DE LA ALLEGORESIS ETNOGRÁFICA EN LOS NAUFRAGIOS DE
ALVAR NÚÑEZ CABEZA DE VACA

POR

JOSÉ RABASA
University of Maryland at College Park

[...] aunque en ella se lean algunas cosas muy nuevas y para algunos difíciles de creer, pueden sin dubda creerlas.

Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*.

Todo esto que es dicho en esta relación, lo había fecho imprimir este caballero y anda de molde, e yo le rogué que me lo mostrase; e después de haberme informado de él, e ser persona que debe dársele crédito, así por su experiencia como porque todo se tiene por cierto, diré lo que en este capítulo hiciere al caso brevemente. [...] Pero en alguna manera yo tengo por buena la relación de los tres, e por más clara que estotra que el uno sólo hace e hizo imprimir.

Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia natural y general de las Indias*.

En la *Historia natural y general de las Indias*, Gonzalo Fernández de Oviedo utiliza la llamada *Relación conjunta* que presentaron a la Real Audiencia en Santo Domingo, Andrés Dorantes, Alonso del Castillo, y Alvar Núñez Cabeza de Vaca, tres de los cuatro sobrevivientes de la fallida expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida en 1528. “Estebanico, escribe Oviedo, de color negro, alárabe, natural de Azamor, en Africa” (4: 318), no participa en la redacción del informe y cumple una función menor en esta relación. En el epígrafe, Oviedo prefiere la versión de la *Relación conjunta* a la de los *Naufragios* de Alvar Núñez. Por su parte, el epígrafe de Alvar Núñez parece ya haber anticipado las objeciones de Oviedo.

Pero más allá de una cuestión formal, el juicio de Oviedo sobre la falta de claridad de los *Naufragios*, “tengo [...] por más clara que estotra que el uno solo hace e hizo imprimir”, manifiesta una visión eurocéntrica del mundo que ha imposibilitado la lectura etnográfica de los *Naufragios*. Por lectura etnográfica no entiendo una que se limite a sacar datos sobre los pueblos con quienes convivió Alvar Núñez —ésta ya se ha llevado a cabo—, sino una lectura que preste atención a la narrativa de un primer encuentro; al cuestionamiento de lo propio que conlleva la empatía en la descripción de lo diferente; a la vivencia de

fenómenos mágicos que los criterios de la época no permitían entender más que como milagros de Dios; en fin, a las dificultades historiográficas que presentaba contar su experiencia de costumbres contrarias a los valores de Occidente. Es decir, cómo se las arregla Alvar Núñez para comunicar toda una serie de fenómenos culturales usualmente asociados con la herejía, la hechicería, la superstición, en fin, con los engaños del demonio. Este trabajo se propone definir los lineamientos teóricos que permitirían una tal lectura etnográfica, sin entrar en el análisis de pasajes concretos que por falta de espacio no puedo elaborar aquí. Hay que señalar, sin embargo, un estudio de Maureen Ahern (1993) que, a mi parecer, es ya una muestra del tipo de lectura que este artículo aspira a teorizar.

Las diferentes versiones del desastre en los *Naufragios* y la *Historia general* no se reducen a meras preferencias estilísticas, sino que en el caso de Alvar Núñez las yuxtaposiciones de diferentes tipos de texto (capítulos etnográficos junto a otros de carácter personal) manifiestan la necesidad de explotar los límites narrativos que le imponían la relación como género historiográfico, mientras que en el de Oviedo la incorporación de la *Relación conjunta* (con algunos datos derivados de los *Naufragios*) ejemplifica la reescritura de las relaciones particulares que, como cronista oficial, debía llevar a cabo en la *Historia general*. A diferencia de la historia propiamente dicha, donde una estructura narrativa les otorga a los hechos significados universales, las relaciones se deben limitar a recolectar datos sobre la naturaleza y las culturas, y a dar testimonio verídico de lo particular.¹ No le incumbe al que escribe una relación hacer explícitos los significados morales, religiosos o históricos de los acontecimientos. Ahora bien, la fuerza del texto de Alvar Núñez reside en la capacidad de hacer que lo particular del fracaso de la empresa de Narváez se vaya enriqueciendo a partir del proemio (cuya función es precisamente la de explicitar los motivos dominantes) con tales detalles como “andue perdido y en cueros” o “este [servicio] solo es el que vn hombre que salió desnudo pudo sacar consigo” (4-5). Así el motivo de la desnudez constituyen una metáfora reiterativa que sugiere un doble registro en los *Naufragios*.

Aquellos pasajes que la crítica ha definido como “novelescos” son precisamente los que llaman la atención de que los *Naufragios* pretenden ser más que una “mera” relación de lo que aconteció —es decir, que los hechos conllevan una dimensión alegórica conscientemente trabajada (véanse, por ejemplo, Pupo-Walker, “Sección introductoria” y “Pesquizas”; Pastor; Carreño; Invernizzi; Molloy; Dowling; Lagmanovich; Hart). Por dimensión alegórica no quiero dar a entender que pueda existir un tipo de relación que se limite a simplemente contar lo que pasó sin más, sino que la ironía en los *Naufragios* no es accidental. De ahí que al postular una tensión entre “historia” y “ficción” en el texto de Alvar Núñez, la crítica ha obviado la discusión de una supuesta relación antitética de estos términos. El concepto de *allegoresis* como lo ha definido Hayden White nos permite superar esta oposición binaria:

¹ Sobre las distinciones en base a las estructuras narrativas entre los anales, la crónica y la historia, véase White, “The Value of Narrative”. Para un análisis de las diferencias genéricas en la historiografía de América, consúltese Mignolo. También véanse las observaciones sobre narrativa y temporalidad en Lewis.

Es precisamente en tanto que la narrativa histórica le otorga a los acontecimientos reales los tipos de significado que de otra manera sólo se encuentran en los mitos y en la literatura, que se justifica considerarla como producto de una *allegoresis*. Por lo tanto, en vez de considerar las narrativas históricas como míticas o ideológicas por naturaleza, las deberíamos considerar como alegóricas, es decir, como diciendo una cosa y significando otra (“Narrative” 45).²

White pasa a recalcar que mito, ficción e historia comparten los sistemas de producción de significados que han sido depurados por la experiencia histórica de un pueblo, un grupo o una cultura. Si la ficción pone a prueba los contenidos del mito, la narrativa histórica pone a prueba la capacidad de las tipificaciones de la ficción de darle significado a los acontecimientos “reales”. Este enfoque permite un acercamiento a los *Naufragios* en el que, más allá de una identificación de pasajes novelescos que supuestamente están entretejidos a la escritura de lo real, se deslindaría una tensión entre lo particular (la relación verídica) y lo universal (el significado de los acontecimientos).

Al tachar (o exaltar) aquellos pasajes que la crítica ha definido como novelescos se le ha venido a negar a los *Naufragios* (ya desde Oviedo) el testimonio de experiencias que salen fuera del sentido común de la racionalidad occidental.³ La narrativa de la vivencia

² Vale la pena indicar que White sigue la definición de Quintiliano de las alegorías irónicas en las que “el significado es contrario al sugerido por las palabras” (*Institutio Oratoria*, VIII, 6, 54). También debe consultarse a James Clifford, para quien, la alegoría (del griego, *allos*, “otro”, y *agoreuein*, “hablar”): “es una representación que se interpreta a sí misma” (99). Clifford recupera el sentido positivo de la alegoría de la denigración de la retórica por el realismo, y del privilegio del símbolo y lo inmediato por el romanticismo. Véase De Man, 173-209; Todorov, 235-260; González Echevarría, 43-67.

³ En el siglo XVI el carácter milagroso y la intervención de Dios en las curas desplaza toda referencia al chamanismo. Este énfasis en lo milagroso llevó a Honorio Filopono a denunciar de heréticos los “milagros” por no haber sido Alvar Núñez religioso: “Item [*mentiuntur*, mintiera] de quondam peregrinatione qua Cabeza de Vacca quidam peregerit, & multos signum Crucis signaverit, qui ab incurabilibus morbis sanati sunt. Quos effectus sacros Religiosos Monachos & Sacerdotes fecisse & non scelestos milites aliundè constat” (91). Esta breve descalificación, aunque difamatoria — *scelestos milites*, pícaros soldados— de Alvar Núñez y sus compañeros, hace que Antonio Ardoino salga a su defensa cien años más tarde con una larga disquisición sobre la naturaleza del milagro y la posibilidad de hacerlos Alvar Núñez: “Me estimula à esta Apologia, ò defensa de lo historica narracion de los *Naufragios*, i peregrinaciones de Alvar Nuñez, no deseos de argüir, ni apetitos de reprehender la mendaz insolencia, i orgullo de la pluma del Padre Honorio, sino la consideracion [que] salga su nueva impresion [de los *Naufragios* de Alvar Nuñez] sin lunares de legitima contradiccion, i se mantenga indemne al credito de las comunes opiniones [...]” (3). A principios de nuestro siglo, en la “Advertencia” de Serrano y Sanz, el tono se desplaza a la ciencia y a la denuncia del carácter novelesco de los datos etnográficos en los *Naufragios*. Después de evaluar el texto de Antonio Ardoino, “lleno de pruebas silogísticas y falto de hechos”, Serrano y Sanz da una extensa cita de una descripción de Juan de Villa Gutierrez y Sotomayor, supuestamente “científica”, de los indios de Nuevo México “que hace sospechosa la veracidad de muchos detalles consignados por Alvar Nuñez en sus *Naufragios*, hijos, acaso, de su imaginación andaluza y del deseo de aumentar con circunstancias novelescas su expedición [...]” (vii, xix). Con criterios semejantes, Adolph F.

histórico-etnográfica apunta precisamente a lo insólito de los encuentros coloniales. Más que una estética, lo “real maravilloso” en los *Naufragios* manifiesta cuán problemática es la representación (la magia del realismo) de otra cultura (la realidad de la magia) cuando se toma en consideración el hecho que en los encuentros coloniales confluyen dos o más sociolectos (lenguajes que definen la realidad para a un grupo social) cuyas concepciones del mundo pueden muy bien ser incompatibles.⁴

La fuerza del texto etnográfico, según Clifford Geertz, no reside tanto en la substancia o en el armazón teórico, como en la capacidad de convencernos de que lo que dice ha sido un resultado “de haber penetrado en (o si prefieren de haber sido penetrados por) otra forma de vida—de que de una forma u otra verdaderamente se ha ‘estado allá’. La función de la escritura es precisamente la de persuadirnos que este milagro extraescénico ha ocurrido” (4). De la misma manera que todo texto etnográfico es un testimonio de un “estando allá” (*being there*), su escritura siempre se efectúa “estando acá” (*being here*)—en un mundo rodeado por atriles, bibliotecas, pizarrones, seminarios, donde se escriben textos para ser presentados en conferencias y congresos para académicos que los publicarán, reseñarán, citarán y enseñarán.⁵ Alvar Núñez también escribe su texto en un “estando acá”. En su caso, el público está fundamentalmente formado por las autoridades eclesiásticas y seculares de la España de Carlos V.

Los *Naufragios* inauguran toda una serie de tópicos que reelaborarán la literatura de viajes, y que no serán extraños a la etnografía moderna: por ejemplo, el naufragio, el devenir nativo, el cautiverio, el aprendizaje cultural, la iniciación chamánica. Pero entre los tópicos también hay que incluir todos aquellos espacios discursivos, “lugares” de la memoria—el canibalismo, la superstición, las etapas evolutivas de lo social— que Alvar Núñez no puede eludir, y que la escritura occidental ha constantemente retomado en la construcción de un *sujeto universal* (léase europeo) que se constituye en oposición a un *sujeto colonial* (léase sus otros).⁶ En efecto, los lugares positivos constituyen los componentes de la utopía antropológica de un primer encuentro, de una primera etnografía donde el etnógrafo, al ser tomado como discípulo, evitaría el trabajo engorroso y artificial de encontrar informantes de confianza y someterlos a largas horas de entrevistas. Sin embargo, Alvar Núñez estaba lejos de anticipar estos ecos en una disciplina académica

Bandelier escribe: “De no haber evidencia contemporánea [...] habría la tendencia a creer que este viaje extraordinario es un pieza de ficción, y que los cuatro aventureros eran unos impostores”; más adelante Bandelier añade: “Los reportes de Cabeza de Vaca son a veces precisos, pero lo más común es que sean confusos, bajo el influjo de una imaginación sobreestimulada por el largo sufrimiento” (45-46). La crítica literaria hoy día reivindica esos mismos pasajes como ficciones con un supuesto valor literario.

⁴ Para un acercamiento al “realismo mágico” y el chamanismo, véase Taussig (167 y pássim). Sobre el “realismo mágico” como estética en la obra de Alejo Carpentier, véase González Echevarría. Para una aproximación al “realismo mágico” como representación de sociolectos vigentes en otras épocas en la novela histórica de Thomas Mann, véase Adorno (112-115).

⁵ Para una crítica de la atención prestada exclusivamente al lenguaje de la etnografía en el estudio de Geertz, véase Fabian, “Presence and Representation” (760).

⁶ Sobre los tópicos (*topoi*) de la antropología, véase Fabian, *Time and the Other* (109-113).

que desde el siglo pasado se ha venido definiendo precisamente en oposición a los textos etnográficos que habían producido el viajero, el misionero, el oficial del gobierno colonial y conquistadores como Alvar Núñez. Aún hoy día la antropología como disciplina académica no reconoce plenamente el origen de sus estrategias retóricas en estos textos de antaño (véanse Pratt, Rabasa “Dialogue as Conquest”).

Aunque Oviedo nos dice que sólo se limitó a modificar la *Relación conjunta*, “alargándome a su información, e acortando algunas superfluas palabras que duplicadamente dicen”, el capítulo final, donde Oviedo incluye aquellos datos que según él sólo se encontraban en los *Naufragios*, sugiere que los cortes de la primera pudieron muy bien haber sido más substanciosos. Oviedo subraya que se limita a tomar de Alvar Núñez lo que considera “bien dicho e necesario” (4, 315).

Lo que excluye Oviedo es precisamente aquello que lleva a Alvar Núñez a referirse a los territorios como “muchas y extrañas tierras” y a acentuar el desorden de su experiencia con “anduee perdido y en cueros” (CLD, 5, 4). Sabe muy bien Alvar Núñez que el género de la relación se debe limitar a lo particular, pero también está muy consciente del simbolismo inherente al naufragio, a la desolación y a las curas “milagrosas” que llevan a cabo él y los otros cristianos, incluyendo Esteban. Pongo milagros entre paréntesis porque ésta ha sido la manera tradicional de familiarizar, si no domesticar, fenómenos espirituales ajenos a las normas del saber europeo. La versión de los españoles milagrosos, el orden que prefiere Oviedo, le quita no sólo el desorden a los *Naufragios*, sino el misterio y la penetración en una temporalidad y espacialidad que rompe con los esquemas narrativos y epistemológicos dominantes. En la relación de Alvar Núñez se deslindan referentes que no caben (o más bien son ignorados, suprimidos, trivializados) en el horizonte de las expectativas y las estructuras de la sensibilidad del siglo XVI.⁷ En efecto, los *Naufragios* elaboran una *allegoresis* etnográfica tanto porque escriben (*grafía*) la otredad de un pueblo (*etnos*), como porque en el proceso de conocer y representar lo ajeno se viene a cuestionar lo propio y la escritura misma.

En su preferencia por la *Relación conjunta*, Oviedo formula un criterio historiográfico que implícitamente asociaría la relación de Alvar Núñez con las narrativas indígenas que también son comúnmente denigradas por su falta de claridad. La claridad historiográfica redundaría en una serie de explicaciones y expectativas racionales, es decir, en una conformidad con los esquemas histórico-religiosos de la Biblia y con el saber que ya entonces se definiría como científico. Ésta es una historiografía que subyuga el saber indígena al reducirlo a falsedades y supersticiones inspiradas por el demonio. Esta violencia epistemológica, que condena a las culturas amerindias a desaparecer, define lo que se ha venido a llamar la

⁷ El concepto de “horizonte de expectativas” es de Hans-Georg Gadamer y ha sido retomado por H. R. Jauss para el estudio de la literatura medieval. La noción de “estructuras de la sensibilidad” (*structures of feeling*) ha sido formulada por Raymond Williams, en *Marxism and Literature*, para definir todo ese campo de las vivencias que no puede ser reducido ni a la ideología ni a una concepción del mundo. A Williams le interesa más ver cómo son vividos y sentidos los valores y los significados, que lo que se piensa que es vivido y sentido —lo que no implica, sin embargo, que lo emergente sea un estado inconsciente, sino embriónico. Sobre la recepción y la censura de la historiografía colonial, véanse Friede, y Adorno, “Literary Production”.

“cultura de la conquista” (véanse Taussig, Rabasa “Allegory and Ethnography”). La “cultura de la conquista” comprende toda una serie de categorías epistemológicas, estéticas, ontológicas, e históricas que producen una representación denigrada (y denigrante) del mundo indígena. El problema no está en la creación de una otredad, sino que la definición de la alteridad del indio establece la razón de su subordinación a la corona española y su exterminio extremo. Como bien lo ha visto Johannes Fabian, el Otro de la antropología es dominado por la etnografía no sólo porque se escribe su otredad (“written about”), sino porque se escribe hacia su otredad, como un disparo (“written at, [as in ‘shot at’]”) (“Presence and representation” 760).

Una lectura etnográfica de Alvar Núñez evidentemente no implicaría una interpretación científicista de los *Naufragios*. La antropología como proyecto científico no excluye una colaboración consciente o inconsciente con el colonialismo. Éste no es el lugar para alargarse sobre este tema ampliamente discutido por los recientes estudios críticos de James Boon, Michel de Certeau, James Clifford, Jacques Derrida, Johannes Fabian, Mary Louise Pratt y Michael Taussig, para sólo mencionar los más notables. No cabe duda de que Alvar Núñez es un colonizador benévolo, con las mejores de las intenciones, pero esto no implica que esté exento de la “cultura de la conquista” que estructura el discurso colonial del XVI, y que aún en el presente continúa informando nuestro pensamiento. Podemos decir que en el XVI hubo una sola voz que condenó en su totalidad la colonización de América, y ésta fue la de Bartolomé de las Casas en su última época.⁸ Hoy día, sin embargo, a partir de los procesos de descolonización que se han llevado a cabo desde el final de la Segunda Guerra Mundial, se ha desconstruido la visión eurocéntrica del mundo que había imperado desde la expansión europea en el siglo XVI. Si en Alvar Núñez se critica así como se desarrolla el proyecto imperial de Carlos V, a nosotros nos toca vigilar que nuestro lenguaje y concepción del mundo no reproduzcan categorías eurocéntricas. En nuestra exaltación de un Alvar Núñez crítico de la conquista, nos pasa lo que al crítico benévolo del imperio: acabamos reiterando en un nivel simbólico los mismos prejuicios que llevan a los más atroces abusos y a la subordinación del saber indígena (véanse Taussig, Rabasa “Allegory and Ethnography”). Por ejemplo, se ha insistido demasiado en cómo la capacidad de ser mercader y curandero no sólo implica una compenetración en la cultura indígena, sino también una manipulación de ésta, lo que ha llevado a la crítica a acentuar la ignorancia del indio y, por lo tanto, implícitamente, a abonar la misma violencia epistemológica que estructura la ceguera etnocéntrica y justifica la imposición de un orden colonial.

Por muy elaboradas que sean las descripciones etnográficas de Oviedo en la *Historia general*, su constante vilipendio de las culturas indígenas tiene precisamente el propósito

⁸ Sobre el discurso utópico de Las Casas como crítica de los esquemas binarios colonialistas, véase Rabasa, “Utopian Ethnology”. Sobre el radicalismo de la *Apologética*, Rolena Adorno ha escrito: “[...] la *Apologética historia sumaria* de Las Casas[...] era un texto más radical y fue suprimido, que su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, que fue publicada en 1552. En la *Brevísima*, Las Casas simplemente condenó las prácticas conquistadoras españolas; en la *Apologética*, él explora las maneras por las que la humanidad occidental vino a entender otras culturas y sociedades a la luz de sí misma y sus propias experiencias” (“Literary Production” 7). Consúltense también las noticias bibliográficas de Edmundo O’Gorman en el Apéndice II de su edición de la *Apologética*, 1, ciii.

de prevenir una posible lectura subversiva en cuanto afecta a los valores dominantes del estado y la iglesia. A diferencia de esta vigilancia, los *Naufragios* abren espacios heterológicos que, al iluminar el mundo indígena, promueven precisamente un cuestionamiento de lo occidental. En efecto, en la representación de la otredad se manifiestan los límites de la representación misma. En este sentido, Alvar Núñez se asemeja al Montaigne de “Des cannibales”, “Apologie de Raimond Sebond” y “Des coches” en los *Essais*.⁹ A mi parecer no debemos poner demasiado énfasis en la figura de un Alvar Núñez que, habiéndose supuestamente convertido en crítico del imperialismo, vendría al final de los *Naufragios* a abogar por una evangelización pacífica a la “Las Casas”. Debemos desentrañar un testimonio mucho más radical sobre la temporalidad y la conciencia histórica que se dan en la vivencia de los encuentros coloniales.

En ningún lugar se encuentra tan bien la ironía de los *Naufragios* como en aquellos pasajes que sugieren la superficialidad del barniz de la civilización occidental. El colapso de la expedición de Narváez implica una paulatina pérdida total de la cultura material, hecho que Alvar Núñez acentúa al yuxtaponerla a una creciente dependencia de los indígenas. En esos pasajes podemos observar cómo la metáfora reiterativa del “salvaje” conlleva en el desarrollo de la descripción etnográfica una alegorización de la fragilidad de la cultura occidental. Es irónica la descripción del salvaje porque el “salvajismo”, la carencia de cultura, se desplaza, en su aplicabilidad, del indio al cristiano. Aun aquellos pasajes que supuestamente hacen resaltar la barbarie del indio, como serían los cautiverios y las penas que les infligían con bofetadas y trabajos forzados, muestran en última instancia lo endeble de la “civilización” y la necesidad de aprender nuevas formas culturales. Aún más, se pueden leer como indicios de una incorporación forzada a la tribu, una práctica aparentemente común entre los indios en estado de guerra (Cushing 330). Al invertir los papeles tradicionalmente asignados a los partícipes de los encuentros coloniales, Alvar Núñez revela la superficialidad de los valores de la civilización occidental: es el español, y no el indio, el que practica el canibalismo, anda desnudo y carece de conocimientos. A diferencia de Robinson Crusoe, que reinventa la civilización e imparte su saber a Viernes, los españoles, en los *Naufragios*, dependen totalmente del saber y la cultura indígena, y son capaces de sobrevivir justo en la medida en que se pueden incorporar a su mundo (Ahern; Adorno, “The Negotiation of Fear”).

Si Alvar Núñez no es claro en los *Naufragios*, como se queja Oviedo, o si no logra una estructura narrativa que amerite una comparación con la novela de aventuras, como lo ha visto un crítico contemporáneo, es quizás por la simple razón de que Alvar Núñez busca elaborar una alternativa textual que le permita comunicar una experiencia que ni se presta a la claridad ni participa de la temporalidad de la narrativa occidental.¹⁰ El género

⁹ Sobre Michel de Certeau y la heterología como contratradición, véase Godzich (vii-xxi). Véanse mis observaciones sobre Cabeza de Vaca y Montaigne con la lectura de Montaigne que ofrece de Certeau (67-79); la versión francesa apareció bajo el título: “Le lieu et l’autre Montaigne: ‘Des cannibales’”.

¹⁰ Para descartar un fácil paralelismo, Stephanie Merrim ha argumentado que “la lectura de los *Naufragios*, debido a su pobre redacción, a la falta de comentarios y de rasgos individualizadores a menudo resulta ardua—incluso fastidiosa” (197). Merrim señala estas limitaciones a partir de la

de la relación, al que está sujeto los *Naufragios*, tampoco le permite a Alvar Núñez derivar explícitamente los significados universales de una narrativa cuya intriga es *trágico-apologética*.¹¹

La trama *trágico-apologética* de los *Naufragios*, en su falta de resolución explícita, también implica una apología de las culturas indígenas. Alvar Núñez nos ofrece una serie de datos de carácter etnográfico que entrelazaría la resolución apologética de la intriga con una apología de la cultura india: su apología se acerca al criterio lascasiano que valora las costumbres y creencias indígenas en sus propios términos, y no según una capacidad de ser cristianos. Aunque en el caso de Alvar Núñez también se dé este otro sentido de lo apologético, no es ni el más interesante ni mucho menos el que define su agudeza etnográfica. Al contrario, hay que examinar las estrategias retóricas que utiliza Alvar Núñez para sortear los caminos de una escritura de formas de vida que permanecerían, por su alteridad, incomprensibles a un público europeo, si no es que chocaran con los valores de la iglesia y el estado.

En vez de preguntarnos de qué es símbolo tal o cual pasaje, motivo, palabra, o descripción cultural, habría que indagar cómo se cuentan esas experiencias y prácticas culturales que al salir de lo común, al tocar tabúes y prácticas mágicas vedadas, requieren vías alternativas de comunicación; también habría que ver cómo se postulan y trascienden las diferencias culturales que va tejiendo Alvar Núñez entre lo específicamente indígena y la visión de las curas como milagros divinos. De por sí, como lo ha mostrado Enrique Pupo-Walker, la tradición de santos milagreros había sido combatida desde el siglo XIII por canonistas y teólogos, la confluencia con el chamanismo complica aún más un acomodo al dogma de la iglesia (Pupo-Walker, "Pesquisas" 521-22).¹² El valor etnográfico de los *Naufragios* consiste precisamente —a diferencia de las lecturas tradicionales que exclusivamente acentúan lo milagroso— en que da polivalencia al registro de la perspectiva indígena, la cristiana, y al entrecruce de estas dos concepciones del mundo.

Lo imaginario no se puede aislar como un complemento "literario" que, al removerlo, haría de los *Naufragios* una relación más, como lo quisiera Oviedo (Pupo-Walker, "Pesquisas" 539). El valor "literario" de los *Naufragios* residiría precisamente en la capacidad que Alvar Núñez tiene de mantener un hilo tenue entre un plano literal y otro figurativo. Ello hace posible que la información sobre la cultura indígena y su participación en ésta mantengan un significado propio. Además, permite evitar el tipo de subordinación del saber indígena que, también con un brillo "literario", llevan a cabo Oviedo, Acosta y muchos otros "cronistas" de Indias. No son los ecos de una tradición literaria los que

definición de la novela de aventuras en el ensayo de Borges, "El arte narrativo y la magia". Según Merrim, en los *Naufragios* todo es *fábula*, "materia bruta que no se ha organizado en *sujet*" (197). Sin embargo, Merrim no se pregunta si esto no es un artificio más, un efecto-relación estudiado.

¹¹ El desastre de la armada se presta a una intriga trágica, pero su resolución con la supervivencia de los cuatro implica, a su vez, una trama tipo apologética. Véanse las definiciones de estos tipos de relato en Ducrot y Todorov (341-342).

¹² La historia de la recepción "milagrera" ha sido trazada por Lafaye. Véase la nota 3 donde expongo la polémica entre Honorio Filopono y Antonio Ardoino sobre la capacidad de hacer milagros de Alvar Núñez.

definen el logro de la obra de Alvar Núñez, sino el llegar a producir un texto que actualiza su experiencia de una cultura diferente. Suyo es precisamente el testimonio de un radical primer encuentro. Y si los *Naufragios* no son el primer texto sobre un cautiverio, un naufragio, o una iniciación chamánica, sí son una de las más acabadas escrituras de alguien que “entonces” estuvo “allá” y “ahora” lo cuenta desde “acá”.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena. “Literary Production and Suppression: Reading and Writing about Amerindians in Colonial Spanish America”. *Dispositio* XI/28-29 (1987): 1-25.
- . “The Negotiation of Fear in Cabeza de Vacas *Naufragios*”. *Representations* 33 (1991): 163-199.
- Adorno, Theodor W. “La sustancia experiencial”. *Tres estudios sobre Hegel*. Traducción Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1969. 112-115.
- Ahern, Maureen. “The Cross and the Gourd: The Appropriation of Ritual Signs in the *Relaciones* of Alvar Núñez Cabeza de Vaca and Fray Marcos de Niza”. *Early Images of the Americas: Transfer & Invention*. Jerry M. Williams and Robert E. Lewis, editores. Tucson: University of Arizona Press, 1993. 215-244.
- Ardoino, Antonio. *Examen apologetico de la histórica narración de los naufragios, peregrinaciones, i milagros de Alvar Nuñez Cabeza de Baca, en las tierras de La Florida y del Nuevo Mexico*. Madrid: Imprenta Juan Zúñiga, 1736.
- Bandelier, Adolphe B. *The Discovery of New Mexico by the Franciscan Monk Friar Marcos de Niza in 1539*. Traducción Madeleine Turrell Rodack. Tucson: University of Arizona Press, 1981.
- Borges, Jorge Luis. “El arte narrativo y la magia”. *Discusión*. Buenos Aires: Emecé, 1966. 81-91.
- Carreño, Antonio. “*Naufragios*, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca: una retórica de la crónica colonial”. *Revista Iberoamericana* 53/140 (1987): 499-516.
- Certeau, Michel de. *Heterologies: Discourse on the Other*. Traducción Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- . “Le lieu et l'autre Montaigne: ‘Des cannibales!’”. *Le racisme: mythes et sciences: pour Léon Poliakov*. Maurice Olender, editor. Brussels: Complexe, 1981. 187-200.
- . “Montaigne’s ‘Of Cannibals’: The savage I”. *Heterologies*. 67-79.
- Clifford, James. “On Ethnographic Allegory”. Clifford y Marcus, editor. 98-121.
- Clifford, James y George Marcus, editores. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Cushing, Frank Hamilton. *Outlines of Zuñi Creation Myths*. Thirteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1891-92. Washington, DC: Government Printing Office, 1896.
- De Man, Paul. “The Rhetoric of Temporality”. *Interpretation: Theory and Practice*. Charles Singleton, editor. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969. 173-209.

- Dowling, Lee. "Story vs. Discourse in the Chronicle of Indies: Alvar Núñez Cabeza de Vacas' Relation". *Hispanic Journal* 5 (1984): 89-99.
- Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Traducción Enrique Pezzoni. Madrid: Siglo XXI, 1983. 341-342.
- Fabian, Johannes. "Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing". *Cultural Inquiry* 16/4 (Summer 1990): 753-772.
- _____. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Friede, Juan. "La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América". *Revista de Historia de América* 47 (1959): 45-94.
- Gadamer, Georg-Hans. *Truth and Method*. Traducción Garrett Barden y John Cumming. New York: Seabury Press, 1975.
- Geertz, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Godzich, Wlad. "Foreword: The Further Possibility of Knowledge". Certeau, *Heterologies*. vii-xxi.
- González Echevarría, Roberto. "Historia y alegoría en la narrativa de Carpentier". *Isla a su vuelo fugitiva*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1983. 43-67.
- _____. "Isla a su vuelo fugitiva: Carpentier y el realismo mágico". *Revista Iberoamericana* 40 (1974): 9-64.
- Hart, Billy Thurman. "A Critical Edition with a Study of the Style of 'La Relación' by Alvar Núñez Cabeza de Vaca". Ph.D. dissertation. University of Southern California, 1974.
- Invernizzi, Lucía. "Naufragios e infortunio. Discurso que transforma fracasos en triunfos". *Revista Chilena de Literatura* 29 (1987): 7-22.
- Jauss, H. R. "The Alterity and Modernity of Medieval Literature". *New Literary History* 10 (1979): 181-227.
- Lafaye, Jacques. "Los 'milagros' de Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1527-1536)". *Mesías, cruzados, utopías. El Judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*. Traducción Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1984. 65-84.
- Lagmanovich, David. "Los Naufragios de Alvar Núñez como construcción narrativa". *Kentucky Romance Quarterly* 25 (1978): 27-37.
- Lewis, Robert E. "Los Naufragios de Alvar Núñez: Historia y ficción". *Revista Iberoamericana* 48 (1982): 681-94.
- Mignolo, Walter. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista". *Historia de la literatura hispanoamericana*. Luis Iñigo-Madrigal, editor. Tomo 1, Epoca Colonial. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982. 57-116.
- Molloy, Sylvia. "Alteridad y reconocimiento en los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35 (1987): 425-449.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Los Naufragios*. Enrique Pupo-Walker, editor. Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica. Madrid: Castalia, 1992.
- _____. *Naufragios. Colección de libros y documentos referentes a la historia de América*. Manuel Serrano y Sanz, editor. Tomo 5. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1906.

- O'Gorman, Edmundo. "Apéndice II". *Apologética historia sumaria*. Edmundo O'Gorman, editor. México: UNAM, 1967.
- Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de. *Historia general y natural de las Indias*. 5 tomos. Madrid: BAE, 1959.
- Pastor, Beatriz. *Discursos narrativos de la conquista de América*. 2ª edición. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1988.
- Philoponus, Honorius [Caspar Plautius]. *Nova typis transacta navigatio. Novi Orbis Indiae Occidentalis*. Venecia: Linz, 1621.
- Pratt, Mary Louise. "Fieldwork in Common Places". Clifford y Marcus. 27-50.
- Pupo-Walker, Enrique. "Pesquisas para una nueva lectura de los Naufragios, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca". *Revista Iberoamericana* 53/140 (1987): 517-539.
- _____. I: Sección introductoria; and II: Valoraciones del texto. Núñez Cabeza de Vaca, *Los Naufragios*.
- Rabasa, José. "Allegory and Ethnography in Cabeza de Vaca's *Naufragios* and *Comentarios*". *Violence, Resistance, and Survival in the Americas: The Legacy of Conquest*. William B. Taylor y Franklin Pease, editores. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1993.
- _____. "Dialogue as Conquest: Mapping Spaces for Counter-Discourse". *Cultural Critique* 6 (Spring 1987): 131-160.
- _____. "Utopian Ethnology in Las Casas's *Apologética*". 1492-1992: *Re/Discovering Colonial Writing*. René Jara y Nicholas Spadaccini, editores. *Hispanic Issues* 4. Minneapolis: Prisma Institute, 1989. 263-290.
- Serrano y Sanz, Manuel. "Advertencia". Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*.
- Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Todorov, Tzvetan. "Symbole et allégorie". *Théories du symbole*. Paris: Seuil, 1977. 235-260.
- White, Hayden. *The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- _____. "Narrative in Contemporary Historical Theory". *The Content of Form*. 26-57.
- _____. "The Value of Narrative in the Representation of Reality". *The Content of Form*. 1-25.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. New York: Oxford University Press, 1977.