

Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America, The Question of the Other*. Nueva York: Harper & Row, 1984.

Turner, Fredrick. *Beyond Geography, The Western Spirit Against the Wilderness*. Nueva York: Viking Press, 1980.

Vasconcelos, José. *La tormenta*. En *Obras completas*, 1. México: Libreros Mexicanos Unidos, 1957.

Glanz, Margó (coord.)  
Notas y comentarios sobre  
Álvar Núñez Cabeza de Vaca  
México, quipalpa, 1993.

## Capítulo XIV

### LA NEGOCIACIÓN DEL MIEDO EN LOS NAUFRAGIOS DE CABEZA DE VACA\*\*

ROLENA ADORNO

#### INTRODUCCIÓN

Cuando el Caballero de Elvas inicia su relato de la expedición de Hernando de Soto a Florida, nos habla acerca de cierto hidalgo (miembro de la nobleza) que compareció ante la corte, luego de que se le hubiera garantizado a De Soto la concesión.<sup>1</sup> Este caballero, “de nombre Cabeza de Vaca”, había sobrevivido a la desastrosa expedición de Pánfilo de Narváez de 1527 para conquistar la Florida, el territorio sobre el Golfo de México que corría desde la península de Florida hasta la provincia de Pánuco (cerca del actual Tampico), en México. Cabeza de Vaca, luego de pasar años de penurias en el desierto, volvía a España para ganarse el favor del emperador. De acuerdo con el Caballero de Elvas, Cabeza de Vaca traía consigo una *relación escrita*, en la que decía en algunos pasajes: “Aquí he visto esto; y el resto de lo que vi lo dejo para conferenciarlo con Su Majestad” (136). Aún no

+ Quisiera agradecer a Sabine MacCormack por sus útiles comentarios, y a la fundación John Simon Guggenheim Memorial y la Universidad de Michigan por su apoyo a la investigación que culminó en este escrito.

\* Publicado originalmente en *Representaciones*, 33, Invierno 1991, pp. 163-199. Traducción de Irving Roffe.

<sup>1</sup> Caballero de Elvas, *The Narrative of the Expedition of Hernando de Soto*, traducción de Buckingham Smith, ed. Theodore H. Lewis, en *Spanish Explorers in the Southern United States, 1528-1543*, ed. Frederick W. Hodge y Theodore H. Lewis (1907; reimpresión, Nueva York, 1959), 132-272; referencias posteriores en el texto.

queda claro si esta relación era la que narraba el destino de la expedición, desde su partida hasta la llegada de los sobrevivientes a la costa de Texas, o la famosa crónica de la travesía completa, que fuera publicada en 1542 y 1555, conocida como *Naufragios*.<sup>2</sup>

De cualquier forma, el Caballero de Elvas dice que la relación describía la pobreza del país visitado por Cabeza de Vaca y las penurias que pasó. Sin embargo, simultáneamente Cabeza de Vaca daba a entender a la Corte que el país que había visitado era el más rico del mundo. De hecho, declara nuestro noble portugués, el relato de Cabeza de Vaca era tan preciso y apremiante, que no todos los aristócratas que habían vendido sus propiedades para enrolarse en la expedición de De Soto pudieron tener acomodo en la travesía, por lo que "quedaron varados en Sant Lúcar a falta de embarcaciones" (138).

En la relación de Cabeza de Vaca existe un contraste notable entre la miseria de la tierra que describió y las visiones de riqueza que evocó ante el emperador. De manera similar, hay una diferencia entre lo que puede leerse en el famoso *Naufragios* y lo que generalmente se dice de esta obra, empezando por los comentaristas del siglo XVI y terminando en los de nuestros días. Tanto el modesto relato como su autor han sido el tema de innumerables reconstrucciones, que se las ingeniaron para incluirse en la historiografía de las Indias del siglo XVIII, y aún en nuestros días se siguen escribiendo y publicando versiones poéticas y novelísticas de su experiencia.<sup>3</sup> Me gustaría expresar mi propia consideración de la historia de Cabeza de Vaca en ese mismo sentido, partiendo de la evidencia que él mismo presenta e intentando recoger sus resonancias más fidedignas.

<sup>2</sup> El título completo de la relación publicada de Cabeza de Vaca es *La relación que dio Alvar Núñez Cabeza de Vaca de lo acaecido en las Indias en la armada donde yua por gobernador Pánfilo de Narváez desde el año de veinte y siete...* El título *Naufragios* entró en uso luego de haber aparecido en el encabezado del índice de la edición de 1555: "Tabla de los capítulos contenidos en la presente relación y naufragios del gobernador Alvar Núñez Cabeza de Vaca" (Madrid, 1555), fol. 55r. La edición que se utiliza aquí es la *Relación de los naufragios y comentarios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, vol. 1, ed. Manuel Serrano y Sanz (Madrid, 1906); referencias citadas en el texto. Cabeza de Vaca repite su crónica en la breve *relación* que escribió acerca del viaje que se extendió desde la partida original de la expedición de Narváez en 1527 hasta su llegada a la bahía Espíritu Santo en la costa de Texas. Esta relación inédita y sin fechar, encontrada en el Archivo general de Indias de Sevilla, se reprodujo en la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, 55 vols. (Madrid, 1864-1884; a partir de ahora, llamada D II), 14:269-279; véase, p. 278.

<sup>3</sup> Véanse, por ejemplo, Walter Brooks Drayton Henderson, *The New Argonautica: An Heroic Poem in Eight Cantos of the Voyage Among the Stars of the Immortal Spirits of Sir Walter Raleigh, Sir Francis Drake, Ponce de León, and Nuñez da Vaca* (Nueva York, 1927); John Upton Terrel, *Journeys into Darkness* (New York, 1962); Helen Rand Parish,

Para ello, ofreceré un *razonamiento* que sigue el curso mismo de la narración, que en el desarrollo de la historia reproduce un incipiente proceso de adaptación cultural y, en consecuencia, de supervivencia física. Este proceso es más evidente en la información que el autor "descarta" que en la interpretación que proporciona acerca de su

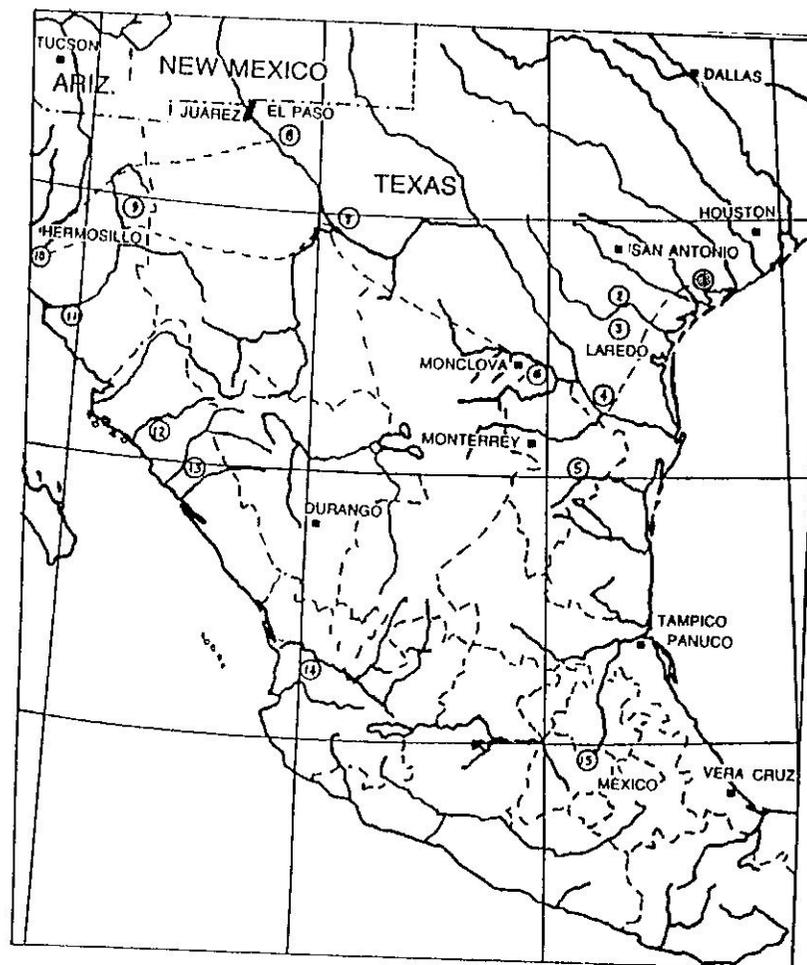


FIGURA 1. Interpretación de la ruta de Cabeza de Vaca por parte de Alex D. Krieger. La línea punteada señala la ruta alterna. Tomada de Krieger, "The Travels of Alvar Núñez Cabeza de Vaca in Texas and Mexico, 1534-1536", en *Homenaje a Pablo Martínez del Río* (ciudad de México, 1961). Cortesía del Instituto Nacional de Antropología e

por rutas establecidas, utilizadas por grupos nómadas en sus migraciones anuales para buscar comida, y como vías de comunicación y comercio por los grupos sedentarios. A pesar de que el papel que desempeñaron los nativos en el viaje fue subestimado por las interpretaciones tanto de la época como de las contemporáneas, las informaciones contenidas en el relato del mismo Cabeza de Vaca nos permiten reexaminar las interpretaciones más conocidas bajo la poderosa luz del testimonio de los propios sobrevivientes.

Los grupos étnicos con los que Cabeza de Vaca tuvo contacto, durante lo que yo considero la parte crucial de su viaje, habitaban la región menos conocida de la Norteamérica india. Esta área está constituida, en la actualidad, por el sur de Texas, el noreste de Coahuila y la mayor parte de Nuevo León y Tamaulipas.<sup>9</sup> Esos grupos, ya extinguidos, eran aparentemente indígenas autónomos que se sostenían de la cacería y la recolección. La hipótesis de que existía entre ellos una uniformidad lingüística y cultural ha sido puesta en duda en la actualidad.<sup>10</sup> Los indígenas con los que Cabeza de Vaca se encontró en el sur de Texas, en las partes bajas de los ríos Guadalupe y Nueces, no serían objeto de observaciones europeas sino hasta 150 años después. Entre los grupos que mencionó, sólo los mariames se pueden identificar claramente en las fuentes del siglo XVIII.<sup>11</sup> La única porción de la travesía de la que existen crónicas contemporáneas es el corredor norte-noroeste de México, desde el río Yaqui hasta Compostela.<sup>12</sup>

La interpretación más difundida de la experiencia de Cabeza de Vaca, sugerida por su propio testimonio, pero explicitada en la versión de Oviedo, es que las prácticas médicas y las curas milagrosas realizadas por los españoles fueron la causa de su exitosa liberación. Esta evaluación fue subrayada durante los siglos posteriores por Francisco López de Gómara, Antonio de Herrera y Tordesillas, fray Antonio Tello, fray Matías de la Mota Padilla y Antonio Ardoino, entre otros.<sup>13</sup> En ellos, el papel representado por las curaciones en el retorno de los

<sup>9</sup> T.N. Campbell, "Coahuiltecan and Their Neighbors", en *Handbook of North American Indians*; 10:ix, 343-344.

<sup>10</sup> La falta de una investigación sistemática de documentación inédita de archivos en Europa y América, así como la limitada investigación arqueológica, son algunas de las razones en esta laguna informativa; *ibid.*, 344.

<sup>11</sup> Campbell y Campbell, *Historic Indian Groups*, 1; Campbell, "Coahuiltecan", 353.

<sup>12</sup> Éstas son las crónicas de las expediciones de Nuño de Guzmán de 1530-31, la de Diego de Guzmán (1533), fray Marcos de Niza (1538), los reportes del virrey Antonio de Mendoza a partir de 1530, la expedición de 1540 de Coronado y la de Antonio de Espejo en 1582.

<sup>13</sup> Véanse *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, de Francisco López de Gómara, 2 vols. (1552; Caracas, 1979), 1:68-69; *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar oceano*, de Antonio de Herrera y Tordesillas, 17 vols. (1601-1615; Madrid, 1953), vol. 12, lib. 1, c. 63.

"peregrinos", como fueron llamados por Oviedo y otros cronistas, se hace más y más pronunciado. Jacques Lafaye revisó la interpretación de la historia de las curaciones milagrosas<sup>14</sup> y la importancia de los episodios de éstas sigue atrayendo el interés académico.<sup>15</sup>

Sin embargo, las prácticas de curación constituyen apenas un solo aspecto de una complicada madeja de negociaciones entre los sobrevivientes del naufragio y los pueblos nativos con que se encontraron. Por lo tanto, quisiera relacionar las curaciones con otro conjunto de prácticas que los europeos observaron y adaptaron de la tradición nativa. Éstos eran patrones rituales de intercambio y/o guerra intertribal a los que los españoles agregaron sus prácticas curativas (que a su vez eran una adaptación de las costumbres aborígenes) y que hicieron posible su paso por las rutas comerciales nativas de un grupo étnico a otro. Demostraré que aprendieron estas prácticas de los grupos costeros y de tierra adentro de la costa del Golfo de México, cuando los sobrevivientes de las cinco balsas atracaron en las playas de la isla, en la bahía de Galveston, que los españoles bautizaron "Isla de Mal Hado".

El tema del miedo en los relatos originales de Cabeza de Vaca y Oviedo sugiere una forma de examinar la interacción entre europeos y amerindios, por lo que será el tema de esta investigación. El temor hacia el otro fue el arma empleada por ambos bandos, tanto por los nativos como por los europeos. Lo crearon, administraron y manipu-

Provincia de Xalisco, de fray Antonio Tello, 3 vols. (principios del s. XVII; Guadalajara, 1968), 1:247, 253; *Historia del reino de Nueva Galicia en la América Septentrional*, de fray Matías Ángel de la Mota Padilla (1742; Guadalajara, 1973), 80-81; *Examen apologetico de la histórica narración de los naufragios, peregrinaciones, i milagros de Alvar Núñez Cabeza de Vaca en las tierras de la Florida i del Nuevo México*, de Antonio Ardoino (1736), 13-14.

<sup>14</sup> Jacques Lafaye, "Los 'milagros' de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, 1527-1536", en *Mestas, cruzadas, utopías: El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, trad. de Juan José Utrilla (México, 1984), 65-84.

<sup>15</sup> Enrique Pupo-Walker, "Pesquisas para una nueva lectura de los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca", *Revista Iberoamericana*, 140 (julio-septiembre, 1987): 517-39; Pupo-Walker, "Los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca: Notas sobre la relevancia antropológica del texto", *Revista de Indias*, 47, núm. 181 (1987): 755-76; Maureen Ahern, "The Semiosis of Miracles in *La relación* of Alvar Núñez Cabeza de Vaca, 1542", escrito presentado en el 12o. Congreso internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, del 18 al 20 de abril de 1985, en Albuquerque, Nuevo México, EU; Ahern, "Signs of Power: The Cross and the Gourd in the *Relaciones* by Alvar Núñez Cabeza de Vaca and Fray Marcos de Niza", escrito presentado en el Simposio sobre Literatura e Historiografía Colonial de la Conferencia de Lenguaje Moderno de Kentucky, el 22 de abril de 1985, Lexington; Ahern, "Cruz y calabaza: The Appropriation of Ritual Signs in the *Relaciones* of Alvar Núñez Cabeza de Vaca and Fray Marcos de Niza", en *Early Images of the New World: Transfer and Creation*, ed.

laron, dependiendo de quien tuviera la posición de ventaja. La "negociación del miedo" tiene entonces tres lecturas posibles. La primera concierne a lo que dice Cabeza de Vaca respecto a la forma en que él y sus compañeros controlaron su propio terror hacia los pueblos aborígenes. La segunda se refiere a la manera en que ellos inspiraron miedo entre los grupos nativos que encontraron posteriormente. La tercera, y la más significativa, trata de la forma en que Cabeza de Vaca y su grupo regresaron finalmente a territorio ocupado por los españoles (Nueva Galicia), de cómo desvanecieron — con base en negociaciones — los temores de los nativos hacia los colonos españoles y tratantes de esclavos, y de cómo aseguraron el reasentamiento de los nativos de modo pacífico. Siguiendo la trayectoria de esta antigua *relación*, podremos descubrir los elementos que la han convertido en el símbolo del encuentro benigno y paradigmático de dos mundos, mucho después de que el tipo social representado por su autor — el hidalgo español de linaje noble que quería la licencia del rey para conquistar un territorio — haya dejado de ser reverenciado.

#### SUFRIMIENTO CRISTIANO Y LA PRÁCTICA DEL TERROR POR PARTE DE LOS NATIVOS

El discurso de los milagros y el del terror están presentes en los primeros relatos. La narración de Oviedo nos hace poner atención en el espectro del terror que Cabeza de Vaca expresa explícitamente, aunque de modo menos enfático. Oviedo compara las penurias del cautiverio español en América con la esclavización bajo los musulmanes, declarando que los miembros del grupo de Cabeza de Vaca fueron sometidos a "mayores crueldades de las que, incluso, un tratante moro de esclavos les podía haber impuesto", y que los nativos habían venido de varias regiones para esclavizar a los desafortunados españoles porque "habían oído de la buena calidad de los esclavos cristianos" (599). La imagen del tratante moro de esclavos bien pudo haber tenido escalofrantes resonancias para el lector español, y aún más escalofrantes debieron sonar las técnicas de terror, descritas por Cabeza de Vaca y Oviedo, a las que se vieron sujetos los españoles cautivos.

Según Oviedo, este tormento fue soportado por los tres hidalgos de Castilla con la fortaleza proporcionada por su noble cuna y crianza, además de su fe religiosa. Son claros los ecos de Job en esta afirmación y, en una comparación que ni Oviedo ni los demás prefirieron repetir, Cabeza de Vaca describió sus propios sufrimientos recordando los mayores tormentos de Jesucristo (102). Resistir las penurias y la oscuridad en la mejor tradición de hidalgo cristiano significaba lograr

la nobleza del sufrimiento y martirio cristianos. Cabeza de Vaca se colocó a sí mismo lejos de la escena del patético sacrificio mediante el terror, y dentro de una tradición bíblica de gracia espiritual y una tradición literaria de dignidad y valor caballerescos. Sin embargo, hasta el punto de la narración donde Cabeza de Vaca se reúne y escapa con Dorantes, Estebanico y Castillo en 1534, la vida descrita por Cabeza de Vaca y Oviedo es de terror pesadillesco.

Al mismo tiempo, el aprendizaje de los sobrevivientes del naufragio, atemorizados por los grupos de la costa y de tierra adentro del Golfo de México, les dejó importantes tácticas de supervivencia. En primer lugar, los españoles fueron obligados a servir como curanderos en la isla de Mal Hado durante el invierno de 1528 (56). Dado que desde la llegada de los españoles habían ocurrido muchas muertes entre los aborígenes, pero a su vez, también habían muerto muchos españoles, los karankawas estaban convencidos en apariencia de que los extranjeros no eran los responsables de los decesos y su alternativa lógica fue reclutarlos para que ayudaran a curar. Según Cabeza de Vaca, los chamanes eran sumamente respetados en la sociedad karankawa: se les permitía tener varias esposas, y, cuando morían, sus cuerpos eran cremados y sus huesos pulverizados; este polvo era ingerido un año después por los miembros de su familia.<sup>16</sup> En su descripción general de las curaciones karankawas, Cabeza de Vaca narra cómo, después de ser curado, el paciente no sólo daba todos sus bienes al curandero, sino que solicitaba otros entre sus parientes para recompensar todavía más al chamán (53-56; D II, 14: 277).

Cabeza de Vaca aclara que tanto él como sus acompañantes realizaron curaciones sólo cuando fueron forzados a hacerlo: se les negó la comida hasta que aceptaron participar. Una vez que aceptaron, se les dio comida en abundancia. Al iniciar las curaciones, Cabeza de Vaca informa que sus pacientes contaron a otros que habían sido curados, y "por esta razón, nos dieron buen trato, absteniéndose de comer para darnos alimento a nosotros, y nos dieron pieles y otros objetos" (57; D II, 14:278).<sup>17</sup>

<sup>16</sup> W. W. Newcomb, Jr., *The Indians of Texas: From Prehistoric to Modern Times* (Austin, Texas, 1961), 75, describe esta práctica según el principio de "magia contagiosa" donde se espera que los receptores reciban los poderes especiales de los donantes.

<sup>17</sup> Consulté las traducciones de Cabeza de Vaca de Frederick W. Hodge, *The Narrative of Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, en *Spanish Explorers*, 12-136 (a partir de ahora Hodge, con referencias en el texto); y Fanny Bandelier, *The Narrative of Alvar Núñez Cabeza de Vaca* (1905; reimpresión ed., Barre, Massachusetts, E.U., 1972; a partir de ahora Bandelier, con referencias en el texto). Para la reproducción de las citas, hemos utilizado la edición de Trinidad Barrera, *Álvar Núñez Cabeza de Vaca: Naufragios* (Madrid, Alianza Editorial, 1989).

Como la inanición amenazaba a la región en esa época del año, convertirse en chamán era un medio efectivo para protegerse de la hambruna y asegurarse la actitud amistosa de los nativos a pesar de las devastadoras pérdidas que sufrían en su población.<sup>18</sup>

En 1529, Cabeza de Vaca y un cierto Lope de Oviedo tuvieron que pasar un año en Mal Hado, ya que estaban demasiado débiles para continuar hacia Pánuco. Fue en este lapso cuando recibió una segunda lección de supervivencia: aprendió los patrones de intercambio intertribal, que serían cruciales en sus experiencias posteriores. Comprendió que las prácticas de varios grupos correspondían a un conjunto de patrones o principios relacionados entre sí. Sus descripciones de los grupos nativos son tan específicas que constituyen uno de los primeros testimonios importantes de las culturas karankawa, avavar-caddo, coahuilteca, jumana, suma, ópata, seri, nabame y otras.

A continuación muestro su descripción de las costumbres locales de Mal Hado (58; D II, 14:278), a la que yo asigno un valor paradigmático, basándome en pruebas acumuladas a lo largo de su relato:

Habitan en ella dos maneras de lenguas: a los unos llaman de Capoques, y a los otros de Han; tienen por costumbre, cuando se conocen y de tiempo a tiempo se veen, primero que se hablen estar media hora llorando, y acabado esto, aquel que es visitado se levanta primero y da al otro todo cuanto posee, y el otro lo rescibe y de ahí a un poco se va con ello, y aún algunas veces después de rescibido se van sin que hablen palabra. Otras estrañas costumbres tienen; mas yo he contado las más principales y más señaladas, por passar adelante y contar lo que más nos sucedió. (Barrera, 106; Bandelier, 60.)

Durante el resto de su travesía, Cabeza de Vaca volvería a presenciar muchas veces más, y con muchas variaciones, esta misma costumbre, a la que llama "la principal y más sorprendente". Es importante resaltar dos cosas: primero, esta forma de intercambio era una costumbre propia de los karankawas, sin relación alguna con sus prácticas de curación. Segundo, en las curaciones, el chamán era siempre recompensado con generosidad. Considero que ambas prácticas, descritas desde la estancia en Mal Hado, están articuladas entre sí de tal manera que forman un todo entrelazado. Los episodios de "curas milagrosas" y rituales de curación se convierten así en partes de negociaciones

<sup>18</sup> El éxito con que Cabeza de Vaca y sus compañeros se adaptaron a las circunstancias está subrayado por el hecho de que, en otra parte de la isla durante ese primer invierno, cinco españoles tuvieron que recurrir al canibalismo para sobrevivir: "Cinco cristianos, de un cuartel [asentado] en la costa, llegaron a extremos tales que comieron a sus muertos; el cuerpo del último se halló a medias consumido": Cabeza de Vaca, *Relación*, 52; Hodge, *Narrative*, 49.

intertribales e intercambios rituales más amplios, adquiriendo significado dentro de esos patrones más complejos. Nuestro desafío es ver esas prácticas no como las describieron los españoles, sino como las percibían los nativos.

Finalmente, el tercer aspecto de ese primer aprendizaje tuvo lugar cuando Cabeza de Vaca pudo huir tierra adentro, hacia los dominios de los charrucos, luego de una estancia de cerca de un año en Mal Hado (59). Una vez libre, se ganó la vida como comerciante durante cuatro años.<sup>19</sup> Debido a las constantes hostilidades y guerras, los grupos nativos no podían recorrer la región o comerciar. Así, Cabeza de Vaca llevaba tierra adentro artículos del mar, y traía a los karankawas picles y las tinturas de ocre rojo con que se pintaban la cara y el cabello, así como pedernal para sus puntas de flecha y borlas de pelo de venado (60; D II, 14:278). Narra que viajó tierra adentro tanto como quiso y que recorrió unas cuarenta o cincuenta leguas sobre la costa (60).<sup>20</sup> Considerando las mercancías que adquirió, es claro que Cabeza de Vaca no deambuló sin rumbo, sino que siguió rutas establecidas para adquirir las mercancías deseadas por sus clientes. Insiste en que tenía completa libertad de ir a donde quisiera, sin ninguna clase de obligación, ni peligro de ser esclavizado; dondequiera que iba era tratado con respeto y, en consideración a su comercio, se le daban comida y provisiones. Era apreciado y bien recibido por sus conocidos; era buscado por quienes no lo conocían "debido a mi fama" (60-61; D II, 14:278-79). Podríamos agregar que también debido a su habilidad: había aprendido a negociar entre tribus que estaban en guerra. Su vida estaba razonablemente a salvo debido a que las mercancías que comerciaba garantizaban su seguridad. ¿Cómo puede explicarse su supervivencia?

Los viajes y las transacciones de Cabeza de Vaca sólo fueron posibles mientras la guerra no fue total. ¿Acaso comprendió esto por las tradiciones guerreras en la España cristiano-musulmana de antes de los reyes católicos o lo aprendió en América? Quizá la respuesta está en ambas direcciones; en el contexto inmediato, él mismo hace notar que las mujeres nativas eran frecuentemente designadas para comunicarse entre grupos que estaban en guerra (93). El principio es claro; quien era ajeno a la comunidad guerrera nativa y masculina, podía desempeñar una función neutral y mediadora.

<sup>19</sup> Oviedo, *Historia general*, 592, parece confundido en esto, diciendo que Cabeza de Vaca sufrió trabajos de esclavo durante cinco años, mientras que también afirma que era comerciante. El relato de Cabeza de Vaca es claro: tenía completa libertad de movimiento y acción durante ese lapso.

<sup>20</sup> Según Krieger, "Travels of Cabeza de Vaca", 464, la longitud de una legua en el relato de Cabeza de Vaca era de unas tres millas (una legua = 3 millas).

Al mismo tiempo, Cabeza de Vaca podía estar familiarizado, a través de su abuelo, con la guerra contra el reino musulmán de Granada, ya que éste había participado en la conquista y colonización de las islas Canarias, así como en la guerra que derrotó definitivamente a los musulmanes de Granada a principios de 1492. El espíritu de las cruzadas retornó con los reyes católicos,<sup>21</sup> pero antes de eso la guerra era limitada, no total, y la corona de Castilla obtenía grandes beneficios económicos de los impuestos pagados por Granada. Durante el período de 1350 a 1460, sólo hubo veinticinco años de guerra; sólo batallas esporádicas y presuntamente independientes, iniciadas por nobles, rompicion la paz que era el objetivo común de todos.<sup>22</sup> Numerosos tipos de intermediarios mediaban entre ambos lados de la frontera, con jueces especiales e investigadores para restaurar y mantener la paz. Estos funcionarios (*asfaqueques*), asignados a la labor de localizar e intercambiar prisioneros, eran inmunes a las hostilidades fronterizas y viajaban libremente en el cumplimiento de sus obligaciones.<sup>23</sup> Tomando en cuenta las prácticas de los nativos americanos observadas por Cabeza de Vaca y sus compañeros, y los precedentes establecidos en su nativa Andalucía, podemos suponer que los tres hombres blancos y el hombre negro se convirtieron en claves o catalizadores del intercambio intertribal, incluso cuando aspiraban al objetivo de regresar a los asentamientos españoles.

Por separado, Cabeza de Vaca y Dorantes sobrevivieron otro aprendizaje: la negociación del miedo. Esto aparece claramente en el relato de Cabeza de Vaca, cuando narra que año tras año regresaba de su área comercial de tierra adentro a Mal Hado, y trataba de persuadir a Lope de Oviedo para que lo acompañara y escaparan juntos. Lo consiguió en 1533, pero cuando los karankawas de la bahía de Galveston los acompañaron a Bahía Matagorda,<sup>24</sup> se encontraron con los temibles quevenes (61-63: D II, 14:279). Aquí termina la breve relación no publicada de Cabeza de Vaca, pero en el *Naufragio* continúa narrando que, como resultado de las jactancias nombradas por quevenes acerca de la tortura y muerte de españoles nombrados por ellos (61-63; también Oviedo, 592), así como de las burlas, golpizas y amenazas de muerte contra Cabeza de Vaca y Lope de Oviedo, este último regresó a Mal Hado a pesar de las súplicas de Cabeza de Vaca,

<sup>21</sup> Angus Mackay, *La España de la edad media desde la frontera hasta el imperio, 1000-1500*, trad. Angus Mackay y Salustiano Morcia (Madrid, 1985), 222.  
<sup>22</sup> *Ibid.*, 214.  
<sup>23</sup> *Ibid.*, 215.  
<sup>24</sup> Newcomb, "Karankawa", 360.

quien quedó solo ante los quevenes.<sup>25</sup> Nunca se supo más de Lope de Oviedo.

Oviedo, que no había tenido otro contacto además de los karankawas de Mal Hado, fue intimidado por los quevenes para que regresara a la isla, pero no fue así con Cabeza de Vaca. Además de su valentía, su experiencia de más de cuatro años negociando con varios grupos nativos le había enseñado a ingeniárselas bajo horripilantes circunstancias, y a negociar con grupos que estaban en guerra. De cualquier forma, estando en Bahía Matagorda, Cabeza de Vaca se encontró en la conocida situación de negociar con pueblos que eran enemigos de quienes lo acompañaban o lo habían alojado antes.

El testimonio de Dorantes acerca de otro grupo karankawa, con el cual él y otros habían pasado un año y medio, refleja una situación similar.<sup>26</sup> El cronista Oviedo reporta la forma en que los nativos trataron mal a los hombres blancos, "de palabra y de hecho" (599-600). Los niños nativos tenían el pasatiempo de jalar las barbas a los españoles; sorprendentemente, les jalaban el caballo "y sacaban de esto el mayor placer del mundo". En otras ocasiones, arañaban los cuerpos de los españoles hasta sangrarlos, ya que las uñas de los nativos eran tan largas que las utilizaban como armas principales, como cuchillos ordinarios. Si bien los españoles respondían tirando picdras, los nativos lo consideraban un juego y una nueva fuente de diversión. Incapaz de soportarlo, Dorantes escapó con los maríames. Es claro que la iniciación de Cabeza de Vaca y Dorantes como blanco de burlas y tácticas terroristas los preparó para sobrevivir, y para invertir los papeles cuando se presentara la oportunidad.

El escape del grupo de Cabeza de Vaca con los maríames marca el inicio de su viaje de regreso (punto 1). Desde una perspectiva europea, los maríames eran un grupo traicionero, ya que Cabeza de Vaca y Lope de Oviedo se enteraron de que ellos, debido a un sueño, habían asesinado a Esquivel, un miembro de la expedición de Narváez, y torturado a otros dos antes de que consiguieran escapar (Cabeza de Vaca, 68-69). De entre todos los grupos nativos con que se encontraron Cabeza de Vaca y sus compañeros, los maríames son los mejor descri-

<sup>25</sup> El cronista Oviedo reporta los mismos eventos; los quevenes dieron los nombres de los españoles asesinados, relataron los sufrimientos y maltratos de los otros sobrevivientes, amenazaron de muerte a sus dos interlocutores, y dispararon flechas de advertencia a los pechos de los dos hombres: *Historia general*, 592. (Un error de imprenta, o de otra clase, hace a Dorantes, y no a Cabeza de Vaca, el protagonista de estos acontecimientos en *particular* en el relato de Oviedo (593). El pasaje siguiente confirma el error, pues el sujeto de la oración es descrito como encontrándose con Dorantes y Castillo).  
<sup>26</sup> Weddle, *Spanish Sea*, 198, identifica como karankawas a los nativos que alerri-

tos.<sup>27</sup> Dorantes pasó cuatro años entre los mariames, y Cabeza de Vaca dieciocho meses (entre 1533 y 1534); ambos aprendieron a hablar su lengua.<sup>28</sup> Dorantes afirmó (en Oviedo) que los mariames, al igual que los karankawas, eran dados a burlas e intimidaciones. Mientras extraía raíces, Dorantes no podía dejar de temer por el destino de Esquivel cuando se le acercaba un nativo, o sea, el de ser asesinado a causa de un sueño premonitorio, y no se sentía seguro hasta que la persona se alejaba. En muchas ocasiones, dice Oviedo, los mariames se mostraban muy feroces hacia "el pobre Dorantes", y frecuentemente corrían hacia él para ponerle flechas sobre el pecho, o arrojárselas para que pasaran volando junto a sus orejas (600). Después se reían y le preguntaban: "¿Tenías miedo?"

En septiembre u octubre de 1534, al final de la cosecha de tunas, los cuatro sobrevivientes se las ingeniaron para reunirse y escapar de los mariames (punto 2). Huyendo de los mariames "con harto temor de que los indios nos siguieran" (Bandelier, 81), fueron recibidos por los avavares (punto 3), quienes ya estaban al tanto de la fama de los españoles como curanderos. Como los cristianos no habían realizado curaciones entre los mariames, aquí la pregunta sería cómo los avavares sabían de esto. Cabeza de Vaca revela que las curaciones que habían hecho entre los susolas durante el tiempo que pasó entre los mariames, eran ahora recordadas por otros susolas que lo recibieron junto con los avavares en los plantíos de tunas (82). El pequeño grupo notó que los avavares eran "muy dóciles y tenían algunas noticias de los cristianos, aunque muy pocas, pues no sabían que los otros los habían tratado de mala manera" (Oviedo, 602). Cabeza de Vaca narra la experiencia así:

Luego el pueblo nos ofreció muchas tunas, porque ya ellos tenían noticia de nosotros, y cómo curávamos y de las maravillas que nuestro Señor con nosotros obrava, que aunque no oviera otras, harto grandes eran abrírnos caminos por tierra tan despoblada y darnos gente por donde muchos tiempos no la avía, y librarnos de tantos peligros y no permitir que nos matassen, y sustentarnos con tanta hambre y poner aquellas gentes en corazón que nos tratassen bien, como adelante diremos. (Barrera, 120; Bandelier, 77-78; Hodge, 73-74.)

Es este "poner aquellas gentes en corazón que nos tratassen bien" lo que quisiera examinar a continuación.

<sup>27</sup> Krieger, "Travels of Cabeza de Vaca", 446; Campbell y Campbell, *Historic Indian Groups*, 17.

"PONER AQUELLAS GENTES EN CORAÇÓN QUE NOS TRATASSEN BIEN"

Con la claridad que da la visión retrospectiva, Cabeza de Vaca traza a estas alturas de la narración una línea definitoria entre el "antes" y "después".<sup>29</sup> Una vez libre de sus amos mariames, el grupo reunificado parece pasar de modo claro e inequívoco a un mundo de nativos amistosos. De pronto los papeles del temor se invierten; son ahora los nativos quienes muestran un enorme temor por los españoles, y Cabeza de Vaca y Oviedo resaltan esta reacción en sus narraciones. Aquí está la negociación del miedo en un segundo sentido, y las excepciones a la regla simplemente sirven para apoyar el argumento. Oviedo y los narradores posteriores interpretan este miedo como si estuviera inspirado por la reverencia, no por el terror. Ofrecen una ecuación simple: donde los cristianos habían temido la violencia irracional de los nativos, los nativos ahora reconocían y tenían apropiadamente la superioridad espiritual y cultural de los españoles. Sin embargo, la evidencia presentada por Cabeza de Vaca requiere de una explicación más compleja. Aunque los relatos de curaciones, e incluso de resurrecciones, eran frecuentes en los escritos acerca de los nativos de Norteamérica por parte de los misioneros de la época, Cabeza de Vaca describe detalles acerca de cómo fueron llevadas a cabo.<sup>30</sup>

En la narración de Cabeza de Vaca, las prácticas curativas se describen de modo detallado a partir de los avavares, entre los que se refugió el grupo al huir de los mariames.<sup>31</sup> La crónica de Oviedo no dice nada acerca de las curaciones entre los avavares (602), pero el *Naufragios* los describe detalladamente (78). Desde el día de su llegada, el grupo fue alojado en la morada de dos chamanes, y esa misma noche fue llamado a curar a ciertos nativos de enfermedades de la cabeza. Aquí hay dos cosas por resaltar: las "curaciones" se iniciaron cuando Castillo alivió las jaquecas de algunos nativos cuando éstos se lo pidieron; esta clase de dolencias posiblemente era de origen psico-

<sup>29</sup> El título de esta sección proviene del texto de Cabeza de Vaca (Barrera, 120).

<sup>30</sup> Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, 2 vols. (ciudad de México, 1984), I:320-38, cita una docena de textos de la época acerca de las curas milagrosas, llevadas a cabo por religiosos e incluso seculares, como parte de la actividad misionera en el norte de Nueva España.

<sup>31</sup> En la edición de 1542 este grupo está referido tanto como avavares como por su variante chavavares: Campbell y Campbell, *Historic Indian Groups*, 24. En lo que se refiere a su situación geográfica, al situarlos en alguna de las dos riberas del bajo río Nueces acomoda los hechos registrados. Cabeza de Vaca pone en claro que los avavares hablaban una lengua distinta a la de los mariames, pero como los avavares podían hablar el idioma mariame, los españoles tuvieron la posibilidad de comunicarse con ellos.

somático y, por lo tanto, adaptable al ritual chamánico.<sup>32</sup> Por consiguiente, los nativos les trajeron comida —tunas y carne de venado— en tales cantidades, que Cabeza de Vaca no sabía dónde almacenarla (78). Él, Dorantes y Estebanico fueron al asentamiento, acompañados de “nuestros indios”, a quienes identifica como los cutalchueches, y Cabeza de Vaca narra entonces cómo curó a un hombre que bajo todas las apariencias estaba muerto. Específicamente, aclara que los nativos dijeron que el hombre se había recuperado. “Esto causó gran mar avilla y temor, y por toda la comarca la gente no hablaba de otra cosa” (83; Hodge, 78).

Durante los ocho meses que pasaron los españoles entre los avavares, la gente peregrinó hacia ellos para ser aliviada; la mayoría se quejaba de dolores de cabeza y en el tracto digestivo.<sup>33</sup> Cabeza de Vaca explica que tanto él como sus compañeros fueron considerados “hijos del sol”, y que, durante ese tiempo, los cuatro miembros del grupo se convirtieron en curanderos (83-84).<sup>34</sup> Tan efectivas eran las curas —según los informes de los nativos— y tanto confiaban en ellos, que tan pronto estuvieron los españoles entre los indígenas, éstos “pensaron que ellos no morirían” (Cabeza de Vaca, 84).

En este punto, las expectativas del grupo son un elemento importante. Para Claude Lévi-Strauss, el complejo chamánico, consistente en los tres elementos inseparables: chamán, enfermo y público, está organizado alrededor de los polos de la experiencia íntima de chamán y del consenso de grupo (173). En la crónica de Cabeza de Vaca, y en otras del área durante el mismo periodo, el papel del consenso social es obvio. Es indudable que él y sus compañeros curaron algunas dolencias psicósomáticas, pero este punto está subordinado a otros de naturaleza fundamental: no se convirtieron en grandes chamanes por el hecho de llevar a cabo curaciones, sino por el hecho de hacerlas fueron considerados grandes chamanes.<sup>35</sup>

Al citar un caso cercano al tema que nos atañe, Lévi-Strauss nos da una explicación del fenómeno del inocente espectador que se convierte en chamán y equilibra las actitudes de credulidad y escepticismo. La

<sup>32</sup> Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, trad. de Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schloepf (Garden City, N. Y., E.U., 1967), 174-175; más referencias en el texto.

<sup>33</sup> Campbell y Campbell, *Historic Indian Groups*, 26.

<sup>34</sup> “Los hijos del sol” parece sugerir el concepto del sol como una deidad (*ibid.*, 27) y al grupo español como divino. En las posteriores interpretaciones y traducciones, las probables nociones indígenas de divinidad (*hijos del sol*) están integradas con otra descripción reportada de los extranjeros blancos y negro, como “gente venida del cielo”. Posteriormente descubriremos que esta fusión es más conveniente que correcta, y que “gente bajada del cielo” tiene que ver más con las nociones nativas geográficas que etimológicas.

<sup>35</sup> Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, 171.

fuentes es el relato de M. C. Stevenson, un etnógrafo que trabajó entre los zuni de Nuevo México, acerca del caso de un muchacho inocente, acusado de chamanismo. Tomando la táctica de confesar sus poderes mágicos como su mejor defensa contra la acusación de poseerlos, el joven convenció a sus acusadores de sus poderes, satisfaciéndolos de este modo al corroborar su sistema de creencias. Así, aquel que, con sus actos, en un principio había amenazado la seguridad del grupo, “se convirtió en el guardián de su coherencia espiritual”.<sup>36</sup> El principio fue el mismo en el caso de Cabeza de Vaca, y se repitió con docenas de grupos. Más aún: varias curaciones citadas por otros cronistas de la región, de los siglos XVI y XVII, corroboran la noción de que las curaciones sirvieron para compensar la vaga amenaza, implícita o explícita, que significaba la presencia del hombre blanco.

#### CURAS MILAGROSAS Y MALA COSA

Existe un contexto nativo para interpretar estos eventos con los avavares, aunque Oviedo, Herrera y otros no lo reportan. No es de sorprender que hayan suprimido la historia que refirió a continuación, dado su notable relato de descuartizamientos y posteriores restauraciones de cuerpos. Cabeza de Vaca refiere que los avavares, así como “aquéllos que dejamos atrás”, que suponemos incluye por lo menos a los mariames, reportaban la existencia de un hombre que, unos quince o dieciséis años antes, o sea, entre 1519 y 1520, aterrorizó a los pueblos. Este extranjero había llegado a sus casas, secuestrando víctimas y descuartizándolas. Este aterrador visitante era llamado, descriptivamente, “Mala Cosa” (Cabeza de Vaca, 84).

Mala Cosa era descrito barbado y bajo de estatura. Cada vez que se dirigía a los nativos, a éstos se les crizaba el cabello y temblaban. Cargando una antorcha, Mala Cosa entraba a las casas, seleccionaba a un hombre, y le practicaba dos operaciones quirúrgicas: lo abría en canal con un largo cuchillo de pedernal y le extraía las entrañas, de las que cortaba un trozo para arrojarlo al fuego. Después, laceraba el brazo de la víctima en tres lugares, para luego cortarlo a la altura del codo. Posteriormente “pasaba la mano por las partes cercenadas, y el brazo se volvía a unir al cuerpo, cerrándose la herida inmediatamente” (Cabeza de Vaca, 84).<sup>37</sup> Había aparecido ocasionalmente durante ceremonias nativas, a veces vestido de mujer, otras de hombre. Era capaz de hacer volar por los aires una choza y hacerla bajar al suelo

<sup>36</sup> *Ibid.*, 167-68; previamente citado por Pupo-Walker, “Notas”, 764.

<sup>37</sup> Campbell y Campbell, *Historic Indian Groups*, 27.

(85). Los nativos contaban que se le había dado alimento, pero nunca lo comía. Al preguntársele su procedencia, señalaba hacia la tierra y decía que su casa estaba en las profundidades. Tomando en cuenta las dificultades de comunicación, esta historia acerca de Mala Cosa, probablemente representa un buen resumen de la información que Cabeza de Vaca recibió de los avavares y otros pueblos, como los mariames.

Varios rasgos de este relato sobresalen como importantes puntos de referencia respecto a la forma en que estos pueblos evaluaban la presencia y actividad de los españoles. Mala Cosa era barbado, y aunque nunca pudieron describir sus rasgos con claridad, era obvio que parecía europeo. Por ser distinto a los nativos, resulta claro que provenía de otro lugar, al igual que los europeos. A pesar de ser terrorista y torturador, también era curandero. Los españoles y Estebanico, por lo menos hasta donde tenemos conocimiento, no hicieron ningún daño, pero podían curar. Aparentemente, los nativos asociaron a los españoles con Mala Cosa. Sólo necesitamos recordar los relatos de Cabeza de Vaca: 1) se le ofrecieron valiosos pedernales para que resucitara a un hombre aparentemente muerto (83); 2) todos los nativos les ofrecían mucha comida; y 3) finalmente, y lo que es más importante, el constante sentimiento de temor hacia los extranjeros.

Según las lecturas que hicieron Krieger y Campbell del relato de Cabeza de Vaca, el mito de los descuartizamientos que menciona podría estar asociado con los pueblos avavares-caddoanos, que vivían en ambas orillas del bajo río Nueces en Texas.<sup>38</sup> Lamentablemente, los únicos documentos primarios de esta región son aquellos que registran la experiencia de Cabeza de Vaca.<sup>39</sup> Así, el problema para aclarar el mito de los descuartizamientos que describe, reside en la brecha que existe entre su experiencia de 1534 y 1535, y las fuentes posteriores acerca de estos pueblos, que aparecen siglo y medio después.<sup>40</sup> A la fecha, yo no he encontrado relatos similares en los reportes de estas fuentes.<sup>41</sup> Sin embargo, existen algunas analogías con el Valle de México, aunque no de la región de los coahuiltecos en el norte.

<sup>38</sup> Krieger, "Travels of Cabeza de Vaca", 466, sitúa esta región al norte y sur del río Nueces; y Campbell y Campbell, *Historic Indian Groups*, 10, 24-25, la sitúan entre las regiones bajas de los ríos Guadalupe y Nueces, tierra adentro entre el lago Corpus Christi y la bahía Copano.

<sup>39</sup> Campbell y Campbell, *Historic Indian Groups*, 24.

<sup>40</sup> Campbell, "Coahuiltecos", 353.

<sup>41</sup> Esta región de Texas y el noreste de México fue visitada después por la expedición de Alonso de León a mediados del siglo XVII. La crónica de De León, la *Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tejas, Nuevo México* (1649; ciudad de México, 1909), además de la crónica de Cabeza de Vaca, revelan la enorme diversidad cultural

En materiales recabados para su investigación acerca de la lengua y cultura mexicana (azteca), es pertinente el informe de fray Bernardino de Sahagún acerca de "magos y saltimbanquis". Habla de uno, llamado *el destrozador*, que llevaba a cabo en los patios de la élite el audaz acto de cercenar manos, pies y otras partes, y colocarlas en varios sitios. Luego las cubría con un manto rojo, y las partes se reunían como si no hubiesen sido cortadas. En este punto, develaba el cuerpo restaurado.<sup>42</sup> Ángel María Garibay describe esto como un "curioso caso de magia en el antiguo Anáhuac", una forma de diversión que dependía de la sugestión visual. Garibay sugiere que Sahagún debió considerar este fenómeno como un hechizo originado en las artes diabólicas.<sup>43</sup> Uno de los personajes malévolos en el catálogo de Sahagún era un ser que, impelido por la malicia y el odio, hechizaba a la gente y devoraba sus pantorrillas y corazones. La víctima pedía entonces a su atacante que lo curara, a cambio de todo lo que éste quisiera; Garibay hace notar que el verbo de "curar", *patia*, significaba tanto curar en el sentido médico, como "deshacer un conjuro mágico".<sup>44</sup>

Según Cabeza de Vaca, los nativos quisieron demostrar la existencia de Mala Cosa trayendo personas que tenían cicatrices en los lugares donde decían que los había lacerado (100). Cabeza de Vaca añade que los cristianos les respondieron que ese hombre era maligno y que, si los nativos creían en el dios cristiano y se hacían cristianos ellos mismos, no tendrían nada que temer de Mala Cosa, y éste no se atrevería a hacerles daño. También deberían sentirse seguros de que, mientras hubiera cristianos en su territorio, Mala Cosa no se atrevería a poner pie en él. Lo que nos interesa es la reacción de los nativos a este discurso: "Con esto, estuvieron muy complacidos y perdieron gran parte de su temor" (85). *¿Miedo de qué o de quién? ¿De Mala Cosa, tal y como Cabeza de Vaca parece insinuar? Yo pienso que más bien*

llegara territorio de avavares: en vez de esto describe a los nativos de Nuevo León desde "Monterrey y Cadereyta, al noreste de Cerralvo". Campbell, "Coahuiltecos", 344, 350. Herbert Davenport y Joseph Wells, "The first Europeans in Texas, 1528-1536", *Southwestern Historical Quarterly*, 22, núm. 3 (enero, 1919): 217-222, consideraba posible que en una encuesta oficial en 1777 acerca del carácter y la población de las tierras de lo que actualmente es el suroeste del condado Hidalgo y del condado Cameron en Texas, pudieron haberse encontrado con alguno de los grupos avavares de Cabeza de Vaca, conocidos entonces como pauraques. Aunque no tuve la posibilidad de consultar estos testimonios, parece poco probable que contengan información acerca de las costumbres nativas.

<sup>42</sup> *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún, trad. y ed. Ángel María Garibay K. (México, 1979), 906.

<sup>43</sup> Ángel María Garibay K., "Paralipómenos de Sahagún", *Tlalocan*, 2, núm. 3 (1946): 244.

<sup>44</sup> Ángel María Garibay K., "Paralipómenos de Sahagún", *Tlalocan*, 2, núm. 2 (1946):

dejaron de temer a los cristianos, ya que éstos aseguraban que *no eran como Mala Cosa*, y les prometían protegerlos de él.

Nó es raro encontrar en otros reportes del contacto europeo/ame-  
rindio a misteriosos visitantes nocturnos que perpetraban daño físico  
contra los pueblos nativos, dejando tras de sí evidencia de sus ataques.  
Al igual que la narración de Cabeza de Vaca acerca de Mala Cosa,  
tales hechizos daban oportunidad a los cristianos de predicar a su dios  
y ofrecer su creencia a los nativos, como protección de cualquier daño  
ulterior. Un incidente similar aparece registrado en la historia de la  
expedición de De Soto a Florida, escrita por el Inca Garcilaso de la  
Vega. Un guía indio de la expedición, no bautizado, fue atacado una  
noche en su habitación por un intruso cuya presencia solamente podía  
ser verificada por el cuerpo golpeado y maltrecho de la víctima.  
Identificado como el Diablo, la huida del intruso fue atribuida al temor  
del demonio hacia los cristianos. El informe acerca del ataque se  
convirtió en razón para predicar el cristianismo y, en este caso, del  
bautismo del creyente Marcos.<sup>45</sup>

Los españoles escaparon de los avavares, en una dirección general  
sur-suroeste, hacia Pánuco (punto 3 y hacia el sur). Llegaron con los  
maliacones y los acompañaron en la recolección de semillas. Luego  
llegaron con los arbadaos, que estaban hambrientos. Es interesante  
hacer notar que no realizaron curaciones en estas circunstancias y que  
fueron sujetos a trabajos tan duros que aquí Cabeza de Vaca afirma  
que su propio sufrimiento le hizo recordar los tormentos de Jesucristo.  
Huyendo de los arbadaos, llegaron con los cuchendados, el primer  
grupo que parecía ocupar más de un asentamiento. Aquí los españoles  
fueron recibidos con gran temor. Realizaron curas, y los cuchendados  
les dieron comida en abundancia, privándose ellos mismos del alimen-  
to (Cabeza de Vaca, 89-90).

Luego de su narración de la visita a los cuchendados, Cabeza de  
Vaca hace una pausa para describir todos los grupos con los que se  
había encontrado hasta ese momento (verano de 1535). En parte, este  
paréntesis en su relato es una conclusión, pues aquí termina la parte  
de su experiencia en la que él y sus acompañantes habían llegado a  
conocer bien a los grupos nativos con los que se habían topado.<sup>46</sup> Entre  
sus observaciones generales, sobresalen dos: la primera es que estos

<sup>45</sup> El Inca Garcilaso, *Florida of the Inca*, 196-197.

<sup>46</sup> Hasta principios del verano de 1535, cuando el grupo de Cabeza de Vaca inició un  
período de repentinos viajes, estuvieron entre los grupos costeros y de tierra adentro  
de las costas del golfo de Texas del sur, desde la bahía de Galveston hasta la de Corpus  
Christi. Pasó un año con los karankawas de Mal Hado y sus alrededores, otros cuatro  
años comerciando con los grupos karankawas y un año con los mariames, el grupo del  
extremo este de Coahuila.

pueblos guerreros eran tan astutos para protegerse de sus enemigos,  
que uno podría pensar que "fuessen criados en Italia y en continua  
guerra" (p. 132). Cuando Cabeza de Vaca los describe como los gue-  
rreros más alertas y preparados entre todos los pueblos que había visto  
en el mundo (p. 133), los está comparando con los adversarios que  
había visto durante su servicio militar en las campañas italianas.<sup>47</sup> La  
segunda observación es que estos pueblos eran expertos en percibir el  
miedo en otros y sabían cómo manipularlos:

Quien contra ellos oviere de pelear, a de estar muy avisado que no le entan-  
flaqueza, ni codicia de lo que tienen. Y, mientras durare la guerra, hántelos  
de tratar muy mal, porque si temor les conocen o alguna codicia, ella es  
gente que sabe conocer tiempos en que vengarse y toman esfuerzo del  
temor de los contrarios. (Barrera, 134; Bandelier, 94; Hodge, 86.)

La supervivencia del grupo de Cabeza de Vaca dependía de no demos-  
trar miedo, y ahora, gracias a sus rituales de curación y a las noticias  
que se habían esparcido desde entonces, tenían oportunidad de inspi-  
rar miedo. Se convirtieron en mediadores entre los grupos que los  
conducían y aquellos que los recibían, sirviendo en la misma posición  
del paradigma ocupado por las mujeres nativas que eran designadas  
como emisarias entre grupos en guerra, y que frecuentemente habían  
terminado las batallas y negociado la paz (Cabeza de Vaca, 91, 93, 99,  
111; Oviedo, 606). Otros, cuya identidad los ponía fuera de los límites  
de las respectivas comunidades en pie de lucha, podían servir en cargos  
similares. Sin embargo, los europeos y Estebanico no eran meros  
mediadores, sino mediadores imbuidos de poderes mágicos. Ellos  
fueron los elementos mágicos en el drama que se desarrolló, y ello se  
hace claro en el siguiente episodio, que transcurrió luego de que  
cruzaran el río Grande.

Guiados por unas mujeres que los sirvieron en la anterior aldea de  
cuchendados, cruzaron el río hacia un asentamiento de unas cien  
chozas (punto 4; 98-99; Oviedo, 604). Aquí la gente salió a saludarlos,  
recibiéndolos con tantos gritos y palmadas en los muslos, que infundían  
miedo. Cabeza de Vaca dijo que tan grande era el temor y la agitación  
que esta gente sufría, que para ser los primeros en tocar a los cristianos  
se apiñaron y casi los aplastaron. Agrega que "sin permitir que nues-  
tros pies tocaran el suelo, nos llevaron a sus casas". Tan apiñados  
estaban alrededor de los españoles, que una vez instalados en las casas  
que habían preparado para ellos, les prohibieron hacer más ceremo-  
nias o fiestas esa noche (99-100; Oviedo, 604).

<sup>47</sup> Morris Bishop, *The Odyssey of Cabeza de Vaca* (Nueva York, 1933), 9-10

En esta conjunción de caminos (puntos de 4 a 5 del mapa), se puso en práctica una nueva costumbre: según Cabeza de Vaca, los nativos que acompañaban a los cristianos tomaban arcos, flechas, calzado y cuen-tas de los que venían a las curaciones, en el caso de que poseyeran estos objetos, que eran puestos ante los cristianos para que ellos realizaran sus curas (100). Una vez bendecidos, los nativos se iban, diciendo que estaban sanos. Oviedo informa que los acompañantes nativos hacían pillajes entre aquellos que venían a curarse; tomaban todos sus objetos y llegaban al grado de entrar a sus casas para robarles sus pertenencias, "e parecía que los dueños despojados holgaban dello" (306).

Cabeza de Vaca pone especial cuidado en expresar su enojo por este saqueo, y se esfuerza en asegurar a sus lectores lo mucho que él y su grupo se oponían a eso, ya que no era correcto hacer tanto daño "a quienes tan bien nos habían recibido" (101). Al mismo tiempo, recuer-da un temor mucho mayor: el de que los pillajes hubieran provocado conflicto entre los grupos visitantes y los anfitriones. Pero explica que su propio grupo de cuatro integrantes no tenía medios para cambiar esto, o siquiera la posibilidad de castigar a los culpables, por lo que decidieron resignarse hasta que tuvieran la autoridad para evitarlo. También explica que las víctimas consolaban a los cristianos, diciendo que sus propiedades habían sido destinadas para buen uso y que más adelante serían compensados por otros que tuvieran más propiedades. Claramente, el patrón que desarrolló el grupo español entre los coahuiltecos que cruzaron el río Grande hacia Nuevo León, se había estado formando desde la huida de los españoles de los maritimes y las curaciones hechas en Mal Hado. La notable travesía y las maravillas que tan frecuentemente repitió Cabeza de Vaca fueron posibles por el hecho de seguir los caminos nativos, de ser acompañados por grupos indígenas, y por los mensajeros que notificaban su llegada y llegaban a un acuerdo con las nuevas aldeas acerca de la recepción que ellos merecían. Pero en este punto los españoles decidieron abandonar su curso hacia el sur, y se dirigieron hacia el oeste, rumbo al Mar del Sur (océano Pacífico) (punto 5). Pero en lugar de continuar el viaje hacia el oeste, fueron forzados a enfilar rumbo al noroeste para evitar la Sierra Madre Oriental.<sup>48</sup>

Es revelador uno de los siguientes episodios registrados por Cabeza de Vaca y repetidos por Oviedo, en el sentido de que el relato del primero exhibe los motivos y las manipulaciones de las bandas de saqueadores y el desecho de suprimirlas, mientras que el del segundo lo

Esta recepción revela claramente que este grupo cuchendado con-sideraba que los visitantes tenían poderes mágicos: los nativos corrie-ron hacia ellos, atemorizados, para tocar y hacer contacto con estos seres divinos o mágicos. Al alzarlos y llevarlos a cuevas, en realidad querían que sus poderes mágicos no entraran al suelo o lo contaminara-ran.<sup>48</sup> Esta potencia percibida por los nativos se confirma en lo que ocurrió a continuación.

Este pueblo los recibió con guajes sagrados ceremoniales rellenos con piedras, que únicamente se usaban en danzas o curaciones (99; Oviedo, 604). Cabeza de Vaca explica que sólo las personas indicadas podían utilizar estos objetos, y "dicen que esos guajes tienen virtudes especiales, y que provienen del cielo" (99). Aquí son necesarias dos observaciones; la oferta de los guajes confirma la asociación que hicieron los nativos entre los poderes especiales de los guajes y los que tenían los españoles; los guajes no provenían de la región de los nativos (ni conocían su lugar de origen ("ni saben dónde las haya"): llegaron a ellos flotando en el río (99). Al no conocer la procedencia de los guajes, afirmaban que venían del cielo. Aquí tenemos una primera e impor-tante indicación de que "venir del cielo" es una forma de decir "pro-cedencia desconocida", aunque las traducciones disponibles hacen ver la frecuencia con que esa pista ha sido soslayada.<sup>49</sup> Posteriormente volveremos a hablar de este problema de "originarse en el cielo".

Luego de que los nativos celebraron durante la noche la llegada de los españoles, al día siguiente les trajeron a toda la gente de la aldea "para que los tocáramos y bendiciéramos, como lo habíamos hecho en los lugares donde habíamos estado" (100). Posteriormente los nativos regalaron muchas flechas a las mujeres de la otra aldea de cuchenda-dos que habían conducido al grupo de Cabeza de Vaca. La clave de este notable evento, en el que la aldea ofreció sus guajes sagrados y dio salida a una de las más extraordinarias expresiones de asombro, es el hecho de que las mujeres guías hubiesen enviado antes a mensajeros para notificar a la aldea de la próxima llegada de los españoles y de sus actos de curar y bendecir. Este patrón de interacción se repetirá durante el resto del viaje y la ruptura del sistema será vista por Cabeza de Vaca como causa de gran preocupación.

<sup>48</sup> Agradezco a Sabine MacCormack por la sugerencia acerca de la importancia y el significado de este gesto ritualizado con el ser divino o mágico; ver "Children of the Sun and Reason of State: Myths, Ceremonies, and Conflicts in Inca Peru", 1992, Lecture Series, Working paper no. 6 (College Park, Md., 1990), 6.

<sup>49</sup> El texto original afirma: "Dicen que aquellas calabazas tienen una virtud y que vienen del cielo, porque por aquella tierra no las ay, ni saben donde las aya, sino que las traen los rios cuando vienen de arriba".

sustituye con una interpretación puramente religiosa. Cuando el grupo español llegó al amanecer a una aldea de unas veinte chozas, fue recibido por sus habitantes con gemidos y gran tristeza (104; Oviedo, 605). Es importante este episodio de la narración de Cabeza de Vaca, pues revela la causa del temor de este pueblo: "Nos recibieron con llantos y mucha tristeza porque sabían que dondequiera que íbamos, la gente era saqueada por los que nos acompañaban. Cuando nos vieron solos, dejaron de temer, y nos regalaron tunas y ni una sola cosa más" (104; las cursivas son mías). Sin su banda de saqueadores, los cristianos no eran temidos y, por lo tanto, no obtenían beneficios.

Oviedo nos proporciona indicios para comprender cómo se crearon las interpretaciones posteriores. Narra la llegada de los españoles a esta aldea, y también describe el llanto de los nativos. Pero ignora o suprime la información dada por Cabeza de Vaca, explicando que los nativos no lloraban por el temor de ser saqueados sino por devoción espiritual: "e hallaron los indios llorando de devoción, e los rescibieron como se ha dicho que en otras partes se había fecho, e les dieron de comer de lo que tenían" (Oviedo, 307).

Retomando el relato de Cabeza de Vaca, descubrimos que la generosidad de los nativos siempre dependió de motivaciones externas. Al día siguiente llegaron los saqueadores, tomando por sorpresa a la gente. Los recién llegados cogieron todo lo que encontraron, y no dieron tiempo a que sus víctimas escondieran nada. Debido a esto, los habitantes lloraron mucho, y los ladrones, para consolarlos, les dijeron que los cristianos eran "hijos del sol", y que tenían el poder para curar enfermos o matarlos, y dijeron "otras mentiras aún más grandes que éstas, como sólo ellos pueden decirlas cuando sienten que así les conviene" (104). Y les pidieron mostrar mucho respeto a los españoles y tener especial cuidado en no enojarlos, de darles todas sus pertenencias, y tratar de llevarlos a dondequiera que hubiera mucha gente. Cuando llegaran, deberían robar y saquear a los habitantes, pues ésta era la costumbre (104-105). Cabeza de Vaca revela que el miedo a los extraños por parte de los nativos que no los conocían era creado a la fuerza y diestramente manipulado por los indígenas que estaban familiarizados con ellos. Resulta obvio que éste es un miedo producido por intimidación; no se trata del temor inspirado por el respeto, como fue interpretado por Oviedo y reiterado por comentaristas posteriores.<sup>51</sup>

Cabeza de Vaca sigue narrando cómo los saqueadores se fueron, luego de indicar a los actuales anfitriones la manera adecuada para tratar a los cristianos, y robarles todo lo que tenían. Los recién saquea-

<sup>51</sup> En contraste con la larga explicación de Cabeza de Vaca, Oviedo simplemente dice que los saqueadores vinieron y saquearon y "dijéronles a los otros la manera que con los cristianos habían de tener"; *Historia general*, 307.

dos nativos empezaron ahora a tratar a los cristianos "con el mismo miedo y respeto que los anteriores" (105). Su "conversión" consistió en aprender la forma en que explotarían la presencia de los españoles. Acompañando a los cristianos en un viaje de tres días, los llevaron a regiones más pobladas y enviaron mensajeros que proclamaron todas las cosas que los otros les habían enseñado acerca de los cristianos y muchas cosas más, "porque toda esta gente está muy enamorada de inventar cosas y son muy engañosos, especialmente donde está en juego su interés personal" (105). Los españoles añadieron los guajes a su repertorio, de los que Cabeza de Vaca decía que les daban mayor autoridad (105). Los nativos que acompañaron a los europeos saquearon las nuevas poblaciones. Como los pillajes fueron muchos y los saqueadores pocos, tuvieron que dejar más de la mitad del botín (106).

Las crónicas de Cabeza de Vaca y Oviedo acerca del episodio anterior ofrecen interpretaciones distintas de las acciones y creencias de los nativos. Oviedo omite los ejércitos de saqueadores e interpreta el estremecimiento expectativo del segundo grupo como un sentimiento espiritual o un presentimiento. Cabeza de Vaca ve a los ejércitos que pululan ante él, con sus líderes diciéndoles a sus víctimas que ellos también podrían compartir las próximas tropelías. La negativa de Cabeza de Vaca a descartar, por extravagante y engañoso, lo que los grupos nativos afirmaban de ellos, constituye la participación de los europeos en el engaño (105).

Los europeos añadieron guajes a su repertorio para garantizar así una mayor autoridad, la cual Cabeza de Vaca admitió que había sido exagerada por los nativos (105). En algunos aspectos, la solución e interpretaciones posteriores de Oviedo son las únicas posibles. Cabeza de Vaca revela, inadvertidamente, que quien no es chamán "poco a poco construye el personaje que se le impone, mediante una mezcla de astucia y buena fe", tal y como lo observa Lévi-Strauss (168). Cabeza de Vaca reconoció el engaño perpetrado por los nativos (y que fue resaltado por él y su comitiva) como una forma de lograr un mayor bien: hacer la paz entre todos los grupos en guerra. Luego, en las tierras de Nueva Galicia, conquistadas por los españoles, este mayor bien tomaría la forma de un pacífico reasentamiento de los grupos expulsados de sus tierras por los cazadores españoles de esclavos.

Luego de andar unas cincuenta leguas por las saldas de las montañas, el grupo español llegó a una aldea de unas cuarenta chozas; se toparon con una montaña cuyas rocas contenían hierro y cruzaron "un muy hermoso río" (punto 6; 106; Oviedo, 307).<sup>52</sup> Continuando con su rumbo

<sup>52</sup> Krieger, "Travels of Cabeza de Vaca", 468, ha identificado el lugar como Sierra de la Gloria, al sureste de Monclova, Coahuila, y el río Nadadores o uno de sus afluentes. El grupo continuó el viaje entre grupos de los coahuiltecos.

al noroeste, y habiéndose enterado de grandes depósitos de cobre, Cabeza de Vaca resume esta parte de los viajes diciendo que había pasado por territorios con tal diversidad de gente e idiomas que su memoria resultaba inadecuada para mencionarlos a todos, y que sus acompañantes siempre saqueaban a los anfitriones; así, estaban contentos tanto los que perdían como los que ganaban. Añade que "El número de nuestros acompañantes se hizo tan grande que ya no podíamos controlarlos" (Bandelier, 116).<sup>53</sup>

Ésta era una región con gran abundancia de caza, como conejos, venados, aves, codornices y otras presas (109; Oviedo, 606). Cabeza de Vaca observa que "todo aquello que esta gente encontraba y cazaba era puesto ante nosotros, sin atreverse a tomar una sola cosa, aun cuando pudieran estar muriéndose de hambre" y que "Todo aquel que recibía una porción venía a nosotros para que respiráramos sobre ella y la bendijéramos; sin esto, no se atrevían a comerla; y muchas veces traíamos con nosotros trescientas o cuatrocientas personas" (109). Oviedo repite que los indios no probaban bocado sin que antes fuera bendecido por los cristianos: "e los cristianos tomaban todo lo que querían della (la caza) santiguábanles la demás, y con esta orden vinieron todo el camino hasta salir en tierra de cristianos" (308).

Naturalmente, esto implica que el acto de soplar y bendecir la porción de comida que se daba a los indios era señal de reverencia hacia los cristianos y el poder que representaban. Sin embargo, tomando en cuenta los saqueos y pillajes y el gran número de acompañantes, es más factible la noción de que este acto era parte de la negociación entre el grupo de saqueadores y el de las víctimas/anfitriones, en lugar de serlo entre los cristianos y ambos. Aquí, el papel de "el principal de la gente que con nosotros venía", mencionado brevemente en una sola acotación, parece ser la figura clave en las negociaciones. "De cada uno tomamos un poco, y el resto lo dimos a la gente que con nosotros venía, ordenándoles que lo dividieran con los demás" (109; Hodge, 98).

Es probable que el principal fuera quien impartía las órdenes, y quien organizaba las bendiciones rituales de los cristianos como una forma de ejercer su propio control. Visto de esta forma, la bendición de los cristianos era señal de tregua, mostrando así que la comida podía repartirse sin que se disputara su posesión. Tomando en cuenta el gran tamaño del contingente, era una forma de organizar y sistematizar la distribución de comida, controlada por los principales de los nativos. El problema de cotejar esta interpretación con otras fuentes de la época y los estudios etnográficos modernos, es que no existen otros

<sup>53</sup> Esta porción de su viaje se ubica entre el área de Monclova, Coahuila, y la confluencia del río Coahuila y el río Gies en el este de Chihuahua (307-320).

testimonios europeos de esta crucial porción del itinerario, entre lo que ahora es Coahuila y el este de Chihuahua (puntos 6 a 7).

A continuación, Cabeza de Vaca describe un cambio en las reglas de saqueo, nuevamente indicando los poderes mágicos que les habían asignado los principales y los contingentes que los guiaban. Las víctimas ya no iban hacia ellos con propiedades, sino que esperaban en sus chozas a los recién llegados, ofreciendo a los cristianos cuanto tenían, incluyendo sus casas (110). Cabeza de Vaca explica que él y su comitiva daban todo a "los personajes importantes que nos acompañaban, para que lo dividieran" (110; Hodge, 99), y los que sufrían el saqueo siempre se incorporaban a la expedición, creciendo grandemente el número de gente que tenía que "compensar sus pérdidas". Explica, además, cómo se instruía a los nuevos anfitriones a no esconder nada y mostrar todas sus pertenencias, pues no podían evitar que los cristianos supieran de ellas. Además, los cristianos podían hacerlos morir, pues el sol les había dado el poder de la muerte. Según Cabeza de Vaca, tan grandes eran los temores que sufría la gente por esta amenaza, que durante los primeros días que estaban con los españoles, temblaban constantemente, sin atreverse a hablar o alzar la vista (110).

Estos temores aumentaron por una epidemia que afectó a más de trescientas personas y que ocurrió, coincidentemente, luego del enojo de los españoles y amenazas por no ser llevados en la dirección que querían.<sup>54</sup> Los nativos estaban aterrados, pensando que los españoles habían causado estas muertes con su enojo, y no se atrevían a mirarlos a la cara o alzar la vista del suelo (Oviedo, 607). Durante más de dos semanas, no hablaron entre sí, y ninguno de los niños lloró o rió. Sólo uno sollozó, y como castigo fue llevado y arañado de pies a cabeza (Cabeza de Vaca, 113; Oviedo, 607-8). Cabeza de Vaca acota: "Tales terrores imponían a todos aquellos que nos habían conocido últimamente, para que se nos diera todo lo que poseían; pues [los saqueadores] sabían que no conservábamos nada y les cedíamos todo a ellos" (113; Hodge, 101). A pesar del comentario, la generosidad de la comitiva española no era el mayor atributo percibido. La naturaleza mágica o divina que los nativos les atribuían era la fuente del temor notado.

Sin embargo, este poder mágico no significaba que los españoles fueran el principal bando en las negociaciones entre los saqueadores y sus víctimas, sino más bien los catalizadores del intercambio: ayudaban a producir el pillaje deseado, pero se contaba con que ellos no codiciaban los botines. En otras palabras, el papel desempeñado por

<sup>54</sup> En la crónica de Cabeza de Vaca, es él quien, con sus demostraciones de furia, produce una reacción nativa contrita; en la obra de Oviedo, Dorantes es el protagonista

el grupo español no era distinto de los guajes sagrados que utilizaban; los cuatro extranjeros daban autoridad a los grupos nativos del mismo modo con que los guajes daban autoridad a los españoles (105). La presencia del grupo español legitimaba los pillajes y explicaba la muerte de los nativos. Bajo tales circunstancias, los extranjeros blancos y negro eran temidos como agentes de muerte y destrucción, y su aparente "generosidad" al no apropiarse de nada fue irrelevante a los eventos en que estaban involucrados. Desde el punto de vista nativo, la asignación de poderes divinos a los extranjeros, y que se les atribuyeran muertes y curas, pudieron ser factores importantes dentro de su campo de interpretación. Sin embargo, al resaltar el acto de robar y la redistribución de propiedades, Cabeza de Vaca reduce el alcance de los eventos que interpreta. Como resultado de esto, su discusión (para no mencionar las de Oviedo y las de los historiadores posteriores) de las acciones y reacciones de los nativos está mucho más restringida que la información que proporciona acerca de ellos.

Cuando el grupo de los españoles atravesó Coahuila y llegó a los primeros pueblos agrícolas que veía desde que salió de Florida, Cabeza de Vaca narra cómo otra costumbre nueva fue puesta en práctica por este grupo llamado "pueblo de las vacas" (punto 7).<sup>55</sup> En lugar de salir a los caminos para recibir a los europeos, como lo habían hecho grupos previos, los esperaban en sus casas, y tenían habitaciones preparadas para los españoles. Estaban calmados y tenían las caras vueltas hacia la pared, con las cabezas gachas y los ojos cubiertos, con todas sus pertenencias dispuestas en el suelo (114-15; Oviedo, 606). "y no había nada que no concedieran" (Hodge, 103).

Cabeza de Vaca dice cómo él y su grupo trajeron la paz a todos: "Por todas estas tierras, aquellos que guerreaban contra otros se hicieron aliados para venir a vernos y traernos cuanto poseían, y de esta manera dejamos en paz a todas estas tierras" (120). También les hablaron de cristianismo lo mejor que pudieron. No es sorprendente que Oviedo dé más detalles de esta discusión, diciendo que los nativos se encomendaron al dios todopoderoso y creyeron que los cristianos venían del paraíso, y que estaban complacidos cuando se les contó algunas cosas acerca de él (610). Las afirmaciones de Oviedo son extravagantes en comparación con la crónica de Cabeza de Vaca, donde la única indicación de la reacción nativa es su declaración de que, en adelante, cuando amaneció, los nativos alzaron los brazos hacia el cielo en medio de una gran gritaría, y luego hicieron pasar a los extranjeros de mano en mano sobre sus cuerpos, y que hicieron lo mismo al ocaso (120). Cabeza de Vaca parecía conforme con esta descripción, añadiendo

<sup>55</sup> Krieger, "Travels of Cabeza de Vaca", 469.

que, de haberlo permitido la comprensión mutua de lenguajes, todos se habrían hecho cristianos. Termina el capítulo declarando: "Son un pueblo de buena condición y sustancia, hábiles en cualquier oficio" (120; Hodge, 108).

#### GENTE VENIDA DEL CIELO

La interpretación que da Oviedo a la expresión *gente del cielo* inicia una larga cadena de interpretaciones y traducciones al hecho de que la frase significaba "gente del cielo". Tal práctica tiene algunos antecedentes: los reportes de muchos de los primeros encuentros, empezando con los de Cristóbal Colón en las Antillas, insistían en que los nativos entendían que los extranjeros europeos "habían bajado del cielo". Solamente el texto etnográfico de fray Ramón Pané, y el tratado de Hernán Pérez de Oliva, basado en él, ofrecen interpretaciones más razonables.<sup>56</sup> Estas sirven para apoyar los hallazgos explícitos en el texto de Cabeza de Vaca.<sup>57</sup>

En este punto de la narración, Cabeza de Vaca introduce una noción que ha sido sometida a interpretaciones erróneas. Luego de relatar la llegada de los españoles a la tierra de los "frijoles y las calabazas", y al "pueblo de las vacas" (punto 7), Cabeza de Vaca narra cómo los grupos nativos venían desde muy lejos para ser tocados y bendecidos por los españoles, y de cómo las mujeres que integraban la comitiva de los españoles, y que habían dado a luz, les pedían que tocaran y bendijeran a los recién nacidos. Aquí Cabeza de Vaca hace una declaración, la frase final que fue omitida en la edición de 1555 y en las posteriores:<sup>58</sup> "Entre todas estas gentes, se tenía por cierto que habíamos venido del

<sup>56</sup> Véanse *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, de fray Ramón Pané, ed. José Juan Arróm (México, 1974); *Historia de la invención de las Indias*, de Hernán Pérez de Oliva (Bogotá, 1965).

<sup>57</sup> Fray Ramón Pané conoció a los taínos durante el segundo viaje de Colón, y éste lo comisionó para escribir lo que había investigado acerca de sus creencias mientras vivió con ellos. La noción de que el cielo debía ser el lugar de origen de los españoles es muy lógica. En este caso, el cielo no tenía connotaciones sobrenaturales sino geográficas; los taínos situaban los lugares de antes de la vida y después de la muerte en su propia tierra. Así, es claro que venir del cielo no significaba provenir del lugar del origen de la creación o de ultratumba. En el texto de Pané, la identificación de los extranjeros barbados no está basada en venir "del cielo", sino más bien el ser fuente de destrucción. En su *Historia*, Pérez de Oliva pone al desnudo los propósitos comparativos de la colección de datos etnográficos y su interpretación, cuando fracasó al integrar la información que tenía acerca de las creencias de los taínos en su propio relato poético del descubrimiento de las Indias, mientras que al mismo tiempo lo aceptaba en un capítulo aparte ("Narración novena") en el que resumía los hallazgos de Pané.

<sup>58</sup> Wagner afirma que la edición de 1555 de Valladolid fue la base para las ediciones modernas de Vedia, Serrano y Sanz, y otros: *Cabeza de Vaca*, 6.

cielo, porque de todas las cosas que no comprenden ni tienen conocimiento de su origen, afirman que tales fenómenos vienen del cielo" (1542, fol. 55v).<sup>59</sup> Únicamente la traducción de Bandelier, basada en la edición de 1542,<sup>60</sup> contiene esta cita.

Esto proyecta una luz diferente sobre la preocupación de los nativos respecto a los europeos y Estebanico. Ciertamente "venir del cielo" sigue teniendo connotaciones mágicas, porque tanto las calabazas rituales como los hombres (negro y blancos), nunca vistos hasta entonces, eran asociados con poderes extraordinarios. Pero de cualquier forma, debe desecharse el sentido premonitorio o intuitivo del cristianismo, visto a través de la interpretación del concepto de "celestial" o divino, en el sentido cristiano. Cabeza de Vaca no hace tal afirmación, y pone especial cuidado en dar un significado tan preciso como es posible a la noción de originarse en el cielo.

En el río Yaqui surge una nueva referencia a "gente del cielo" (punto 11), donde Cabeza de Vaca y sus acompañantes vieron la primera evidencia de europeos. En este río, a donde llegaron en la Navidad de 1535,<sup>61</sup> encontraron un nativo que portaba adornos de hierro obtenidos de hombres blancos; Castillo vio una hebilla de una correa de espada y un clavo de herradura en el collar de un nativo. Lo tomaron del indígena y le preguntaron qué era, a lo que el nativo respondió que venía del cielo. Se le hicieron más preguntas y él replicó que algunos hombres, barbados como los cristianos, venidos del cielo,<sup>62</sup> habían llegado a ese río, con caballos, lanzas y espadas, y que habían matado a uno o dos nativos con sus lanzas (122).<sup>63</sup> Nuevamente, la cuestión del "origen desconocido" es manejada por los nativos atribuyéndolo al cielo. Sin embargo, el hecho de que los españoles hayan asesinado brutalmente con sus lanzas a dos nativos no deja duda del valor negativo asignado a estos visitantes. Poseían poderes mágicos y ex-

<sup>59</sup> La frase clave en la edición de 1542 de Cabeza de Vaca (fol. 55v) es: "Porque todas las cosas que ellos no alcanzan ni tienen noticia de donde vienen dicen que vienen del cielo"; cf. *Relación*, 119.

<sup>60</sup> John Francis Bannon, "Introduction", en Bandelier, *Narrative*, xiii. Sin embargo, la señora Bandelier pone las dos versiones, proclamando orígenes divinos y ofreciendo simultáneamente la explicación más prosaica: "And all those people believed that we came from Heaven. What they do not understand or is new to them they are wont to say that it comes from above" (129). Hodge traduce la frase como "All held full faith in our coming from heaven", *Narrative*, 107.

<sup>61</sup> Krieger, "Travels of Cabeza de Vaca", 472.

<sup>62</sup> Bandelier, *Narrative*, 132, y Hodge, *Narrative*, 109, traducen el origen del adorno de metal y los asesinos españoles como procedentes "del cielo".

<sup>63</sup> Según Krieger, "Travels of Cabeza de Vaca", 472, era "la expedición exploradora de Diego de Guzmán en 1533, que provenía de Culiacán hacia el río Yaqui, que luego regresó". Guzmán llegó a la baja región pima y cubrió toda la sierra cahita; Carl O.



FIGURA 2. Conquista de Michoacán por Nuño de Guzmán ilustrada en el Lienzo de Tlaxcala, del siglo XVI. Tomado de *Antigüedades mexicanas*, de Alfredo Chavero (ciudad de México, 1892). Cortesía de la Biblioteca William L. Clements, Ann Harbor, Michigan.

traordinarios, pero distaban de ser los visitantes del paraíso que tanto habían sido esperados; eran más bien agentes de muerte y destrucción. Pero interpretar estas afirmaciones como evidencia de intervención divina fue tomada inmediatamente por las interpretaciones europeas y posteriores del relato de Cabeza de Vaca.

#### LA CONQUISTA DE NUEVA GALICIA POR NUÑO DE GUZMÁN

A partir de este punto de la narración, desde el río Yaqui hasta Compostela (puntos 11 a 14), el relato de Cabeza de Vaca se ocupa de los efectos de la conquista de Nueva Galicia, llevada a cabo por Nuño Beltrán de Guzmán entre 1530 y 1531, cuando era presidente de la primera Audiencia de México.<sup>64</sup> El relato de Cabeza de Vaca acerca de su travesía al sur del río Yaqui es una descripción de tierras

<sup>64</sup> Nombrado gobernador de Nueva Galicia en 1530, Nuño Beltrán de Guzmán ocupaba el puesto cuando recibió a Cabeza de Vaca y su grupo en Compostela, en mayo de 1536. Fue retirado del puesto en enero de 1537, arrestado por Diego Pérez de la



FIGURA 3. Conquista de Chiametla por parte de Nuño de Guzmán y sus aliados tlaxcaltecas, en el Lienzo de Tlaxcala. Tomado de *ibid.*

desoladas y gente enferma y desnutrida (123). Es interesante hacer notar la ausencia de relatos de curaciones, tanto en la crónica de Cabeza de Vaca como en la de Oviedo. La destrucción de estas tierras y pueblos a manos de Nuño de Guzmán está retratada, desde el punto de vista indígena, en el Lienzo de Tlaxcala (figuras 2 y 3), desde la destrucción de la parte norte de Michoacán hasta el área de Chiametla, inmediatamente al sur de Culiacán.<sup>65</sup> En esta última región, Cabeza de Vaca y sus acompañantes pasaron dos meses y medio reasentando a la población nativa (punto 13).

En los últimos capítulos de su relación, Cabeza de Vaca describe su labor de pacificación o reasentamiento de tierras abandonadas. En los comentarios hechos entre los siglos XVIII y XX, esta parte de la narración ha recibido menos énfasis que en el original. El verdadero desafío no vino de los nativos hostiles sino de los colonos españoles, luego de cruzar el río Yaquí en Sonora y proseguir hacia el sur. "Siempre

de la ciudad de México hasta el 30 de junio de 1538, cuando regresó a España a pasar el resto de su vida como contino (miembro de la guardia real), pero teniendo como prisión la corte real. Murió en Valladolid el 26 de octubre de 1558; J. Benedict Warren, *The Conquest of Michoacán: The Spanish Domination of the Tarascan Kingdom in Western Mexico, 1521-1530* (Norman, Oklahoma, 1985), 242.

<sup>65</sup> López-Portillo y Weber, *La conquista de Nueva Galicia* (México, 1935), 38.

encontramos más señales de cristianos", dijo Cabeza de Vaca, y aunque no hace referencias explícitas de las actividades de caza de esclavos de las huestes de Nuño de Guzmán, las reconoce al relatar que su grupo prometió a los nativos con quienes se encontraron que no los asesinarían ni esclavizarían, ni tampoco los desterrarían o les harían ningún otro daño (123).

Éste es el tercero y último momento en la negociación del miedo: se pidió a Cabeza de Vaca y su comitiva negociar los terribles miedos de los nativos que habían sido aterrorizados por los cazadores de esclavos cristianos. Cabeza de Vaca no se anda con rodeos:

Fue cosa de que tuvimos muy y gran lástima... la gente tan flaca y enferma... Desta hambre a nosotros alcançava parte en todo este camino... y aún contáronnos cómo otras vezes avían entrado los christianos por la tierra e avían destruído y quemado los pueblos y llevado la mitad de los hombres y todas las mugeres y muchachos... y que ni querían ni podían sembrar, ni labrar la tierra, antes estavan determinados de dexarse morir, y que esto tenían por mejor que esperar ser tratados con tanta crueldad como hasta allí... (Barrera, 156-157; Hodge, 110).

Su defensa de un trato humano para estos pueblos lo hace un lascasiano, más por experiencia que por lectura. De hecho, su propio retorno a España coincide con el experimento de "conversión pacífica" de fray Bartolomé de las Casas en Vera Paz, Guatemala (1537-1550).<sup>66</sup> Según Cabeza de Vaca, para atraer a los nativos al cristianismo y a la obediencia a Su Imperial Majestad, el "único modo" es el trato benévolo, "Tal es el camino más seguro, que no otro" (124).

Con esta acotación, Cabeza de Vaca anticipa la primera obra importante de Las Casas, *La única manera de atraer a los pueblos a la verdadera religión*.<sup>67</sup> El relato de Cabeza de Vaca hace eco al tipo de conversión pacífica intentada por fray Pedro de Córdoba, en la Costa de la Perla; fray Jacobo de Testera, en Yucatán; y Las Casas, en Vera Paz.<sup>68</sup> A pesar de que Las Casas era seglar cuando inició en 1521 su experimento de conversión pacífica en Cumaná (actual Venezuela), Cabeza de Vaca representa, de facto, el único intento laico de hacer lo mismo sin ningún apoyo armado. El carácter radical del intento de Cabeza de Vaca, y el éxito reclamado por él y sostenido por otros, hace

<sup>66</sup> Acerca del experimento de conversión pacífica de Las Casas en Vera Paz, ver Lewis Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (1949; reimpresión, Boston, 1965); y Henry Raup Wagner, con Helen Rand Parish, *The Life and Writings of Bartolomé de las Casas* (Albuquerque, Nuevo México, 1967).

<sup>67</sup> La obra fue escrita probablemente en México en 1539, según Wagner y Parish, *ibid.*, 265.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 87.

de su crónica una historia de conquista ideal. Antes de considerar la razón por la que esta notable porción de la experiencia de Cabeza de Vaca fue subestimada en las interpretaciones posteriores, será necesario seguir la historia que se desarrolló.

Al cruzar el río Sinaloa, el grupo de Cabeza de Vaca se reunió con Diego de Alcaraz, cuyas huestes habían ahuyentado por su cruel comportamiento a sus proveedores nativos de comida y mano de obra (punto 12). Cuando Cabeza de Vaca satisfizo la petición de Alcaraz de traer de las colinas las reservas ocultas de comida, y trajo consigo a seiscientos hombres, la comitiva de Alcaraz esperaba tener la posibilidad de esclavizar a los nativos que habían venido en su ayuda. La "prueba de fuego" ocurrió cuando Cabeza de Vaca negoció las exigencias de Alcaraz al darle mercancías valiosas, incluyendo cinco "esmeraldas" que había recibido antes de algunos nativos. El reclamo más notable de Cabeza de Vaca de su liderazgo y servicio heroico a su rey ocurre aquí, al persuadir a sus compatriotas de que desistieran de sus nefastos planes.<sup>69</sup>

Al igual que en el caso de los rituales chamánicos, la autoridad de Cabeza de Vaca para dirigir a los nativos provenía de la misma gente. Su grupo pasó dos meses y medio en Culiacán (punto 13) a petición del capitán Melchor Díaz, y Cabeza de Vaca tuvo éxito en reasentar a los indígenas de la región, que los relatos de las *entradas* (incurSIONES) de Guzmán muestran como una de las áreas más pobladas y mejor desarrolladas de las Indias. El temor de Cabeza de Vaca de no lograr esta misión dependía del hecho de que su grupo ya no contaba con "ningún nativo nuestro, ni ninguno de los que nos acompañaron según la costumbre y entendían de tales asuntos" (132; Hodge, 117). Sin embargo, había dos cautivos del mismo grupo, que estaban con la gente de Alcaraz cuando Cabeza de Vaca y sus hombres los encontraron.<sup>70</sup> Así, estos dos nativos habían visto el gran número de indígenas que los acompañaban, y estaban familiarizados con "la gran autoridad y mando que teníamos y ejercitábamos en esas partes, los milagros que habíamos hecho, los enfermos que habíamos curado, y las otras muchas cosas que habíamos hecho" (132; Hodge, 117). De esta forma, enviaron a los dos nativos con un "guaje de los que acostumbrábamos llevar en

<sup>69</sup> Lamentablemente, la crónica de Oviedo revela que la medida sólo fue temporal; *Historia general*, 613. Una vez que partió el grupo de Cabeza de Vaca y fueron llevados por una tortuosa ruta tierra adentro, en la que no pudieron tener contacto con los nativos de esta región, el caudillo Alcaraz y sus hombres salieron a las colinas a capturar más esclavos.

<sup>70</sup> Los recuerdos de Diego de Alcaraz acerca de ese encuentro también están registrados. Al ver una gran tropa de indios en avance, dio voz de alarma para alistar armas. Al avanzar hacia ellos para capturarlos, se detuvo en cuanto distinguió, en medio de la

nuestras manos, y que habían sido nuestra principal insignia y prueba de rango" (133; Hodge, 177). En siete días, trajeron a igual número de jefes de aquellos que se habían rebelado (133; Oviedo, 613, concuerda con este relato).

Melchor Díaz les leyó el *Requerimiento*, la declaración por la que se daba a los nativos la opción de aceptar el dominio español, o afrontar guerra, esclavitud y muerte. Si elegían hacerse cristianos, serían considerados amigos; de lo contrario, serían maltratados y enviados a otras tierras como esclavos (133-34; Oviedo, 613). La lectura del *Requerimiento* había sido legalmente impuesta en 1526 como un requisito de las conquistas españolas, y presumiblemente se hubiera aplicado en la conquista de Florida, si la expedición de Narváez hubiese corrido con mejor suerte.<sup>71</sup> Al leerlo en Culiacán en 1536, reporta Cabeza de Vaca, los nativos respondieron a través de su intérprete que servirían a Dios y se harían cristianos (134).

Cabeza de Vaca relata a continuación cómo instruyeron a los indios, que representaban a aquellos del río Petatán (Sinaloa) y las sierras, a reasentarse y poner una cruz a la entrada de sus casas. Cuando llegaran los cristianos, debían salir y recibirlos con cruces en las manos, en lugar de empuñar arcos y armas, y darles de comer. De hacer esto, los cristianos no les harían daño, y serían sus amigos (134). Ellos aceptaron. Según Cabeza de Vaca, Melchor Díaz les dio frazadas y los trató muy bien, de modo que todos regresaron a sus casas, incluyendo los dos cautivos que habían servido como intermediarios. Todo esto fue registrado por un notario y ante muchos testigos (135).

Con las noticias del regreso de los nativos, muchos otros vinieron a visitar a los españoles, trayéndoles cuentas y plumas.

Ordenaron a los nativos construir iglesias, y Cabeza de Vaca nota que "hasta ese momento, ninguna había sido construida" (135). Es decir, no se había concretado nada de la misión evangelizadora en cinco años, desde la llegada de la expedición de Guzmán. El otro suceso importante fue el "pacto con Dios hecho por el capitán" Melchor Díaz para no invadir ni permitir invasiones, así como para no esclavizar a nadie: haría esto hasta que el rey, el gobernador o el virrey determinaran lo que debería hacerse (135).<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Véanse Lewis U. Hanke, "El *Requerimiento* y sus intérpretes", *Revista de Historia de América*, 1, núm. 1 (1938): 25-34; y Hanke, "The Development of Regulations for Conquistadores", en *Contribuciones para el estudio de la historia de América* (Buenos Aires, 1941), 71-87.

<sup>72</sup> Melchor Díaz, que en 1535 era alcalde principal y capitán de la provincia de Culiacán, estuvo involucrado en exploraciones posteriores al norte. En 1539, él y Juan de Saldivar recibieron la orden de Coronado de dirigirse al norte y verificar los reportes

A continuación, Cabeza de Vaca presenta dos informes acerca de cómo los nativos se reasentaron en las áreas despobladas. Uno proviene de los indígenas que llegaron a San Miguel el 10. de abril de 1536, coincidiendo con la llegada del grupo de Cabeza de Vaca; el segundo informe llegó dos semanas después, cuando Alcazar regresó con su comitiva para decir

cómo eran baxados de las sierras los indios y avían poblado en lo llano y avían hallado pueblos con mucha gente, que de primero estaban despoblados y desiertos, y que los indios les salieron a resebir con cruces en las manos y los llevaron a sus casas y les dieron de lo que tenían y durmieron con ellos allí aquella noche. Espantados de tal novedad y de que los indios les dixerón cómo estaban ya assegurados, mandó que no les hizessen mal, y ansí se despidieron. (Barrera, 166-167; Hodge, 119-120.)

En este punto, la narración de Cabeza de Vaca llega a su plenitud como un tratado de colonización cristiana:

Dios nuestro Señor, por su infinita misericordia, quiera que en los días de Vuestra Magestad y debaxo de vuestro poder y señorío, estas gentes vengan a ser verdaderamente y con entera voluntad sujetas al verdadero señor que los crió y redimió. Lo cual tenemos por cierto que así será, y que Vuestra Magestad a de ser el que lo ha de poner en effecto (que no será tan difícil de hazer), porque dos mil leguas que anduvimos por tierra y por la mar en las varcas y otros diez meses que después de salidos de captivos sin parar anduvimos por la tierra, no hallamos sacrificios ni idolatría. (Barrera, 167; Hodge, 120; véase Oviedo.)

La habilidad de Cabeza de Vaca para negociar entre los grupos y trabajar con estrategias nativas de contacto y movimiento, los había dejado bien preparados para el desafío que pusieron sobre ellos los colonizadores españoles de Nueva Galicia: "En todos estos lugares, donde los pueblos estaban en guerra, inmediatamente se hicieron amigos, al grado en que vinieron a recibirnos, y nos dieron cuanto poseían. De este modo, dejamos estas tierras en paz" (Hodge, 97, 107). Hostilidad y guerra fueron reemplazados por negociación e intercambio por medio de los poderes "mágicos" de estos tres españoles y un negro de Azamor.

salvaje comienza", según Pedro Castañeda y Nájera; Hodge, *Narrative*, 296, y regresaron, sin encontrar nada de importancia. Castañeda dice que Díaz era acompañante de Coronado y uno de los capitanes que viajaron a Cibola: "Melchior Díaz, un capitán que había sido alcalde de Culiacán, aunque no era caballero, ameritaba la posición a su cargo". La traducción de George Parker Winship del reporte de Castañeda se reimprimió en *Spanish Explorers*, de Hodge y Lewis, 292-293. Respecto a la suspensión de las actividades de conquista que prometió, no he encontrado evidencia hasta la fecha.

La lectura del Requerimiento por Melchor Díaz, la devastación vista en el viaje de cien leguas desde Culiacán a Compostela, y la recepción del grupo de Cabeza de Vaca por Nuño de Guzmán, encajan en el tema del milagro de pacificación como parte de la ideología del imperio.<sup>73</sup> Desde Compostela hasta México-Tenochtitlan, ahora españoles y no amerindios, flanqueaban los caminos para saludar a estos extraordinarios sobrevivientes, quienes fueron recibidos por Hernán Cortés y por el virrey Antonio de Mendoza. Cabeza de Vaca y su grupo no sólo sobrevivieron a penurias; habían sobrevivido a sus propios miedos y aprendieron a manipular los de otros. Y al mismo tiempo, vinieron a proteger a esos otros de la fuente de temor más grande de todas.

#### EL MILAGRO DE LA PACIFICACIÓN Y LA IDEOLOGÍA DEL IMPERIO

Los relatos de Oviedo y los de Antonio de Herrera, escritos más de medio siglo después, concuerdan en dos aspectos cruciales que podemos encontrar en la crónica de Cabeza de Vaca: los episodios de curación y los milagros finales de la pacificación de los pueblos. Los episodios de las curaciones abarcan los capítulos 15 al 31 de los treinta y ocho de que consta el relato de Cabeza de Vaca. La culminación en que desembocaron estos eventos, llamados "miraglos" por Oviedo, fue la completa pacificación de esas tierras y sus habitantes, tal y como narra Cabeza de Vaca en los capítulos 35 y 36.

Insisto en el punto de que el desenlace efectivo de la historia es la pacificación de las tierras y sus pueblos, y no la conversión de sus almas, pues el mismo Cabeza de Vaca subraya que la conversión no tuvo lugar (125); nos dice la forma en que trataron de hacer entender a los nativos que la deidad Aguar era en realidad el dios cristiano.<sup>74</sup> Pero éstos son

<sup>73</sup> Nuño de Guzmán declaró acerca de este suceso, y en su propia defensa, en un memorial sin fecha, que siempre ayudó a los viajeros con las provisiones para salvar sus vidas, ayudándolos como cristianos, así fueran sobrevivientes de la desastrosa expedición de Cortés a California, monjes franciscanos o, posteriormente, los sobrevivientes de la expedición de Pánfilo de Narváez a Florida; *Memoria de los servicios que habla hecho Nuño de Guzmán, desde que fue nombrado Gobernador de Pánuco en 1525*, ed. Manuel Carrera Stampa (México, 1955), 85.

<sup>74</sup> Bartolomé de las Casas (*Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, ed. Juan Pérez de Tudela Bueso, 5 vols. [Madrid, 1958], 3:428-429), prefirió tomar la crónica de Cabeza de Vaca de la deidad nativa Aguar y citarla textualmente en su *Apologética historia sumaria*. Le pareció útil la interpretación de Cabeza de Vaca para apoyar su argumento fundamental de que los nativos del Nuevo Mundo tenían conocimiento del dios judeo-cristiano y que lo habían olvidado o lo recordaban imperfectamente. La aseveración de Cabeza de Vaca de que no encontró idolatría o sacrificios en toda la vasta región que recorrió, hizo que su punto de vista general fuera aplaudido por Las Casas.

apenas los penúltimos gestos, pues la culminación de todos estos esfuerzos es la "pacificación" del territorio, es decir, el reasentamiento de los grupos en sus áreas nativas, luego de ser intimidados o ahuyentados por los grupos esclavistas españoles. Tanto en el texto de Cabeza de Vaca como en el de Oviedo, la confrontación más dramática ocurrió entre coterráneos, entre el grupo de Cabeza de Vaca y los españoles cazadores de esclavos.

Cabeza de Vaca describió a los participantes en esta pugna moral y defendió su propia posición al poner en boca de los nativos los argumentos con que refutaba las exigencias de sus enemigos. Este discurso es en sí un panfleto acerca de las virtudes de la conquista pacífica. Los esclavistas decían a los nativos por medio de su intérprete que el grupo de Cabeza de Vaca había estado perdido durante mucho tiempo, y estaba compuesto por hombres de poca suerte y valor, mientras que ellos, los traficantes de esclavos, eran los verdaderos señores, a quienes los nativos debían servir y obedecer. Según Cabeza de Vaca, los nativos replicaron que los "cristianos" (el grupo esclavista español) mentían: el grupo de Cabeza de Vaca venía del lugar donde salía el sol y ellos venían del lugar donde se ponía; Cabeza de Vaca y sus compañeros curaban a los enfermos, en tanto que ellos mataban a los que estaban sanos; Cabeza de Vaca y sus acompañantes iban desnudos y descalzos, mientras que ellos venían vestidos, cargaban lanzas y montaban caballos; Cabeza de Vaca no era codicioso y más bien devolvía todo lo que se le daba y no tomaba nada para sí; los otros no tenían otro objetivo que robar todo lo que podían y nunca daban nada a nadie (132). A la luz de su razón natural, Cabeza de Vaca infiere que esta gente reconocía entre el bien y el mal, y seguía el virtuoso ejemplo de su grupo al prometer aceptar el evangelio cristiano. Más aún, fueron persuadidos a regresar a sus tierras para cuidarlas y cultivarlas por aquellos a quienes tanto admiraban.

Desde el punto de vista de Cabeza de Vaca, se puede discutir que ésta sea la culminación de su experiencia, sobre todo, si se toma en cuenta que inmediatamente después de comentar el exitoso reasentamiento de los nativos, el autor se dirige en la siguiente frase a su rey. Como hemos hecho notar anteriormente, implora a Carlos V para que se les cristianizara completamente, un objetivo que, según Cabeza de Vaca, era posible e incluso "fácil de lograr" (137). Cabeza de Vaca insiste así en su triunfo sobre sus enemigos personales y su servicio a Dios y a la Corona, al conseguir que los nativos se sometieran pacíficamente y se reasienten sin el uso de las armas. Las interpretaciones de Oviedo hacen explícito el hecho de que éste haya sido el logro verdaderamente admirable de Cabeza de Vaca y su grupo.

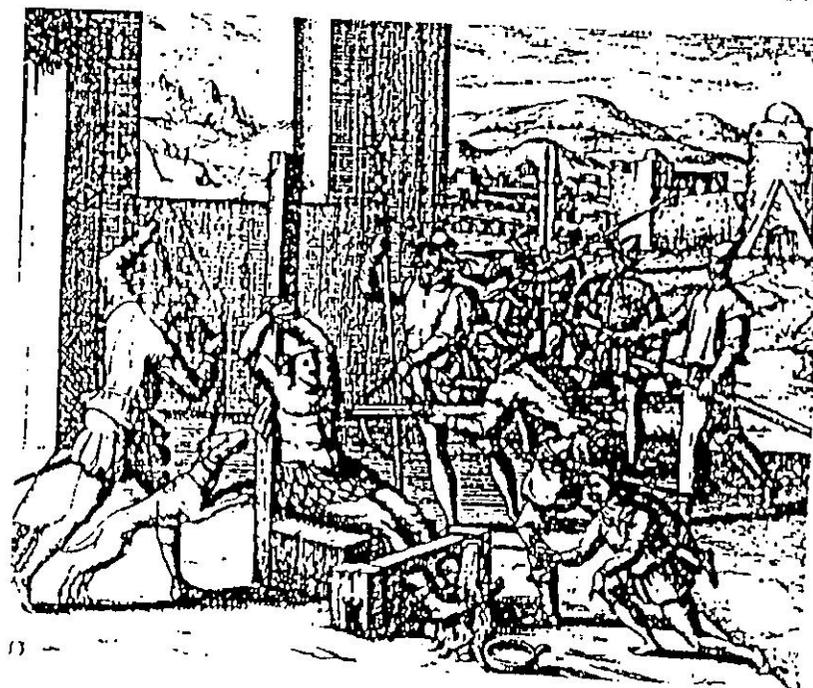


FIGURA 4. Tortura y ejecución de Caltzontzin, rey de Michoacán, por parte de Nuño de Guzmán. Tomada de la edición latina de Teodoro de Bry de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Bartolomé de las Casas. Cortesía de la Biblioteca John Carter Brown, Brown University.

Oviedo retrata vívidamente el conflicto y, en caso de que sus lectores no comprendieran su argumento, añade:

¿Parésceos, lector cristiano, que es contemplativo este paso y ejercicio diferente de los españoles que estaban en aquella tierra, e de los cuatro peregrinos: que los unos andaban haciendo esclavos e a saltar, como de suso es dicho, e los otros venían sanando enfermos e haciendo miraglos? (313).

Narra la forma en que se pidió a los cuatro sobrevivientes que hicieran un informe de sus experiencias para enviarse al emperador, y describió el tema "de manera que venían e traían aquella gente de paz e de buena voluntad que los seguían" (313). A mi parecer, la lectura de Oviedo confirma el hecho de que el objetivo buscado y conseguido era el reasentamiento de los pueblos nativos de Culiacán y Chiametla (en ese

comunicado por Cabeza de Vaca y que representaba el asunto más apremiante de su época.

Además de la evidencia mostrada por los mismos relatos, la historia legislativa también revela la importancia del tema del reasentamiento. La crónica de Cabeza de Vaca acerca del logrado reasentamiento de los pueblos nativos en las regiones devastadas por Nuño de Guzmán representó un triunfo no de la ley, sino sobre ella. Con o sin la abolición total de la esclavitud por la Segunda Audiencia de México,<sup>75</sup> los informes proporcionados por Cabeza de Vaca representaron el triunfo de la conquista tal y como la entendía López de Gómara, al comentar acerca del fracaso de la expedición de Narváez: "Todo aquel que fracasase en poblar las tierras no realiza una buena conquista; sin conquistar la tierra, la gente no se convertirá. Por consiguiente, el lema del conquistador debe ser el de poblar las tierras".<sup>76</sup>

Durante la década de la primera edición de Cabeza de Vaca, Nuño de Guzmán intentó defender sus conquistas y su trayectoria administrativa contra cargos criminales. Informes sobre su reinado de terror aparecieron en 1552 en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Las Casas, y en la *Historia general de las Indias*, de Gómara. Ambos subrayaron que Guzmán torturó y ejecutó a Caltzontzin, señor de Michoacán, el jefe más rico y poderoso de México después de Moctezuma (fig. 4).<sup>77</sup> La crueldad de Guzmán está bien documentada por el testimonio de testigos presenciales en su *Proceso*.<sup>78</sup> En contraste, Cabeza de Vaca llevó a cabo lo que, hasta esa fecha, fue la conquista más exitosa y pacífica. Fue el prototipo de expedición que sería llamada, de acuerdo con las leyes promulgadas en 1573 por Felipe II, "actos de pacificación" y no "conquistas".

## EPÍLOGO

A pesar de la pulcra solución narrativa de una conducta de conquista ejemplar reportada por Cabeza de Vaca, y celebrada por interpretaciones posteriores, quedan abiertas varias interrogantes. Una, es el tema de la verdadera fuente del miedo. En ambos extremos de la narración de las curaciones, es decir su inicio en Mal Hado y las que se llevaron a cabo en el noroeste de México, la muerte y las epidemias

<sup>75</sup> J.M. Ots Capdequí, *El estado español en las Indias* (1941; reimpresión ed., México, 1975), 25.

<sup>76</sup> López de Gómara, *Historia general*, 1:67.

<sup>77</sup> Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en *Obras escogidas*, 5:154-155; Gómara, *Historia general*, 1:302-303.

<sup>78</sup> Guzmán, *Memoria*, 93-193.

acompañaron a los españoles. Desde la perspectiva de los nativos, los extranjeros no morían, y por consiguiente tenían poder sobre la muerte y evidentemente el poder para darla a los demás. El temor de los nativos hacia los españoles y Estebanico era el temor a la muerte que estos extranjeros atraían con demasiada frecuencia, en las docenas de encuentros que ocurrieron entre comunidades que nunca habían conocido a los grupos de cazadores de esclavos.

Un segundo problema concierne a la interpretación nativa de que los europeos eran los divinos "hijos del sol" (no la "gente venida del cielo"). Aunque es imposible resolver aquí lo que esto significaba para los diversos grupos que, según Cabeza de Vaca, lo usaban para identificar a los españoles, es claro que Cabeza de Vaca expresaba ambivalencia acerca de esto como creencia. Él dijo que, entre los avavares, se pensaba que los extranjeros eran "hijos del sol". Pero, posteriormente, describió cómo los nativos instruían a otros grupos a difundir esta descripción de los españoles para inspirar la generosidad de los aborígenes hacia ellos. ¿Acaso consideró esta declaración no como la creencia de algunos grupos nativos sino como una artimaña perpetrada por otros? ¿O es que su descripción más bien concernía a su evaluación de las sociedades nativas y su opinión acerca de cómo debían ser colonizadas? Recordamos que posteriormente él afirmó que no había presenciado idolatrías cuando presentó la opción de la subyugación y conversión pacíficas de estas culturas. Desde el punto de vista de Cabeza de Vaca, ¿eran estos grupos nativos los que engañaban, o fueron engañados, en lo que se refiere a la creencia en la divinidad solar?

En tercer lugar, existe el problema de la conversión religiosa al cristianismo en sí, que es el mismo núcleo del debate acerca del colonialismo. Cabeza de Vaca rechazó todo espejismo acerca de la conversión de los nativos. Por lo que se refiere a sus propias experiencias, no se hacía ilusiones acerca de que fuera posible la conversión religiosa, debido a la gran brecha de comunicación provocada por el mutuo desconocimiento de los idiomas. Sin embargo, Oviedo y los demás que no tuvieron la experiencia directa de Cabeza de Vaca cayeron en la trampa de asignar a los nativos actitudes de devoción religiosa. La ironía de este proceder es que significaba que aceptaban el testimonio y las interpretaciones ofrecidas por los nativos, o más bien a aquellas que Cabeza de Vaca y sus acompañantes atribuyeron a los indígenas. Lo que quizá se revela más claramente en el relato de Cabeza de Vaca que en la mayoría de los escritos coloniales, es el hecho de lo que las historias de conquista no podían hacer con los aborígenes (es decir, convertirlos con facilidad al cristianismo) y sin embargo, lo que no se podía hacer sin ellos (o sea, hacerlo sin alguna clase de

experiencia con cristianos interpretada con algún tinte sobrenatural). Al final, aquellos que promovían los intereses del imperio cristiano fueron obligados a aceptar las interpretaciones de aquellos (los nativos) a quienes consideraban inadecuados para juzgarlos, y tal vez indignos de compartirlo.

Finalmente, el ensayo de Jacques Lafaye relativo a la interpretación que prevalece acerca de la crónica de Cabeza de Vaca, nos recuerda el grado en que su reasentamiento de los territorios nativos fue posteriormente ignorado o suprimido. Las crónicas del siglo XVIII, como las de fray Matías de la Mota Padilla, Antonio Ardoino y especialmente fray Pablo de Beaumont, prestaron poca o ninguna atención a los relatos de Cabeza de Vaca sobre las actividades de reasentamiento. Una vez más, se tiene en mente una generalización conocida: mientras más nos alejamos de actos funcionales (incluso los actos colonialistas), más irrelevante se hace ese fundamento. Lo que toma su lugar es la apología, es decir, la apología por lo que ocurrió antes y una rigidez de interpretación en la que a los autores del mismo periodo funcional les resultaría difícil reconocerse. Se ha sustituido todo rastro de ritual chamánico con curaciones de fe misionera y la negociación del miedo fue sustituida por el triunfo de la fe.

Sin embargo, no es necesario acudir a las interpretaciones del siglo XVIII de la crónica de Cabeza de Vaca para contemplar la distancia entre lo que se informó y lo que se entendió. Sólo necesitamos regresar a la visita de Cabeza de Vaca a la corte en 1537 y contemplar la distancia entre lo que dijo acerca de la pobreza de "Florida", y lo que entendieron los nobles caballeros que lo oyeron, de que era la tierra más rica del mundo. Sólo se pueden imaginar los informes que Cabeza de Vaca susurró al oído del emperador, o a los de sus parientes Baltasar de Gallegos y Cristóbal de Espíndola, quienes decidieron partir con De Soto. Pero algo es seguro: sea lo que fuese que él haya dicho acerca de sus propias experiencias, seguramente fue mal entendido.

## Capítulo XV

### CRUZ Y CALABAZA: LA APROPIACIÓN DEL SIGNO EN LAS RELACIONES DE ÁLVAR NÚÑEZ CABEZA DE VACA Y DE FRAY MARCOS DE NIZA<sup>1</sup>

MAURIEEN AHERN

[...] dos físicos dellos nos dieron dos calabazas: y de aqui començamos a llevar calabazas con nosotros: y añadimos a nuestra autoridad esta cerimonia, que para ellos es muy grande (Álvar Núñez Cabeza de Vaca, *La Relación y comentario...* 1555, cap. XXIX, fol. xl-r).

[...] la obligación se expresa mediante el mito y la imagen, simbólica y colectivamente; se traduce en interés en los objetos intercambiados; los objetos nunca se separan enteramente de los hombres que los intercambian; la comunión y la alianza que establecen son casi indisolubles (Mauss, 1967, 31).

En las dos relaciones más tempranas sobre los contactos europeos y amerindios más allá de la frontera del noroeste de Nueva España, los contactos interculturales se realizaron gracias a la apropiación de signos rituales. El punto culminante de *La Relación y comenta-*

<sup>1</sup>Traducción de Mercedes Rivas y Maurcen Ahern. La versión inglesa de este ensayo aparecerá en *Early Images of the New World: Transfer and Invention*, Jerry Williams and Robert Lewis, eds., University of Arizona Press, en prensa. Otras versiones abreviadas fueron presentadas en el simposio sobre letras coloniales que tuvo lugar en la reunión del Kentucky Modern Languages Association en Lexington, KY, en abril de 1988, y en The Southwest Center de la Universidad de Arizona, Tucson, el 17 de noviembre de 1988. Este trabajo también recoge segmentos de mi trabajo inédito, "The Semiosis of Miracles and Mythmaking in *La Relación* of Álvar Núñez Cabeza de Vaca" que