* (1732), una obra sobre el primer siglo del convento en el que vivió la monja novohispana. En su obra, Gómez habla del carácter excepcional de Esperanza, nacida pagana y traída desde África a Nueva España por la providencia, de su ejemplaridad religiosa a pesar del color negro de su piel, de su aceptación del sufrimiento a modelo de Jesucristo y de su habilidad para curar a otras monjas. Similarmente, en la hagiografía titulada *Compendio de la vida ejemplar de la Venerable Madre Sor Teresa Juliana* (1752), su autor, Santo Domingo Paniagua, marca la excepcionalidad de la hermana. En su obra narra su captura en África, su esclavización, su llegada a España, su compra providencial por los Marqueses de Mancera con los que se convirtió al cristianismo, su decisión de entregarse a Dios, su entrada al convento gracias a la ayuda del Marqués y su conducta religiosa ejemplar al servicio de Dios al seno de la comunidad. En la hagiografía, Paniagua también insiste mucho en cómo, siguiendo el modelo de Cristo, la hermana aceptó su sufrimiento cotidiano en humildad completa al servicio de su comunidad religiosa y de Dios, su decisión de quedarse en España cuando

⁶ Aunque Cabeza de Vaca no menciona específicamente que Estevanico fuera una persona esclavizada, Richard Gordon aclara que otras obras como *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador Baltasar de Obregón año de 1584*, lo identifican como esclavo de Dorantes (2006, 186).

se le ofreció la oportunidad de regresar a África como princesa y su habilidad de convencer a otros, nacidos paganos como ella, de convertirse al cristianismo.

En la *Relación*, aunque Estevanico no es el protagonista como lo serían Esperanza y Teresa en sus biografías, las menciones sobre él que resaltan su excepcionalidad y su servicio a Dios también sugieren una aceptación de su esclavitud. Como en el caso de Teresa y Esperanza, Estevanico se presenta como una persona que no es originaria de España sino de África, pero que probablemente adoptó la fe cristiana de forma providencial al ser esclavizado. Como Teresa, Estevanico tiene la oportunidad de huir de su esclavitud, pero en lugar de esto decide permanecer con los españoles y servir a Dios a través de un trabajo de evangelización. En efecto, como señala Herrick, la narración revela que, al ser el guía del grupo y establecer los contactos con los indígenas, muy fácilmente podría haber escogido abandonarlos, pero no lo hizo (2018, 134). Por último, la *Relación* insiste en que Estevanico logra participar plenamente en los milagros de curación que realiza el grupo: “Dorantes y el negro hasta allí no avian curado, más por la mucha importunidad que teníamos viniéndonos de muchas partes a buscar, venimos todos a ser médicos” (Cabeza de Vaca 2018, 158). Es de notar aquí el uso del nosotros y cómo Estevanico se describe como parte del grupo de los curanderos. Además, Cabeza de Vaca también representa a Estevanico como indispensable al éxito de la empresa de conversión de los indígenas. La cita siguiente evidencia particularmente bien este hecho:

El negro les hablaba siempre, se informava de los caminos que queriamos ir y los pueblos que avia y de las cosas que queriamos saber. Passamos por gran numero y diversidades de lenguas; con todas ellas Dios Nuestro Señor nos favoreció [...] Y dixímosles por las señas, porrrque nos entendían, que en el Cielo avía un hombre que llamávamos Dios.. y que haziamos lo que nos mandaba [...] y que si ansi ellos lo hiziesesen, les iría muy bien dello. (Cabeza de Vaca 2018, 190)

En esta cita, con “El negro les hablaba siempre”, al poner a Estevanico como sujeto único “él” de la cláusula, se insiste en que Estevanico es la persona en el grupo que tiene el poder de convencer a los indígenas de escuchar a los españoles hablar de Dios. Por otra parte, siempre que se emplean frases en las que Estevanico es descrito como quien tiene esa influencia, éstas son acompañadas de menciones de Dios asociadas con un “nosotros” como “y por ellos dimos infinitas gracias a Dios” o “Dios Nuestro Señor nos favoreció” (Cabeza de Vaca 2018, 184, 190), enfatizando así que Estevanico es parte de un “nosotros” al servicio y apoyado por Dios.

Esta caracterización de Estevanico como persona indispensable al éxito misionero español precisamente porque no es una persona europea blanca también constituye un tropo común en las vidas de santos negros de los siglos XVII y XVIII. Como señala Erin Rowe, con la trata de esclavos aparecieron altares a santos negros en muchos de los lugares conquistados por los europeos, desde Brasil, Angola, México y Guatemala, hasta Perú, Venezuela y el río de la Plata. Estos altares fueron parte de lo que ella califica como un “catolicismo global”, un fenómeno de expansión del catolicismo fuera de Europa para convertir e incluir a nuevos miembros de la comunidad católica. Para mejor lograr esta conversión al catolicismo de los indígenas americanos y de las personas negras originarias de África, el surgimiento de los santos negros e indígenas que no provinieran de Europa fue beneficioso para que se vieran reflejadas estos habitantes en esta nueva religión (Rowe 2019, 3-4). También lo fueron las hagiografías y vidas de personas negras ejemplares que surgieron en América y España. Sin embargo, como también subraya Joan Bristol en su análisis de la biografía de Esperanza la negra, el lenguaje excepcional cumplió la función de recalcar que los santos y las personas negras ejemplares no reflejaban la capacidad habitual de la población africana y afrodescendiente y así no ponía en riesgo la hegemonía blanca del siglo XVII (2007, 72).

Con una finalidad similar de no desestabilizar la caracterización de “Estevanico, el negro” como subalterno, Cabeza de Vaca combina este discurso de excepcionalidad con otro discurso contrastante que lo define por su alteridad en relación con los otros miembros del grupo, y una persona con una marca esencial a través del color de piel negro y su origen. Conforme la obra va progresando hacia su final, esta caracterización se vuelve predominante. En los últimos capítulos de la obra que relatan el reencuentro con las tropas españolas en lo que es hoy México, las menciones sobre Estevanico se vuelven aún más escasas y marcadoras de su alteridad. De hecho, a partir del momento en que se habla de su contacto con las tropas españolas en México, sólo aparecen tres menciones más de él. La primera alusión se halla cuando la obra establece que Cabeza de Vaca está seguro de la presencia de los soldados cerca de su grupo: “tomé conmigo al negro y onze indios, y por el rastro que hallava siguiendo a los cristianos passé por tres lugares donde avian dormido” (2018, 196). En esta cita, a diferencias de las anteriores, Estevanico ya no es el sujeto de la acción sino el receptor de la orden del naufrago español blanco. Tampoco es parte del grupo de los cristianos sino del colectivo de los que no son cristianos junto con los “indios”. De igual forma, al emplear la metonimia de su casta para identificarlo y no su nombre y hacer lo mismo

con los servidores indígenas, el cronista español acentúa su otredad.⁷ La penúltima mención se encuentra cuando Cabeza de Vaca ya ha encontrado a los soldados españoles y ésta realza aún más la alteridad de Estevanico: “y el embió luego tres de caballo y cincuenta indios de los que ellos traían y el negro bolvió con ellos para guiarlos, e yo quedé allí y pedía que me diessen por testimonio el año y día que allí avaiá llegado” (2018, 197). En esta cita en la que Estevanico sigue sin nombre e identificado por su casta, el cronista español utiliza la metáfora del espacio del viaje para mostrar cuan diferentes son su identidad y la de Estevanico. Cabeza de Vaca se queda con los españoles representando su pertenencia al grupo de los cristianos mientras que Estevanico emprende un viaje de vuelta a las tierras indígenas donde se encuentran los otros dos españoles para traerlos de vuelta, un desplazamiento que simboliza el cambio en la descripción de su identidad y el viaje de ésta, de cristiana y en control, a una identidad subalterna de alteridad bajo el mando del español.

La obra cierra sellando de forma definitiva la identidad de Estevanico como una identidad marcada por su alteridad y su subalternidad al identificar a Estevanico no sólo como persona negra sino como árabe proveniente de Marruecos, cambiando así de forma radical la concepción de su identidad para sus lectores españoles. Al concluir la *Relación*, Cabeza de Vaca menciona por nombre a cada uno de los miembros sobrevivientes de la expedición poniendo a Estevanico al final: “El cuarto se llama Estevanico, es negro alárabe, natural de Azamor” (2018, 213). La ubicación de su nombramiento de último destaca su subalternidad al seno del grupo, y la referencia por primera vez a él como “alárabe, natural de Azamor” subraya su alteridad tanto de proveniencia como étnica y religiosa. En efecto, Azamor era una ciudad musulmana al norte de Marruecos, una ciudad con un gran número de personas esclavizadas a principios del siglo XVI tanto por la sequía y la peste de 1521-22 (Simour 2013, 352). Por consiguiente, al indicar por primera vez esta proveniencia y añadir la palabra “alárabe”, Cabeza de Vaca recalca su diferencia con los otros sobrevivientes. Además, su empleo de la identidad “alárabe, natural de Azamor” para marcar esta disimilitud cumple una función muy particular, dado que en el siglo XVI los africanos negros provenientes de la región subsahariana se concebían de una forma muy diferente, tanto al nivel legal como teológico, de las personas provenientes del norte de África. En

⁷ Empleo el término de “casta” junto con raza porque, como han demostrado estudiosos como Ruth Hill y Magali Carrera, nuestro concepto moderno de raza se concebía más bien como casta en el periodo colonial y era un concepto más fluido, articulado alrededor del linaje y calidad (Carrera 2003, 6; Hill 2005, 198-218).

efecto, para los subsaharianos, se pensaba que sus defectos naturales de barbarie, inmoralidad, y violencia podían ser remediados a través de su evangelización porque provenían históricamente de Etiopía, una región que había tenido una historia cristiana muy diferente de la de los musulmanes (Rowe 2019, 50). Además, a partir del siglo XVI el concepto de pureza de sangre estaba cobrando fuerza junto con la idea de que se transmitían biológicamente los vicios de los moriscos, conversos y sus descendientes y la Inquisición estaba luchando para erradicar toda creencia y práctica del Islam (Rowe 2019, 51-52). Por consiguiente, al añadir al final de la obra el nuevo elemento de la identidad “alárabe” de Estevanico y su proveniencia del norte de África, Cabeza de Vaca estaba cambiando la interpretación que los lectores españoles iban a sacar de su identidad, de una persona excepcional etíope, convertida y redimida, a la de un marroquí converso proveniente del norte de África y por consiguiente, una persona potencialmente sospechosa en España dada su larga historia de conquista por los moros. Al añadir este elemento marcador de su alteridad, Cabeza de Vaca concluye entonces la obra, estableciéndose como el único vasallo inequívoco de Carlos V.

Esta representación de Estevanico con un discurso doble de conducta ejemplar excepcional y a la vez un discurso denigrante de alteridad también se puede encontrar en las biografías de otras personas africanas o afrodescendientes con ejemplaridad religiosa excepcional. Por ejemplo, Gómez de la Parra describe a la hermana Esperanza con palabras negativas como “ignorante”, “rústica” y “pagana” a la misma vez que la identifica como escogida de Dios para difundir la palabra de Dios, como lo señalan las dos citas siguientes: “pues supuesta la gracia de Dios, siendo una pobre negra, bozal, ignorante y rústica parece que el Señor la destinó al ejemplar de tan Santa comunidad” (2018, 309) y “habiendo traído la Divina Majestad a Esperanza, desde la gentilidad a esta Nueva España, la condujo a éste fértil jardín, plantado en América” (2018, 321). Como he demostrado anteriormente, este doble discurso sobre mujeres africanas y afrodescendientes ejemplares excepcionales fue parte de una estrategia discursiva, no sólo presente en la biografía de la hermana Esperanza, sino también en la de Estefanía de San Joseph escrita por Diego Córdoba y Salinas en el Perú colonial. En ambas biografías, los autores criollos yuxtapusieron el discurso de excepcionalidad sobre la ejemplaridad religiosa de las hermanas con otro discurso, de necesidad de separación de su corporalidad negra corrompida, para alcanzar una verdadera ejemplaridad religiosa. Este doble discurso les permitió a los biógrafos presentar el discurso de excepcionalidad como evidencia de que sus órdenes y ciudades habían sido escogidas de Dios (Benoist 2022, 136) y a la vez evitar el peligro de que sus lectores interpretaran

sus escritos como posibles amenazas a la hegemonía blanca colonial (Benoist 2022, 141).

La *Relación* es entonces una obra sumamente rica no sólo por su contenido etnográfico sobre los indígenas, sino también por lo que nos revela sobre las contribuciones de africanos como Estevanico al descubrimiento y conquista de las Américas y el inicio de un discurso de ejemplaridad excepcional afro en el mundo colonial hispanoamericano. Si bien el análisis discursivo de la obra revela una caracterización de Estevanico como persona negra con un servicio excepcional de difusión del cristianismo a los indígenas, desafortunadamente en la obra, este discurso se combina con otro que resalta la alteridad de Estevanico por su color de piel y su proveniencia de una ciudad norafricana musulmana. Este doble discurso subraya cómo Cabeza de Vaca escribió sobre Estevanico, no tanto para visibilizar sus contribuciones sino como parte de la construcción de su autobiografía para alinear sus intereses con los de Carlos V y mostrar sus servicios a la Corona. En efecto, al presentar a Estevanico como persona negra excepcional al servicio de la evangelización de los indígenas y al mismo tiempo dejar clara al final su alteridad, Cabeza de Vaca enfatiza que él fue el verdadero héroe de su relación al servicio de Carlos V y que, aunque fuera una persona “negra” excepcional, Estevanico seguía siendo un “otro” subalterno.

A través de esta construcción discursiva, Cabeza de Vaca aspira a la creación de una comunidad imaginada de lectores católicos que, aunque no se conocieran, compartían la impresión de conllevar los mismos intereses y valores de visión de un catolicismo imperialista más difundido en los africanos y los amerindios. Es también como parte de este valor en común que interviene la caracterización de Estevanico como persona esclavizada nacida en África, pero que se convirtió al cristianismo y que ayudó a los españoles a convertir al cristianismo a otras personas nacidas paganas. Sin embargo, a pesar de haber inscrito a Estevanico para servir sus fines de autorización, las menciones sobre éste fueron la oportunidad de apertura de un espacio narrativo de resistencia en contra de la historia desde la perspectiva del colonizador y de reescritura de ésta desde el punto de vista del colonizado por la escritora marroquí-estadounidense, Laila Lalami en su novela titulada *The Moor's Account: A Novel* publicada en 2014. En ésta, como demostraré a continuación, la autora se apropia de las menciones sobre Estevanico para crear otro tipo de comunidad imaginada, esta vez en los Estados Unidos, compuesta de lectores con intereses y valores en común de solidaridad radicalmente diferentes de los de la *Relación*.

The Moor's Account: A Novel

Al cambiar el título de *Relación de Cabeza de Vaca* a *The Moor's Account: a Novel*, Lalami establece el carácter desafiante de su reescritura de la relación de Cabeza de Vaca, una decisión literaria que es parte de lo que Abdellah Elboubekri califica de “subversive representation of the historical” (2017, 27). Coincido con Elboubekri en que la misión de esta novela es “to reconstruct cultural as well as personal spaces for the peripheral subject/the ‘Other’, defying the representational codes of the dominant discourses by offering new ones” (2017, 27). En esta segunda parte, me propongo examinar la transformación específica del discurso hagiográfico colonial y la desarticulación de la representación colonial de Estevanico dentro de éste. Sostengo que en su novela, Lalami desarma el discurso colonial presente en la relación de Cabeza de Vaca, modificando el discurso hagiográfico en discurso de leyenda negra, transformando a Cabeza de Vaca en un personaje de periferia sin atributos de santidad. También convierte a Estevanico en narrador y protagonista orgulloso de su identidad, en constante lucha por su libertad; un hombre con alto saber de curación adquirido en la cultura marroquí e indígena y un ser con una realidad de opresión semejante a la de los presos indígenas. Estos elementos de su reescritura llaman a la creación de una comunidad imaginada entre lectores que compartan valores e intereses de insurgencia contra los efectos del colonialismo en el espacio geográfico que en el siglo XVI era colonia de España, pero que hoy en día se ha vuelto parte de los Estados Unidos. Con esta representación subversiva de la historia tanto de España como de Estados Unidos, Lalami acaba sugiriendo que, a través de una solidaridad inclusiva de descendientes africanos e indígenas, los dos grupos lograrán resistir y derrotar su opresión presente.

Lalami anuncia ya su propuesta insurgente en el subtítulo de su obra, “a novel”. En efecto, con este subtítulo, la escritora denuncia el carácter novelístico del texto colonial, un aspecto ya bastante comentado por la crítica de la *Relación*. Como ha demostrado Trinidad Barrera López, la *Relación* está basada en una realidad, pero a la vez es obra literaria en la que convergen tres tipos de novelas: la novela de caballería, la novela picaresca y la novela bizantina (1982, 348-349). De la novela de caballería, la *Relación* toma prestada los elementos de la fidelidad al rey y la religiosidad de su protagonista, así como a la resistencia heroica de Cabeza de Vaca a las adversidades que enfrente y su sentido de honra (Barrera López 1982, 350-351). De la novela picaresca, repite el tropo de la magnitud de las adversidades que tiene que superar el protagonista de la novela en forma de hambre, frío, miedo y las tremendas amenazas a su vida; éstas también se acompañan del tropo de los varios oficios que tiene que ocupar el

protagonista para sobrevivir, su servicio a diversos amos y su astucia para sobrevivir (Barrera López 1982, 357-358). Y finalmente, con la novela bizantina comparte los rasgos de centrarse alrededor de una expedición en constante aventura y riesgo permanente del protagonista y, como ésta, contiene una trama que se construye a través de un ciclo de encuentros, separaciones y reencuentros entre el protagonista y los personajes que comparten su vida (Barrera López 1982, 360). Por ende, al escoger el subtítulo de su novela, Lalami encubre que la narración compuesta por Cabeza de Vaca fue más una obra ficticia de literatura, inspirada de una tradición literaria novelística europea, que el recuento de una realidad. Así inicia la novelista su insurgencia y reescritura a contracorriente de la historia desde la perspectiva del subalterno y colonizado que Edward Said propone es necesaria para resistir contra el imperialismo en *Culture and Imperialism* (2013, 210-213). Como bien apunta Mary Louise Pratt, aunque Said no incluye el caso de Latinoamérica dentro de su obra, sus ideas también son aplicables al caso de América Latina en su relación, primero con el colonizador europeo y después con el neocolonizador estadounidense (1994, 4).

Para empezar, como parte de esta reescritura insurgente, Lalami borra a Cabeza de Vaca como protagonista de la historia y lo transforma en un personaje muy secundario de la novela sin atributo ninguno de ejemplaridad cristiana. La novela enfatiza que Cabeza de Vaca es aliado de Narváez en sus malas decisiones, y también que tiene un gran desdén hacia las personas de condición más baja, una característica que lo aleja drásticamente de la emulación de Jesucristo que lo caracteriza en la relación colonial (Lalami 2014, 179). Tampoco es el primero en curar a los indígenas ni una persona respetada por ellos, sino una persona sin fe sincera, enfocada en su rol de tesorero de la expedición y en el dinero. A través de esta reescritura, Lalami cuestiona que los únicos verdaderos héroes de la historia latinoamericana colonial hayan sido hombres españoles como Cabeza de Vaca. También disputa la versión de la historia en la que estos hombres fueron, como lo propone Cabeza de Vaca, actores históricos escogidos de Dios para conseguir una conversión pacífica de los indígenas y salvarlos espiritualmente.

La novela acompaña esta reescritura subversiva de la caracterización de Cabeza de Vaca con una inversión de la caracterización de los soldados españoles al servicio de Dios en un discurso de leyenda negra que repite la inversión de los españoles en anticristianos que ya había adoptado Bartolomé de las Casas en su *Brevísima relación de la destrucción de las Yndias* (1552). En efecto, como ha señalado Santa Arias, en su relación, Las Casas invirtió la dicotomía habitual que asociaba a los indígenas con la maldad y

paganismo, y los europeos con el cristianismo. En su lugar, representó a los europeos como paganos que actuaban de forma cruel satánica y eran hipócritas en su fe cristiana mientras que caracterizó a los indígenas como personas inocentes con conducta cristiana (Arias y Meléndez 1993, 171-174).

En su novela, Lalami se apropia del tropo lascasiano para acentuar la crueldad de los soldados españoles a través de varias escenas que destacan la violencia con la que tratan a los indígenas como: “Fernandes, the carpenter whose innocent tools had been turned into instruments of torture, walked away towards the huts” (2014, 44) o también descripciones de los presos indígenas tales como la siguiente, “They had bruises everywhere, on their faces, chest, their arms, and their legs” (2014, 46). Otras partes de la obra también narran las violaciones de las mujeres indígenas a manos de los soldados españoles. Similarmente a *Las Casas*, Lalami contrasta esta caracterización de los españoles con la de los indígenas, descritos como personas con atributos cristianos, es decir como personas inocentes y de buen corazón que ayudan a los españoles y que tienen empatía los unos hacia los otros y se apoyan, como con la descripción de las mujeres indígenas al descubrir las violaciones de sus compañeras: “Then, over the sound of the drums, came the voices of the Indian women, mourning for their abused sisters. It was a communion of pain, and no one in the city could pretend not to have heard it. The women had made witnesses of us, even those of us who had chosen to close our eyes” (2014, 94). Con esta descripción, Lalami recalca que las mujeres indígenas son mucho más morales que los hombres españoles, tanto los que cometieron las violaciones como los que no las pararon y fingieron no verlas. En esta reescritura de la obra de Cabeza de Vaca, la novelista se opone por ende a dos topoi centrales de las relaciones españolas como la de Cabeza de Vaca. Primero, la idea que los españoles habían sido buenos cristianos en sus combates por descubrir y evangelizar nuevos territorios y segundo, que las mujeres indígenas habían sido pasivas y en silencio al sufrir la violencia masculina española.

Con esta reescritura de Cabeza de Vaca y de los hombres españoles como seres inmorales y anti-cristianos, Lalami también subvierte la justificación de la conquista espiritual a nombre de la salvación espiritual de los indígenas en la conquista y en su lugar, tal como ya lo había propuesto *Las Casas*, denuncia los motivos económicos como objetivo real en la conquista de América y la hipocresía de la justificación religiosa. De forma similar a *Las Casas*, quien describe a los conquistadores como seres bestiales controlados por su insaciable sed de oro (Arias y Meléndez 1993, 1713), Lalami representa a los conquistadores dirigidos por Narváez como hombres llevados por su

codicia y sin compás moral. Por ejemplo, al describir el papel de los frailes en la expedición, destaca que sus palabras son completamente vacías. Al morir unos soldados españoles, los frailes dicen: “These men of faith and honor were devoted to God our Lord and to His Majesty the King, for it was in the service of both that they came to the Indies” (Lalami 2014, 37), pero en la obra de Lalami estas palabras—que son un calco de la auto caracterización de Cabeza de Vaca—se yuxtaponen con descripciones frecuentes de la conquista como una empresa económica violenta para conseguir oro a cualquier precio moral y humano. Por ejemplo, cuando los españoles llegan a los pueblos indígenas, en lugar de intentar evangelizar a los indígenas de forma pacífica, usan violencia y tortura para intentar localizar oro. En un caso, después de descubrir un pedazo de oro en un pueblo, Narvaez tortura a un hombre indígena por varios días para encontrar la ubicación de Apalache, donde piensa se encuentra una ciudad de oro (Lalami 2014, 45). Algunos de los frailes intentan pararlo: “P-p-please stop, he said. Th-th-this man does not know a-a-anything”, seguido de “But these interrogations did not stop. They continued for several days” (Lalami 2014, 45). Con esta reescritura, Lalami denuncia que la conquista española de América no tuvo una base religiosa sincera, sino que fue una empresa imperialista económica basada en la codicia y sin respeto a las vidas humanas, un discurso que reproduce el de Las Casas y que propone un mensaje radicalmente opuesto al que se encuentra en la relación compuesta por Cabeza de Vaca.

En su obra, Lalami también pone como narrador a Estevanico—ahora con su nombre de Mustafa—un narrador con un mensaje drásticamente diferente sobre su esclavitud. En lugar de caracterizar a Mustafa como una persona esclavizada que acepta su esclavitud y que carga con su sufrimiento como parte de su servicio a Dios, como lo había hecho Cabeza de Vaca, Lalami lo retrata como una persona que escogió vender su libertad para salvar a su familia del hambre; como una persona plenamente orgullosa de su identidad marroquí, en una lucha activa constante por recobrar su libertad; y alguien que logra sobrepasar los desafíos de su vida gracias a su profunda fe musulmana y su inteligencia. Mustafa toma la decisión de vender su libertad porque no encuentra otra forma de que sobreviva el resto de su familia. Después de tomar esta resolución, la obra destaca que Mustafa está constantemente buscando formas de volver a conseguir su libertad, subvirtiendo así la caracterización suya pasiva de la obra colonial y la asociación de su esclavitud con su servicio al Dios cristiano. Mustafa intenta conseguir su libertad de forma legal, primero, tratando de acumular riqueza y después consiguiendo la promesa de su amo, Dorantes, de liberarlo en recompensa por todos sus servicios al grupo. Sin embargo, cuando éste no cumple su promesa, Mustafa toma

la decisión de engañar a los españoles, haciéndoles creer que los indígenas lo mataron para así poder recobrar su libertad. Este cambio es importante en el propósito de resistencia al discurso colonial porque rechaza la idea de que las personas esclavizadas no tenían agencia ni voluntad de ser libres, y por consiguiente también socava la justificación de la esclavitud a base de la salvación cristiana.

Además, junto con el cambio de narrador a una persona que no acepta perder su libertad a cambio de una posible salvación cristiana, Lalami reemplaza la temporalidad cristiana del discurso de la hagiografía de la *Relación* por una temporalidad y calendario musulmanes y menciones sobre el poder de Alá. Como bien explican Lahoucine Aammari y Ait Izzi Brahim, Lalami escogió una temporalidad guiada por el calendario árabe lunar musulmán Hijri y no por el calendario gregoriano que se encuentra en las narrativas europeas como la de Cabeza de Vaca. En la historia musulmana, esta temporalidad Hijri empezó a usarse cuando los musulmanes tuvieron que salir de La Meca e ir a Medina para escapar de la violencia de los infieles (2021, 202). Su decisión de empezar la novela con una mención de esta temporalidad musulmana y de terminarla con una mención a Alá por ende destacan su denuncia de la imposición del cristianismo en América y África. La novela empieza con: “It was the year of 934 of the Hegira, the thirtieth of my life, the fifth of my bondage- and I was at the Edge of the known world” (Lalami 2014, 5) y concluye con: “To God belong the east and the west, whichever you turn, there is the face of God. God is great” (Lalami 2014, 320). Al iniciar su narrativa con una temporalidad musulmana cuya historia se asocia con una de resistencia a la persecución cristiana y terminarla con menciones sobre la omnipresencia y benevolencia de Alá, Lalami presenta por ende una narrativa de rechazo de las historias europeas coloniales como la relación de Cabeza de Vaca.

Al subvertir la versión de la historia colonial escrita por el colonizador, Lalami también altera radicalmente la comunidad imaginada a la que alienta su obra. En lugar de proponer una comunidad imaginada de lectores con valores en común de expansión global del catolicismo, la novela de Lalami aspira a una comunidad imaginada de lectores unidos por su reconocimiento de que los indígenas, los africanos y los afrodescendientes tuvieron una historia de opresión en común durante la colonización europea y que sus descendientes deberían compartir unos valores de solidaridad en lo que es hoy en día Estados Unidos para así poder derrotar el legado colonial de la hegemonía blanca.

La propuesta de una alianza entre los dos grupos se presenta primero a través de la curandería que practica Mustafa, no sólo como práctica milagrosa como en la

Relación, sino como resultado de un saber derivado de los conocimientos medicinales marroquíes e indígenas. Cuando es herido en la pierna, Mustafa logra sanarla usando el saber de su tía: “I washed it thoroughly and wrapped it in a clean cloth boiled in an infusion of bark, a remedy I had seen my aunt use whenever my uncles hurt themselves in their workshop” (Lalami 2014, 99). Más tarde en la obra, cuando su amo Dorantes se enferma, también lo cura con una infusión preparada con saberes provenientes de Marruecos. Al darse cuenta el cacique Behewibri de que la infusión funcionó, le pregunta a Mustafa cómo la preparó: “I told him what I knew. It was a simple remedy my mother used whenever I complained of a stomachache, and it was safe to use on anyone” (Lalami 2014, 224). Después, muchos indígenas vienen a pedirle que cure a los enfermos en sus pueblos y Mustafa les explica: “No matter how many times I explained this was a simple cure that had been used in my hometown, people did not believe me; they thought I was being humble.” (Lalami 2014, 230). Estas citas revelan que Lalami no representa la habilidad de curar de Mustafa como resultado de un poder milagroso católico como lo había hecho Cabeza de Vaca ni tampoco como proveniente de su fe musulmana (Salam 2023, 13). En su lugar, la identifica como consecuencia de saberes adquiridos en su país de origen. Sin embargo, Mustafa no se limita a aplicar los saberes medicinales de su cultura de origen, sino que los combina con conocimientos indígenas aprendidos con curanderos como Chaubekwan, un hombre Yguace: “From him I learned how to grind roots without destroying their power, how to store medicinal plants, how to prepare various poltices, but also how to wear a costume and entice a patient to drink a bitter potion” (Lalami 2014, 213). A través de esta presentación, Lalami postula que el verdadero conocimiento superior no es el del europeo como lo propone la narrativa de Cabeza de Vaca, sino el resultado de la mezcla de saberes indígenas y marroquíes, por la misma sugiriendo la noción de posible alianza entre los dos grupos.⁸

La idea de alianza entre los indígenas y los marroquíes como método para liberarse de la opresión de los europeos se acentúa al final de la novela cuando, junto con su esposa indígena, Oyomasot, Mustafa establece un plan para escapar de su esclavitud con la ayuda de algunos indígenas zunis. A diferencia de Cabeza de Vaca, Lalami concluye su obra con el segundo viaje de Mustafa, de regreso al norte en

⁸ De forma muy convincente, Salam también argumenta que esta reescritura de la curandería en la que el saber europeo ya no es un saber superior sobre el indígena es una metáfora para promover la igualdad entre los dos grupos y como tal es también parte de la escritura decolonizadora de Lalami. (2024, 12).

búsqueda de las siete ciudades de Cibola. Históricamente, Mustafa tenía el deber de acompañar al padre Marcos de Niza, apoyarlo en su evangelización pacífica de los indígenas y a la misma vez informar al gobernador Mendoza de sus encuentros sobre Cibola (Ilahiane 4-5).⁹ Para este final, que no existe en la obra de Cabeza de Vaca, Lalami debe haberse inspirado de la relación compuesta por el padre Marcos.¹⁰ Sin embargo, a la vez ofrece una narrativa insurgente a la del texto del fraile europeo que había presentado la muerte de Estevanico como un asesinato a manos de los indígenas. En su versión, Mustafa no muere, sino que engaña a los españoles con la ayuda de los indígenas zunis.¹¹ La novela termina con el protagonista escuchando el latido de su bebé a través del vientre de su esposa: “If I stayed perfectly still, I could hear the faint heartbeat of our child. I had waited many years for that sound, for its promise of a new life... It seemed to me as if the entire world were speaking to me, telling me that I was free now, free no matter what happened next, and a feeling of tranquility came over me.” (Lalami 2014, 317). En este desenlace, el hijo por nacer, producto de una madre indígena y de un padre norafricano, es metáfora de la promesa de una nueva vida de libertad y paz para Mustafa. Asimismo, el hijo metáfora de la libertad, producto de su unión con su esposa también se puede interpretar como representación de que, a través de la alianza entre los dos grupos de los cuales provienen los padres, ambos oprimidos por el colonizador europeo, se conseguirá una verdadera libertad.

En *The Moor's Account*, esta opresión en común de los indígenas y africanos por el colonizador español se recalca a través de la estructura de la novela que alterna capítulos sobre la vida de Mustafa en Marruecos y España con otros en América. En una entrevista sobre su novela, Lalami admite que los paralelos entre las identidades de Estevanico y los indígenas la atrajeron a escribir su novela: “This is exactly what attracted me to this novel. This Moroccan man, whose identity had been taken from him and replaced by a new one, was part of a Spanish expedition that was about to do the same thing to indigenous people in America” (Noll 2015). Estos capítulos se

⁹ En su artículo sobre cómo el fraile Marcos tuvo que acomodarse de la presencia del actor histórico de Estevanico en su escritura como narrador de la expedición, Cassander Smith explica cómo el fraile tuvo que incluir de manera muy visible a Estevanico como personaje histórico de su relación, pero que a la vez encuentra la manera de distanciarse de él como narrador digno de confianza para en su lugar presentarse a sí mismo como el narrador de más confianza y mantener la autoridad sobre su texto. Para más información sobre cómo el padre Marcos caracteriza a Estevanico en su relación, véase Smith 2012.

¹⁰ Para más información sobre esta relación, véase Craddock 2013.

¹¹ Según Elvira Morell, el estudioso Juan Francisco Maura planteó la posibilidad de que en realidad Estevanico no haya muerto asesinado por los zunis sino que los indígenas se encargaron muy bien de representar la farsa de su muerte (citado en Maura 2018, 7).

entrelazan frecuentemente a través de momentos de violencia y opresión en Marruecos y España que recuerdan otros momentos similares en América en la mente del narrador:

As for me, my bondage had taught me to keep an impassive face, but in the mirror I noticed that my eyes betrayed my anxiety [...] I had to pretend, like my master, not to hear the cries that had begun to emerge from the storehouse. Within moments, they had turned into howls, so long and so filled with pains that I felt they were echoing in the depths of my own soul. And then, interrupted by the periodic and terrifying crack of the whip there was only silence. (Lalami 2014, 12)

Esta escena, presentada en las primeras páginas de la novela, establece la conexión entre el sufrimiento de Mustafa como persona esclavizada y la de los indígenas, cautivos de los españoles. La mención del eco del sufrimiento, junto con la alusión al látigo, añade a la fuerza del paralelo.

Unas páginas más tarde en el mismo capítulo, Mustafa describe cómo al cruzar un río volvió a ver a estos cuatro indígenas capturados y los describe con un lenguaje similar al que usa en otro incidente, ocurrido en Marruecos, para describir a una presa marroquí de los portugueses: “Their bodies were crisscrossed by lash marks and their limbs thinned by the smallest of all the rations. One of the prisoners bowed his head in a way that struck me as unnatural until I notice the whole where his nose should have been. Snot and blood caked where his nose should have been” (Lalami 2014, 21). Le sigue otra escena en el segundo capítulo contando cómo el día en que nació Mustafa, sus padres estaban huyendo Fes porque la ciudad estaba llena de refugiados musulmanes y judíos provenientes de Andalucía escapando la conversión forzada. Ese día, al cruzar el río hacia Azamor, cuando su padre les preguntó a unos soldados portugueses que habían tomado control de la ciudad por qué llevaban presa a una mujer marroquí, fue violentamente atacado por éstos: “Two Portuguese horsemen arrived trailing a prisoner [...] a young woman whose veils had been removed and whose hands were bound in chains. Red blistered strokes ran down her face and arms.” (Lalami 2014, 27-28). El paralelo en las escenas en América y Marruecos, tanto con el cruce de los ríos, como en la descripción de las heridas sobre los cuerpos de los presos resalta la violencia inhumana en común infligida por los europeos conquistadores de las tierras no suyas, tanto en África como en América. A través de esta construcción paralela, Lalami destaca la importancia de mirar estas historias de opresión conjuntamente, una invitación que corresponde con lo que preconiza Said en *Culture and Imperialism*. Said plantea que examinar las historias sobre la dominación de las personas de India o del Caribe o de Argelia como historias separadas basadas en sus diversas nacionalidades no

es eficaz para luchar contra el legado del colonialismo.¹² Además, añade el crítico, crea una narrativa falsa porque, en realidad, son historias en común de subalternidad, y por consiguiente deben ser parte del mismo esfuerzo por descolonizar el saber imperialista (Said 2013, 311-313).

Para apoyar esta idea sobre la necesidad de mirar las historias de subalternidad como una historia en común, en el tercer capítulo de la novela, Lalami establece un paralelo directo entre la experiencia de las personas africanas esclavizadas como Mustafa y la de los presos indígenas. También añade por primera vez una acción de solidaridad de Mustafa vis-à-vis los presos indígenas, sugiriendo que la historia de opresión de los africanos por los europeos ha sido similar a la de los indígenas y que los africanos deben apoyar a los indígenas en su resistencia contra el colonizador: “I knew what it was like to be whipped, to protest, to proclaim one’s innocence only to be whipped with greater fury [...] On my neck I still had a scar made by my first owner [...] It took me a day and half to gather the courage to smuggle some food to the Indians” (Lalami 2014, 46). Con estas palabras de Mustafa como narrador, tal como lo propone Said, Lalami recalca que las personas esclavizadas africanas y los presos indígenas han tenido una historia en común a manos de los colonizadores europeos. También añade la idea de que la toma de conciencia de esta subalternidad y opresión en común es lo que dará valor a las personas oprimidas para rebelarse y resistir, como sucede con Mustafa cuando declara que conoce de primera mano la experiencia de ser azotado y cómo esto le dio el valor de toma el riesgo de llevarles comida a los presos indígenas.

Otro modo en que Lalami conecta las historias de opresión de los africanos y de los indígenas es a través del recuerdo de la violación de su amiga marroquí Ramatullai cuando presencia las violaciones de las mujeres indígenas. Al narrar su vida con su primer dueño, Bernardo Rodríguez, Mustafa cuenta cómo una noche descubrió que éste violaba a su amiga esclavizada Ramatullai (Lalami 2014, 141). Años después, al presenciar las violaciones de las mujeres indígenas por los soldados españoles, Mustafa recuerda la violación de Ramatullai: “I covered my ears with my hands, but it was useless-I could still hear the women’s screams. I closed my eyes but the image that came to me was of Ramatullai under the weight of that vile Castilian.” (Lalami 2014, 93). Al

¹² Salam también señala la aplicabilidad de ciertas ideas expuestas por Said en *Culture and Imperialism*, en particular, que la historia oficial ha intentado borrar la voz y agencia del colonizado y que se necesita un proyecto de reconstrucción histórica desde la perspectiva del oprimido (2023, 5).

establecer una conexión directa entre las dos violaciones, Lalami resalta que las historias de las mujeres, provenientes de dos culturas y espacios geográficos diferentes, son en realidad parte de una misma historia de trauma en común, una historia que se compone de mujeres indígenas y también africanas que fueron históricamente víctimas de violencia sexual por parte de los colonizadores europeos.

El último elemento de conexión entre las historias de opresión de los africanos y los indígenas se encuentra al final de la novela, cuando Mustafa decide unirse con algunos indígenas del pueblo de Hawikuh para engañar a los españoles y así liberarse de ellos. Esta alianza, que toma lugar durante el siglo XVI en un territorio que los españoles estaban colonizando, también puede ser leída de forma metafórica y aplicada a los Estados Unidos en el periodo actual. Si se considera que este final ocurre en el pueblo de Hawikuh, hoy en día ubicado en Nuevo México, el desenlace puede interpretarse como una metáfora de cómo hoy en día, en los Estados Unidos, los descendientes de africanos y de indígenas necesitan formar una alianza y una narrativa en común de resistencia frente al legado colonial de la hegemonía blanca. Después de que es obligado a acompañar al fraile Marcos para buscar las siete ciudades de oro, Mustafa persuade al padre que lo deje ir solo al encuentro de los indígenas en Hawikuh porque así logrará convencerlos de darle la bienvenida al fraile. Al llegar con los indígenas, Mustafa les explica que crear la narrativa falsa de que ellos han matado a Mustafa es su única forma de escapar de la dominación española porque los españoles opinarán que los indígenas de Hawikuh son guerreros feroces que matarán a los españoles si llegan hasta su ciudad. Cuando le expone su plan al jefe Ahku, éste pregunta: “What if the white man in Vacapa does not believe your story?” Mustafa le contesta, “He will if the messengers know how to tell it” (2014, 320). Con estas palabras ubicadas en las últimas páginas de la novela, Lalami cierra su narrativa proponiendo la necesidad de una resistencia en común contra el legado del colonialismo o imperialismo, una propuesta que concuerda con el argumento de Said de que las personas subalternas descendientes de sujetos colonizados de diferentes regiones del mundo necesitan formar alianzas con personas descendientes de otros países porque tienen historias en común de subalternidad (2013, 311-313).

Esta nueva alianza opuesta a la colonización europea es también evidencia de una contrapropuesta de comunidad imaginada de lectores radicalmente diferente de la de relación colonial, una comunidad en la que los lectores comparten sus creencias sobre el trauma colectivo de una opresión, legado del colonialismo europeo. En esta comunidad, los norafricanos y los subsaharianos no se definen por sus diferencias,

como lo habían sido en las narrativas colonizadoras europeas como la de Cabeza de Vaca. En su lugar, forman un mismo grupo que se focaliza en sus pasados y presentes compartidos de opresión por el color de su piel o/y su etnia y religión. De tal forma, Lalami propone la creación de una comunidad imaginada de lectores inclusiva que abarque a las personas de diversas afrodescendencias en los Estados Unidos, destacando que comparten los mismos intereses de resistencia contra su opresión, legado del colonialismo y neocolonialismo, y que los ha llevado a su subalternidad. En una de sus entrevistas, Lalami confirma la existencia de un interés particular por su obra por parte de lectores afroamericanos:

At my reading in New Mexico, I had several African-American readers who came to the reading, who were really, really interested, and wanted to know more about this guy, because they lived in the area and they had heard stories about him, and they were curious to know if the stories they had heard about him were correct. I had to say, well, my book is fiction. But so is the history, in a way. (Bady 2014)

Con estas palabras, por consiguiente, la escritora revela que piensa que su obra ya ha empezado a contribuir a esta nueva comunidad imaginada de afrodescendientes inclusiva ya que los lectores afroamericanos—y no únicamente los lectores norafricanos o marroquíes—se interesan en su novela. No sólo esto, sino que, a través del desenlace de su novela, Lalami también invita a que más productores de narrativas de resistencia contra la historia del colonizador participen en esta nueva comunidad imaginada insurgente. Para esto, Lalami termina su novela, repitiendo un leitmotiv sobre el poder de la narrativa presente en toda la obra, pero que culmina con el cierre de la obra a través de la construcción de una narrativa en común entre los zunis y Mustafa que detendrá el avance del colonialismo español. Este leitmotiv sobre el poder de la narrativa aparece en otros momentos de la obra: primero, en la descripción de la madre de Mustafa que le enseña a contar historias para ayudar a curar a la gente; segundo, como ha señalado Masweski, con el uso por Mustafa de buenas historias en su papel como curandero para sanar a los heridos indígenas (2018, 327); y de último, en su habilidad de convencer al padre Marcos a través de su falsa narrativa de que lo deje adelantarse solo. Con este leitmotiv, Lalami les recuerda a los lectores de su comunidad imaginada la importancia de crear y difundir otras historias desde las perspectivas del subalterno como la de Mustafa.

El análisis de la *Relación* en conjunción con *The Moor's Account* permite entonces resaltar que, a pesar del silenciamiento de la voz afro en las narrativas coloniales impuesto por los escritores europeos, los pequeños espacios textuales sobre los actores

africanos de estas historias como las escasas referencias sobre Estevanico en la obra de Cabeza de Vaca, son suficientes para que siglos más tarde, algunos escritores como Lalami las usen para crear una historia colonial a contracorriente desde la perspectiva del subalterno. Por eso, es imprescindible no examinar la relación de Cabeza de Vaca sola sino en conjunto con la novela de Lalami escrita en inglés desde los Estados Unidos. Tal análisis nos recuerda que la historia de los africanos y de sus descendientes, silenciada por los colonizadores en los escritos oficiales españoles coloniales, no se logró callar de forma permanente, sino que sobrevivió a través del paso de los siglos y del cambio de identificación de espacios geográficos de España, a México y finalmente, los Estados Unidos.

Obras citadas

- Aammari, Lahoucine y Brahim Ait Izzi. 2021. "A Sixteenth-Century Enslaved Moor in the New World The Story of Estebanico Al-Zamori Reconstructed in Laila Lalami's The Moor's Account". *Historical Kan Periodical* 14, Issue 51, 199-208.
- Agnew, Michael. 2003. "Zarzas, calabazas y cartas de relación: el triple peregrinaje imperialista de Alvar Núñez Cabeza de Vaca (Jerusalén, Compostela y Roma)". *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 27, núm. 2, 217-240.
- Ahern, Maureen. 1993. "The Cross and the Gourd: The Appropriation of Ritual Signs in the Relaciones of Álvaro Núñez Cabeza de Vaca and Fray Marcos de Niza." En *Early Images of the Americas: Transfer and Invention*, editado por Jerry Williams y Robert Lewis, 215-245. Tucson: University of Arizona Press.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Creation and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arias, Santa y Mariselle Meléndez. 1993. "Empowerment through the Writing of History, Bartolomé de Las Casas's Representation of the Other (s)." En *Early images of the Americas: Transfer and Invention*, 163-179.
- Bady, Aaron. 2014. "Interview: Laila Lalami." *Post* 45. 28 de octubre. <https://post45.org/2014/10/interview-laila-lalami/>
- Balutet, Nicolas. 2019. "Hibridez, autoglorificación y transculturación en 'Naufragios' de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca". *Lemir* 23, 125-164.

- Barrera López, Trinidad y Carmen de Mora Valcárcel. 1982. *Los Naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca: entre la crónica y la novela*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos: Sevilla.
- Benoist, Valérie. 2022. "Estefania de San Joseph and Esperanza de San Alberto: The dual discourse in the lives of two exemplary afro-women religious in early modern Spanish-America." En *Women Religious Crossing between Cloister and the World*, editado por Mercedes Pérez Vidal, 131-144. ARC Humanities Press.
- Bristol, Joan. 2007. "“Although I am Black I am beautiful”: Juana de Esperanza de San Alberto, Black Carmelite of Puebla." En *Gender, Race and Religion in the Colonization of the Americas*, editado por Nora Jaffary, 67-80. Burlington: Ashgate Publishing Limited.
- Bruce-Novoa, Juan. 1990. "Naufragios en los mares de la significación: de la relación de Cabeza de Vaca a la literatura chicana". *Plural* 221, 12-21.
- Carrera, Magali. 2003. *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Painting*. Austin: University of Texas Press.
- Craddock, Jerry R. 2013. "Fray Marcos de Niza, *Relación* (1539): Edition and Commentary." *Romance Philology* 53, 69-118.
- Díaz, Lidia. 1992. "Naufragios, de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca: ¿un discurso que revierte al fracaso?" *Lucero* 3, 11-18.
- Elboubekri, Abdellah. 2017. "“Whichever Way You Turn, There is the Face of God”: Diaspora, Memory, and Historiography from the Margin in *The Moor’s Account* by Laila Lalami." *African and Black Diaspora: An International Journal* 10, Issue 3, 231-251.
- Escoto, Julio. 2017. "Santos y Cristos Negros, espejos del otro". *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos* 35, 5-25.
- Esplin, Marlene Hansen. 2007. "El desplazamiento de binarismos y la función retórica de ‘La Híbridez’ en *Naufragios*". *Atenea* 27, Issue 1, 135-148.
- Fracchia, Carmen. 2007. "Depicting the Iberian African." En *Mexico 1680: Intellectual and Cultural Life at the Apogee of the Barroco de Indias*, editado por Jean Andrews y Alex. Coroleu, 49-68. Bristol: HiPlam.
- Fra Molinero, Baltasar. 1995. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Gómez de la Parra, José. 1992. *Fundación y primero siglo: crónica del primer convento de Carmelitas descalzas en Puebla. 1604-1704*. México: Universidad Iberoamericana.

- Goodwin, Robert. 2007. "De lo que sucedió a los demás que entraron en las Indias: Álvaro Núñez Cabeza de Vaca and the other Survivors of Pánfilo de Narváez's Expedition". *Bulletin of Hispanic Studies* 84, Issue 2, 147-173.
- _____. 2008. *Crossing the Continent, 1527-1540. The Story of the First African-American Explorer of the American South*. New York: Harper Collins.
- Gordon, Richard A. 2006. "Following Estevanico: The Influential Presence of an African Slave in Sixteenth-Century New World Historiography." *Colonial Latin American Review* 15, Issue 2, 183-206.
- Green, Toby. 2012. *The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herrick, Dennis. 2018. *Esteban, the African Slave who Explored America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Hill, Ruth. 2005. *Hierarchy, Commerce, and Fraud in Bourbon Spanish America: A Postal Inspector's Exposé*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Ilahiane, Hsain. 2000. "Estevan De Dorantes, the Moor or the Slave: The Other Moroccan Explorer of New Spain." *Journal of North African Studies* 5, 1-14.
- Klein, Herbert y Ben Vinson III. 2007. *African Slavery in Latin America and the Caribbean*. Oxford: Oxford University Press.
- Lahon, Didier. 2003. "Esclavage, confréries noires, sainteté noire et pureté de sang au Portugal (XVIe-XVIIIe siècles)". *Lusitania sacra* 2, núm. 2, 119-162.
- Lalami, Laila. 2014. *The Moor's Conquest: a Novel*. New York: Pantheon Books. Kindle.
- Lee, Kun Jong. 1999. "Pauline Typology in Cabeza de Vaca's 'Naufragios.'" *Early American Literature* 34, num. 3, 241-262.
- Maszewski, Zbigniew. 2018. "Cabeza de Vaca, Estevanico, and the Language of Diversity in Laila Lalami's *The Moor's Account*." *Text Matters: a Journal of Literature, Theory and Culture* 8, 320-331.
- Merrim, Stephanie. 1986. "Ariadne's Thread: Auto-bio-graphy, History, and Cortés' 'segunda relación.'" *Dispositio* 11, núm. 28/29, 57-83.
- Mignolo, Walter. 1982. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista". *Historia de la literatura hispanoamericana* 1, 57-116.
- Morell, Elvira Aballí. 2018. "La aporía de los Naufragios". *The Latin Americanist* 62, núm. 3, 399-413.
- Noll, Michael. 2015. "An Interview with Laila Lalami." *Read to Write Stories*. 22 de enero. <https://readtowritestories.com/2015/01/22/an-interview-with-laila-lalami/>

- Núñez, Álgvar Cabeza de Vaca. 2018. *Naufragios*, edición de Trinidad Barrero. Madrid: Alianza Editorial.
- Paniagua, R.P. Don Juan Carlos Miguel de. 1764. *Compendio de la vida ejemplar de la Venerable Madre Sor Teresa Juliana de Santo Domingo, tercera profesora en el convento de Santa María Magdalena, vulgo de la Penitencia, Orden de Santo Domingo, de la ciudad de Salamanca*, segunda edición. Salamanca: Eugenio de Honorato y San Miguel, impresor de la dicha ciudad y Real Universidad.
- Peña Fernández, Francisco. 2007. "El otro héroe: *Naufragios* de Cabeza de Vaca como palimpsesto bíblico". *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 1, 179-194.
- Pratt, Mary Louise. 1994. "Edward Said's Culture and Imperialism: A Symposium." *Social Text* 40, 1-24.
- Reff, Daniel T. 1996. "Text and Context: Cures, Miracles, and Fear in the Relación of Álgvar Núñez Cabeza de Vaca." *Journal of the Southwest* 38, núm. 2, 115-138.
- Restall, Matthew. 2000. "Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America." *The Americas* 57, núm. 2, 171-205.
- Rowe, Kathleen. 2019. *Black Saints in Early Modern Global Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, Edward. 2013. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Salam, Wael J. 2023. "The Empire Writes Back: *The Moor's Account's* Decolonial Appropriation of Cabeza de Vaca's *La Relación*." *Textual Practice* 38 1-22.
- Simour, Lhoussain. 2013. "(De)slaving History: Mostafa al-Azemouri, the Sixteenth-century Moroccan Captive in the Tale of Conquest." *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 20, Issue 3, 345-365.
- Smith, Cassander L. 2014. "Accommodating Presence: Esteban, Fray Marcos, and the Problem of Literary Translation on the American Frontier." En *Before the West Was West: Critical Essays on Pre-1800 Literature of the American Frontiers*, editado por Amy T. Hamilton y Tom J. Hillard, 80-101. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Sweet, James. 1997. "The Iberian Roots of American Racist Thought." *The William and Mary Quarterly* 54, num. 1, 143-166.