

LOS NAUFRAGIOS DE ALVAR NUÑEZ CABEZA DE VACA: NOTAS SOBRE LA RELEVANCIA ANTROPOLOGICA DEL TEXTO

POR

ENRIQUE PUPO-WALKER
Vanderbilt University, Nashville, Tenn.

No sería exagerado afirmar que la importancia documental de los *Naufragios* ha sido incrementada, notablemente, por la investigación antropológica. El amplio desarrollo analítico logrado en este siglo por la antropología cultural ha permitido que lleguemos a valoraciones a la vez más amplias y precisas del texto de Núñez. Es casi interminable la lista de notaciones, libros y estudios antropológicos que se apoyan en noticias suministradas por la narración de Cabeza de Vaca. Los tratados fundamentales de Justin Winsor, Frederic W. Hodge, John R. Swanton y los más recientes de W. W. Newcomb y Alex Krieger, entre muchos otros, han confirmado repetidamente la riqueza testimonial de los *Naufragios* como fuente seminal para el conocimiento antropológico e histórico de pueblos prehistóricos que ocuparon áreas diversas de Norteamérica (1). El carácter fluido de la narración y su diseño rela-

(1) Ver: Justin WINSOR, *Narrative and Critical History of America* (Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1886); Frederic HODGE, *Spanish Explorers in Southern United States, 1528-1543* (New York: Charles Scribners and Sons, 1907); John R. SWANTON, *The Indian Tribes of North America* (Washington: Smithsonian Institution, Bulletin, 145, 1952); Alex KRIEGER, "Food Habits of the Texas Coastal Indians in the Early Sixteenth Century", *Bulletin of the Texas Archaeological Society*, vol. XXVII (1956), págs. 47-58; W. W. NEWCOMB, *The Indians of Texas* (Austin: University of Texas Press, 1961). De interés en este contexto por su relación con los *Naufragios*, es la obra de Brian FAGAN, *The Story of Early Archaeologists in the Americas* (New York: Charles Scribners' Sons, 1977). Hay traducción al castellano del Fondo de Cultura, 1984. Antonello GERBI, *La naturaleza de las Indias nuevas* (México: Fondo de Cultura, 1978).

La fuente más completa y al día sobre etnografía de las regiones que aquí nos conciernen es: *The Handbook of North American Indians. The North East and South West*, vols. 6 and 10, Ed. de William C. Sturtevant (Washington: The Smithsonian Institution, 1983). Agradezco las múltiples noticias e indicaciones de mi colega y amigo Ronald Spores, catedrático de antropología en Vanderbilt University.

tivamente libre de incisos, ha permitido que los *Naufragios* sea texto predilecto de investigadores que se interesan en las culturas prehispánicas o en los procesos de aculturación que motivó la Conquista.

Pero al examinar los datos que la antropología moderna extrae de los *Naufragios*, advertiremos que esa información suele aprovecharse desde perspectivas que no sobrepasan la exaltación del dato. Lo que no se ha hecho hasta hoy es evaluar, con mayor amplitud analítica, las aportaciones diversas que el texto de Cabeza de Vaca ofrece a la investigación antropológica como tal (2). Desde esa perspectiva me interesa destacar, sobre todo, la objetividad que se manifiesta en las observaciones de Núñez, así como la sorprendente modernidad científica que alcanzan algunas de sus precisiones: y más allá de esas constataciones fácticas también quisiera poner de relieve —porque es lo que de ordinario se omite— las dimensiones paradójicas e imaginativas que subyacen en los *Naufragios*.

Sin considerar de momento otras cuestiones recordemos que Alvar Núñez podía aportar un compendio muy amplio de noticias sobre numerosas culturas que desaparecieron hacia la conclusión del período virreinal; noticias esas que la mayor parte de los europeos desconocían o que sólo habían obtenido de segunda mano (3). Es cierto que el contacto que Cabeza de Vaca tuvo con muchas de esas comunidades fue ligero o accidental (4), pero nos consta, por

(2) Recordemos de paso que esos datos los han tomado antropólogos norteamericanos de dos traducciones de los *Naufragios* que no son ediciones críticas y que a su vez contienen inexactitudes muy diversas. Me refiero a la *Relation of Alvar Núñez Cabeza de Vaca* de Buckingham SMITH (Washington: Edición Particular, 1871); Fanny BANDELIER, *The Journey of Alvar Núñez Cabeza de Vaca* (New York: A. S. Barnes and Co., 1904). Ambas traducciones se han reimprimido en varias ocasiones. La de B. Smith es superior en todos los órdenes. La de la Sra. Baudelier es, en muchos aspectos, una paráfrasis del texto original. Existe una traducción más reciente: Cyclone COVEY, *Adventures in the Unknown Interior of America* (New York: Collier Books, 1961). Esa edición se permite hacerle cambios estructurales al texto que terminan por desvirtuar su composición original. Cf. Nota 8.

(3) Las diferencias a que aludo se hacen visibles sobre todo al comparar el registro de noticias que contienen los *Naufragios* con el que aportan las relaciones del Caballero de Elvas, Luis Hernández de Biedma y Rodrigo Rangel; relaciones éstas que describen la expedición de Hernando de Soto a la Florida y otras regiones norteamericanas. Ver: Edward GAYLORD BOURNE, *Narratives of the Career of Hernando de Soto* (New York: A. S. Barnes and Co., 1904). Más dispersos y ambiguos aún son los testimonios culturales que sobre esa misma región recogió el Inca Garcilaso en su *Florida* (1605); véase mi *Historia, vocación y profecía en los textos del Inca Garcilaso* (Madrid: Ediciones Porrúa, 1984), págs. 6-27.

(4) Un ejemplo de esos contactos leves se produce entre indígenas y españoles en las áreas próximas a Pensacola (Florida) y Mobile (Alabama),

otra parte, que en las etapas más dilatadas de su viaje Núñez sufrió un prolongado y radical proceso de aculturación (5); sobre todo, estando entre tribus carancaguas y otras comunidades de filiación cahuilteca que habitaban las regiones adyacentes al Golfo de México. Aunque sabemos que la importancia e implicaciones de esos hechos es considerable, se comprenderá que en estas notas sólo me es factible esbozar algunas de las aportaciones centrales que los *Naufraios* hacen a la antropología cultural (6).

1. *Categorías de la información antropológica*

A primera vista comprobaremos que la narración de Cabeza de Vaca no es especialmente útil en sus aspectos meramente descriptivos (7). Lo que en ella se nos dice, por ejemplo, sobre los rasgos físicos o sobre el registro de utensilios que poseían las tribus que Núñez conoció, es casi toda información leve, accidental o que se nos transmite más desde el asombro hiperbólico que mediante la constatación objetiva. Refiriéndose por ejemplo a las comunidades de apalaches (8), que la expedición de Narváez encontró en el norte de la Florida, Núñez apunta lo siguiente: «Cuantos indios vimos desde la Florida aquí, todos son flecheros; y como son tan crecidos de cuerpo y andan desnudos, desde lejos parecen gigantes. Es gente marauilla bien dispuesta, muy enjutos y de muy grandes fuerzas y ligereza» (cap. VII) (9).

cuando la expedición de Narváez hacía escalas en las islas costañas para obtener agua y otras provisiones. Esas tribus muy probablemente pertenecían, culturalmente, al tronco Muskoqui aunque lingüísticamente su filiación se supone Choctaw. Ver: SWANTON [1], pág. 136.

(5) El concepto de aculturación suele aplicarse a comunidades, pero en los *Naufraios* ese proceso de asimilación se manifiesta en un plano individualizado, o sea, a través de la proyección autobiográfica que predomina en el texto.

(6) Los datos y conceptualizaciones que ofrezco se atienen a categorías analíticas formuladas, en parte, por Roger M. y Felix M. KESSING, *New Perspectives in Cultural Anthropology* (New York: Holt Rinehart and Winston, 1971), págs. 3-28; ver además Claude LEVI-STRAUSS, "The Scope of Anthropology" in *Current Anthropology* VII (1966), págs. 112-123.

(7) Sus observaciones, por razones obvias, se aproximan mucho más a la antropología cultural y aplicada que a la física.

(8) La aseveración no puede hacerse categóricamente ya que en esas áreas de la Florida colindaban las culturas apalache y timucua entre otras. Rasgos diferenciales de esas culturas se ofrecen en mi edición crítica de los *Naufraios*, que aparecerá próximamente en la editorial Castalia de Madrid, y en SWANTON [1], págs. 120-150.

(9) Otras descripciones significativas se ofrecen en los capítulos XII y XVII. Cito por la edición de Manuel Serrano y Sanz, *Naufraios y Comentarios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. I (Madrid: Librería General de Vic-

Pero a menudo la información sobre características anatómicas, o sobre viviendas y utensilios apenas si las notamos: «El fue [Lope de Oviedo] y topando con una vereda se fue por ella adelante hasta espacio de media legua y halló unas choças de vnos indios que estauan solas porque los indios eran ydos al campo, y tomó vna olla dellos y vn perrillo pequeño y vnas pocas liças y assí se boluió a nosotros» (cap. XI)(10). Al describir otros encuentros con apalaches o acaso con tribus timucuas, Núñez alude escuetamente a su vestimenta: «Los que allí se hallaron prendieron al cacique, mas como los suyos estauan tan cerca soltóles y dexóles en las manos una manta de martas zebelinas que son las mejores que en el mundo se podrían hallar» (cap. IX); y casi tan esquemática es la descripción que de otras costumbres nos da Cabeza de Vaca, sobre todo al referirse a clanes de filiación cahuilteca: «las casas de ellos son de esteras puestas sobre cuatro arcos; lléuanlas a cuestras y múdanse cada dos o tres días para buscar qué comer; ninguna cosa siembran que se pueda aprovechar» (capítulo XVIII)(11).

Pero si los datos de esa índole son reducidos o tangenciales, lo mismo no podría decirse sobre la información que los *Naufragios*

toriano Suárez, 1906). Cabe señalar que el adjetivo “enjuto” que aparece en esta cita solía tener los significados siguientes en el siglo XVI: “delgado, enjuto de carnes; sobrio en palabras o actos”: María MOLINER, *Diccionario de uso del español* (Madrid: Gredos, 1970). Otras referencias a esta obra se indicarán como: M. M. A juzgar por el contexto y por las ilustraciones que se hicieron en el siglo XVII, enjuto alude aquí a elasticidad muscular. ‘Enjuto’ lo distingue el *Diccionario de la Real Academia Española* (1970) como uso anticuado. Figura ya en la Edad Media como ‘enxuto’. Ver *Libro del Buen Amor* (16a) y Julio CEJADOR y FRAUCA, *Vocabulario medieval* (Madrid, Librería y Casa Editorial Hernando, 1929).

(10) Se alude aquí a tribus carancaguas que habitaban las costas e islas en torno al área que hoy ocupa la ciudad de Galveston en Texas. La domesticación de animales y del perro en particular se registra ya en el 7000 a. C. En castellano varían considerablemente las transcripciones fonéticas que se han utilizado para describir las culturas prehispánicas que habitaron estas regiones. He adoptado, en muchos casos, las designaciones utilizadas por la profesora Isabel EGUILAZ, *Los indios del Nordeste de México en el siglo XVIII* (Sevilla: Seminario de Antropología Americana, 1965), y W. JIMÉNEZ MORENO, *Tribus e idiomas del Norte de México y Sur de Estados Unidos* (México: Sociedad Mexicana de Antropología, núm. 15, 1942), entre otros.

(11) La alimentación de estas tribus consistía en: ostras, almejas, otros moluscos, tortugas y una gran variedad de peces, así como la raíz de una planta acuática designada hoy como *lotus americano* o *Nelumbo*. Vid. NEWCOMB [1], pág. 66. Cabe precisar que en el amplio sector cahuilteca es impropia la designación ‘tribu’, ya que ese vocablo se referiría a un nivel de organización social que sólo de manera ocasional pudo existir entre los cahuiltecas. Se trataba principalmente de bandas o grupos organizados en torno a la caza de animales pequeños y la recogida de frutas y nueces; salvo que estas últimas labores las desempeñaban casi siempre las mujeres.

proporcionan a la antropología cultural según la definieron E. B. Taylor, Franz Boas y más recientemente Claude Levi-Strauss (12). Es en ese género de consideraciones donde una y otra vez nos asombra la objetividad informativa que la narración exhibe, principalmente en su segunda mitad. Así, en múltiples pasajes no sólo se reconoce la singularidad del hecho, sino además su posible funcionalidad y significado en el contexto cultural que se describe. Más de una vez, Cabeza de Vaca nos hará ver, por ejemplo, que las relaciones tribales en un área determinada podían definirse en función de actividades en las que alternaban, con igual naturalidad, la acción bélica y las formas pacíficas de cooperación que exigían la vida nomádica o el necesario intercambio de bienes (13). Al comentar las actividades de los carancaguas y sus vecinos, a quien tan de cerca conoció a Núñez, él nos dirá: «La razón porque ellos lo hacen [crueldades familiares] es, según ellos dicen, porque todos los de la [aquella] tierra son sus enemigos y con ellos tienen continua guerra» (cap. XVIII); pero aunque esas actitudes prevalecían, Núñez también nos deja entrever que la necesidad de comerciar podía atenuar o posponer los ciclos de animosidad entre cados, malaquites, carancaguas y otras comunidades vecinas:

Y por esto yo puse en obra de passarme a los otros y con ellos me sucedió algo mejor, y porque yo me hize mercader procuré de vsar el oficio lo mejor que supe y por esto ellos me dauan de comer y me hazían buen tratamiento y rogávanme que me fuesse de vnas partes a otras por cosas que ellos avían menester, porque por razón de la guerra que continuo traen, la tierra no se anda ni se contrata tanto. E ya con mis tratos y mercaderías entraua la tierra adentro todo lo que quería y por luengo de la costa me alargaua cuarenta o cincuenta leguas. Lo principal de mi trato era pedaços de caracoles de la mar y coraçones dellos y conchas con que ellos cortauan una fruta que es como frisoles (14) con que se curan y hazen sus bayles y fiestas; y esta es la cosa de mayor prescio que entre ellos ay... (Cap. XVI).

(12) Franz BOAS, *Race Language and Culture* (New York: the McMillan Co., 1896); Claude LEVI-STRAUSS, *The Savage Mind* (Chicago: Chicago University Press, 1966); Seminal, aunque hoy nos parezca leve, fue el estudio de E. B. TYLOR, *Primitive Culture; Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (London: John Murray, 1871).

(13) Es evidente que recoger cosechas, de nueces o la fruta de plantas cactáceas, tenía prioridad sobre la actividad bélica y es eso precisamente lo que infiere Cabeza de Vaca en los capítulos XVI-XXIII.

(14) *Frisoles*: Arca de frijol. En el siglo XVI este vocablo era un andalucismo. En Castilla era más común *frisol* o *frejol*. "Son habitas en forma de riñoncito." Sebastián de COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana española* (1611). Edición de Martín de Riquer (Barcelona: Ediciones S. A. Horta, 1943). Las referencias futuras a esta obra se reducen a: *Cov.*

(15) Los datos aportados en los capítulos XXVII y XXX indican que los conflictos entre varios grupos que habitaron el sur de Texas con fre-

No así, comunidades de indios anagados y deaguanes (ambos grupos vinculados a los sahuiltecas y en régimen nomádico) solían compartir las cosechas de nueces (*carya olivalformis*) y los frutos de cactus que se producían en los valles situados en las áreas del sureste de Texas y próximas a San Antonio (16). Esas formas de vida en las que alternaban la cooperación y la guerra las confirma Cabeza de Vaca, en más de una ocasión, al pasar de una tribu a otra; «Y otro día adelante nuestros indios se mudaron e yuan a juntarse con los que los tenían y hazerse amigos unos de otros, porque hasta allí hauían tenido guerra y de esta manera cobramos (17) a Castillo» (cap. XIX) (18).

Con igual precisión informativa Cabeza de Vaca describe los primitivos hábitos alimenticios que mantenían aquellas culturas del paleoindiano americano en sus etapas arcaicas en las que aún se desconocía inclusive el uso de vasijas y de la cerámica más elemental. «En todo el tiempo que comíamos las tunas (19) teníamos sed y para remedio desto bebíamos el zumo de las tunas y sacáuamoslo en vn hoyo que en la tierra hazíamos, y desde que estaua lleno veuíamos del hasta que nos hartáuamos. Es dulce y de color de arrope (20); esto hazen por falta de otras vasijas... Todas las más destas gentes beuen agua llovediza y recogida en algunas partes porque aunque ay ríos, como nunca están de asiento, nunca tienen agua conocida ni señalada» (cap. XIX) (21).

cuencia los iniciaban y contenían las mujeres. La narración también pone en evidencia el desconocimiento de la agricultura (cap. XVIII), así como los esfuerzos colectivos que la caza requería (cap. XXIX). La dependencia que manifiestan con respecto a la producción cíclica de frutas delata cuán precaria podía ser la existencia de estas pequeñas comunidades.

(16) La ubicación de esos valles las sitúa e ilustra Upton Terrell en torno al río San Antonio. Ver: *Journey into Darkness* (New York: Morrow, 1962), pág. 163.

(17) En el siglo XVI "cobrar vale también adquirir, y en cierta manera recuperar y recobrar lo perdido". *Diccionario de Autoridades*. Edición facsímil (Madrid: Editorial Gredos, 1964). Otras referencias a esta obra se indican por: *Aut.*

(18) Para otros datos de singular interés sobre convivencia violenta entre estas tribus ver: (cap. XXIV).

(19) *Tuna*: se refiere a la fruta que produce el casto *subgenus* de esa región que se conoce en castellano como "higo chumbo" y en inglés como *prickly pears*. Es una dicotiledónea de la familia *opuntia vulgaris*.

(20) *Arrope*: "Mosto cocido hasta que toma consistencia de jarabe. Almíbar de miel cocida." M.M.

(21) El subrayado es mío. Esa aseveración no es correcta. Numerosas investigaciones llevadas a cabo en este siglo demuestran que estas tribus y bandos conocían con precisión la ubicación de ríos, manantiales y aguadas. Véase: Cleve HALLENBECK, *Alvar Núñez Cabeza de Vaca: The Journey and Route of First European to cross the Continent of North America, 1534-1536* (New York: Kennikat Press, 1971), págs. 160-175. La ausencia de utensilios,

Con un propósito descriptivo afín al que despliega la antropología moderna, Cabeza de Vaca describe formas de organización familiar y tribal, ceremonias y ofrecimientos que él conoció principalmente durante su larga residencia con los carancaguas y grupos vecinos ubicados en las costas del Golfo de México. La más somera lectura de estas páginas nos revela la precisión con que Núñez capta la severidad de ceremonia y rituales que indirectamente aluden a concepciones del parentesco, su status y funcionalidad dentro de la organización social, así como al uso de bebidas con las que tal vez se pretendía la transmisión de dones y sabidurías imputados a curanderos. Son fragmentos que merecen ser reproducidos en toda su plenitud descriptiva, pero que se distinguen, paradójicamente, tanto por lo que nos comunican como por lo que omiten.

La gente que allí hallamos son grandes y bien dispuestos (22); no tienen otras armas sino flechas y arcos, en que son por extremo diestros... Tienen los hombres la vna teta horadada y vna parte a otra y algunos ay que las tienen ambas... traen también horadado el labio de abaxo... Las mugeres son para mucho trabajo... Es la gente del mundo que más aman a sus hijos y mejor tratamiento les hazen, y quando acaece que alguno se les muere el hijo, llóranle los padres y los parientes y todo le pueblo; y el llanto dura vn año cumplido, que cada día por la mañana antes que amanezca comiençan primero a llorar los padres y tras esto todo el pueblo; y passado vn año que los han llorado, házenle las honrras del muerto y lávanse y límpianse del tizne que traen. A todos los difuntos lloran desta manera, saluo los viejos de quien no hazen caso, porque dizen que ya han passado su tiempo ...Tienen por costumbre de enterrar los muertos, si no son los que entre ellos son físicos [curanderos] que a estos quémalos... y hazen poluos los huessos. Y passado vn año, quando se hazen sus honras todos se jassan (23) en ellas y a los parientes dan aquellos poluos a beuer de los huessos en agua... Los físicos son

vasijas y otros enseres aluden a las circunstancias en extremo primitivas que padecían estas tribus. Ver además: capítulos XXVI, XXVII y XXX.

(22) Alvar Núñez se refiere principalmente a tribus carancaguas. Los pocos descendientes que aún quedaban de esas comunidades a principios de este siglo los describió un herrero y alguacil de Texas en estos términos: "Eran de aspecto muy feroz. Muchos de los jóvenes medían seis pies [] de altura con arcos y flechas de igual tamaño. Sus caras feísimas se hacían aún más desagradables por la grasa de cocodrilo mezclada con tierra que en ella se untaban; con esa sustancia también se cubrían de pies a cabeza para protegerse de los mosquitos." Citado por NEWCOMB [1], pág. 64. Fray Gaspar de Solís también describió en términos similares a los indios carancaguas en el siglo XVIII.

(23) *Se jassan*: por se sajan. Significa hacerse corte o herida. "Hacer o dar cortaduras" *Aut.* Es curioso sin embargo que el mismo verbo aparece correctamente utilizado en el capítulo XXX.

los hombres más libertados; pueden tener dos o tres [mujeres] y entre éstas ay muy gran amistad y conformidad (Cap. XIV) (24).

De igual modo se registrará en los *Naufragios*, sin matizarla, la reducción del ser humano a su más radical animalidad. En instancias que imponen la necesidad de sobrevivir, Alvar Núñez confirma desconcertantes episodios de canibalismo entre los europeos que se habían refugiado en aquellas costas e islas: «Y cinco christianos que estauan en rancho en la costa llegaron a tal extremo que se comieron los unos a los otros, hasta que quedó uno solo, que por ser solo no hubo quien lo comiese» (cap. XIV).

El episodio así descrito es de especial interés por cuanto implícitamente desmiente la creencia generalizada entonces de que sólo los indios y el hombre salvaje practicaban el canibalismo y otros actos que los europeos del siglo XVI asociaban con la conducta de sociedades bárbaras (25). Más aún: en otros fragmentos posteriores se describen actos de canibalismo que nos sorprenden, no sólo por su contenido gráfico, sino además por el carácter sosegado con que se describen y se llevaban a cabo aquellos actos: «y los

(24) Tal vez por razones de pudor y temiendo a los censores Núñez no nos deja entrever si él, como curandero, disfrutó esos privilegios. Por los datos que le facilitó Esquivel, Núñez supo que entre algunas de aquellas tribus se efectuaba la compra de mujeres, que pagaban con arcos, flechas y redes (cap. XVIII). El uso excepcional de la poliandria femenina se ha documentado entre los indios Natchez, según Kessing y Kessing [6], págs. 223-225. En general, siguiendo normas de conducta de estirpes mesoamericanas entre las tribus que conoció Alvar Núñez, la poligamia era un privilegio de rangos elevados en la estructura social. En general, tribus que habían superado los rigores extremos del bajo paleoindiano en el noroeste de Norteamérica, configuraron una jerarquía social en la que los ancianos contaron con la protección y deferencias de la tribu. Ver: P. DRUCKER, "Rank, Wealth and Kinship in Northwest Coast Society" en *American Anthropologist* XL (1939), págs. 55-65. Repárese, además, que la utilización de huesos como posible fuente de vida es una práctica generalizada que se ha observado en Asia, Siberia y entre esquimales. Esas creencias, mediante conceptualizaciones simbólicas, reaparecen en la religión cristiana. La facultad fortalecedora de los huesos de San Josafat sería uno entre muchos ejemplos. Ver: Mircea ELIADE, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (New York: Pantheon Books, Bollingen Series, LXXVI, 1964), págs. 62-63.

(25) Para un análisis extenso de las concepciones que los europeos tenían de pueblos bárbaros véase: Anthony PAGDEN, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), págs. 10-27. Las funciones rituales vinculadas con el canibalismo ya se habían confirmado en la antigüedad clásica. Ver: Herodoto *Historia* (lib. IV, cap. 26). Es útil tener presente que el canibalismo entre indios norteamericanos podía estar vinculado primordialmente a ocasiones rituales más que a la necesidad alimenticia. Ver: A. L. KROEBER, *Cultural and natural areas of native North America* (Berkeley: University of California Publications in American Anthropology, volumen XXXVIII, 1939), pág. 62.

que morían, los otros los hacían tasajos (26), y comiendo dél se mantuvo hasta primero de março...» (cap. XVIII).

No menos objetivo será Núñez al referir supersticiones y creencias que conoció entre aquellas tribus que vivían en torno a la isla del Mal Hado: «y preguntándole [a los indios] por los demás nos respondieron que todos [los españoles] eran muertos de frío y de hambre... y que otros indios, sus vezinos, con que agora estaua el capitán Dorantes, por razón de un sueño que había soñado, auían muerto a Esquivel y a Méndez» (cap. XVI). Análogamente, en fragmentos muy próximos al que acabo de citar, se relata un episodio similar ocurrido entre indios mareames (cahuiltecas). De esas tribus Cabeza de Vaca nos dice que: «ellos le contaron cómo auían tenido a Esquivel y cómo estando allí se quiso huyr porque una muger auía soñado que le auían de matar vn hijo, y los indios fueron tras él y lo mataron... Esto hazen estos por vna costumbre que tienen, y es que matan sus mismos hijos por sueños, y las hijas en nasciendo los dexan comer de perros y las echan por ay! La razón porque ellos lo hacen es según ellos dizen, porque todos los de la tierra son sus enemigos y con ellos tienen continua guerra, y que si acaso casassen sus hijos multiplicarían tanto sus enemigos que los subjetarían y tomarían por esclauos...» (capítulo XVIII) (27). Lo narrado en este pasaje puede aludir, por supuesto, a mecanismos establecidos de manera subconsciente o deliberada, para restringir la expansión demográfica e incluso para pro-

(26) *Tasajos*: "tassajo pedazo [o cecina] trozo de carne salada y conservada seca". *M.M.* El vocablo aún se usa frecuentemente en las Antillas.

(27) Los perros a que alude Núñez debieron ser coyotes (del nahuatl coyotl, *canis latrans*), que quizá eran los únicos animales domesticados que poseían estas tribus. Estos animales también se utilizaban para la alimentación (caps. XII, XXIII). Entre indígenas de Norteamérica (Columbia Británica y regiones adyacentes) los curanderos asimilaban la lengua secreta de los animales y en particular de los coyotes. Ver: Franz BOAS, "The Shushwap" en *British Association for the Advancement of Science, Six Reports on the Northwestern Tribes of Canada (1891)*, págs. 553-715. La investigación antropológica ha confirmado el infanticidio entre muchas culturas como medio para limitar la población. (Kessing y Kessing [6], pág. 194.) En otros contextos culturales el infanticidio se hacía más tolerable al convertirlo en acto ceremonial de ofrenda. Ver: Mircea ELIADE [24], pág. 347.

De nuevo Cabeza de Vaca registra entre aquellas pequeñas comunidades costumbres excepcionales que afectaban las relaciones matrimoniales y a la postre el sistema de parentesco: "Todos estos acostumbran dexar sus mugeres quando entre ellos no hay conformidad y se tornan a casar con quien quieren; esto es entre los mancebos; mas los que tienen hijos permanecen con sus mugeres y no las dexan." Y en ese mismo capítulo añade: "tienen por costumbre (indios carancaguas) desde el día que sus mugeres se sienten preñadas no dormir juntos hasta que passen dos años que han criado los hijos... los quales maman hasta que son de edad de doze años que ya entonces están en edad que de por sí saben buscar de comer". (cap. XXIV).

teger la organización tribal. Pero tomemos en cuenta que la interpretación de los sueños —mencionada en la cita anterior— es una actividad sumamente compleja que Franz Boas, entre otros, registró minuciosamente entre los indios Kwakiutl en el oeste de Canadá. En las prácticas medicinales y en nociones proféticas, los sueños aparecen vinculados a rituales en los que la comunidad examina lo soñado para determinar, por ejemplo, la efectividad del curandero o los métodos de apredizaje que éste utilizará (28).

Aunque Alvar Núñez no es el único que confirma en el siglo XVI la sodomía y la homosexualidad entre indígenas del Nuevo Mundo, sí es él quien con mayor naturalidad nos indica las formas de tolerancia y asimilación que diversas tribus adoptan ante este tipo de conducta sexual. Sus anotaciones nos revelan, además, cómo se resolvían esas diferencias en lo relacionado con la división del trabajo requerida por una determinada comunidad. Son éstos los expresivos apuntes a que me he referido: «Entre éstos no se cargan los hombres ni lleuan cosa de peso; más lléuanlo las mugeres y los viejos que es la gente que ellos en menos tienen»; y acto seguido apunta: «Hay algunos entre ellos que usan pecado contra natura»; pero en otros pasajes será aún más explícito: «En el tiempo que así estaua, con éstos [camoles y cahuiltecas] vi una diablura y es que vi un hombre casado con otro, y éstos son unos hombres amarionados (29), impotentes y andan tapados como mugeres y hacen oficio de mugeres, y tiran arco y llevan muy gran carga, y entre éstos vimos muchos de ellos así amarionados, como digo, y son más membrudos que los otros hombres y más altos; sufren muy grandes cargas» (cap. XXVI) (30). Y con sorprendente

(28) Esos rituales y la significación del proceso que se sigue para verificar las facultades del curandero también las expone C. LEVI-STRAUSS en *Structural Anthropology*, págs. 166-168. Véase también: M. C. STEVENSON, *The Zuni Indians, XXIII Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1905), págs. 401-406. La importancia de los sueños como actividad profética e iniciatoria, que conduce a revelaciones conseguidas mediante alucinaciones, las expone detalladamente Eliade [24], págs. 11-14. La interpretación psicoanalítica de esos procesos alucinatorios se ha explicitado —con un criterio freudiano— en la obra de Geza THOHEIM *Hungarian and Vogul Mythology* (New York: Monographs of the American Ethnological Society XXII, 1954), págs. 153-154.

(29) *amarionados*: en el siglo XVI este vocablo es sinónimo de “amaricados”. *Aut.*

(30) Núñez nos deja entrever que la homosexualidad se identificaba tanto por medio de la ropa con que se cubrían como en la división del trabajo que dictaba la organización tribal. Datos similares y de interés anota Francisco LÓPEZ DE GÓMARA en su *Historia general de las Indias*, Edic. de José Gurria Lacroix (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979), pág. 70. Es relevante en este contexto que la homosexualidad, el incesto y otras prácticas sexuales no se consideraban entre culturas del paleoindiano de Norteamérica como

efectividad, al describir la manera en que la tribu preparaba bebidas ceremoniales, Cabeza de Vaca también nos revela que en aquellas comunidades, como muchas otras sociedades, la menstruación imponía restricciones específicas en la actividad o el contacto que las mujeres podían tener con el resto de la población. Al referirse a las bebidas consumidas en ocasiones excepcionales, Núñez apunta que cada uno bebía «arroba y media» de aquellas aguas amarillentas que se habían hervido con notable esmero y de paso añade: «Y cuando las mujeres están *con su costumbre* no buscan de comer más que para sí solas, porque ninguna otra persona come de lo que ellas traen» (cap. XVI)(31).

Dada su extracción social y los convencionalismos religiosos y éticos que prevalecían en la sociedad española de comienzos del siglo XVI, es notable que Núñez se interesara más en constatar el dato empírico y las diferencias que se apreciaban en aquellas comunidades, que en interpretar los hechos a partir de su propio legado cultural. Ello no infiere, sin embargo, que sus descripciones estén libres de la vertiente analógica y de las incomprendiones que tantas veces aparecen en las crónicas de Indias, y que suelen oscurecer rasgos genuinos de lo americano. No obstante, esa dimensión de su texto tiende a ser ligera en lo que a la obstrucción semántica se refiere; sobre todo si se comparan sus notaciones con

crímenes que ofendían a la comunidad, sino más bien como desvíos individuales que podían enfermar al que cometiera esos actos. Ver: Spencer L. ROGERS, *The Shaman: His Symbols and Healing Power* (Springfield, Illinois, C.C. Thomas Publisher, 1982), pág. 90. Es de interés la confirmación que ofrece Eliade sobre la feminización del shamán en los rituales de cura que se han observado entre culturas indígenas norteamericanas. Ese hecho en sí podía atenuar el rechazo de la homosexualidad como conducta reprochable, *op. cit.* [24], pág. 395. En el caso de los *Naufraios* las referencias que se hacen a "*Mala Cosa*" confirman la identidad shamánica de esa figura que aparecía "en hábito de mujer unas veces y otras como hombre"; esa apreciación se confirma además cuando sabemos que su sitio de residencia se ubicaba en las profundidades de la tierra: "le preguntauan de dónde venía y a qué parte tenía su casa y que les mostró una hendedura de la tierra y dijo que su casa era allá debajo". La significación de esos rasgos de identidad los confirma Eliade, *op. cit.* [24], págs. 258, 269, 289, 293, 393. Cabe añadir, por último, que la conducta social que suele designarse antropológicamente como *berdache* se refiere a hombres que sin ser necesariamente homosexuales optaban por compartir las labores asignadas a las mujeres. Ver: W.W. NEWCOMB, Jr., *North American Indians: An Anthropological Perspective* (Pacific Palisades, California: Goodyear Publishing Co., Inc., 1974), pág. 97.

(31) La sexualidad y la menstruación se percibían ritualmente como características o estadios que alteraban la organización de la tribu. Investigaciones muy dispares confirman que en culturas tribales ubicadas en África, India y el Medio Oriente la menstruación se percibía como un estadio de impureza. Ver: M. DOUGLAS, *Purity and Danger* (Londres: Routledge and Kegan. Paul, 1966), págs. 210-212.

las de Fernández de Oviedo y López de Gómara (32). Sin vacilar, Cabeza de Vaca utilizará vocablos taínos que él aprendió en Cuba —o que tal vez conoció en sus lecturas del *Sumario* (1526) de Fernández de Oviedo— para describir ceremonias que él presenció entre tribus que habitaban las planicies del suroeste norteamericano.

Y a puesta del Sol llegamos a cien casas de indios; y antes que llegásemos salió toda la gente que en ellas auía a recebirnos... trayan las calabazas horadadas con piedras dentro (33), que es la cosa de mayor fiesta y no las sacan sino a baylar, o para curar, ni las osa nadie a tomar sino ellos y dicen que aquellas calabazas tienen virtud y que vienen del cielo... Y quando de noche durmíamos a la puerta del rancho donde estáuamos, nos velauan a cada vno de nosotros seys hombres... Y de esto nos hizieron los indios muy gran fiesta y uvo entre ellos muy grandes bayles y *areytos* (capítulo XXVII) (34).

En otros momentos la conducta del indígena y sus convencionalismos sociales será demasiado tajante o diferenciada de las europeas como para que Cabeza de Vaca pueda contemplarla sin una expresión de rechazo. En pasajes en los que se relatan las curas que los españoles hicieron entre aquellos pueblos, Cabeza de Vaca inicie con igual especificidad en otros aspectos de la vida

(32) Gómara, *op. cit.*, pág. 73. Gonzalo FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general y Natural de Indias*, Edic. de Juan Pérez de Tudela y Bueso (Madrid, B.A.E., 1959), IV. Véanse, sobre todo, capítulos XVI-XXIX.

(33) Se ha indicado que esas calabacitas las arrastraban los rías Grande y Pecos y otros menores de sus respectivas cuencas. Ver: Cleve Hallenbeck [21], pág. 172. Se trata de la *cucurbita perennis*, que pertenece al *genus crescentia*. El sonido de la calabacilla seca con piedrecitas dentro se utilizaba en una gran variedad de rituales en los que se convocaban poderes sobrenaturales que a su vez se relacionaban con la producción de la lluvia y el culto a la fertilidad. El efecto rítmico de esos sonidos también servía para estimular la participación colectiva en la ceremonia. La calabacilla puede utilizarse como objeto mágico en el que podía guardarse el espíritu de personas fallecidas. ELIADE [24], pág. 312.

(34) Antes he señalado que Núñez no suele recurrir a mecanismos analógicos para explicar lo que contempla. No obstante, hay aseveraciones suyas que emergen de la incomprensión y que más de una vez desfiguran lo que él describe. Cuando ya viajaba entre comunidades que habitaban las márgenes del río Sonora en el noroeste de Nueva España, Núñez nos dirá: "Ay tres maneras de venados: los de vna dellas son tamaños como novillos de Castilla [comparación por lo demás exagerada]; ay casas de assiento que llaman *buios*..." (cap. XXXII). El vocablo *bohía* o *buió* es de origen araguaico o taíno; término que él seguramente aprendió en Cuba y que debió reconocer luego en los escritos de Fernández de Oviedo. En este pasaje y otros, es evidente que Cabeza de Vaca interpretaba muchos rituales como actividades de carácter festivo. Otras formas menores de una perspectiva analógica típicamente europea se perciben por igual en los capítulos XXII, XXXII y XXXIV.

social y normas de comportamiento que no alcanza a comprender: «ni los vimos reír ni llorar a ninguna criatura; antes, porque vna [chica] lloró, la lleuaron muy lejos de allí, y con unos dientes de ratón agudos le sajaron desde los hombros hasta casi todas las piernas. E yo viendo esta crueldad y enojado de ello, les pregunté que por qué lo hazían, y respondiéronme que para castigarla porque había llorado delante de mí» (cap. XXX).

Pero inevitablemente el sector más esquivo, en cuanto a la información antropológica que contienen los *Naufragios*, es el que trata de las actividades que Cabeza de Vaca y sus compañeros desempeñaron como «físicos» o curanderos en beneficio de las tribus que habitaban las regiones comprendidas entre las costas de Texas y la región próxima a Culiacán en el norte de Nueva España.

2. *El Shamán evangelizador: la construcción paradójica de lo relatado* (caps. XXI-XXXI)

Se comprenderá que toda descripción de las actividades que llevaba a cabo Cabeza de Vaca como hechicero se exponían al repudio de censores, e inclusive podían dejar en entredicho la ortodoxia cristiana de Núñez y los suyos (35). Ante tales posibilidades es admirable la sutileza con que Núñez casi siempre matiza esos incidentes que aluden a curaciones o al despliegue de dones sobrenaturales. Al referirse a tales experiencias Cabeza de Vaca se cuidará de no atribuirse facultades milagrosas o de insinuar que él poseía calificaciones para ejercer la medicina propiamente dicha; y también insistirá en que esas prerrogativas se las imponían los indios, y que aceptarlas era una de las concesiones que él y sus compañeros hacían para sobrevivir y tal vez para impartir a través de sus acciones la fe cristiana: «En aquella ysla [del Mal Hado]... nos quisieron hazer físicos, sin examinarnos ni pedirnos títulos, porque ellos curan las enfermedades soplando al enfermo y con aquel soplo echan dél la enfermedad y mandáronnos que hiciésemos lo mismo... nosotros nos reímos dello; diciendo que era burla y que no sabíamos curar; y por esto nos quitaban la comida hasta que hiciésemos lo que nos decían» (cap. XV) (36).

(35) Esas posibles acusaciones las anticipa y compensa Núñez —por lo menos en parte— al dar al último tercio de su narración el sesgo de una peregrinación evangélica y milagrera de corte medieval. Véase mi trabajo: "Pesquisas para una lectura de los *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca", que en breve publicará la *Revista Iberoamericana* (University of Pittsburgh).

(36) Sobre las ceremonias de curación, Núñez nos dice: "y de todo ello

Pero al familiarizarse con otras tribus que habitaban los llanos del sureste y suroeste de lo que es hoy Texas, Cabeza de Vaca aceptará sus funciones médicas con mayor solicitud y autoridad: «Aquí me traxeron vn hombre, y me dijeron que auía mucho tiempo que le auían herido con una flecha por el espalda derecha, y tenía la punta de la flecha sobre el coraçón... Yo se toqué y sentí la punta de la flecha y vi que la tenía atrauessada por la ternilla... (37) torné a cortar más y metí la punta del cuchillo y con trabajo en el fin la saqué... Era muy larga... y vsando mi officio de medicina le di dos puntos... (cap. XXIX).

Al examinar los hábitos de culturas muy disímiles, la investigación antropológica ha verificado, en numerosas ocasiones, que el rito del soplo es frecuente en ceremonias de curación (38). Pero observemos que Núñez al iniciarse en esa práctica adoptará sincréticamente —como era de esperarse— procedimientos que combinaban rezos, asociados con la tradición milagrera del Medioevo, y rituales que aprendió entre indígenas de aquellos parajes. «La manera con que nosotros curamos era santiguándolos y soplarlos y rezar un *Pater noster* y un *Ave María* y rogar lo mejor que podíamos a Dios nuestro Señor que les diese salud y espirasse (39) en ellos que nos hiziessen algún buen tratamiento» (cap. XV).

Sintomático también de un proceso gradual de aculturación es este breve incidente que ocurre en los llanos ubicados en torno al río Nueces. Cabeza de Vaca y sus acompañantes, al ser recibidos por aquellos grupos, aceptarán gustosamente amuletos que les investían con la autoridad muy considerable del 'físico' o hechicero: «Y quando llegamos cerca de las casas salió toda la gente a rescebirnos con mucho plazer y fiesta, y entre otras cosas, dos físicos dellos nos dieron dos calabças y de aquí començamos a lleuar calabças con nosotros y añadimos a nuestra autoridad esta ceremonia que para con ellos es muy grande» (cap. XXIX) (40). Y

nosotros tomáuamos un poco, y lo otro dáuamos al principal de la gente que con nosotros venía, mandándole que lo repartiessen entre todos... Cada vno con la parte que le cabía venían a nosotros para que la soplássemos y santiguássemos que de otra manera no osaran comer della..." (cap. XXIX).

(37) *ternilla*: "parte interior del cuerpo del animal más dura que la carne y más blanda que el hueso". *Aut.* Según esta descripción se alude a porciones cartilaginosas y en este caso al esternón ubicado en el centro de la parte frontal del tórax.

(38) LEVI-STRAUSS [28], págs. 168-169.

(39) *espirasse en ellos*: "espirar vale assimismo infundir... animar y vivificar las almas". *Aut.* Nótese en este pasaje la arbitrariedad sintáctica que permite una secuencia irregular en castellano del imperfecto de indicativo, gerundio e infinitivo.

(40) Las observaciones de Núñez identifican culturas asentadas en torno al cultivo del maíz y legumbres, pero que retenían hábitos propios del

no sólo conservará los símbolos sino que acepta por igual el status privilegiado de liderazgo que le confiere su profesión. (ver capítulos XXX, XXXI). Pero lo que no se nos revela en los *Naufraios* son las ceremonias de iniciación y los rituales que habitualmente se llevaban a cabo para verificar los poderes milagrosos del hechicero; poderes que —sin que Núñez lo advirtiera— confirmaban a diario las creencias de aquellos pueblos. Es oportuno señalar que la antropología cultural cuenta ya con un registro considerable de estudios que examinan esos complejos rituales de transición mediante los que se hace posible la consagración colectiva del hechicero y del *corpus* de creencias que él encarna. Cabe recordar que M. C. Stevenson y, posteriormente, Levi-Strauss entre otros, han verificado las características de esas transiciones entre los indios zuni de Nuevo México (41).

Para nosotros el análisis de esos ejercicios rituales asume una notable complejidad, sobre todo si se toma en cuenta que muchas culturas primitivas otorgaban a sus creencias y tradiciones orales un valor empírico que no corresponde en modo alguno a nuestras concepciones de lo verificable. Además, tomemos en cuenta que la corroboración de facultades milagrosas estaba cifrada en convencionalismos narrativos, nociones legendarias y en un registro muy variado de reacciones sicosomáticas que no siempre poseen equivalentes aceptables en nuestro trasunto cultural. Un primer incidente afortunado de curaciones podía motivar, a su vez, una serie de corroboraciones sucesivas cuya base podía ser enteramente imaginativa, pero aceptable en todo sentido para la comunidad (42). Es acaso la incomprensión de esos hábitos de pensamiento lo que le hace decir a Cabeza de Vaca: «Y antes que llegásemos a ellos auisaron como yuamos y dixeron de nosotros todo lo que los otros les auían enseñado y añadieron mucho más, porque toda esta gente de indios son grandes amigos de nouelas y muy mentirosos, mayormente donde pretenden algún interesse» (cap. XXX)(43).

En la situación de Núñez, era inevitable que funciones privilegiadas, como lo eran las del físico, le indujeran a desarrollar una

paleoindiano nomádico; hábitos que paradójicamente les sirvieron para sobrevivir al choque que significó la presencia de los europeos, como bien lo pone en evidencia Núñez en los capítulos XXXI-XXXVI.

(41) LEVI-STRAUSS [28], págs. 166-169.

(42) *Ibid.*, pág. 168.

(43) Puede sospecharse un eco oblicuo de pensamiento erasmista en esa aseveración. La notación no es inoportuna si recordamos que su pariente Luis Núñez Cabeza de Vaca se señaló brevemente por tener opiniones de sesgo erasmista. Ver: Marcel BATAILLON, *Erasmus en España* (México: Fondo de Cultura, 1950), pág. 337.

percepción más amplia de su personalidad y dones de liderazgo. No olvidemos, por otra parte, que una vez consolidada su reputación y *status* de «físico» se veía obligado a mantenerla con creciente eficacia, ya que la pérdida evidente de sus facultades le podía ocasionar una peligrosa marginalidad o inclusive represalias de la tribu (44). Varios fragmentos de los *Naufragios* parecen confirmar esa resolución adquirida en el ejercicio de sus nuevas responsabilidades. «Mas por la mucha importunidad que teníamos, viniéndonos de muchas partes a buscar, venimos todos a ser médicos, aunque en atrevimiento y osar acometer cualquier cura era yo más señalado entre ellos...» (cap. XXII). Ya más avanzados en su ruta hacia Nueva España, Núñez insistirá en que: «Toda aquella gente venía a nosotros a que los tocásemos y santiguásemos... Acontecía muchas veces que de las mugeres que con nosotros yuan parían algunas, y luego en nasciendo nos trayan la criatura a que la santiguásemos y tocásemos» (cap. XXXI). Al ubicar a Cabeza de Vaca y sus acompañantes en este contexto, es importante que comprendamos la creciente excepcionalidad de su situación. Además de las facultades curativas que se le conferían, él poseía como valioso referente conocimientos mucho más directos, y a la vez amplios, que los que tenían aquellas tribus de otras culturas circundantes.

Ese inventario de conocimientos y su propio legado europeo e hispánico de hecho convertían a Cabeza de Vaca en intérprete de un contexto cultural mucho más dilatado; como tal llegaba a representar una sabiduría extraordinaria en todos los órdenes. Aparte del mensaje evangélico, es esa certidumbre reposada del entendido la que se manifiesta en el pasaje en que Núñez y sus compañeros niegan la autoridad de Mala Cosa: «Nosotros les diximos que aquel era vn malo y de la mejor manera que podíamos les dáuamos a entender que si ellos creyessen en Dios nuestro Señor e fuessen christianos como nosotros, no ternían miedo de aquel, ni osaría venir a hazelles aquellas cosas, y que tuiessen por cierto que en tanto nosotros en la tierra estuuiésemos él no osaría parecer en ella» (cap. XXII). La obvia función de enlace lingüístico y cultural que desempeñó Cabeza de Vaca entre aquellas comunidades incrementaba aún más su vigencia y prerrogativas (45). Son

(44) LEVI-STRAUSS [28], págs. 176-179. Cabe señalar que el antólogo francés no esclarece, en modo alguno, lo que él distingue como la "esencia intelectual" en la praxis mágica de sociedades primitivas; concepto éste que adquiere considerable importancia en sus descripciones.

(45) Aun cuando eso es cierto, debo aclarar que fue el árabe Estebanico el que mayor dominio tuvo de aquellas lenguas. Es por esa razón que se le escoge para acompañar la inefectiva expedición que guió fray Marcos de

esos conocimientos privilegiados los que consolidan las credenciales de Núñez y sus compañeros: «Dixímoles [a aquellos indios] en lengua de mareames que yuamos a buscarlos, y ellos mostraron que se holgauan con nuestra compañía; y así nos lleuaron a sus casas... Estos tienen otra lengua y llámansse avavares...» (capítulo XX). Por otra parte, la adquisición lingüística que trasciende la comunicación verbal se hace evidente en el siguiente pasaje: «Passamos por gran número y diversidades de lenguas; con todas ellas Dios nuestro Señor nos favoreció, porque siempre nos entendieron y les entendimos. Y ansí preguntáuamos y *respondían por señas* como si ellos hablaran nuestra lengua y nosotros la suya...» (cap. XXXI) (46). Otras descripciones corroborarán la asimilación sutil de normas de conducta que eran propias de su rango: «Teníamos con ellos —nos dice Cabeza de Vaca— mucha autoridad y gravedad, y para conservar esto les hablábamos pocas veces» (capítulo XXX). No está de más señalar que el prestigio del shamán —desde la perspectiva del indígena— radica parcialmente en su poder de asimilación de estados patológicos (espíritus malignos) que él absorbe del paciente, para luego disolverlos, a veces mediante un largo proceso de éxtasis y prolongadas reflexiones. Es factible que la incomunicación a que alude Cabeza de Vaca refleje, por lo menos en parte, el ejercicio de esas funciones.

En lo que he apuntado hasta aquí reconocemos una de las dimensiones más paradójicas de los *Naufragios*. Me refiero a que Núñez como 'médico' o *shamán* —y a pesar de sus prédicas evangé-

Niza; expedición en la que Estebanico murió a manos de los indios. Ver: A. GROVE DAY, *Coronados' Quest: The Discovery of the Southwestern States* (Westport, Conn: Greenwood Press, 1981), págs. 51-53.

(46) El subrayado es mío. Para calibrar en toda su complejidad las experiencias lingüísticas que atravesaron Cabeza de Vaca y sus acompañantes, recordemos que la supervivencia le obligó a conocer la lengua de los cados, carancaguas y una gran variedad de dialectos cahuiltecos. Para salvar las diferencias entre esos dialectos se ideó una comunicación icónica que la mímica hacía asequible a diversas tribus y cuyas señalizaciones —a veces muy complejas— eran compartidas por la mayor parte de las comunidades que habitaron las costas del Golfo de México y sus áreas adyacentes. Ver: SWANTON [1], pág. 320, y NEWCOMB [1], págs. 59-62. Consideramos, por otra parte, que en las lenguas de culturas nómadas la actividad nominal suele proliferar notablemente, pero a la vez son reducidos los casos en que esas culturas muestran una evidente capacidad de abstracción. El texto oral, por así decirlo, aunque codificado pneumotécnicamente, está centrado en una actividad lingüística de carácter repetitivo más que en la conceptualización o en la exposición hermenéutica de los códigos vigentes en un contexto dado. Como lo he apuntado en otra ocasión, los *Naufragios* son la expresión victoriosa que supera el caos lingüístico sufrido por Núñez, pero es un éxito disminuido por las inevitables omisiones a que obligaba el incesante contraste lingüístico y los esfuerzos inherentes a la traducción.

licas— confirmaba a través de sus acciones benéficas un cúmulo de creencias enraizadas en el bagaje cultural de aquellas tribus. Es igualmente obvio que sus prácticas medicinales se apoyaban en un consenso de nociones y credos gestadas —a lo largo de siglos— por aquellos pueblos primitivos. Sin más, las atribuciones de Cabeza de Vaca estaban implícitamente sancionadas por una tradición de supersticiones y creencias que se regeneraban y confirmaban en cada instancia curativa que él y los suyos llevaban a cabo. Así, las facultades desplegadas por Núñez le hacían asumir un conjunto de prerrogativas que eran a un mismo tiempo terapéuticas y hermenéuticas. Como mediador entre el ámbito humano y las fuerzas sobrenaturales, Núñez encarnaba en nombre de la comunidad un diálogo que tácitamente afirmaba las creencias de aquellas comunidades y el sentido mítico-legendario que ellos tenían, muy primitivamente, de su propia continuidad histórica.

Esas figuras, sin duda alguna, entre las vertientes más contradictorias de los *Naufragios*; sobre todo si recordamos que Cabeza de Vaca narra su peregrinación entre estos pueblos como una empresa evangélica singularizada por la conversión sucesiva de muchas de aquellas comunidades. Es cierto que en más de una ocasión Núñez se sitúa al margen de las creencias que profesaban aquellas tribus, pero también podemos entrever la asimilación subrepticia de un trasfondo mítico ajeno a su formación. Advertimos, como prueba de ello, que su habitual actitud de superioridad se quiebra, por un instante, al quedar cercenada por la duda que despiertan entre los europeos las misteriosas formas de cirugía que Mala Cosa había efectuado entre aquellos indígenas; es la presencia insoslayable de lo que le parece fáctico la que en este trance impide toda posibilidad de réplica. Al relatar las hazañas curativas de Mala Cosa nos dice Núñez:

Estos y los demás atrás nos contaron una cosa muy extraña, y por la cuenta que nos figuraron parecía que auía quinze o diez y seys años que auía acontecido; que dezían que por aquella tierra anduuo un hombre que ellos llamaban Mala Cosa (47), y que era pequeño de cuerpo y que tenía baruas, aunque nunca claramente le pudieron ver el rostro, y que quando venía a la casa donde estauan se les leuantauan los cabellos y temblauan y luego parecía a la

(47) En la que inevitablemente es una versión traducida del incidente, cabe anticipar hasta qué punto la anécdota fue amplificadas en la imaginación de Núñez por todo el folklore narrativo en torno al diablo, que tanto se difundió en la Edad Media y en el Nuevo Mundo. Ver mi: *Vocación literaria del pensamiento histórico en América* (Madrid, Gredos, 1983), páginas 123-155, y Sabino Solá, *El diablo y lo diabólico en las letras americanas* (Madrid: Editorial Castalia, 1973).

puerta de la casa vn tizón ardiendo e luego aquel hombre entraua y tomaua al que quería de aquellos e dáuales tres cuchilladas grandes por las hijadas (48) con un pedernal muy agudo, tan ancho como vna mano e dos palmos en luengo; y metía la mano por aquellas cuchilladas y sacáuales las tripas y que cortaua de vna tripa más o menos de vn palmo y aquello que cortaua echaua en las brasas; y luego le daua tres cuchilladas en vn brazo; e la segunda daua por la sangradura y desconcertáuaselo, y dende a poco se le tornaua a concertar e poníale las manos sobre las heridas; y dezíannos que luego quedauan sanos, y que muchas vezes quando baylauan aparecía entre ellos en hábito de muger vnas vezes, y otras como hombre... Destas cosas que ellos nos dezían nosotros nos reynos mucho, burlando dellas, e como ellos vieron que no lo creyamos, truxeron muchos de aquellos que dezían que él auía tomado y vimos las señales de las cuchilladas que él auía dado en los lugares, en la manera que ellos contauan (Cap. XXII).

Según ya lo he señalado, en contraste con las relaciones que produjeron, entre otros a Pedro Mártir, Antonio Pigaffeta, El Palentino y el Inca Garcilaso, los *Naufragios* no recurren con frecuencia a las muletillas tópicas que difundió el pensamiento analógico y que tantas veces desnaturalizaron la configuración *sui generis* de lo americano (49). Por el contrario, el reverso de esa modalidad descriptiva es lo que una y otra vez destaca en los *Naufragios*. Con sorprendente radicalidad expositiva, el texto de Núñez aparece centrado en un síndrome descriptivo de diferencias, no sólo evidentes entre lo americano y lo europeo. El texto va más allá para indicar un régimen de discrepancias apreciables, entre las diversas culturas indígenas que él conoció con inusitada inmediatez (50). De cara a las nociones unificadoras con que los europeos definían las nuevas realidades americanas, los *Naufragios* aparecen entonces como una narración culturalmente marcada por el contraste y la discontinuidad. Es precisamente ese síndrome de contrastes y desarmonías lo que se consolida como signo preponderante en la escritura de Cabeza de Vaca; y son esas apreciaciones las que no se han formulado con la precisión necesaria, a pesar de que las creo indispensables si se pretende llegar a una genuina lectura crítica del texto.

Al subrayar ahora esos rasgos primordiales de la narración, advertiremos que los *Naufragios* asumen un régimen descriptivo

(48) *hijadas*: "el lado del animal debaxo del vientre junto al anca". *Aut.*

(49) Recordemos que el Inca Garcilaso describe las maltrechas aldeas de los indios apalaches y timucuas como si se tratara de plazas solariegas castellanas o andaluzas. (II, I caps. XXVI, V, I. cap. III.) Ver: *Historia, Creación* [3], págs. 22-38.

(50) Esa secuencia de contrastes y diferencias son particularmente visibles en la observación lingüística (cap. XXXI).

que, en su suerte de *non sequitur*, desmiente las visiones tautológicas que la cultura europea imponía sobre la incipiente etnografía americana (51). En sus descripciones Cabeza de Vaca producía un discurso que, al no apoyarse a priori en las codificaciones entonces vigentes en Europa, aparecía desposeído de una referencialidad canónica que pudiese respaldarle y que le hubiera hecho plenamente inteligible. Todo lo cual hace que los *Naufragios* también postulen —desde las conceptualizaciones de la lingüística actual— una ausencia de significados que transforman la escritura en perpetuo significante; sobre todo si el texto se valora con la óptica cultural del siglo XVI.

Piénsese que al desvincularse de nociones preconcebidas sobre el Nuevo Mundo el texto de Cabeza de Vaca tenía que ser percibido —por lo menos en parte— como un acto de fabulación; y aún con mayor razón si se considera la naturaleza insólita de sus vivencias en las costas y planicies de Norteamérica. No sería descabellado concluir entonces que ese semblante fabulador —que también radica en la proyección autobiográfica— contribuyera al obvio éxito que alcanzó la narración. Visto así, tampoco exageraría al decir que múltiples sectores de los *Naufragios* constituyen presencias netas de lo innominado; presencias que en gran medida aparecen desprovistas de las correspondencias que la lectura apetece, tanto en la imagen como en la dimensión escritural propiamente dicha.

Enfocado desde otro ángulo, esa praxis escritural, inclinada hacia el reverso que advertimos en los *Naufragios*, relata aspectos aún más problemáticos sugeridos en páginas anteriores y que con objetivos diferentes he comentado en otra ocasión (52). Me refiero, por último, a que en su labor como «físico» e intérprete, Núñez, lejos de desvirtuar creencias paganas, reconstituía a diario —para las tribus que lo veneraron— un amplio texto y los códigos articulados pneumotécnicamente por aquellas culturas. Con ello quiero decir que el curandero o «físico» era por necesidad un receptor de narraciones imperfectas recibidas de pacientes; narraciones que él a su vez enmendaba y completaba para sustentar la

(51) Sobre las estereotipias del pensamiento europeo en los siglos XVI y XVII, particularmente en torno a nociones etnográficas, ver: Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1952) y los excelentes estudios de Margaret T. HODGEN, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964) y Gilbert CHINARD, *L'Exotisme Américain dans la Littérature Française au XVI Siècle* (Paris: Labord, 1911).

(52) Véase el estudio introductorio a mi edición crítica de los *Naufragios*, que en breve publicará la Editorial Castalia.

coherencia de pensamiento que la curación exigía (53); acto ése que remediaba el vacío interpretativo expresado por el paciente y su comunidad, al ponerse en evidencia un desconcertante estado patológico. Su misión —como la del sicoanalista— era salvar las distancias contenidas en los razonamientos imperfectos del paciente. Como tal, su función era integradora en aquel contexto cultural, ya que al efectuar la cura lo que hacía era resolver e interpretar la narración aportada por el paciente (54). De ese modo, al afrontar Núñez cotidianamente los enigmas que se revelaban en la patología o en las fuerzas naturales, los actos de adivinación, por así decirlo, transmitían al amuleto (calabacillas) y otros objetos humildes una eficacia mágica que, sin él presentirlo, hacían coherentes las relaciones ansiosas que existían entre la comunidad y los poderes que imaginativamente condicionaban la existencia de aquellos pueblos. En términos muy concretos, el curandero y su enfermo representaban los extremos del pensamiento colectivo; es decir, lo específico de la enfermedad (el paciente), y la abstracción mágica (el shamán); abstracción que como significante totalizador integraba una latitud muy diversa de significados. Contemplados desde esa perspectiva los *Naufragios* son un ejercicio de estructuración narrativa cuyo objeto es, en parte, la reconstitución directa o implícita de otras narraciones. De ahí esa curiosa reflexibilidad interna que exhiben numerosos sectores del texto; sectores que de por sí aluden a un espacio de inversiones y contrastes, que se repiten sin posible reconciliación en los *Naufragios*.

Al revelarse como físico, Cabeza de Vaca aparecía, tácitamente, asido a fuerzas primordiales y a creencias que determinaban la cohesión de aquellas sociedades del paleoindiano americano con las que él vivió. De ese modo, en su persona y gestiones se resolvía —para los indios— la vacuidad semántica que se insinúa en todo

(53) Sobre ese proceso Levi-Strauss dice lo siguiente: "La magia reconstituye al grupo (tribu) con respecto a creencias que la comunidad ha sostenido y que en un momento dado se reafirman en la enfermedad y cura del paciente" [28], pág. 177. La traducción es mía. Conviene añadir que la función de 'intérprete' que desempeña el shamán deriva no sólo de una sabiduría acumulada, sino de su capacidad para transmitir el discurso inaccesible de espíritus y poderes sobrenaturales a la comunidad que le escucha. No sería arriesgado asumir que los indios percibieron las marcadas diferencias fónicas del castellano como la manifestación de un discurso mágico. Esas creencias las confirma Eliade en otros contextos [24], págs. 305-306.

(54) Narración que en buena medida era parte integral del discurso cultural de la comunidad. En un agudo ensayo, Peter Brooks ha puesto de relieve la vigencia del sicoanálisis [y por extensión del curanderismo] como actividad narrativa que se inicia en la función terapéutica. "Psychoanalytic Constructions and Narrative Meanings." *Paragraph VII* (1986), págs. 54-75.

acto que traduce lo sobrenatural a los códigos asequibles de la cotidianeidad. Aun cuando las transferencias de significado efectuadas por el físico fueren metafóricas o imaginativas, su presencia hacía que la relación entre creencia (lengua) y el acontecer diario (praxis) se percibiera como un flujo directo, confirmado colectivamente en la persona del curandero. Creo que, a la postre, son esas sugestivas y paradójicas dimensiones del texto las que confieren a los *Naufragios* su más viva y a la vez secreta relevancia antropológica.