

Miraculización y economía del miedo en la *Relación de Álvar Núñez Cabeza de Vaca*

*Miraculization and Economy of Fear in Relación of Álvar Núñez
Cabeza De Vaca*

Ángela M. Cruz¹ 
Universidad de Arkansas

ACCESO  ABIERTO

Para citaciones: Cruz, Á. (2022).
Miraculización y economía del miedo en la
Relación de Álvar Núñez Cabeza de Vaca.
Visitas al Patio, 16(2), 383-395.
[https://doi.org/10.32997/RVP-vol.16-
num.2-2022-4079](https://doi.org/10.32997/RVP-vol.16-num.2-2022-4079)

Recibido: 17 de marzo de 2022

Aprobado: 21 de junio de 2022

Editora: Silvia Valero. Universidad de
Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2022. Cruz, Á. Este es un artículo
de acceso abierto, distribuido bajo los
términos de la licencia
[https://creativecommons.org/licenses/by-nc-
sa/4.0/](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/) la cual permite el uso sin restricciones,
distribución y reproducción en cualquier
medio, siempre y cuando el original, el autor y
la fuente sean acreditados.



RESUMEN

La *Relación* escrita por Álvar Núñez Cabeza de Vaca sobre lo acontecido en su primera expedición a América, que abarca su naufragio y posterior travesía por el sur del actual territorio de los Estados Unidos, ha sido analizada como una de las primeras etnografías desarrolladas en el continente americano. El examen de este texto nos permite identificar instancias de negociación identitaria y epistemológica, a través de lo que Rolena Adorno ha llamado una "economía del miedo". El presente artículo analiza la manera en la que esta negociación se hace visible en el nivel de la narración y cuestiona el lugar de enunciación del narrador-autor con base en los episodios en los que este lleva a cabo curaciones milagrosas dentro de los grupos indígenas con los que entra en contacto, en las que se mezclan el ritual nativo y el programa evangelizador de manera estratégica. Finalmente, apunta a las posibilidades de una lectura decolonial del texto en aras de cuestionar el antagonismo epistémico entre los saberes ancestrales y algunas estructuras de pensamiento de herencia colonial.

Palabras clave: economía del miedo; medicina; chamanismo; etnografía; evangelización.

ABSTRACT

The *Relación* written by Álvar Núñez Cabeza de Vaca about the events of his first expedition to America, which covers his shipwreck and a subsequent crossing through the south of what is now the United States, has been analyzed as one of the first ethnographies developed on the American continent. The examination of this text allows us to identify instances of identity and epistemological negotiation through what Rolena Adorno has called an "economy of fear." This article analyzes how this negotiation becomes visible at the narrative level and questions the narrator-author's place of enunciation based on the episodes in which he performs miraculous healings within the indigenous groups he comes into contact with, in which native rituals and the evangelizing program are strategically blended. Finally, it points to the possibilities of a decolonial reading of the text to question the epistemic antagonism between ancestral knowledge and some structures of thought of colonial heritage.

Keywords: Economics of fear; medicine; shamanism; ethnography; evangelization.

¹ Estudiante del doctorado en Literatura Comparada y Estudios Culturales en la Universidad de Arkansas.
amcruzpa@uark.edu

La *Relación* de lo acontecido con Álvaro Núñez Cabeza de Vaca en su primera expedición a América, publicada en 1542, reviste especial interés para el estudio de la literatura colonial y la manera en la que las narrativas del periodo permitieron construir una visión de mundo que terminó materializándose en un orden social que, si bien se ha transformado, no ha desaparecido del todo. La construcción simbólica de la diferencia tiene su piedra angular en la narración, desde las crónicas y cartas de Colón y los primeros conquistadores, las “historias oficiales” escritas por criollos, mestizos e indígenas, hasta la oralitura de los palenques, de la cual hoy en día aún podemos tener noticia gracias a las prácticas ancestrales de transmisión de los saberes en las comunidades afrolatinoamericanas. Es así como el estudio de los textos coloniales resulta productivo para entender las dinámicas a través de las cuáles ciertas estructuras de poder sobreviven a la decolonización —algunas veces en modulaciones soterradas— y en adición, la manera en la que los discursos de oposición y resistencia para hacerles frente encuentran posibilidades de emergencia.

En el caso de la *Relación*, y particularmente en la figura del narrador-personaje, Cabeza de Vaca, encontramos una descripción inicial —focalizada, situada y sazónada— del proceso de mediación cultural que pudo haber tenido lugar entre los conquistadores y las poblaciones indígenas de los lugares en los que se desarrollaba la empresa conquistadora y que además, permitieron su avance. Dado el talante de la narración y la manera en la que el autor se constituye a sí mismo como observador participante, el texto de Cabeza de Vaca ha sido estudiado como una de las primeras etnografías realizadas en el continente americano al desarrollar una “descripción densa” (Geertz, 2001: 345) que da luces sobre los procesos de producción de sentido de las comunidades con las que entra en contacto a partir de su propia inmersión en los mismos.

Así pues, más allá del carácter testimonial, la narración de Cabeza de Vaca nos da acceso a un entramado de interpretaciones sobre el mundo que si bien inicia con las descritas por Cabeza de Vaca como propias de los indígenas, se sobrepone con las interpretaciones propias del autor. Tales interpretaciones responden a su vez al marco epistemológico de su propio origen, pero adicionalmente a las necesidades de supervivencia, negociación y dominación que el propio entorno le va demandando a lo largo de su peripecia: la *Relación* nos presenta en simultánea tanto un proceso de adaptación cultural como de supervivencia física (Adorno, 1991: 164).

Como señala Maureen Ahern (1993), Cabeza de Vaca parece tener la necesidad de enfatizar que su rol como curandero no proviene de su conocimiento ni de su voluntad sino de la voluntad divina, a la vez que procede a presentar el punto de vista de los nativos, para luego unir estas dos perspectivas en torno a la fe cristiana, inscribiendo los rituales simultáneamente en las dos tradiciones y visiones de mundo. Cabeza de Vaca ejecuta e interpreta la voz nativa al configurarse como autoridad, es decir, en el sentido en que esta es la que

conoce el ritual o de donde este surge y, por lo tanto, valida la veracidad e importancia de las curaciones hechas por el conquistador. En este sentido, la apropiación de los signos hecha por el español deriva en una nueva producción de sentido que es transcultural y configura al narrador como un agente mediador. De ese modo, “esta sutil interacción entre dos modos de discurso construye una representación de los españoles ampliada por el poder del ritual indígena” (Ahern, 1993: 218)² y de esta manera enriquece las posibilidades de triunfo en la supervivencia, el ejercicio de poder y la transmisión de la agenda evangelizadora.

Los episodios en los que esto se hace más evidente son aquellos en los que se narra la manera en la que Cabeza de Vaca y sus hombres terminaron fungiendo de curanderos, dado que relatan de manera amplia las prácticas de curación propias de los grupos indígenas y la forma en la que el grupo de exploradores se involucra en ellas. En este sentido, el presente texto interroga la manera en la que Cabeza de Vaca y sus acompañantes convirtieron sus curaciones en una herramienta de supervivencia, negociación, adaptación y control simbólico a partir del establecimiento de una economía del miedo ligada a la cristianización, o miraculización, de las mismas.

Así mismo, a partir del análisis de los momentos específicos de la *Relación* en los que se relatan las curaciones, se busca establecer que el tratamiento narrativo dado a estos episodios -al utilizar como dispositivo retórico la miraculización y cristianización de los mismos-, permitió al conquistador extraer ganancias concretas de su ejercicio como curandero: en primer lugar, le permitió acceder de modo directo a las prácticas medicinales/chamánicas de los indígenas y, gracias a ese conocimiento, poder reapropiarlas desde el cariz cristiano que la *Relación* le demandaba, de cara a su rol frente a la corona española; en segundo lugar, le permitió añadir a su relato y a la construcción de su propio personaje, características mesiánicas, o cuando menos santas, que resultaron útiles tanto para su supervivencia como para el establecimiento de su prestigio; finalmente, facilitó el establecimiento de una economía del miedo que, de cara a la población indígena, le permitió revestirse de un doble rol de destructor y salvador, condicionando de este modo el tratamiento recibido por él y sus hombres.

Nos quisieron hazer físicos

En el capítulo XV de la *Relación*, Cabeza de Vaca arriba con sus hombres a la isla de Malhado, cuyos habitantes le demandan por primera vez que cure a los enfermos. La narración del episodio inicia con el escepticismo del mismo conquistador ante tales demandas, de lo cual se infiere que la decisión de atenderlas obedece a un principio de utilidad:

² “This subtle interplay between two modes of discourse constructs a representation of the Spaniards that is enlarged by the power of indigenous ritual.” (Ahern, 1993: 218)

En aquella isla que he contado nos quisieron hazer físicos sin esaminarnos ni perdirnos los títulos, porque ellos curan las enfermedades soplando al enfermo y con aquel soplo y las manos echan dél la enfermedad. Y mandáronnos que hiziésemos lo mismo y sirviésemos en algo. Nosotros nos reíamos dello, diziendo que era burla y que no sabíamos curar. Y por ésto nos quitavan la comida hasta que hiziésemos lo que nos dezían [...] En fin nos vimos en tanta neçessidad que lo huvimos de hazer sin temer que nadie nos llevasse por ello la pena. (Adorno and Pautz, 1999:112)

El anterior pasaje presenta la manera en la que una primera negociación del sentido entre conquistadores y nativos tiene lugar: ante el horizonte del hambre, Cabeza de Vaca y sus hombres se ven forzados a asumir el rol de curanderos, a pesar de considerar esta una posibilidad absurda, dada su falta de experticia. En la elipsis de la cita anterior, relata Cabeza de Vaca que «viendo nuestra porfía, un indio me dixo a mí que yo no sabía lo que dezía en dezir que no aprovecharía nada aquello que él sabía» (Adorno and Pautz, 1999: 112). Sin embargo, al comprender que su supervivencia estaba totalmente ligada a su utilidad para la comunidad, deciden echar mano de la información que les es proporcionada.

La anterior comprende la descripción de la manera en la que *ellos*, los indígenas, realizaban sus curaciones y esta información resulta valiosa en tanto que en principio permite un movimiento de copia y adaptación de la práctica sanatoria. Se describe la manera en la que *ellos* curaban a sus enfermos haciendo zanjas en el cuerpo del enfermo y chupando el dolor a través de ellas, el uso de cauterios de fuego y se señala que «después desto soplan aquel lugar que les duele, y con esto creen ellos que se les quita el mal» (Adorno and Pautz, 1999,: 114). Tal como señala Silvia Spitta (1993: 318), esta información le resulta a Cabeza de Vaca más valiosa que el oro y las tierras, dado que le permite reconfigurar el imaginario mismo de los indígenas sobre los extranjeros: en el episodio vemos cómo se construye un *nosotros* nuevo, que se diferencia de los indígenas y se distancia de los conquistadores previos que estuvieron en contacto con ellos.

Este *nosotros* curará de un modo diferente, según procede a relatar Cabeza de Vaca, más lo suficientemente similar para no ser desacreditado, es decir, acudirá al método sincrético para atender a las demandas de la comunidad sin caer por ello en una práctica pagana. Tal movimiento funciona en el nivel de la narración, en la medida en que explica la creciente fama y confianza que le sobrevendrá al conquistador devenido en curandero, pero también el nivel discursivo, de cara al lector de la *Relación*, pues apela a la tradición cristiana de manera que este no le desconozca, no le tome como un idólatra: “La manera con que *nosotros*³ curamos era santiguándolos y soplarlos, y rezar un Pater Noster y un Ave María, y rogar lo mejor que podíamos a Dios nuestro Señor que

³ El subrayado es mío.

les diese salud y espirasse en ellos que nos hiziessen algún buen tratamiento” (Adorno and Pautz, 1999: 114).

Cabeza de Vaca se convierte entonces en un personaje mixto, que utiliza los recursos de las dos visiones de mundo que confluyen en su práctica sanatoria y los utiliza en su beneficio y el de sus compañeros. Además, se asimila a la figura del chamán y consigue de este modo el respeto y reconocimiento de la comunidad hasta el punto de volverse no solo aclamado, sino indispensable. Su extrañeza le confiere cualidades prodigiosas y si bien no es posible determinar hasta qué punto estaba convencido o no de tener un don -dado que su narración atribuye todas sus hazañas a la misericordia de Dios nuestro Señor, de manera conveniente- es percibido como tal, hasta el punto de ser considerado hijo del Sol, cualidad que acepta de buen grado pues le otorga una ventaja de base indiscutible.

Quiso Dios nuestro Señor y su misericordia que todos aquellos por quien suplicamos luego que los santiguamos dezían a los otros que estaban sanos y buenos, y por este respecto nos hazían buen tratamiento, y dexavan ellos de comer por dárnoslo a nosotros, y nos davan cueros y otras cosillas. (Adorno and Pautz, 1999: 114)

El resultado directo de la atribución de este origen al grupo de Cabeza de Vaca es también un efecto de distanciamiento de los conquistadores previos con los que los avavares pudieran haberse topado y que, en episodios posteriores, le permitirá hacer una distinción muy clara entre ese *nosotros* y “los cristianos”, cuestión que le permite al narrador-personaje asumir diferentes posiciones de acuerdo con los fines que espera conseguir, tanto en términos simbólicos como materiales. Para Spitta, tal dicotomía apunta a una posición inestable del nosotros que lo torna ambigüo y hace que no pertenezca por entero a ninguna de las dos culturas (1993: 328), lo que podríamos definir entonces como un posicionamiento estratégico en términos identitarios, que le permite utilizar la cosmogonía indígena para su beneficio.

Las curaciones inician, como señala Adorno (1991: 172), con las peticiones a Castillo para que cure dolores de cabeza y se limitan al soplo y al rezo, sin embargo, en la medida en que la narración avanza y la reputación de Cabeza de Vaca se acrecienta, estas van intensificándose en su ejecución como prodigio chamánico, pero también en su narración, como milagros cristianos. Esta es precisamente una de las estrategias utilizadas por el conquistador para dominar la economía del miedo, que como señala Adorno se negocia de tres modos:

The “negotiation of fear” can thus be read in three ways. The first concerns what Cabeza de Vaca says about how he and his companions controlled their own fear and terror of the aboriginal peoples. The second involves the manner in which they subsequently inspired fear in the native groups they encountered. A third and the most significant deals with the way in which Cabeza de Vaca and his party, at last returned to lands occupied by Spaniards

(Nueva Galicia), negotiated away the natives' fears of Spanish settlers and slave hunters and secured the natives' peaceful resettlement.⁴ (Adorno, 1991: 167)

En este orden de ideas, la información obtenida por Cabeza de Vaca le permite performar como chamán aún ante su propia incredulidad inicial sobre esta práctica, para luego recurrir a ella como su herramienta principal de abastecimiento. Cabeza de Vaca “no se creía dotado de un poder sobrenatural, sino un simple instrumento, médium o intercesor” (Lafaye, 2016, p. 78), lo que le permite un desplazamiento discursivo en el que a partir de la creencia y prácticas paganas se llega al milagro cristiano, producto de la misericordia divina. De esta manera, la primera instancia de negociación del miedo resulta exitosa para el conquistador dado que su propio miedo y el de sus hombres — que en parte es miedo al “contagio” de las costumbres nativas— es aliviado por este proceso de miraculización dado que el hecho de que las curaciones resulten efectivas es una muestra del favor de Dios para con los curanderos antes que para con los indios enfermos. Pasemos entonces ahora a revisar la manera en la que la segunda instancia de negociación del miedo está soportada precisamente por esta miraculización.

Una cosa muy extraña

Las características mesiánicas o proféticas que pudieran atribuirse a Cabeza de Vaca en su rol de curandero están en tensión constante con la figura de Mala Cosa como precedente del extranjero con poderes mágicos, lo que de acuerdo con Rolena Adorno (1992) tiene la función de contrastar al brujo con el curandero cristiano. Sin embargo, entre Cabeza de Vaca y Mala Cosa la tensión es producida por una “lente etnográfica colonial que somete la alteridad a la lógica del enigma” (Jáuregui, 2014: 426) y que en este sentido permite al primero jugar con la incertidumbre y el terror de los indios. La “cosa muy extraña” que relatan los avatares a Cabeza de Vaca y frente a la cual él se distancia es, siguiendo a Jáuregui, una mismidad más que una otredad. Es un desdoblamiento simbólico que permite conservar el componente prodigioso de la figura del curandero extranjero, pero le despoja del cariz cruel, demoníaco del que Mala Cosa está revestido. No implica esto que estemos frente a un alivianamiento de la potencia destructiva del extranjero: al contrario, lo que este desdoblamiento añade es una capa de voluntad piadosa en la que el nuevo curandero, Cabeza de Vaca, se establece como una versión exorcisada del mismo, es decir, alguien que obra de acuerdo con la justicia divina y por tanto, aunque conserva su poder sobre la vida y los cuerpos, también lo ejerce como protector:

⁴ “La ‘negociación del miedo’ puede leerse, pues, de tres maneras. La primera se refiere a lo que dice Cabeza de Vaca sobre cómo él y sus compañeros controlaron su propio miedo y terror a los pueblos aborígenes. La segunda tiene que ver con la manera en que posteriormente inspiraron miedo a los grupos nativos que encontraron. La tercera, y la más significativa, trata del modo en que Cabeza de Vaca y su grupo, al regresar por fin a las tierras ocupadas por los españoles (Nueva Galicia), negociaron para disipar el miedo de los nativos a los colonos españoles y a los cazadores de esclavos y consiguieron el reasentamiento pacífico de los nativos” (Traducción propia).

Nosotros les diximos que aquél era un malo. ... [L]es dávamos a entender que si ellos creyessen en Dios nuestro Señor y fuessen christianos como nosotros, no ternían miedo de aquél ni él osaría venir a hazelles aquellas cosas, y que tuviessen por çierto que en tanto que nosotros en la tierra estuviésemos, él no osaría paresçer en ella. (Adorno and Pautz, 1999: 168)

A partir de la promesa protectora, Cabeza de Vaca infunde miedo en la población, a la vez que le conmina a la conversión, revestido de ese manto de misterio que le permite establecerse como concedor de algo a lo que los indígenas no tienen acceso. Ese conocimiento del verdadero Dios, de la fe auténtica, es el escudo protector que él ofrece, pero que, dado el caso, también podría remover. Cabeza de Vaca no solamente reza a Dios para recibir buenos tratamientos, sino que confía en él como la razón única para recibirlos. Se configura a sí mismo como la imagen de la devoción en su relato, cuya fe se ha fortalecido precisamente a través de los momentos de infortunio, y que subraya la idea de que “únicamente del Dios Todopoderoso dependía el destino o, como dirían en aquella época –la ‘fortuna’⁵, considerada responsable de la distribución de lo que era entendido como bueno o malo en la vida humana” (Ikonomova, 2009: 95). Así mismo, para los fines de la *Relación* en sí misma, logra inscribir sus prácticas curanderas dentro de la historia de las curaciones milagrosas tradicionales europeas⁶. Lo anterior, por supuesto, se enmarca en un contexto ideológico específico: el de la Generación del Nuevo Mundo, es decir, aquella encargada de hacer llegar ese nuevo mundo al cristianismo que concibe que “así como la iglesia de los apóstoles, la iglesia de América tenía, en cierto modo, derecho a sus milagros, a sus mártires, a sus apariciones” (Lafaye, 2016: 82) y, cómo no, a sus nuevos santos errantes curanderos, como el mismo Cabeza de Vaca.

Cabe aclarar, sin embargo, que Cabeza de Vaca no se santifica a sí mismo, al menos no de manera explícita. De hecho, señala Lafaye que la idea de una

⁵ La historicidad de la discusión del concepto de “fortuna” y su relación con el de “providencia” o “destino providencial” puede rastrearse en los tratados que los relacionan con la conducta moral del individuo en la literatura castellana de la Baja Edad Media. Estos abarcan la discusión sobre el libre albedrío y la relación entre el mérito y la salvación, cuestión compleja si se tiene en cuenta que en el cristianismo la salvación, de acuerdo con el Nuevo Testamento — y particularmente en las epístolas paulinas — depende de la fe más que de las acciones. Estas consideraciones cuentan con una larga tradición en la que confluyen la escolástica, los padres de la Iglesia y el humanismo. Ver: Prieto, Josué Villa. “Afrontar el destino: fortuna, providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media”. *Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, 3, 2016: 157-180.

⁶ Como señala Ikonomova (2009) las tradiciones de curación europeas y las de los pueblos indígenas cuentan con más similitudes de las que son mencionadas, entre ellas el uso de hierbas medicinales y una especial atención a la prognosis, es decir, a la relación que el propio paciente hace de sus síntomas. Ahora bien, en el caso europeo esta tradición puede rastrearse hasta la antigua Grecia a través de la teoría de los humores, cuya aplicación a la medicina se atribuye a Hipócrates. En este sentido, la curación es un ejercicio de restablecimiento del equilibrio entre los elementos que es posible gracias al conocimiento del cuerpo humano, pero también al de su inscripción en la Naturaleza y su interacción con las diferentes fuerzas que la componen. Lo anterior transitará hasta el Renacimiento y será en esta nueva perspectiva humanista, pero también profundamente devota de la medicina en la que el trabajo de Paracelso tomará un rol fundamental. Así, la capacidad curativa del médico es tal en la medida en que este está conectado con la Naturaleza y entiende a esta como obra divina, de manera que detrás de su trabajo está el mismísimo Dios Creador. Para ampliar la historia de esta tradición ver “Paracelso el médico, Paracelso el alquimista” (Santos, 2003).

relación entre sus milagros y su virtud solo aparece 120 años después de su regreso a España, en la *Historia de la provincia de Paraguay* de Nicolás del Techo. Lo que sí hace, sin embargo, es poner de manifiesto que su fe y devoción son poderosas, en tanto que debido a ellas Dios nuestro Señor le permite hacer frente a esas curaciones más arriesgadas a las que, precisamente por dudar de su virtud, Castillo se aproxima temeroso al considerar que tal vez sus pecados pudieran estorbarle. Así pues, Cabeza de Vaca puede ser más temerario y ceder ante las peticiones de los indios en la medida en que su fe de acero no le da espacio a la incertidumbre:

Esto causó entre ellos muy gran admiración, y a nosotros despertó que diésemos muchas gracias a nuestro Señor y que más enteramente conociésemos su bondad, y tuviésemos firme esperanza que nos avía de librar y traer donde le pudiésemos servir. E de mí sé dezir que siempre tuve entera esperanza en su misericordia que me avía de sacar de aquella catividad. Y así yo lo hablé siempre a mis compañeros. (Adorno and Pautz, 1999: 158)

Si bien Cabeza de Vaca no hace una distinción concreta entre sus curaciones y las de los indios en el orden de catalogarlas como milagros (Lafaye, 2016, p. 74), lo que sí hace es enaltecer su fe como la fuerza detrás de la sanación, la condición de posibilidad de la misma. Así mismo, Cabeza de Vaca utiliza el género del cautiverio en las dos direcciones que para este señala Lisa Voigt (2009): por una parte, toda la relación cuenta con un carácter testimonial porque busca precisamente conferir verosimilitud a los hechos narrados, pero simultáneamente pretende producir un efecto de extrañamiento en los lectores. Para Voigt, este tipo de relato configura dos pilares de la epistemología moderna europea: “la valorización de la experiencia testimonial en la producción del conocimiento y la preocupación por la verosimilitud y por lo maravilloso en la producción literaria” (2009, p. 660), lo que sumado a la naturaleza legal de este tipo de escritos -que funcionan como una suerte de rendición de cuentas ante una instancia de poder como la corona- subraya la pertinencia e importancia de la empresa conquistadora misma.

En términos discursivos esto reviste una ventaja ante el lector esperado de la *Relación*, al aclarar que todas estas prácticas están en concordancia con su rol de conquistador y que avanzan en la dirección de la evangelización y pacificación de los pueblos nativos.

Y así comenzaron a sanar todos aquellos que avían enfermado

Lo anterior lo inscribe en la tradición de los milagros más que en la medicina novohispánica⁷, si bien no debe desconocerse que en el episodio de la

⁷ Para examinar la tradición de la medicina novohispánica del siglo XVI, iniciando desde sus precursores en la expedición de Colón hasta la impresión de los primeros manuales de medicina de la Nueva España véase: Micheli-Serra A. Médicos y medicina en la nueva España del siglo XVI. *Gac Med Mex.* 2001;137(3):257-263.

extracción de la flecha en el corazón del capítulo XXIX, se hace alusión a un procedimiento quirúrgico que se distancia de su descripción de las prácticas curativas de los indios: “Torné a cortar más y metí la punta del cuchillo y con gran trabajo en fin la saqué. era muy larga, y con un hueso de venado, usando de mi officio de medicina, le di dos puntos” (Adorno and Pautz, 1999: 208). Ahora bien, esta curación temeraria y exitosa es precisamente la ratificación de su poder ante los indígenas, pues a partir de ella reciben mejor tratamiento y subraya la manera en la que dicho poder proviene de un conocimiento que él posee y ellos no. No obstante, el narrador-personaje se ha cuidado de socializar este saber como el conocimiento de Dios -que no de la medicina en sí misma-, e incluso en este episodio sigue estando enmarcado en la misericordia divina.

Así mismo, Cabeza de Vaca no se extiende en descripciones sobre el uso de hierbas medicinales u otras técnicas curativas de los indios, salvo aquellas que se pueden tamizar en su relato con la tradición cristiana como los soplos, que se acompañan de la ensalmación y la santigüación, prácticas propias de la curación medieval europea (Ikonómova, 2009, p. 94). Trabajos posteriores permitirán conocer en profundidad la naturaleza de las prácticas curativas indígenas, como en el caso de Fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España*⁸, que en uno de sus apartes describe de manera precisa las prácticas curativas específicas para cada parte del cuerpo; Sahagún hace una relación de las correspondientes hierbas y menjurjes que acompañan cada práctica curativa, debido a que su pretensión es precisamente la de “historizar”. En contraste, el texto de Cabeza de Vaca tiene entre sus fines prácticos los de validar sus acciones durante el tiempo de su convivencia con los nativos, ratificar su adherencia y lealtad a la empresa conquistadora y ofrecer el conocimiento adquirido durante este tiempo como una ventaja para llevar a cabo tal empresa de una manera distinta, “pacífica”, y desde su experiencia, más efectiva.

Cabeza de Vaca y sus compañeros cumplen con el anterior objetivo en la medida en que, en una tercera instancia de negociación (Adorno, 1991: 167), logran manipular a su favor el miedo a su poder y la confianza de los indios en él mismo, de manera simultánea. Asimismo, en el nivel del relato, Cabeza de Vaca responde a partir de estas anécdotas a uno de los grandes retos de la empresa conquistadora en el ámbito de lo simbólico: “justificar que el hombre americano también hacía parte del proceso de Salvación” (Paniagua, 2015: 154), no solo por la alusión a la geografía fantástica⁹, como sucedía en las crónicas, o la

⁸ Ver el libro X, capítulo XVII, “De las enfermedades del cuerpo humano y las medicinas contra ellas”. (De Sahagún, 1998: 194-209)

⁹ El término “geografía fantástica” hace alusión a la representación del continente americano en los primeros escritos de los conquistadores. Un ejemplo de ello se encuentra en las cartas de Cristóbal Colón, en las que se asimila el nuevo territorio de las islas americanas a los emplazamientos geográficos de lugares míticos —algunos provenientes de la mitología judeocristiana del Antiguo Testamento—, que intensificaron su popularidad durante el medioevo con la circulación de mapas de los mismos. Muchos de estos territorios imaginados evocaban motivos insulares, lo que sumado al extrañamiento y las largas travesías derivó en una idealización geográfica y etnográfica presente en los primeros escritos sobre su existencia. Posteriormente, en los territorios del norte de la Nueva España, se actualizará la búsqueda de las “siete ciudades”, aquellas que, según la leyenda medieval, fueron

alusión a las similitudes cosmogónicas —que pueden encontrarse en el Popol Vuh, la *Nueva Corónica* de Guamán Poma o en el Inca Garcilaso de la Vega—, sino al atribuirse rasgos que pueden ser interpretados como palimpsestos bíblicos¹⁰. La manera en que el narrador-personaje encarna virtudes fruto de su sufrimiento, pero no sucumbe a la autocompasión lo configuran como un héroe cristiano:

Cada vez que aparece la tentación de relatar los sufrimientos, Álvar Núñez se refrena, imitando con ello también a sus modelos de sufrimiento bíblico: José, Daniel, Job y Jesús. Finalmente, no hay que dejar atrás la idea de la “eficacia”, virtud realmente representativa de la heroicidad de José. Cabeza de Vaca constantemente defiende en su escrito ser poseedor de esta virtud de dos maneras: la primera, como autor, haciendo de su texto un trabajo prolijo en detalles que debe servir a los futuros lectores; la segunda, como personaje, a través de su labor taumatúrgica y de rescate. (Peña Fernández, 2007: 188)

Es en la medida en que Cabeza de Vaca, consciente de su doble rol, miraculiza o al menos establece la posibilidad de sus curaciones en la misericordia divina, que su peripecia le ha ganado, que logra dominar de manera efectiva la economía del miedo dentro de su *Relación* y consigue además proporcionar un nuevo enfoque a la empresa conquistadora.

Puede concluirse que, a través de la narración de sus naufragios, de la relación de su esclavitud y hambre, del testimonio de su propia odisea y transformación a través del dolor, Cabeza de Vaca logra dominar la economía del miedo, ganar prestigio y credibilidad con los nativos y de este modo hacerse acreedor de un mejor tratamiento, sobre todo al distanciarse de los otros cristianos. Sin embargo, como narrador es lo suficientemente hábil para poner siempre por delante a la misericordia divina como la causa última de sus hazañas, lo que le permite, en el futuro, obtener beneficios concretos, como el título de adelantado en la capitulación de 1540.

Me permito retomar uno de los planteamientos iniciales de este texto, acerca de la utilidad del estudio de la *Relación* para comprender las dinámicas y

fundadas por monjes que huían de los moros luego de una larga travesía, en una tierra desconocida y de características paradisíacas. Como señala Ramírez Alvarado en “Mitos e información: geografía fantástica y primeras apreciaciones del continente americano” (1998), los relatos de Cabeza de Vaca y Francisco de Gomara, entre otros, alentarán el reavivamiento de la leyenda.

¹⁰ Este movimiento discursivo se explora en el texto “Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia” de Beatriz Pastor (1988) en el que se señalan tres momentos fundamentales de la construcción narrativa de la conquista: el primero, vinculado a esta geografía fantástica, que la autora explora a través de la revisión exhaustiva de las cartas de Colón y que, a través de la hiperbolización de las imágenes, mezclada con referentes a la imaginaria europea fantástica, se pretende establecer al nuevo continente como botín. El segundo, enmarcado en las cartas de relación de Hernán Cortés, que cuenta con una pretensión de verdad, pero orbita en torno a la configuración del conquistador como héroe y la validación de la empresa conquistadora. Finalmente, como es el caso de la *Relación* de Cabeza de Vaca una desmitificación y humanización a través de una retórica del fracaso. En el caso particular de Cabeza de Vaca, el presente artículo subraya la manera en la que esta humanización apropia sin embargo las imágenes de la curación indígena y las reviste de cristiandad, logrando así añadir esta nueva dimensión moral a la figura del narrador-personaje.

prácticas a través de las cuales sobreviven estructuras de pensamiento construidas durante el proceso de conquista y afianzadas en el pensamiento colonial. La instauración de un conocimiento hegemónico sobre el cuerpo, a través de la colonización epistémica de las prácticas curativas por medio de la imposición del discurso de la medicina, fue un proceso que se llevó a cabo de manera efectiva gracias a su vínculo con el programa evangelizador. Lo anterior produjo una subordinación de los saberes indígenas que está lejos de ser superada y que necesita de una lectura crítica desde las perspectivas decoloniales, de manera que se encuentren alternativas al antagonismo epistémico interiorizado que perpetúa dispositivos de sometimiento y control. Como apunte para futuras investigaciones, que exceden el alcance del presente texto, es importante —como señala Boaventura de Sousa Santos (Meneses, 2019) para el caso portugués— analizar al colonizador no como un sujeto soberano que encarna al Imperio sino como uno que se representa a sí mismo a partir de negociaciones identitarias, si bien esto no implica dejar de entenderle como parte de la empresa colonial ante cuya corona debe rendir cuentas.

Es imposible establecer un juicio sobre las intenciones personales de Cabeza de Vaca, la firmeza de su fe o el grado de consciencia que tuvo sobre las estrategias de manipulación utilizadas en su negociación del miedo. Empero, tenemos evidencia de su consciencia sobre la efectividad de sus prácticas. En esta medida, resulta clave resaltar una vez más la relevancia de la focalización desde la perspectiva de los indígenas y su percepción y aceptación de las curaciones como válidas, puesto que a la vez que provee verosimilitud a lo relatado, vuelve la mirada sobre la manera en la que esa otredad es constitutiva del nuevo sujeto híbrido en que el conquistador ha devenido. Así mismo, podríamos extrapolar la verificación testimonial de los nativos a la asimilación y aceptación de la fe cristiana, que amalgama no solo las dos tradiciones de curación, sino las relaciones de poder surgidas en torno al miedo a la enfermedad o el exterminio. Tal economía del miedo pervive hoy en día en la manera en la que los saberes ancestrales se sitúan frente a la ciencia médica y la manera en que es el testimonio, la prognosis, el relato de la experiencia propia lo que les permite sobrevivir e incluso, en ocasiones, ser cooptados por el mercado a través de su mercantilización.

Sin embargo, lo que sí podemos afirmar a partir de la discusión presentada en este ensayo, es que en el texto de Cabeza de Vaca hay un uso estratégico de la voz narrativa y que, como narrador, el autor ha previsto unos efectos de realidad que le permiten negociar de manera exitosa con el miedo y la fe. Luego de *resucitar* a uno de los indios, Cabeza de Vaca pone de manifiesto que tiene muy claro los efectos que espera de sus curaciones: “Y ninguno jamás curamos que no nos dixesse que quedava sano, y tanta confiança tenían que avían de sanar si nosotros los curássemos, que creían que en tanto que nosotros allí estuviésemos ninguno dellos avía de morir” (Adorno and Pautz, 1999: 208). Finalmente, lo que permitió a Cabeza de Vaca sobrevivir, transformarse y

lucrarse no fue solamente que los indios creyeran en él, ni su fe en Dios, sino su fe en sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, R. y Pautz, P.C. (1999). *Álvar Núñez Cabeza de Vaca: His Account, His Life, and the Expedition of Pánfilo de Narváez*. 3 vols. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999.
- Adorno, R. (1991). The Negotiation of Fear in Cabeza de Vaca's Naufragios. *Representations* (33), 163–99. <https://doi.org/10.2307/2928762>.
- Adorno, R. (1992). Cómo leer a Mala Cosa: mitos caballerescos y amerindios en Los Naufragios de Cabeza de Vaca. En González Stephan, B. (Ed.), *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana* (pp. 87-108) Caracas: Universidad Simón Bolívar y Universidad de Ohio.
- Geertz, C. (2001). Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali. En *La interpretación de las culturas* (pp. 339-372). Barcelona: Gedisa.
- De Sahagún, B. (1988). *Historia general de las cosas de Nueva España*, Vol. 2. Madrid: Alianza, 1988.
- Ikonómová, A. (2009). Curanderismo y cristianismo en naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (1542). *Religare: Revista Do Programa De Pós-Graduação Em Ciências Das Religiões Da UFPB*, 6 (2). <https://periodicos3.ufpb.br/index.php/religare/article/view/8237>.
- Jáuregui, C. A. (2014). Cabeza de Vaca, Mala Cosa y las vicisitudes de la extrañeza: Para Maureen Ahern (1936-2012), In Memoriam. *Revista de Estudios Hispánicos*, 3(48), 421-447. <https://doi:10.1353/rvs.2014.0059>.
- Lafaye, J. (2016). Los “milagros” de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (1527-1536). *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas* (72-92). México: Fondo de cultura económica.
- Meneses, M. (2019). Entre Próspero y Calibán: colonialismo, poscolonialismo e inter-identidad. En *Boaventura de Sousa Santos: Construyendo Las Epistemologías Del Sur Para Un Pensamiento Alternativo de Alternativas, Volumen I* (517-584). CLACSO.
- Micheli-Serra, A. (2001). Médicos y medicina en la nueva España del siglo XVI. *Gaceta Médica de México* 137(3), 257-263.
- Pastor Bodmer, B. (1988). *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Peña Fernández, F. (2007). El otro héroe: naufragios de Cabeza de Vaca como palimpsesto bíblico. *Bandue: revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* (1), 179-194.

- Paniagua, J. (2015). Los "Mirabilia" medievales y los conquistadores y exploradores de América. *Estudios Humanísticos. Historia* 7, 139-159.
- Prieto, J. (2016). Afrontar el destino: fortuna, providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media. *Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna* 3, 157-180.
- Santos, S. (2003). Paracelso el médico, Paracelso el alquimista. *Anales de la Real Sociedad Española de Química* 4, 53-61.
- Spitta, S. (1993). Chamanismo y Cristiandad: una lectura de la lógica intercultural de los "Naufragios" de Cabeza de Vaca. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19(38), 317-330. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar- CELACP, <https://doi.org/10.2307/4530696>.
- Voigt, L. (2009). La "historia verdadera" del cautiverio y del naufragio en los imperios ibéricos. *Revista Iberoamericana* 75(228), 657-674.