

Traspasar el umbral: la vestimenta como identidad cultural en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo (1632)

LETICIA MERCADO GARCÍA

En la mayor parte de los textos de Indias que han llegado hasta nosotros se encuentran referencias a la vestimenta y la desnudez, principalmente de los diferentes grupos indígenas que poblaban el Nuevo Mundo. Con respecto a este tema, la crítica ha comentado ampliamente sobre la visión eurocéntrica de los conquistadores y su concepción del “otro” como ser edénico, culturalmente inferior, pacífico y sojuzgable en unos casos (como el de los *Diarios de viaje* de Colón) e incluso pecaminoso, bárbaro y corrupto, en otros (como en la descripción de los pueblos preincaicos en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega de 1609). Se han señalado, principalmente, conexiones existentes entre vestimenta y barbarie; Tzvetan Todorov, por ejemplo, hace referencia a la desnudez total o parcial de los indígenas para relacionarla con el sentimiento de superioridad europea frente a sociedades concebidas, precisamente por lo tosco de su atavío, como menos “avanzadas” (34-5).

Curiosamente, los estudios dedicados a las descripciones de indígenas y no indígenas (náufragos, soldados, conquistadores) suelen obviar los pasajes que describen la ropa de unos y otros para centrar su atención en la desnudez como barbarie (en el caso de los indígenas) o desposesión (en el de los náufragos). No obstante, la ropa ha constituido a través de la Historia una innegable marca de identidad y de pertenencia a un grupo social o étnico; no hay que ir muy lejos para dar con un ejemplo en nuestra vida diaria, e incluso en literatura contemporánea, de una situación en la que la ropa marque fronteras que, al transgredirse, afecten directamente a la identidad del individuo. De ahí el ejemplo del reciente éxito de la novela *The Boy in the Striped Pajamas* (2006), del irlandés John Boyne, en la que el hijo de un oficial alemán es confundido con un prisionero del campo de concentración de Auschwitz al haber cambiado su ropa por un uniforme de preso durante un juego infantil. Y es que un cambio de atuendo puede conferir a un sujeto una nueva identidad o devolverle una identidad perdida. Puede, además, metaforizar la (no) pertenencia a un grupo, y por eso su

presencia en textos que tratan de encuentros con “otros” es de una importancia innegable.

Obras como *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (1542) o la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo (1632) a pesar de ser cinco siglos más antiguas, tienen algo en común con la novela de Boyne. Frente a la idea monolítica de que la ropa (y/o la ausencia de ella) represente únicamente el nivel de sofisticación cultural, el presente estudio propone que la vestimenta en la *Historia verdadera*, a pesar de ser un elemento aparentemente irrelevante, desempeña, al menos, tres funciones en la narración: en primer lugar, la vestimenta es un elemento básico para la supervivencia que posee un valor simbólico añadido. En segundo lugar, constituye un indicador, a los ojos del europeo, de la frontera entre barbarie y civilización y, por último, es un reflejo de una intención clasificatoria por parte del autor respecto al “otro” a quien observa. La principal de estas funciones es un rasgo en común con el éxito de superventas de Boyne; Díaz del Castillo, como el autor irlandés, se sirve de la ropa para hablar de fronteras, transgresiones y ambigüedades ontológicas (y no sólo de concepciones europeas de barbarie y civilización). Las siguientes páginas abordarán un análisis de varios pasajes de la *Historia verdadera* que reflejan este fenómeno (concretamente, las descripciones de los *papas*, la del Melchorejo y la de Aguilar), así como una apreciación general del papel de la vestimenta en el texto.

Críticos como Todorov, Jitrik y más recientemente Caballero y Glantz, entre otros, han centrado su interés en la desnudez total o parcial como uno de los ejes temáticos centrales de los textos de Indias, principalmente para defender la idea de que el conquistador concibe al “otro” como bárbaro puesto que va desnudo o cubre su cuerpo con prendas muy toscas. La desnudez representaría para el conquistador una señal clara de falta de sofisticación cultural puesto que una sociedad cuyos miembros no tienen la habilidad ni los instrumentos necesarios para tejer es una sociedad carente de industria. Tzvetan Todorov, en *The Conquest of America*, contribuye con esta tesis ya clásica al análisis de la relación de Colón en sus *Diarios de viaje*:

the first characteristic of these people to strike Columbus is the absence of clothes- which in their turn symbolize culture . . . And he concludes with astonishment that, although naked, the Indians seem to be closer to men than to animals. ‘All these people of the islands and of the mainland beyond, even if they seem bestial and

go naked . . . seem to him to be quite rational and of acute intelligence' (Bernáldez)." (Todorov 34-35)

La temática de la ropa y la desnudez ha sido ampliada siguiendo diversos caminos; para unos, como Caballero, las referencias a la desnudez del indígena están conectadas directamente con la posibilidad de su conquista y sumisión, hechas posible por su aparente falta de organización y sofisticación social y por su condición de cobarde, rasgos a su vez estrechamente relacionados con su desnudez adánica.¹ Para otros, como Glantz, esta dimensión adánica de la desnudez se puede aplicar también a la figura del conquistador perdido en las selvas americanas a consecuencia de un naufragio.² En efecto, el uso de ropa y otros productos textiles son indicadores de civilización a los ojos del conquistador pero en la *Historia verdadera* son elementos que desempeñan, al menos, otras dos funciones más.

En primer lugar, la ropa y los productos textiles son fundamento de la supervivencia humana; como artículos de primera necesidad que salvaguardan del frío y la intemperie, su presencia es siempre importante en narraciones de infortunios, como la de Cabeza de Vaca o la de algunos pasajes del propio Díaz del Castillo. Por ejemplo, en el capítulo 70 de la *Historia verdadera*, el autor recuerda la necesidad sufrida por la falta de abrigo, que equipara en importancia al alimento: "gracias a Dios no nos falta de comer, si tuviésemos sal, que es la mayor falta que al presente tenemos, y ropa para guarecernos del frío" (Díaz del Castillo 120). No puede menos que recordarse aquí el episodio narrado en el que Cabeza de Vaca y sus compañeros quedan desprovistos de ropa al cruzar un río y comienzan su periplo por tierras americanas como auténticos náufragos.

Por otro lado, la ropa y otros productos textiles se presentan en el texto teñidos de un alto valor simbólico; su ofrecimiento o trueque se realiza para propiciar la concordia entre indígenas y europeos, circulando así a modo de promesas de paz o "ententes cordiales" entre dos culturas que intentan mantener el equilibrio en la frontera entre agresión y entendimiento. Mantas tejidas a mano y otros artículos aparecen mencionados casi siempre en inmediata conexión con otros presentes de gran valor como son piedras preciosas y joyas y adornos de oro (los cuales, como es bien sabido, los españoles apreciaban en extremo). La narración está jalonada de referencias al trueque o intercambio de textiles – sobre todo mantas tejidas por los indios y camisas de Holanda traídas por los españoles – entre uno y otro grupo. Son numerosísimas las referencias que hace el texto a

tales productos (véase anexo A) y en ellas se observa que las prendas textiles son consideradas como objetos valiosos que pueden ser motivo de robo por codicia y de otras situaciones de riesgo, pero que también pueden propiciar la buena disposición de un Cortés al serle ofrecidas en una salutación ceremoniosa, servir de recompensa a un grupo de españoles por un buen servicio y un largo etcétera.

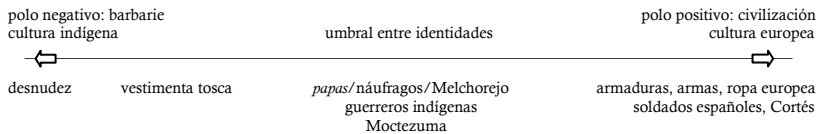
Estos valiosos objetos desempeñan, además, una tercera función en el texto, la más importante. Las menciones textuales de la vestimenta y adornos corporales van acompañadas de una intención clasificatoria por parte del autor, sobre todo cuando se refieren a individuos que no se sitúen en los polos opuestos del espectro cultural (la barbarie más completa y la civilización más sofisticada), sino en una tierra de nadie donde reina la ambigüedad. Dichos individuos, entre los que figuran, como se analizará más adelante, los *papas* o sacerdotes indígenas y, los náufragos o extraviados, serán conceptualizados como seres situados en la frontera entre dos civilizaciones y dos identidades, y por tanto en el umbral que separa y excluye la barbarie de la civilización representada por el grupo al que pertenece el “yo” que narra.

Es necesario hacer aquí un alto para aclarar en qué consiste el continuo de identidad cultural en el que será representada la conexión directa existente entre los dos varios pilares temáticos nombrados hasta el momento: vestimenta, barbarie e identidad cultural como pertenencia e inclusión. Comenta Anthony Pagden que

observers in America, like observers of anything culturally unfamiliar for which there exist few readily available antecedents, had to be able to classify *before* they could properly see; and in order to classify in any meaningful sense they had no alternative but to appeal to a system which was already in use. It was indeed that system, not the innate structure of the world, that determined both what they actually believed to be the objective reality before them and the areas of it they selected for description. (*The Fall 2*)

Siguiendo esta línea de pensamiento, la consecuencia primera que se deriva de la observación visual por parte del europeo es una intención clasificatoria, específicamente manifestada en el posicionamiento del indígena (o del náufrago no indígena) en una escala cuyo baremo o instrumento de medición (la vestimenta y apariencia externa del otro) pertenece a un sistema que, en palabras de Pagden, ya estaba en uso y por tanto el narrador dominaba y podía emplear para describir lo que veía. Dicha escala o continuo consta de dos polos: el polo positivo sería la civilización más

sofisticada que el observador pueda concebir (la cultura española/europea y su forma de vestir es decir, un sistema que el observador conoce y del que se puede servir), bajo la que se incluiría cualquier indumentaria o armamento lucido por los soldados españoles y Cortés, símbolo de las cualidades del “hombre esforzado” y buen soldado. El polo negativo de la escala, por otro lado, sería la desnudez total y la vestimenta rudimentaria de algunos grupos indígenas. En el espacio que media entre ambos polos se situarían los personajes que, si bien no son concebidos como bárbaros absolutos, sí son lo suficientemente ambiguos como para no poder ser clasificados como totalmente civilizados. En el grado de sofisticación de su indumentaria, adornos corporales y aspecto físico radicaría la etiquetación mental del “otro” y su situación más o menos cercana al polo positivo de esta gradación, que se representa a continuación:



Este espectro en el que muchos personajes se sitúan oscilando entre barbarie y civilización está constituido, en el momento de un primer encuentro con “el otro,” sobre la base única de la observación visual y es empleado por Bernal Díaz del Castillo como una manifestación más de su condición de testigo ocular o presencial de tales encuentros (el fenómeno de la *autopsy* de Pagden, cf. *European* 51) Bernal, como otros muchos autores de la época, al afirmar haber sido de los primeros en haber observado a ciertos grupos de indígenas, se imbuje de la potestad o capacidad de evaluar su grado de barbarie o cultura.

En el capítulo 2 de la *Historia verdadera* se lee a un Bernal Díaz del Castillo que claramente juzga el grado de civilización de un grupo de indígenas y su capacidad de raciocino por sus ropajes, especificando que este grupo concreto es racionalmente superior a otros tras observar que van más “tapados”:

Y venían estos indios vestidos con camisetas de algodón como jaquetas, y cubiertas sus vergüenzas con unas mantas angostas, que entre ellos llaman *masteles*; y tuvimoslos por hombres de más razón que a los indios de Cuba, porque andaban los de Cuba con las vergüenzas de fuera, excepto las mujeres, que traían hasta los muslos unas ropas de algodón que llaman *naguas*. (Díaz del Castillo 5)

Aquí, siguiendo a Todorov, puede entenderse a Díaz del Castillo como otro observador que juzga y etiqueta al indígena como bárbaro y lo sitúa en el polo negativo de la escala, aunque este grupo humano del que habla se conciba como algo más adelantado hacia el extremo positivo del continuo que otros indígenas como los que vio en Cuba. Pero, sea cual fuere su grado de raciocinio y sofisticación cultural, tanto unos como otros se encuadran en una posición e identidad concreta y delimitada, sin posibilidad de equívoco ni esperanza de transgresión de frontera alguna. Son personajes que, para el autor, jamás transgredirán su identidad y cuya capacidad de raciocinio es calculada en el texto por la sola medida de lo material y físico/visible.

La ropa se presenta en Díaz del Castillo, al igual que sucedía en Colón, como la manifestación más fundamental y vertebradora de la cultura y racionalidad de un pueblo. Los “hombres de más razón” han de ser para Díaz del Castillo los que vayan más visiblemente cubiertos, puesto que la desnudez revela falta de industria y la ausencia de auto conciencia de la desnudez, ausencia de conciencia de pecado, concepto central del pensamiento cristiano/europeo occidental. Así, las referencias a grupos indígenas que sí llevan algún tipo de vestimenta, aun rudimentaria, van acompañadas en el texto de indicaciones a menudo sutiles y breves de su superioridad cultural (si bien siempre cercana al barbarismo) frente a otros nativos; así por ejemplo, en el capítulo 106 leemos “y las gentes naturales de ellas traían vestidos de ropa de algodón y cubiertas sus vergüenzas y tenían oro y labranzas de maizales” (Díaz del Castillo 13). Un grupo indígena que va púdicamente tapado y que conoce la agricultura y el trabajo del oro sí merece que el narrador le dedique un par de pinceladas descriptivas.

Son múltiples las referencias textuales a la indumentaria y armamento de los soldados españoles, y normalmente implican connotaciones de sofisticación, buena disposición para la batalla y fuerza. Por ejemplo, en el capítulo 61 Díaz del Castillo especifica que aun en situaciones de pobreza y necesidad, los soldados españoles iban siempre bien pertrechados:

y más nos dieron doscientos *tamenes* para llevar la artillería, que para nosotros, los pobres soldados, no habíamos menester ninguno, porque en aquel tiempo no teníamos que llevar, porque nuestras armas, así lanzas como escopetas y ballestas y rodelas y todo otro género de ellas, con ellas dormíamos y caminábamos, y

calzados nuestros alpagates, que era nuestro calzado, y, como he dicho, siempre muy apercebidos para pelear. (102)

Las armas, además de ser lógicamente importantes en una narración en la que las batallas son referencia constante, son junto con el calzado y las armaduras elementos que clasifican a los soldados como miembros de una civilización avanzada; Díaz del Castillo recalca el hecho de que los soldados van calzados como contraste absoluto con las descripciones de los guerreros amerindios, de cuya apariencia normalmente sólo subraya, aparte de las armas que llevan, sus pinturas corporales, sin detenerse en describir calzado (que parecen no conocer o usar) ni ropaje alguno. Así, en el capítulo 34 explica:

Y topamos todas las capitanías y escuadrones que nos iban a buscar, y traían grandes penachos, y atambores y trompetillas y *las caras almagraadas, blancas y prietas*, y con grandes arcos y flechas, y lanzas y rodela, y espadas como montantes de a dos manos, y muchas hondas y piedra y varas tostadas, y cada uno sus armas colchadas de algodón. (Díaz del Castillo 54, énfasis mío)

Son quizás las armas que llevan los indios lo que más le interesa describir a Díaz del Castillo, pues él mismo era un soldado, y quizás no se detiene a describir parte alguna del atavío de estos guerreros porque se trata de personajes que no ofrecen dificultad clasificatoria alguna, ni dualidad ni ambigüedad que dificulte su localización en el continuo de identidad. Se trata éste del caso contrario de los *papas* o sacerdotes indígenas, cuyas prácticas y aspecto van a provocar la necesidad de una descripción detallada precisamente por la imposibilidad del narrador de reconciliar dos aspectos tan contradictorios.

Cuando consideramos las descripciones de los indígenas vistas hasta el momento, se percibe una aparente contradicción o tensión en las apreciaciones de Díaz sobre su atavío, pues unas veces los amerindios son representados como el extremo más cercano a la barbarie y otras como adversarios dignos de consideración y respeto,³ a pesar de que en ambos casos su indumentaria es de un mínimo grado de sofisticación. Sin embargo esta aparente tensión se resuelve si se considera que cualquier personaje que presente características cercanas (aun mínimamente) al ideal renacentista de cultura (el polo positivo del continuo) será automáticamente valorado como menos “inferior” que otros que no las presenten. De ahí que los guerreros amerindios y los indígenas semi vestidos sean descritos de forma positiva en Díaz del Castillo, cosa no tan

frecuente en Colón o en las referencias a los pueblos preincaicos en la obra del Inca Garcilaso de la Vega.

La descripción somera de los diferentes grupos indígenas contrasta, sin embargo, con la de la figura de Hernán Cortés, epítome del buen soldado, pues éste se representa como portador de diferentes signos externos de sofisticación y poder. Y aun así Cortés es un personaje igualmente fácil de clasificar para el narrador. Se encuentra una interesante descripción de su preocupación por su aspecto y atuendo en el capítulo 20:

Pues como ya fue elegido Hernando Cortés por general, de la manera que dicho tengo, comenzó a buscar todo género de armas . . . y demás de esto se comenzó de pulir y ataviar su persona mucho más que antes, y se puso su penacho de plumas con su medalla y una cadena de oro, y una ropa de terciopelo, sembradas por ella unas lazadas de oro, y, en fin, como un bravoso y esforzado capitán. . . todo lo gastaba en su persona y en atavíos de su mujer, que era recién casado . . . (Díaz del Castillo 33).

Esta descripción (bastante minuciosa si se compara con el laconismo general de las descripciones de Díaz del Castillo) responde a la necesidad de etiquetación del personaje histórico como “bravoso y esforzado,” como parte indudable del extremo positivo del espectro. Queda aquí patente la importancia que para el europeo del Renacimiento tenía la vestimenta como símbolo y representación de su poder relativo en la escala social o, en este caso, militar. Cortés siente la necesidad de adecentar y sofisticar su aspecto una vez que asciende al puesto de general ya que, como hombre renacentista, no puede desligar la vestimenta de esa idea de rango y posición. Díaz del Castillo tampoco puede hacerlo, y detalla la riqueza del atuendo de Cortés como definitiva manifestación exterior de su condición de poderoso guerrero. La importancia del código del vestido en la Europa de la época era notable:

In the books of costume that began to appear during the sixteenth century, dress symbolized the differences between peoples, the widest gap between the totally naked Amerindian and the elaborately dressed European, whose clothing during the Renaissance was the heaviest in the history of the West. His dress indicated rank and authority: the more powerful the prince the more ostentatious his costume and retinue. The lavishly dressed prince epitomized civility; the naked Amerindian, the state of nature. (Dickason 50)

Así, si la desnudez o semi desnudez era asociada con la falta de organización social y con la bestialidad (cf. Dickason 50-1), entonces las referencias a la sofisticación de la vestimenta de personajes como Cortés le sirven al narrador para indicar la posición relativa del personaje en el espectro, el positivo más absoluto en el “continuo” que trazamos anteriormente. Cortés es otro personaje que, lejos de ser liminar, es representativo de una identidad bien definida y sólida pertenencia a su grupo. Pero, aunque su localización en el espectro no ofrece problema alguno, como sucedía con los guerreros, en su caso la descripción sí debe ser algo más detallada para subrayar su rango y valía a través de la riqueza y valor metafórico de su atuendo.

Por otro lado, los indígenas que conocen los productos textiles – sea su situación más o menos avanzada en nuestro continuo – comparten en el texto un rasgo común con sus opuestos, los españoles que ocupan justo el otro extremo del espectro; ambos bandos pertenecen a conjuntos humanos de identidad sólida, de fácil etiquetación por parte del narrador, pues ambos grupos se distancian radicalmente de lo que llamaremos personajes fronterizos, con quienes no comparten la radical ambigüedad que enmarca automáticamente a éstos últimos, por su atavío y los adornos u objetos que portan, en uno u otro extremo del “continuo.”

En sus encuentros con habitantes del Nuevo Mundo, el hombre renacentista se topa con la necesidad de la asimilación de la diferencia, que Pagden (*The Fall* 10-14) ha considerado como el problema central del proceso de reconocimiento del “otro.” Si bien la descripción de la flora y fauna de América es tarea relativamente sencilla en la que lo inefable puede ser representado mediante lo visual cuando el lenguaje es simplemente insuficiente (de ahí la inclusión en textos como el de Oviedo de dibujos de piñas y otros frutos y animales, cf. Pagden 12), los problemas de etiquetación surgirán pronto cuando el yo se enfrente al “otro” humano:

When it came to describing men . . . the problem grew far more complex. . . . For when regarding his own species, the observer not only has to decide what he is seeing, he also *has to find some place for it in his own world*. This task is made all the more urgent, and the more difficult, if the observer is possessed, as all Europeans in the sixteenth century were, by a belief in the uniformity of human nature, a belief which required every race to conform, within certain broad limits, to the same “natural” patterns of behaviour. (Pagden, *The Fall* 13, énfasis mío)

Este lugar en el que el europeo clasificará al amerindio o al náufrago será determinado tras la observación de dos elementos: por un lado,

el aspecto exterior del “otro” (ropa, adornos corporales, rasgos físicos) y, por otro, su capacidad lingüística. Si “la desnudez elimina la posibilidad de categorización” de náufragos e indígenas y conlleva su etiquetación como “objetos naturales” (Caballero 38), entonces la presencia de la ropa constituirá un útil instrumento de desambiguación y una herramienta de clasificación eficaz para el observador cuando todo lo demás le haga dudar acerca de cómo “procesar” lo que observa. En la *Historia verdadera* destacan, entre los seres fronterizos de difícil clasificación y etiquetación, dos grupos principales. Por un lado, los indígenas: el caso de Melchorejo, el esclavo indio huido y el de los *papas* o sacerdotes; por otro, los españoles perdidos o náufragos, como Aguilar y Guerrero, en cuyo caso lengua y aspecto exterior jugarán un doble papel contradictorio.

La metaforización de la identidad cultural en las prendas de vestir se muestra claramente en la breve anécdota del esclavo indígena huido, “el Melchorejo,” que se encuentra en el capítulo 32 de la *Historia verdadera*:

y cuando le fueron a llamar al Melchorejo no le hallaron, que se había ya huido con los de aquel pueblo de Tabasco; porque, según parecía, el día antes, en la punta de los Palmares, dejó colgados sus vestidos que tenía de Castilla y se fue de noche en una canoa. Y Cortés sintió enojo con su ida, porque no dijese a los indios, sus naturales, algunas cosas que no trajesen poco provecho. (Díaz del Castillo 52)

A pesar de que se trata ésta de una breve pincelada sin aparente trascendencia, se atisba ya en esta escena la función que la vestimenta cumple para los personajes situados entre dos culturas. El Melchorejo decide huir de los conquistadores y regresar con los suyos y, para retornar a su cultura de origen, se desprende primero de cualquier vestigio externo de pertenencia al grupo cultural del que pretende alejarse. La camisa castellana es metáfora de una identidad que el individuo rechaza, con lo que debe ser abandonada para retroceder, a través de la auto restitución de la desnudez, hasta recuperar la identidad perdida por la servidumbre al europeo.

El caso de los *papas* o “sacerdotes” indígenas es similar; se trata de personaje de difícil clasificación para el narrador y cuya vestimenta habrá de abandonar o cambiar para aproximarse a la concepción de civilización existente en la mente del observador. En el capítulo 75 el narrador comenta:

Y traían aquellos papas braseros con ascuas de brasas, y con sus inciensos, sahumando a todos nosotros; y traían vestidos algunos

de ellos ropas muy largas, a manera de sobrepellices, y eran blancas y traían capillas en ellos, querían parecer como a las de las que traen los canónigos, como ya lo tengo dicho, y los cabellos muy largos y engreñados, que no se pueden desparcir si no se cortan, y llenos de sangre, que les salía de las orejas, que en aquel día se habían sacrificado, y abajaban las cabezas, como a manera de humildad, cuando nos vieron, y traían las uñas de los dedos de las manos muy largas; y oímos decir que a aquellos papas tenían por religiosos y de buena vida.⁴ (Díaz del Castillo 130)

La dificultad clasificatoria de los *papas* en el continuo cultural radica aquí en el hecho de que su terrible aspecto, que produce asombro y repulsión al mismo tiempo en el español, choca frontalmente con su supuesta condición de hombres pacíficos y benévolos de la que Díaz del Castillo ha tenido noticia. Por tanto, para clasificar a estos *papas* en su esquema mental, Díaz del Castillo recurre a la estrategia textual de la comparación, estableciendo una correspondencia entre los sacerdotes indígenas y sus equivalentes españoles, los frailes. Dicha comparación que resulta, en palabras de Greenblatt, “disturbingly homologous” (130) tiene la función de poner de relieve el carácter dual de los sujetos descritos, que se manifiesta en la naturaleza de sus prácticas, impregnadas de barbarie a ojos del autor, y de su condición de hombres casi santos o de vida ejemplar (aun dentro de una cultura tan remota). El empleo del paralelismo los localiza en una posición intermedia en el continuo que trazamos anteriormente, justo en el umbral entre dos posibles identidades: la de hombres salvajes y la de hombres que presentan rasgos de civilización y que, potencialmente, podrían ser “redimidos,” obviada su naturaleza “acultural,” y asimilados a la cultura del observador. Greenblatt especifica que esta comparación es una asimilación o un proceso de toma de posesión del otro, a quien se concibe como objeto, en un asimilable a la cultura del “yo,” en un movimiento que el crítico dice debe pasar “through identification to complete estrangement: for a moment you see yourself confounded with the other, but then you make the other become an alien object, a thing, that you can destroy or incorporate as well” (Greenblatt 135). Así, Greenblatt va más allá del problema del reconocimiento e identificación para conectar las “perturbadoras” semejanzas establecidas por Díaz del Castillo entre los *papas* y los monjes europeos con un intento de apropiarse del otro para colonizarlo y reclamar posesión de él. Pagden, por otro lado, explica así el empleo de esta estrategia textual:

The sixteenth- and seventeenth- century observer . . . lived in a society which believed firmly in the universality of most social norms and in a high degree of cultural unity between the various races of man. For such a person the kind of painstaking description, and the recognition of the "otherness" of the "other," which are the goal of the modern ethnologist, would have been unthinkable. . . . Most men . . . went on searching in human behavior for "the restrictive figures of similitude" . . . Their task, as they saw it, was not to describe a remote "otherness," but to arrive at an evaluation of Indian behavior which would eliminate that "otherness" and by so doing would bring these disturbing new men within the grasp of an anthropology made authoritative by the fact that its sources ran back to the Greeks. (Pagden 5)

Es decir, que lo que se intenta conseguir en el texto es, más que recalcar diferencias, recurrir a la estratagema del paralelismo con la propia cultura para justificar el posicionamiento mental de estos sacerdotes en una relativa superioridad respecto al salvaje semi desnudo o al guerrero amerindio. El vocabulario casi plástico que Díaz del Castillo utiliza para señalar los rasgos que de ellos le parecen más despreciables o repugnantes, (como los cabellos llenos de sangre) confirma esta hipótesis al quedar neutralizado a nivel conceptual por la intención igualadora reflejada en la frase "querían parecer como a las de las que traen los canónigos." Las referencias a la vestimenta de los sacerdotes tienen aquí una función mucho más sencilla que la de justificar el colonialismo: la de indicar que el otro es un ser cuya identidad cultural el autor no puede decidir a primera vista por su ambigüedad, pero que puede ser redimido de su barbarie mediante una asimilación al aspecto exterior de la cultura que el narrador considera superior.

Otra de las estrategias empleadas por Díaz del Castillo para clasificar al "otro" es la de la restitución. En varios pasajes del texto, Díaz del Castillo presenta a Hernán Cortés exigiendo un cambio de vestimenta y aspecto exterior de ciertos personajes por uno más "adecuado," que parece herir menos su sensibilidad. Cortés se enviste de la potestad de redimir al "otro" de su estado de salvajismo, mediante un simbólico gesto como es proporcionarle o demandar de él el uso de un nuevo atavío y un aspecto general más limpio. En el siguiente fragmento del capítulo 52, se encuentra un episodio en el que Cortés ordena a un grupo de *papas* la construcción de un altar, tras lo cual les da una serie de indicaciones acerca de su vestimenta: "Y para que tuviesen cargo de ello, aperció a cuatro papas que se trasquilasen el cabello, que los traían largos, como otra vez he dicho, y que vistiesen mantas blancas y se quitasen las que

traían, y que siempre anduviesen limpios y que sirviesen aquella santa imagen de Nuestra Señora” (Díaz del Castillo 89).

Díaz del Castillo está plasmando aquí una escena en la que Cortés intenta borrar mediante un cambio de apariencia externa los vestigios externos de barbarie que observa en el “otro.” Si estos *papas* han de guardar una imagen perteneciente a la religión “verdadera,” han de adecentar su aspecto para eliminar cualquier marca que les haga retroceder posiciones en el espectro cultural desde su posición ambigua entre dos identidades o estadios culturales hacia el salvajismo. Cortés y Díaz del Castillo conciben ropa/aspecto externo, raciocinio e identidad cultural como inseparables e imponen sus preferencias en el otro para desembarazarse de una ambigüedad que les perturba.

Mucho más interesante es, sin embargo, el caso de Jerónimo Aguilar, relatado en el capítulo 129 de la *Historia verdadera*, puesto que en él se aprecia toda la fuerza de la estrategia textual de la restitución. Aguilar es un personaje perturbadoramente marginal para el observador en varios niveles: gestual, físico o relativo a la apariencia y lingüístico. Díaz del Castillo nos relata (véase anexo C) cómo Cortés, tras recibir noticia de que un español extraviado de su expedición estaba viviendo entre los indígenas, exige entrevistarse con él.

Díaz del Castillo procede aquí a una descripción del atuendo y aspecto de Aguilar, que sin duda ha producido en él un gran extrañamiento, puesto que es, simple y llanamente, una figura penosa, al borde de la desnudez, vestida de harapos que provocan el desprecio o lástima del narrador: “llevaba una cotara vieja calzada y la otra atada en la cintura, y una manta vieja muy ruin, y un braguero peor, con que cubría sus vergüenzas” (47, véase anexo). Lo más importante, sin embargo, es el hecho de que este hombre, aunque viste de harapos que son restos de ropa obviamente castellana y lleva un viejo libro de horas en la mano, se comporta como un indio: cuando Cortés pregunta quién es el español, Aguilar “se puso en cuclillas, como hacen los indios” (47).

La ambigüedad del personaje y la perturbadora mezcla de elementos de dos culturas que no se concibe puedan mezclarse así no puede ser más clara. Observador y narrador no aciertan a lidiar con una figura que se encuentra a todas luces en el nebuloso terreno entre identidades; como afirma Greenblatt: “To an experience of absolute difference must be conjoined a perception of identity” (137-38). Y es la identidad de Aguilar lo que perturba por su radical ambigüedad: no ha roto del todo sus vínculos con Castilla (la poca ropa que lleva, el manoseado libro de horas que lleva consigo, única

posesión que reafirma su condición de europeo/cristiano), pero se comporta como un indígena. Incluso, pronuncia mal. Cortés, de pie frente a Aguilar, a escasos pasos de él, no es capaz de distinguirlo a primera vista como español de entre el grupo de indígenas que le acompaña. Aguilar es el personaje fronterizo por excelencia, condición que Bernal Díaz del Castillo plasma en el texto fundamentalmente mediante la representación de su atavío.

La ropa que lleva Aguilar (y su librito) es el único vínculo que le une aún a su antigua y original identidad; sus costumbres y su forma de hablar no pertenecen a ésta ya. Por tanto, Díaz del Castillo juzga necesario apuntar en la narración de este extraño encuentro lo que Cortés pasa a hacer inmediatamente, incluso antes de siquiera seguir hablando con Aguilar: le alarga un hato de ropa para que se cambie. De nuevo, se recurre al empleo de la estrategia de la restitución de la identidad cultural mediante la restitución de la indumentaria adecuada, que le devuelve al sujeto su lugar en el esquema (europeo) de las cosas. Si Aguilar se cambia de ropa y adecuenta su aspecto, podremos interrogarle, parecen pensar los españoles. Pero primero debe volver a parecer “normal.”

El uso de esta estrategia indica que, para los españoles, Aguilar es un ser re-asimilable en la cultura madre, de la que se ha alejado por accidente. Y sin embargo Aguilar se ha convertido en un ser híbrido que, a partir de ahora, le servirá de interprete a Cortés; el hombre liminal es útil a la empresa de conquista. Y así, Aguilar pasa a ser de censurado a censor de la apariencia ajena tras su transformación (y vuelta de la “barbarie”) propiciada por Cortés. Ha vuelto al redil:

[F]ue entre ellos acordado de enviar luego quince indios de los esclavos que entre ellos tenían, y todos entiznadas las caras, y las mantas y bragueros que traían muy ruines, y con ellos enviaron gallinas y pescado asado, y pan de maíz. Y llegados delante de Cortés, los recibió de buena voluntad, y Aguilar, la lengua, les dijo medio enojado que cómo venían de aquella manera puestas las caras, que más venían de guerra que para tratar paces . . . A aquellos mismos entiznados se les hizo ciertos halagos y se envió con ellos cuentas azules, en señal de paz y para ablandarles los pensamientos (Díaz del Castillo 56-7)

La ropa cumple, por tanto, la función central de marcar la frontera entre civilización y barbarie que constituye el rasgo más sobresaliente del personaje de Aguilar, mencionándose su competencia lingüística sólo como elemento secundario. Los fragmentos analizados en estas páginas muestran que en el texto de

la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo, la indumentaria y aspecto físico de indígenas y no indígenas están irremediablemente conectados con la identidad cultural y la etiquetación del “otro” como miembro excluido o incluso en un grupo. Como umbral metafórico entre dos estadios culturales e indicadora visual de su condición liminar, la ropa constituye un elemento clave en la narración.

Así, Díaz del Castillo se detiene a describir la indumentaria de aquellos personajes que, debido a algún tipo de ambigüedad o en su aspecto, no puede localizar en ninguno de los dos extremos opuestos del continuo imaginario en el que el polo más positivo es el modelo de hombre renacentista, Cortés, y el más negativo el indio desnudo, el salvaje. Estos personajes liminales, entre los que se incluyen los papas, Melchorejo y Aguilar entre otros, presentan rasgos contradictorios que perturban al observador y le llevan a exigir un cambio en aspecto del “otro” observado: los papas realizan prácticas bárbaras y un aspecto temible pero a la vez son comparables a sacerdotes y hombres de vida más o menos recta, los extraviados tienen apariencia indígena y hablan un castellano adulterado, pero tampoco son clasificables como salvajes.

Estos rasgos contradictorios no pueden ser asimilados fácilmente por el ojo del observador, con lo que éste exigirá un cambio de atuendo que represente un cambio de identidad mediante las estrategias de comparación con la cultura europea y restitución cultural a través del ofrecimiento de prendas de vestir europeas. Éstas serán aceptadas o rechazadas en un gesto que simbolizan auto inclusión o exclusión de la pertenencia a un grupo situado al otro lado de una línea imaginaria que se transgrede para alcanzar o huir de una nueva identidad.

Por todas estas razones, el análisis de la función de la ropa en la *Historia verdadera* constituye un campo aún explotable y de gran interés, pues metaforiza la complejidad de las relaciones entre pueblos que se temen por su apariencia, así como la imposibilidad de comprensión de la alteridad y la diferencia observable en el “otro.” Quedan abiertos al análisis varios frentes, principalmente un contraste entre la caracterización concreta de los dos personajes clave de Moctezuma (personaje por otro lado interesantísimo por su condición ambigua entre la sofisticación exótica y la barbarie) y Cortés, como máximos representantes de sus respectivas culturas.

NOTAS

¹ “Colón utilizó la vestimenta como estrategia para imponer su cultura, marcar lo que pensaba que era de su propiedad y manipular a los indígenas” (Caballero 41).

² “El naufragio, una de las formas más refinadas del infortunio, cuenta entre sus maldiciones la desnudez, estado esencial- adánico- del hombre . . . desde el instante mismo en que expulsó a Adán y Eva del Paraíso, cubiertas sus vergüenzas por la púdica y verde hoja de parra . . . es evidente que . . . la historia de la civilización empezaría con el vestido . . . La polarización absoluta de la desnudez se encuentra en el naufragio, entendido como la pérdida total o provisoria de la territorialidad y la civilización; figurada, la primera, por la destrucción de los barcos, y la segunda por la carencia de vestimenta.”(Glantz 67-68).

³ Es interesante la utilización del adjetivo “esforzados,” de uso limitado normalmente a los españoles y sobre todo a Cortés, en la descripción de los guerreros indígenas. Capítulo 31: “luego comenzaron muy valientemente a nos flechar hacer sus señas con sus tambores para que todos sus escuadrones nos apechugasen y como esforzados hombres vinieron e nos cercaron con las canoas con tan grandes rociadas de flechas” (51); capítulo 83: “que fuera mejor que nos dieran guerra como esforzados y buenos guerreros, en los campos, como hicieron sus vecinos los tlaxcaltecas” (148).

⁴ Una referencia textual muy similar puede encontrarse en el anexo B.

ANEXOS

A

Capítulo 40: “Cortés les tornó a dar las gracias con buen semblante por ello, y con muchos halagos y ofrecimientos dio a cada gobernador dos camisas de Holanda, y diamantes azules y otras cosillas, y les rogó que volviesen por su embajador a México” (67).

“y después de haber hecho el acato que suelen entre ellos, de sahumar a Cortés y a todos nosotros, dio diez cargas de mantas de pluma muy fina y ricas y cuatro *chalchiuis*, que son unas piedras verdes muy de gran valor” (68).

Capítulo 73: “y envió en presente obra de mil pesos de oro en joyas muy ricas y de muchas maneras labradas, y veinte cargas de ropa fina de algodón” (125).

Capítulo 73: “y que ellos eran muy pobres, que no alcanzaban oro ni plata, ni piedras ricas, ni ropa de algodón, y aun sal para comer, porque Montezuma no les da lugar a ello” (126).

“y trajeron un rico presente que envió el gran Montezuma, que fueron más de tres mil pesos de oro en ricas joyas de diversas maneras, y doscientas piezas de ropa de mantas muy ricas, de plumas y otras labores . . . que le querían llevar allá para robarle oro y ropa, porque son muy pobres, que una manta buena de algodón no alcanzan, y que por saber que Montezuma nos tiene por amigos y nos envía aquel oro y joyas y mantas, lo procuraran de robar muy mejor ” (127).

Capítulo 78: “y que todas aquellas provincias le tributaban oro y plata, y plumas y piedras, y ropa de mantas y algodón, e indios e indias para sacrificar y otras para servir” (134).

Capítulo 80: “4 embajadores de Montezuma . . . y presentando su presente de ricas joyas de oro y de muchos géneros de hechuras, que valían bien dos mil pesos, y diez cargas de mantas de muy buenas labores de pluma, Cortés los recibió con buen semblante” (139).

Capítulo 83: “Cortés les mandó dar mantas muy labradas y les rogó que no lo dijesen, porque si lo descubrían que a la vuelta que volviésemos de México los matarían” (146).

B

Capítulo 52: “y luego salieron de su asiento ocho *papas*, que tenían cargos de ellos, y toman sus ídolos y los llevan a la misma casa donde salieron, y los quemaron. El hábito que traían aquellos *papas* eran unas mantas prietas a manera de sotanas y lobs, largas hasta los pies, y unos como capillos que querían parecer a los que traen los canónigos, y otros capillos traían más chicos, como los que traen los dominicos; y traían el cabello muy largo hasta la cinta, y aun algunos hasta los pies, llenos de sangre pegada y muy enretrados, que no se podían esparcir; y las orejas hechas pedazos, sacrificados de ellas, y hedían como azufre, y tenían otro muy mal olor, como de carne muerta; y según decían y alcanzamos a saber, aquellos *papas* eran hijos de principales y no tenían mujeres” (Díaz 88-9).

C

Capítulo 129: “Y luego se vino Tapia con el español adonde estaba Cortés, y antes que llegasen ciertos soldados preguntaban a Tapia: ‘¿Qué es del español?’, y aunque iba junto con él, porque le tenían por indio propio, porque de suyo era moreno y tresquilado a manera de indio esclavo, y traía un remo al hombro, una cotara vieja calzada y la otra atada en la cintura, y una manta vieja muy ruin, y un braguero peor, con que cubría sus vergüenzas, y traía atada en la manta un bulto que eran Horas muy viejas. Pues desde que Cortés los vio de aquella manera también picó, como los demás soldados, que preguntó a Tapia que qué era del español, y el

español, como le entendió, se puso en cuclillas, como hacen los indios, y dijo: 'Yo soy.' Y luego le mandó dar de vestir, camisa y jubón y zaragüelles, y caperuza y alpargatas, que otros vestidos no había, y le preguntó de su vida, y cómo se llamaba, y cuándo vino a aquella tierra. Y él dijo, aunque no bien pronunciado, que se decía Jerónimo de Aguilar, y que era natural de Écija, y que tenía órdenes de Evangelio; que había ocho años que se había perdido él y otros quince hombres y dos mujeres" (Díaz 47).

OBRAS CITADAS

- Caballero, Judith. "En tela de juicio: el papel de la ropa en el descubrimiento de Colón." *Divergencias: revista de estudios lingüísticos y literarios* 4.1 (2006): 37-44.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México D.F.: Porrúa, 2007.
- Dickason, Olive Patricia. *The Myth of the Savage*. Alberta: U of Alberta P, 1984.
- Glantz, Margo. *La desnudez como naufragio*. Madrid: Iberoamericana, 2005.
- Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions: the Wonder of the New World*. Chicago: U of Chicago P, 1991.
- Jitrik, Noé. "El asombro y la escritura, la ropa. Desnudos, cobardes y esclavos. El sexo omitido." *Homenaje a Ana María Barrenechea*. Ed. Lia S. Lerner e Isaias Lerner. Madrid: Castalia, 1984.
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge UP, 1982.
- . *European Encounters with the New World: from Renaissance to Romanticism*. New Haven: Yale UP, 1993.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: the Question of the Other*. New York: Harper and Row, 1987.