Document generated on 05/21/2025 5:38 p.m.

Revista Canadiense de Estudios Hispánicos

« Heureux qui, comme… » Parcours initiatique, chamanisme et mutation identitaire dans Naufragios d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca

Nicolas Balutet

Volume 45, Number 2, Winter 2021

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1100803ar
DOI: https://doi.org/10.18192/rceh.v45i2.6686

See table of contents

Publisher(s)

Asociación Canadiense de Hispanistas

ISSN

0384-8167 (print)
2564-1662 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Balutet, N. (2021). « Heureux qui, comme… » Parcours initiatique, chamanisme et mutation identitaire dans Naufragios d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, *45*(2), 307–325. https://doi.org/10.18192/rceh.v45i2.6686

Article abstract

À l'instar de l'Odyssée d'Homère, Naufragios d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1542-1555) retrace, entre de multiples autres angles d'approche, un voyage qui s'apparente à un parcours initiatique, c'est-à-dire un cheminement vers une conversion intérieure profonde. Cette transformation ontologique passe par trois étapes ou séquences (phases de séparation, de marge et d'agrégation) que cet article se propose d'analyser à la lumière, notamment, des apports de l'anthropologie. Si l'écriture de l'œuvre relève essentiellement d'une entreprise d'auto-glorification de son auteur à travers, notamment, une "héroïsation" et une "messianisation" discursives d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca, une lecture symbolique s'attachant aux structures anthropologiques de l'imaginaire permet de montrer que certains des composants de l'initiation affleurent à la surface du texte comme dans un palimpseste.

© Nicolas Balutet, 2023

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

NICOLAS BALUTET

"Heureux qui, comme… " Parcours initiatique, chamanisme et mutation identitaire dans *Naufragios* d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca

Como la Odisea *de Homero,* Naufragios *de Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1542-1555) construye, entre otros enfoques, un viaje que se parece a un trayecto iniciático, es decir, un camino hacia una profunda conversión interior. Esta transformación ontológica pasa por tres etapas o secuencias (fases de separación, de margen y de agregación), que este artículo se propone analizar a la luz de los datos antropológicos. Si la escritura de la obra corresponde, sobre todo, a una empresa de autoglorificación de su autor a través de una "heroización" y de una "mesianización" discursiva de Álvar Núñez Cabeza de Vaca, una lectura simbólica que estudia las estructuras antropológicas del imaginario permite mostrar que algunos de los componentes de la iniciación afloran en la superficie del texto como en un palimpsesto.*

Palabras clave: Naufragios, *Álvar Núñez Cabeza de Vaca, iniciación, chamanismo, identidad*

*À l'instar de l'*Odyssée *d'Homère,* Naufragios *d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1542-1555) retrace, entre de multiples autres angles d'approche, un voyage qui s'apparente à un parcours initiatique, c'est-à-dire un cheminement vers une conversion intérieure profonde. Cette transformation ontologique passe par trois étapes ou séquences (phases de séparation, de marge et d'agrégation) que cet article se propose d'analyser à la lumière, notamment, des apports de l'anthropologie. Si l'écriture de l'œuvre relève essentiellement d'une entreprise d'auto-glorification de son auteur à travers, notamment, une "héroïsation" et une "messianisation" discursives d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca, une lecture symbolique s'attachant aux structures anthropologiques de l'imaginaire permet de montrer que certains des composants de l'initiation affleurent à la surface du texte comme dans un palimpseste.*

Mots-clés : Naufragios, *Álvar Núñez Cabeza de Vaca, initiation, chamanisme, identité*

On aura reconnu dans le titre de cet article une référence à un célèbre vers d'un sonnet de Joachim du Bellay, *Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage*. Si je me suis autorisé ce clin d'œil, ce n'est pas tant en raison du thème de ce poème élégiaque publié en 1558, à savoir l'exil et le regret du pays natal, que pour l'allusion à Ulysse, le héros de l'*Odyssée* d'Homère. La *Relación* d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca présente, en effet, des réminiscences de ce texte classique : multiples naufrages, éloignement des siens et de sa patrie, terribles souffrances, périodes d'esclavage, démonstration de courage et de résistance, structure circulaire, rencontre avec des Cyclopes – je pense, à ce propos, à la vie supposée du narrateur auprès d'une famille dont les membres auraient présenté la singulière particularité d'être tous borgnes (XVII, 139) – , etc. Je ne pousserai pas plus loin les rapprochements entre les deux œuvres. En revanche, je garde à l'esprit que, à l'instar de l'*Odyssée*, *Naufragios* retrace, entre de multiples autres angles d'approche, un voyage qui s'apparente à un parcours initiatique.

Plus qu'un simple déplacement spatial vers un lieu plus ou moins connu et éloigné, l'expression "parcours initiatique" désigne un cheminement vers une conversion intérieure profonde, une mutation ontologique, une métamorphose, l'accès d'un individu à la maturité, à une certaine forme de perfection. C'est en "homme nouveau" que le "héros" revient parmi les siens, au terme d'un itinéraire comportant trois séquences que l'on retrouve dans tout processus initiatique. De nombreux chercheurs ont constaté, en effet, combien il existe des invariants anthropologiques au sein de multiples sociétés éloignées dans le temps et dans l'espace (Vierne 8 ; Bettelheim 19 ; Fontaine 15 ; Vincent 9). Ces trois étapes sont les suivantes : 1) la phase de séparation ou *préliminaires* ; 2) la phase de marge ou *liminaires* ; et 3) la phase d'agrégation ou *postliminaires*, selon les termes employés par l'ethnologue et folkloriste Arnold Van Gennep (27). De son côté, Philippe-Emmanuel Rausis (64, 68, 75) parle de "rupture", de "clôture" et d'"investiture".

Si je crois que l'écriture de *Naufragios* relève essentiellement d'une entreprise d'auto-glorification (Folger ; Valcárcel) de son auteur à travers, notamment, une "héroïsation" et une "messianisation" discursives d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca, dans le cadre de ce travail je vais rapporter les éléments qui évoquent également l'initiation magique, l'un des trois types d'initiation signalé par le sociologue Roger Bastide, celui qui permet d'accéder à la possession de pouvoirs surnaturels, les deux autres étant l'initiation tribale comme les rites de puberté par exemple et l'initiation religieuse (Riffard 158). Ce faisant, je ne veux pas dire par là que l'ancien trésorier royal avait délibérément en tête d'écrire le récit d'un parcours initiatique mais qu'une lecture symbolique, métaphorique, s'attachant aux

structures anthropologiques de l'imaginaire, pour reprendre le titre du célèbre ouvrage de Gilbert Durand, permet de montrer que certains de ses composants affleurent à la surface de *Naufragios* comme dans un palimpseste.

LA PHASE DE SEPARATION

Tout parcours initiatique commence par l'épreuve de l'adversité, c'est-à-dire une série d'événements funestes que le néophyte, c'est-à-dire le novice, la personne au cœur de l'initiation, va devoir surmonter. Dans l'œuvre d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca, nombreuses sont ces expériences, qualifiées de "trabajos de la tierra y peligros de la mar" (XXXVII, 208)[1].

L'aventure débute ainsi à Cuba par un ouragan exceptionnel, jamais vu, du moins pour les Espagnols (I, 87), qui menace non seulement de les emporter (I, 86) mais qui détruit également tout sur son passage (maison, églises, bateaux) (I, 86-87). Malgré ces mauvais présages, l'expédition dirigée par Pánfilo de Narváez poursuit son entreprise et doit faire face à pas moins de trois autres tempêtes (II, 89 ; IX, 113 ; X, 119), sans compter d'autres épisodes pluvieux qui rendent plus difficile encore l'avancée. Au-delà du climat à proprement parler, dans la première moitié du texte particulièrement, l'élément aquatique réserve bien d'autres déconvenues aux Espagnols, lorsqu'ils doivent traverser mers, lacs, lagunes et rivières profonds, autant d'espaces avaleurs aux vagues et courants violents (V, 96-97, 99 ; VII, 102-04 ; VIII, 111 ; XII, 122-23 ; XIII, 126 ; XVII, 138 ; XXVII, 170 ; XXX, 181 ; XXXII, 192).

À l'eau et à ses dangers s'ajoute le motif de la faim, omniprésent dans la première moitié de l'œuvre. David Lagmanovich (29) a ainsi dénombré pas moins de 46 occurrences du mot "hambre" dans *Naufragios*, auxquelles il convient d'ajouter les très nombreux passages évoquant la pénurie alimentaire des Espagnols ainsi que leur soif (I, 87-88 ; IV, 93 ; V, 96, 100 ; IX, 112-13, 115 ; XV, 132 ; XIX, 153 ; XXII, 159). Outre l'ingurgitation de chiens (XXIII, 161), Álvar Núñez Cabeza de Vaca et ses compagnons en sont réduits à manger du maïs et de la viande crus (X, 119 ; XII, 123 ; XXII, 160), ce qui souligne un peu plus la précarité de leur condition. Il en va de même quand le narrateur rapporte des cas d'anthropophagie parmi les Espagnols (XIV, 127 ; XVII, 141), qui viennent amplifier leur désarroi.

La troisième épreuve est celle de l'errance, c'est-à-dire cet itinéraire improvisé, incertain et interminable qui s'accompagne dans *Naufragios* de la fatigue et de multiples douleurs corporelles (V, 100) et se révèle d'autant plus difficile que, dans les dix premiers chapitres de l'œuvre, les Espagnols doivent faire face à des populations indiennes souvent présentées comme extrêmement belliqueuses et habiles dans l'art de la guerre (VII, 103-05, 107 ;

VIII, 110 ; IX, 114-15 ; X, 116-17). De même, une fois "prisonniers" des Indiens, Álvar Núñez Cabeza de Vaca et certains de ses compagnons subissent de mauvais traitements (XVI, 133-34, 136-37 ; XVIII, 142, 145-46 ; XIX, 148 ; XXVII, 159-60). Les Espagnols doivent affronter également un autre type d'ennemis, les huîtres et les moustiques qui ne cessent de les tourmenter et de les blesser (V, 97-98 ; XVIII, 145-46).

Dans une optique initiatique, les humiliations, les vexations, les tourments que je viens de signaler très brièvement comportent une valeur rituelle et entendent, comme le souligne Victor W. Turner (103-04), détruire le statut antérieur et préparer le néophyte au nouveau. Cette souffrance endurée signale un anéantissement, une mort symbolique, prélude à une future renaissance (Éliade, *Initiation* 93 ; Vierne 28). On ne s'étonnera donc pas qu'Álvar Núñez Cabeza de Vaca et ses compagnons soient amenés à faire table rase de leur passé en perdant, par exemple, certains symboles de leur pouvoir conquérant. C'est le cas avec les chevaux dont on connaît l'effet psychologique sur des populations qui rencontraient ces animaux pour la première fois. Dès le chapitre I, l'ancien trésorier royal relève d'ailleurs leur fonction militaire et leur ascendant sur les Indiens (I, 84 ; XXV, 165-66). Les blessures et la mort des chevaux semblent même, parfois, aussi importantes que les coups reçus et les pertes en vies humaines, à en juger par le comptage fort exhaustif que propose Álvar Núñez Cabeza de Vaca (I, 87 ; III, 90 ; VII, 104-05, 107). Or, face aux multiples naufrages, s'ils veulent survivre, les Espagnols se retrouvent donc dans l'obligation de dévorer l'un des symboles de leur supériorité, réduit désormais à de simples fonctions utilitaires (nourriture, cordes, outres) (VIII, 109-10 ; IX, 112).

Par ailleurs, les difficultés pour traverser tous les espaces aquatiques mais aussi le rappel constant à la nudité (« Proemio » 80 ; XII, 122-23 ; XIII, 126 ; XVI, 135 ; XXI, 152 ; XXII, 159 ; XXXIV, 199) ne sont pas sans évoquer un retour à la matrice, un *regressus ad uterum*. Pénétrer dans les eaux, elles-mêmes reliées symboliquement au féminin (Durand 110), c'est réintégrer un moment que Mircea Éliade qualifie de "pré-cosmique" (Vierne 45), c'est-à-dire d'avant la création, un stade embryonnaire (128). La faim qui tenaille les Espagnols, bien qu'elle ne soit pas volontaire, pourrait aussi évoquer le jeûne que l'on retrouve dans quasiment toutes les initiations (28) et qui, à l'instar de l'extase ou de la transe, conduit également à une mort symbolique du corps offrant ainsi la possibilité de mieux se consacrer ensuite aux révélations de l'esprit (Éliade, *Initiation* 50, 145).

Ainsi dépouillés, ayant changé littéralement de peaux (XXII, 159), ne possédant plus rien, confrontés à la mort de la quasi-totalité de leurs compagnons, davantage "cerca de la muerte que de la vida" (XII, 123), "hechos propia figura de la muerte" (XII, 123), Álvar Núñez Cabeza de Vaca

et une poignée de compagnons rescapés sont désormais prêts à entrer dans la seconde phase du parcours initiatique, celle de la marge, un état intermédiaire et transitoire qui doit les conduire à rencontrer véritablement l'altérité.

LA PHASE DE MARGE

La phase de marge correspond au moment où, morte symboliquement, la personne en cours d'initiation va prendre connaissance d'un ensemble de rites et d'enseignements oraux qui vont modifier radicalement son statut religieux et social, pour être associée désormais à une catégorie d'individus spéciaux (Tresoldi 9). Dans *Naufragios*, cela passe par la "transformation" d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca et de ses trois compagnons en chamans.

Comme le rappellent les anthropologues français Jacques Galinier et Michel Perrin, le terme "chaman" recouvre un ensemble hétérogène de pratiques confiées en Amérique du Nord à des personnes appelées *medicine-men* et, dans la partie latino-américaine, le plus souvent *curanderos* (Galinier et Perrin x). Ce sont avant tout des thérapeutes. L'accès au statut de chaman dépend des peuples mais les ethnologues et historiens des religions ont relevé trois voies différentes qui peuvent coexister : 1) par élection "divine", lorsque la personne est reconnue par la communauté comme porteuse de caractéristiques sacrées, la volonté de l'individu n'étant alors pas forcément manifeste ; 2) à la suite d'une quête personnelle ; 3) ou par héritage familial (Éliade, *Chamanisme* 36 ; Perrin 24-25). Les Espagnols s'inscrivent dans la première catégorie. Au chapitre XV, Álvar Núñez Cabeza de Vaca relate ainsi que, sur l'île de Mal Hado, les Indiens leur auraient imposés cette activité. Malgré leurs protestations, ils se seraient pliés aux exigences autochtones pour ne pas que leur situation empire (XV, 130-31).

Pourquoi les Espagnols sont-ils perçus comme de potentiels chamans ? Dans son étude, Aneta de la Mar Ikonómova (98-99) pense qu'il s'agit d'une forme d'apitoiement des populations indiennes face à la méconnaissance des Espagnols quant aux propriétés des plantes et d'autres choses utiles dans ce nouveau monde où ils vivent désormais ; bref, il s'agissait de leur fournir une sorte de "guide de survie". Je ne suis pas vraiment convaincu par cette explication. Je pense plutôt que d'autres raisons sont à l'œuvre en lien avec les caractéristiques psychiques et physiques des Espagnols.

Tout d'abord, ce sont des étrangers. Ils possèdent donc, aux yeux des Indiens, une forme d'étrangeté à laquelle ces derniers accordent des pouvoirs surnaturels (Van Gennep 36-37). Ce n'est pas pour rien que plusieurs peuples auraient appelé les anciens naufragés les "fils du Soleil" ou qu'ils pensent qu'ils descendent du ciel (XXII, 156 ; XXVIII, 175 ; XXXI, 189-90, 192 ; XXXIV, 199). Les Espagnols renvoient à une altérité inconnue qui est

supposée venir d'un autre monde, comme il ressort de la lecture de chroniques antérieures (celle de Bernal Díaz del Castillo, par exemple).

Par ailleurs, les chamans sont souvent perçus comme des individus capables de franchir toutes sortes de frontières, entre la vie et la mort, entre les animaux et les humains, entre le monde sacré et le monde terrien, etc. Cette dualité est aussi fréquemment marquée par une ambiguïté genrée, matérialisée par des vêtements ou des atours renvoyant symboliquement à la fois au masculin et au féminin. Cela permettait aux chamans d'incarner aux yeux de la communauté l'idée de totalité, d'unité et non pas de séparation des genres (Perrin 53-54). Dans *Naufragios*, il n'est pas question explicitement d'une telle harmonie originelle, si ce n'est à travers l'allusion aux berdaches au chapitre XXVI (XXVI, 168). De nombreux peuples amérindiens d'Amérique du Nord connaissaient, en effet, un troisième genre, à côté du masculin et du féminin, c'est-à-dire des personnes d'un sexe biologique donné (homme ou femme) mais qui se chargeaient de tâches souvent propres aux individus du sexe opposé et qui occupaient parfois des fonctions proches de celles du chaman (Balutet, « Rencontres » 35-44 ; Balutet, « Enquête » 65-88 ; Gómez Galisteo, « Representing » 30).

Concernant les Espagnols et, particulièrement, Álvar Núñez Cabeza de Vaca, on peut considérer que le fait d'avoir vécu aussi longtemps auprès des femmes, d'avoir partagé leurs activités, le place sous le signe de la liminarité, c'est-à-dire qu'il possède un statut d'entre-deux (Turner 96). L'ancien trésorier royal endosse, en effet, de multiples activités féminines. Au chapitre XVIII, quand les naufragés réduits en esclavage alimentent plusieurs feux toute la nuit pour éloigner les moustiques (XVIII, 145), ne retrouve-t-on pas une des tâches assignées aux femmes dont il est rapporté, par ailleurs, qu'elles doivent surveiller les fours ? Les Espagnols ne reconnaissent-ils pas jouer le rôle de pacificateurs comme les femmes (XXIV, 163-64 ; XXX, 182 ; XXXI, 190) ? Et, surtout, Álvar Núñez Cabeza de Vaca n'affirme-t-il pas fabriquer des peignes et des nattes et tanner des peaux à l'instar des femmes (XXII, 160) ? Ne devient-il pas colporteur, une activité que les peuples amérindiens des territoires de l'actuel Texas et du Nord du Mexique confiaient aux femmes (Wade 339) ? Rappelons que, concernant la thématique féminine, l'œuvre de l'ancien trésorier royal est singulière, pour ne pas dire "pionnière" comme l'affirme Carmen Gómez Galisteo (« Subverting » 24). Peu de chroniques des Indes s'attachent autant que *Naufragios* à des questions souvent jugées secondaires voire sans aucune importance en comparaison avec le détail des richesses découvertes ou la description des religions et de la hiérarchie sociale.

Pour poursuivre notre réflexion concernant les raisons de la "chamanisation" des Espagnols, il convient de se pencher sur le chapitre

XXII de *Naufragios* où Álvar Núñez Cabeza de Vaca conte une histoire pour le moins étrange, celle de Mala Cosa, un personnage "pequeño de cuerpo y que tenía barvas" (XXII, 157), apparaissant "en hábito de muger unas vezes, y otras como hombre" (XXII, 157), dont la demeure, disait-il, se trouvait sous terre (XXII, 157-58) et qui, surtout, pratiquait des saignées et des opérations visant à soigner les maladies et les blessures (XXII, 157-58). On retrouve dans la description de ce personnage de nombreuses caractéristiques des chamans d'Amérique du Nord, comme leur origine chtonienne, leur isolement, leur comportement étrange, leur ambigüité de genre, leurs particularités physiques, leur lien avec des pratiques médicales singulières, etc. (Adorno). Or, Mala Cosa, selon la description qui nous est fournie, renvoie physiquement à un Blanc. La ressemblance avec cet être surnaturel, ce modèle mythique, a pu renforcer la comparaison avec les Espagnols.

Enfin, deux autres éléments méritent qu'on les mentionne. Comme le signale justement Silvia Spitta, le signe de croix qu'exécutent les nouveaux-arrivants sur le continent américain pourrait symboliser aux yeux des Indiens les quatre points cardinaux et les esprits qui s'y trouvent, si importants dans les cultures méso- et nord-américaines (324). De son côté, l'anthropologue suédois Ake Hultkranz souligne que, au XXe siècle, les Pimas et les Papagos du Sud-Ouest des États-Unis faisaient la différence entre les maladies "errantes" et les maladies "permanentes" (221). Les premières étaient infectieuses comme la variole, la rougeole, la varicelle, la grippe, etc., et étaient perçues comme provenant des étrangers. En conséquence, les docteurs indiens ne les soignaient pas, préférant qu'elles soient traitées par des médecins blancs. Peut-être en allait-il déjà de même quelques siècles plus tôt, d'autant que certaines de ces maladies infectieuses étaient apparues concomitamment à l'arrivée des Espagnols (XIV, 127) ?

Álvar Núñez Cabeza de Vaca a beau minimiser, dans un premier temps, son action thérapeutique et se moquer des demandes des Indiens, comme tout chaman il a forcément dû passer par des rites d'initiation. Selon Éliade, "[q]uelle qu'ait été la méthode de sélection, un chaman n'est reconnu comme tel qu'après avoir reçu une double instruction : 1° d'ordre extatique (rêves, transes, etc.) et 2° d'ordre traditionnel (techniques chamaniques, noms et fonctions des esprits, mythologie et généalogie du clan, langage secret, etc.)" (*Chamanisme* 29). Bien entendu, l'auteur de *Naufragios* ne pouvait pas l'écrire dans son œuvre sous peine d'être traité d'hérétique. C'est, d'ailleurs, ce qu'a bien compris Nicolás Echevarría, le réalisateur de *Cabeza de Vaca*, lorsqu'il fait dire aux survivants espagnols à la fin du film, en s'adressant à Álvar Núñez Cabeza de Vaca : "no podemos seguir hablando de resucitaciones cuando lleguemos a tierra de cristianos. Si cuentas lo que hemos vivido te van a tomar por loco. Te encerrarán. Vas a regresar a

España cubierto de cadenas" (Casimiro 81). Signalons, par ailleurs, qu'au moment de la sortie de la seconde édition de l'ouvrage, l'Archevêché de Valladolid venait de réitérer sa condamnation de "todas las prácticas sospechosas de hechicería: agüeros, santiguar el mal de ojo, sortilegios, encantamientos, conjuros, y entre éstas, también la de los ensalmos" (cité par Ikonómova 99). Aucune cérémonie initiatique ne nous est clairement dévoilée dans le texte et on peut aisément le comprendre mais n'oublions pas qu'Álvar Núñez Cabeza de Vaca explique lui-même dans le *proemio* que "antes soy en todo más corto que largo" (« Proemio » 81).

Plusieurs éléments, cependant, pourraient faire symboliquement écho à des pratiques initiatiques chamaniques. Il en va ainsi de l'île de Mal Hado où, selon le texte, débute la "carrière" de *físico* de l'Espagnol. Ce nom de Mal Hado est certainement une appellation donnée postérieurement au retour du naufragé dans la péninsule ibérique. Le chroniqueur Gonzalo Fernández de Oviedo (615), qui ne manque pas de clairvoyance, a souligné dès la parution de la première version imprimée de *Naufragios* combien l'île n'est nullement évoquée en ces termes dans la *Relación conjunta* présentée par Álvar Núñez Cabeza de Vaca, Alonso del Castillo et Andrés Dorantes devant la *Real Audiencia* de Santo Domingo : "Ni quiero consentir al Cabeza de Vaca el nombre que en su impresión da a aquella isla, que llama de Mal Hado, pues en la primera relación no le pusieron nombre, ni él se lo puede dar" (Fernández de Oviedo 615). Ce baptême onomastique postérieur renvoie à un très célèbre roman de chevalerie, le *Palmerín de Olivia* (connu également sous le nom de *Palmerín de Oliva*, première édition en 1511), comme l'a démontré Javier Roberto González (58-60). Le plus important pour mon propos, c'est de souligner qu'il s'agit d'une île, c'est-à-dire d'un lieu qui, symboliquement, est séparé du reste du monde. Or, on sait que les initiations se produisent dans ce type d'espaces distincts de ceux du quotidien (Vierne 16, Duchêne 119-20), précisément investis d'un potentiel sacré en raison de leur éloignement géographique et de la protection de l'eau maternelle (Vierne 51).

Par ailleurs, cet isolement se retrouve à un autre moment, au chapitre XXI, lors d'un épisode qui s'apparente à une retraite, étape quasi indispensable dans les rites initiatiques, car elles permettent de prendre du recul, de méditer (Éliade, *Initiation* 144). Álvar Núñez Cabeza de Vaca erre pendant cinq jours dans un désert. À cette occasion, il creuse un trou pour s'y enterrer et y passer la nuit (XXI, 152-53). En dehors d'une lecture rationnelle évidente (il souhaite se protéger du froid), ne peut-on pas voir, dans ce passage, une manifestation de la pénétration dans les profondeurs chtoniennes (Éliade, *Initiation* 144) ? Le trou est, en effet, un espace très important dans la mesure où il figure l'axe central du monde, son ouverture,

qui permet d'unir et de rejoindre les trois grandes régions cosmiques (le ciel, la terre et le monde souterrain) (Éliade, *Chamanisme* 211). Un autre élément des cérémonies initiatiques se retrouve dans cet épisode : la pénombre et le feu. Ce dernier est fréquemment associé au pouvoir magico-religieux qui s'exprime par un accroissement de chaleur car, comme l'explique Durand, "[p]ar la chaleur tout est profond, la chaleur est le signe d'une profondeur, le sens d'une profondeur" (228). D'ailleurs, dans un chapitre antérieur, le chemin par lequel sont conduits les Espagnols dans un village indien est parsemé de multiples feux et d'arrêts qui instaurent une ambiance empreinte de mystère (XII, 124-25). L'aspect le plus intéressant du passage par le désert est qu'il intervient précisément juste avant un célèbre épisode du chapitre XXII où Álvar Núñez Cabeza de Vaca est à l'origine de ce que le texte apparente à une résurrection, vraisemblablement la conséquence d'une catalepsie (XXII, 155-56). Son étape d'isolement durant laquelle, par ailleurs, il a jeûné semble l'avoir changé car il est désormais capable de réaliser supposément des guérisons miraculeuses (XXI, 153).

Il y a lieu de s'interroger également sur ces passages où les Indiens font la fête bruyamment empêchant Álvar Núñez Cabeza de Vaca de trouver le sommeil (XII, 125 ; XXVII, 171). S'agit-il de cérémonies particulières dont le but est de le maintenir en état de veille pour le faire entrer dans un état modifié de conscience ? Il est impossible de le savoir. Rappelons simplement que l'utilisation de rythmes musicaux particuliers fait partie des techniques chamaniques de l'extase (Vierne 30) : "Ne pas dormir, ce n'est pas seulement vaincre la fatigue physique, c'est surtout faire preuve de volonté et de force spirituelle : rester éveillé veut dire qu'on est conscient, présent au monde, responsable", rappelle Éliade (*Initiation* 47).

Si Álvar Núñez Cabeza de Vaca n'est pas très disert sur la nécessaire initiation chamanique des Espagnols, il l'est davantage sur les méthodes thérapeutiques utilisées et sur les conséquences que les anciens naufragés en retirent. *Naufragios* évoque ainsi les pratiques indiennes, principalement les soufflements qu'il convient d'interpréter davantage comme un recrachage de fumée. Selon Hultkranz, dans son ouvrage intitulé *Guérison chamanique et médecine traditionnelle des Indiens d'Amérique* où l'anthropologue suédois relate longuement le travail des hommes-médecine, l'idée est d'écarter ainsi la maladie (149, 155, 223). Il existe bien d'autres méthodes comme sucer certaines parties du corps pour aspirer la maladie, faire des saignées, des massages, éventer avec des plumes ou agiter des calebasses. Álvar Núñez Cabeza de Vaca en mentionne brièvement quelques-unes au chapitre XV lorsqu'il décrit les pratiques médicales des Indiens (XV, 130-31). Concernant les calebasses, qui servent de sonnailles, de maracas, de hochets en raison des graines qui s'y trouvent ou des petites

pierres qui y ont été incorporées, elles possèdent un caractère sacré (XXVII, 170-71). Elles sont fréquemment utilisées dans les rites chamaniques car leur son régulier et monotone permettrait d'entrer dans un état second que l'anthropologue Michael Harner nomme "état de conscience chamanique" pour l'opposer à l'état de conscience ordinaire (87). Álvar Núñez Cabeza de Vaca précise seulement que ces calebasses constituent un signe d'autorité, qu'elles rendent compte du nouveau statut acquis. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien qu'elles sont transmises par d'autres chamans (XXIX, 176 ; XXXV, 202). À ces coutumes indiennes, les Espagnols mêlent des pratiques catholiques comme des prières (*Pater Noster* et *Ave Maria*) et des signes de croix. Étant donné que ces actes pourraient être qualifiés de sacrilèges par les autorités espagnoles, l'ancien trésorier royal prend toujours bien soin d'expliquer que les guérisons sont accomplies grâce à l'intervention divine, martelant un discours théurgique (XV, 131 ; XX, 140-51 ; XXI, 151 ; XXII, 154 ; XXIII, 161-62).

À lire le témoignage d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca, grâce à ces pratiques syncrétiques, les Espagnols guérissent tous les Indiens. Cela peut surprendre dans la mesure où, à ma connaissance, aucun n'était médecin de profession ou n'avait reçu de formation médicale. Que penser, par exemple, d'une opération chirurgicale que l'ancien trésorier royal semble accomplir sans la moindre difficulté (XXIX, 178) ? Est-ce si aisé d'extraire une pointe de flèche située juste à côte du cœur, aidé d'instruments rudimentaires ? On notera dans ce passage tous les superlatifs et les éléments qui rendent l'extraction plus difficile ("mucha pena", "siempre estaba enfermo", "la punta atravesada", "muy mala de sacar", "con gran trabajo", "era muy larga"), ainsi que la récupération quasi instantanée du patient et la trace presque invisible de la cicatrice… Il faut reconnaître qu'Álvar Núñez Cabeza de Vaca sait se mettre en avant, parfois au dépens de ses compagnons (XXII, 155-57 ; XXVIII, 175 ; XXIX, 178).

Bien entendu, il y a beaucoup d'exagérations concernant les "miracles" médicaux réalisés. Néanmoins, on peut expliquer certaines guérisons rapides par ce que Claude Lévi-Strauss appelle "l'efficacité symbolique". Les chamans s'intéressent beaucoup à la médecine psychosomatique, qui n'est pas pratiquée par le corps médical occidental. De là, la surprise que nous pouvons ressentir face à ces supposées guérisons miraculeuses. Concrètement, les peuples indiens croient réellement aux pouvoirs de guérisons des chamans qui, pour eux, manipulent de véritables forces surnaturelles. Le chamanisme étant un art oral et théâtral, les chamans accomplissent donc une performance attendue par les malades, composés de multiples éléments dont la parole et les chants. Grâce à ce rituel, à l'instar d'une cure psychanalytique, ils parviennent à produire des déblocages

mentaux qui entraînent ensuite la guérison. Claude Lévi-Strauss, qui prend le cas d'une femme qui accouche chez les Indiens Cuna du Panama, explique que le chaman fournit au malade "un *langage*, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale … qui provoque le déblocage du processus physiologique" (217-18). Michel Perrin le dit d'une autre façon peut-être plus claire encore :

> [L]e chamane offre à son patient un discours et un spectacle. Il substitue à un état de confusion et d'angoisse un tableau fantastique qui submerge le malade. Il évoque ses efforts et ses souffrances, il effectue des actes signifiant la lutte contre les éléments pathogènes, le retour progressif des principes vitaux et d'un nouvel équilibre. Ses gestes, ses dires sont souvent de véritables métaphores du processus de guérison ou d'aggravation. Tout cela aide le malade à formuler son expérience de la maladie et à mieux la maîtriser, ou bien à s'adapter à la douleur, à la considérer comme un nouvel état normal. (70-71)

S'appuyant sur les propos du célèbre médecin Albert Schweitzer, Harner explique, de son côté, que le chaman parvient en quelque sorte à donner au médecin que chacun porte en lui sans le savoir une possibilité de travailler (193).

Selon les dires d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca, même à leur corps défendant, les Espagnols auraient acquis une grande renommée grâce aux guérisons réalisées par leur technique syncrétique. Cela se traduit par le changement d'attitude des Indiens qui, désormais, ne cessent de réclamer les étrangers et désirent les toucher (XXVII, 169-71 ; XXVIII, 173 ; XXIX, 177-80 ; XXXI, 189-90), puis par les multiples dons qu'ils font aux Espagnols (XXVIII, 173-74 ; XXIX, 177, 179-80 ; XXX, 180-81 ; XXXI, 187-90 ; XXXII, 191, 194 ; XXXIV, 198 ; XXXV, 202). Ces attitudes peuvent surprendre mais il ne faut pas oublier, comme le rappelle Perrin (63), que les séances chamaniques sont fréquemment l'occasion de fêtes et de distractions et qu'elles doivent s'accompagner de rétributions, d'offrandes en remerciements des soins apportés.

Les Espagnols finissent par aller dans le sens des Indiens et, afin de mieux asseoir leur autorité, utilisent la peur qu'ils inspirent auprès des populations, feignant parfois d'être en colère (XXVIII, 175-76 ; XXIX, 176 ; XXX, 181, 182-83 ; XXXI, 189-90). On retrouve ici la croyance déjà évoquée par l'anthropologue américain d'origine allemande Franz Boas en 1910 selon laquelle, s'ils ont un pouvoir positif de guérison ou d'intervention sur les conditions climatiques, pour déclencher la pluie et améliorer les récoltes

par exemple (XXX, 185-86), les chamans peuvent aussi se servir de leur pouvoir pour faire du mal (cité par Narby et Huxley 84).

LA PHASE D'AGREGATION

La phase d'agrégation de tout parcours initiatique vient signifier la transformation ontologique du néophyte après la rencontre avec l'altérité, l'obtention de nouveaux enseignements spirituels. Par ailleurs, tout parcours initiatique implique un retour chez soi. Il n'est donc pas étonnant que *Naufragios* présente une circularité structurelle. En effet, on retrouve à la fin les mêmes déboires qu'au début (XXXVII, 206-07). C'est en tant qu'individu changé que l'initié va donc rentrer chez lui, comme porteur d'un nouveau trophée (Campbell 155), notamment une humilité qui tempère l'orgueil (Turner 97).

La question qui se pose à la lecture de la *Relación* est de savoir si Álvar Núñez Cabeza de Vaca revient véritablement transformé par son expérience. S'il ne fait aucun doute, à mes yeux, que l'ancien trésorier royal a écrit *Naufragios* pour exalter essentiellement sa propre figure et ne pas laisser à l'Histoire l'image de qui a participé à un échec retentissant, au travers de son œuvre transparaissent les signes d'une évolution ontologique. En effet, l'Álvar Núñez Cabeza de Vaca de 1536 est un homme qui, du point de vue culturel et identitaire, n'est plus le même qu'en 1527. Comment pourrait-il en être autrement après tout ce qu'il a vécu ? Sans aller jusqu'aux excès de certains chercheurs qui en font anachroniquement et idéologiquement le premier "chicano" (Bruce-Novoa 305-06 ; Hansen Esplin 141), il faut bien reconnaître que son expérience le place dans une position intermédiaire entre deux cultures. On peut voir en lui un être hybride ou, mieux, "transculturel", pour reprendre la terminologie de Fernando Ortiz. Dans le chapitre II de son essai *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, cet anthropologue cubain est l'inventeur du néologisme "transculturation" qu'il préfère au terme "acculturation". Comme le souligne l'anthropologue polonais Bronislaw Malinowski (124-25) dans l'introduction de l'ouvrage, le mot "acculturation" pose un certain nombre de problèmes comme l'idée d'une acquisition unilatérale et parfaite d'une culture dominante. Parler de "transculturation" permet donc de mieux montrer que "en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre es distinta de cada uno de los dos" (Ortiz 260), qu'au terme de ce processus "emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente" (Malinowski 125-26).

Álvar Núñez Cabeza de Vaca semble avoir effectivement changé. Au chapitre XXXI, il explique que des Indiens lui ont donné "cinco esmeraldas

hechas puntas de flechas" (XXXI, 189) qu'il a oubliées un peu plus tard au campement des conquérants espagnols de Nouvelle-Galice (XXXIV, 198). La manière dont il présente cette perte semble traduire que son système de valeurs s'est déplacé : il n'accorde plus autant d'importance à l'or et aux matières précieuses, dont la recherche est pourtant l'une des motivations des conquérants depuis Christophe Colomb. L'expédition de Pánfilo de Narváez ne fait pas exception. Il suffit pour s'en convaincre de lire les premiers chapitres de *Naufragios* (IV, 92 ; V, 100). Juan Francisco Maura a raison de rappeler que "[a] diferencia de crónicas como las del propio Colón o Cortés, no es la palabra 'oro' la más utilizada" mais plutôt "Dios", "hambre" et "comer" (675). Il est d'ailleurs significatif de constater que les quelques mentions du mot "oro" se concentrent au tout début de l'œuvre (chapitres III, IV, V) et à fin (chapitres XXXII, XXXIV, XXXVII), quand Álvar Núñez Cabeza de Vaca retrouve les Espagnols. Entre ces deux moments, c'est la richesse de certaines terres qu'il valorise le plus (XIX, 149 ; XXXII, 193).

La transformation d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca se manifeste aussi à travers l'adoption de coutumes indiennes. Au début de son récit, l'Espagnol fait montre d'une forte précision chronologique en accord avec le système occidental qui reflète, d'ailleurs, les exigences de toute *Relación*. Les marques temporelles sont très nombreuses (jours, mois, années, noms de saints, moments de la journée), ce qui permet à Joaquín Roses Lozano (33-37) de pouvoir dater assez précisément les quatorze premiers chapitres comme suit : chapitre I (du 17 août 1527 au 20 février 1528) ; chapitre II (du 20 février au 14 avril 1528) ; chapitre III (du 14 avril au 17 avril 1528) ; chapitre IV (du 18 avril au 1er mai 1528) ; chapitre V (du 1er mai au 25 juin 1528) ; chapitre VI (25 juin 1528) ; chapitre VII (du 25 juin au 2 août 1528) ; chapitre VIII (du 3 août au 22 septembre 1528) ; chapitre IX (du 22 septembre au 28 octobre 1528) ; chapitre X (du 29 octobre au 6 novembre 1528) ; chapitre XI (6 novembre 1528) ; chapitre XII (du 7 novembre à fin novembre 1528) ; chapitre XIII (novembre) ; et chapitre XIV (jusqu'à fin avril 1529). Cette précision est fort surprenante car il est impossible qu'Álvar Núñez Cabeza de Vaca ait pu retenir les dates de mémoire ou ait conservé pendant de nombreuses années un cahier pour annoter les événements. Il convient d'interpréter cette exactitude comme un signe de la réélaboration postérieure (et fictive) du texte. Le fil chronologique ne reprend qu'au chapitre XXXIII lorsqu'apparaissent des traces de présence espagnole – l'ancien naufragé demande d'ailleurs que "[l]e diessen por testimonio el año y el mes y día que allí avía llegado" (XXXIII, 197) – mais il faut attendre le chapitre XXXVI, après plusieurs jours en compagnie des "chrétiens", pour retrouver une date précise, en l'occurrence l'allusion au "día de Santiago" (XXXVI, 206). Entre temps, Álvar Núñez Cabeza de Vaca, s'adaptant aux

habitudes indiennes, marque le cours des jours par des expressions se référant à la succession des saisons, aux astres ou aux produits de la nature qui rythme l'économie nomade de cueillette (XVII, 138 ; XIX, 148 ; XX, 150 ; XXI, 152 ; XXII, 156, 158). Ce temps, que Franck Loveland (87) appelle "tiempo indígena, o tiempo americano", est signalé également par de nombreuses expressions vagues comme "otro día", plus présentes dans cette partie du texte.

Au cours de son périple, Álvar Núñez Cabeza de Vaca subit une transformation physique spectaculaire à tel point que, raconte-t-il à la fin de son récit, les Espagnols ne l'identifient pas tout de suite comme un des leurs (XXXIII, 196). De fait, toujours à la fin de *Naufragios* (chapitres XXXIII et XXXIV), à travers le regard indien qu'il affirme rapporter, Álvar Núñez Cabeza de Vaca met en lumière une forte opposition entre, d'un côté, les Espagnols de Nouvelle-Galice redéfinis à travers leurs caractéristiques conquérantes et colonialistes et qualifiés par les pronoms *ellos* et *los otros* et, de l'autre, le groupe des quatre anciens naufragés désignés par *nosotros* (XXXIII-XXXIV, 196, 198-99). Ce n'est pas la première fois que se manifeste l' "inconscient gramatical" par lequel Álvar Núñez Cabeza de Vaca s'assimile peu à peu aux Indiens. Ainsi, au début de *Naufragios*, lors des premières rencontres avec les populations autochtones, le pronom *nosotros* désigne les conquérants espagnols auxquels s'identifie tout naturellement le trésorier royal tandis que les Indiens sont mis à distance, en raison notamment des difficultés de communication (III, 90-91). Suite à la disparition progressive de pratiquement tous les Espagnols et au contact des peuples amérindiens, la perception d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca commence à se modifier, ce que traduit, par exemple, l'emploi du terme "indios" qui cohabite désormais avec "gente". Si elle est également fort générique, cette dernière désignation s'appliquait auparavant aux seuls Espagnols et s'accompagne désormais d'une série de qualificatifs souvent très flatteurs (VII, 105 ; IX, 114 ; X, 116 ; XIV, 128 ; XVIII, 143, 145 ; XXX, 185). Par ailleurs, Álvar Núñez Cabeza de Vaca, à trois occasions, lâche un "mis indios" pour distinguer de matière quelque peu empathique les Indiens avec lesquels il vit d'autres peuples violents (XVI, 133 ; XVII, 137 ; XXI, 153).

On doit à Álvar Núñez Cabeza de Vaca, par ailleurs, un nouveau regard – positif – sur les populations rencontrées. Dès la "découverte" et le début de la colonisation, les Indiens sont décrits comme des sauvages barbares, sodomites et anthropophages, ce qui justifie la conquête et leur réduction en esclavage, tandis que les Espagnols symbolisent, *a contrario*, la civilisation, la supériorité culturelle et morale. Si *Naufragios* n'est pas exempt de critiques envers les Indiens – Álvar Núñez Cabeza de Vaca relate, par exemple, aux chapitres XVI et XVIII la mort de Hernando de Esquivel en

raison d'un rêve, ou souligne la tendance des Indiens à être des voleurs, "grandes amigos de novelas y muy mentirosos" (XXIX, 176) ou "de muy mala inclinación y costumbres" (XXXII, 195) – , l'œuvre comprend bien plus de passages laudatifs. Ainsi, plusieurs qualités des Indiens sont maintes fois rapportées comme la gentillesse (XI, 122 ; XIV, 128), l'empathie (XIII, 124), la générosité (XII, 122-25), l'adresse et la résistance physiques (VII, 105 ; XXV, 166 ; XXX, 185), leurs tactiques guerrières (XXIV, 163), et un long etcétéra.

Si la transculturation est indéniablement à l'œuvre dans le processus identitaire d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca, on peut s'interroger, cependant, sur le degré de cette transformation. Ayant côtoyé les Indiens pendant si longtemps, connaissant si bien leurs rites, leurs coutumes, leurs langues, mais aussi leurs souffrances et leurs aspirations, il ne peut plus endosser les atours du conquérant espagnol. Cela explique que, à la fin de *Naufragios*, il en appelle à une évangélisation non violente (XXXII, 194 ; XXXIV, 200). Il s'agit-là d'un projet en droite ligne de celui défendu par Bartolomé de Las Casas. Dans son *Apologética historia sumaria*, publiée après sa mort mais terminée vraisemblablement au milieu des années 1550, le Dominicain s'appuiera d'ailleurs sur le récit et l'expérience de terrain de l'ancien trésorier royal pour signaler combien les populations indiennes de Floride méconnaissaient les sacrifices humains, qu'il n'y avait donc pas lieu de les combattre mais de les évangéliser par d'autres moyens que la violence.

CONCLUSION

Cette préoccupation philanthropique d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca a été décriée par plusieurs critiques dont Carlos A. Jáuregui (176), non pas en raison de son humanisme mais parce qu'elle répondrait intentionnellement aux desseins de la couronne espagnole à ce moment-là. En effet, Charles Quint souhaitait limiter le pouvoir et l'influence des *encomenderos* qui prenaient trop de libertés et *Naufragios* s'appesantit précisément, au chapitre XXXIV, sur les conséquences de la mauvaise conduite des conquérants de la frontière de la Nouvelle-Galice où les Indiens, disposés à l'évangélisation (XXXVI, 205), furent simplement réduits en esclavage (XXXIV, 197-200). N'oublions pas que, dans la droite ligne des Lois de Burgos de 1512 qui interdisent les mauvais traitements à l'encontre des Indiens et leur esclavage, l'année de la première édition de *Naufragios* (1542) voit la promulgation des Lois Nouvelles. Il s'agit de 54 articles se proposant principalement de réformer le système administratif du "Nouveau Monde" (réorganisation du fonctionnement du Conseil des Indes, restructuration du découpage des territoires américains), d'améliorer les conditions de vie des peuples indiens et de supprimer le système de l'*encomienda* (extinction progressive à la mort du bénéficiaire en titre). Pour María Juliana Gandini

(37), l'octroi du *Privilegio Real* à la seconde édition de *Naufragios* en 1555 s'inscrirait dans ce désir royal de promouvoir des ouvrages servant ses intérêts. La conquête pacifique ne serait-elle qu'un nouveau témoignage de l'opportunisme d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca ? On pourrait le croire si ne c'était son attitude au Paraguay, où il tente, sans succès, de corriger les abus des Espagnols contre les populations indiennes.

Si je ne crois pas qu'il faille mettre en doute, dans le cas présent, la sincérité d'Álvar Núñez Cabeza de Vaca, il convient de souligner, néanmoins, que cet appel à une conquête pacifique ne signifie pas pour autant qu'il s'est totalement converti au monde indien. D'une part, son isolement n'est pas complet car il a l'occasion de côtoyer d'autres survivants comme Lope de Oviedo, Alonso del Castillo, Andrés Dorantes ou Estebanico et, d'autre part, Álvar Núñez Cabeza de Vaca exprime toujours le souhait de retrouver les siens. Au chapitre XXII, il explique d'ailleurs – mais ne s'agit-il pas d'une nouvelle tactique rhétorique ? – que c'est sa foi chrétienne qui lui a permis de résister à l'adversité (XXII, 154). Bref, c'est un être changé, indianisé, qui rejoint l'Espagne en 1537, mais sa transformation spirituelle n'est pas totale contrairement, par exemple, à Gonzalo Guerrero, un ancien naufragé qui s'est pleinement intégré à une tribu maya au point de refuser de retourner avec les Espagnols et de mourir dans une bataille contre eux.

Université Polytechnique Hauts-de-France

NOTE

1 À partir de cette référence, toutes les citations tirées de l'œuvre *Naufragios* présentent en chiffres romains le numéro du chapitre et, en chiffres arabes, la page précise du passage.

ŒUVRES CITÉES

ADORNO, ROLENA. *The Politics of Possession in Spanish American Narrative.* New Haven : Yale UP, 2007.

BALUTET, NICOLAS. "Enquête sur une énigme anthropologique : les berdaches dans la Mésoamérique ancienne." *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* 35-36 (2016): 65-88.

—. "Rencontres du troisième genre au sud du Río Grande. Ombres de la conquête et oublis de l'Histoire." *Cauces. Revue d'études hispaniques* 4 (2003): 35-44.

BETTELHEIM, BRUNO. *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*. Paris: Gallimard, 1996.

BRUCE-NOVOA, JUAN. "Naufragios en los mares de la significación: de *La Relación* de Cabeza de Vaca a la literatura chicana." *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. Mexico: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, 1993. 291-308.

CAMPBELL, JOSEPH. *Les héros sont éternels.* Paris: Seghers, 1987.

CASIMIRO, DOMINIQUE, ED. *La composition au CAPES 2019 d'espagnol. Le tout-en-un*. Malakoff: Armand Colin, 2018.

DUCHÊNE, HERVÉ. "Initiation et élément marin en Grèce ancienne." *L'initiation. L'acquisition d'un savoir ou d'un pouvoir. Le lieu initiatique, parodies et perspectives.* Montpellier: U Paul-Valéry, 1992. 119-34.

DURAND, GILBERT. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Durand, 1992.

ÉLIADE, MIRCEA. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1974.

—. *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Paris: Gallimard, 2001.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, GONZALO. *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierras Firmes del Mar Océano.* Vol III. Madrid: Real Academia de la Historia, 1851.

FOLGER, ROBERT. *Writing as Poaching : Interpellation and Self-Fashioning in Colonial relaciones de méritos y servicios.* Leiden, Boston : Brill, 2011.

FONTAINE, JACQUES. *Les rites de passage. Des Dogons aux Francs-maçons*. Paris: L'Harmattan, 2013.

GALINIER, JACQUES, ET MICHEL PERRIN. "Introducción." *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual.* Ed. Jacques Galinier, Isabel Lagarriga et Michel Perrin. Mexico: Plaza y Valdés, U Iberoamericana, CEMCA, 1995. ix-xvi.

GANDINI, MARIA JULIANA. "Fuerzas locales, espacios atlánticos, horizontes globales: Álvar Núñez Cabeza de Vaca conectando mundos." *Traversea. The Journal of Transatlantic History* 3 (2013): 32-43.

GÓMEZ GALISTEO, CARMEN. "Representing Native American Women in Early Colonial American Writings: Álvar Núñez Cabeza de Vaca, Juan Ortiz, and John Smith." *SEDERI* 19 (2009): 23-43.

—. "Subverting Gender Roles in the Sixteenth Century. Cabeza de Vaca, the Conquistador Who Became a Native American Woman." *Gender and Sexuality in Indigenous North America (1400-1850).* Ed. Sandra Slater, et Fay A. Yarbrough. Columbia: The U of South Carolina P, 2011. 11-29.

GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO. *"Mal Hado – Malfado.* Reminiscencias el *Palmerín de Olivia* en los *Naufragios* de Álvar Núñez Cabeza de Vaca." *Káñina. Revista de Artes y Letras* 23.2 (1999): 55-66.

HANSEN ESPLIN, MARLÈNE. "El desplazamiento de binarismos y la función retórica de 'la hibridez' en *Naufragios." Atenea* 27.1 (2007): 135-47.

HARNER, MICHAEL. *La voie spirituelle du chamane. Les secrets d'un sorcier indien d'Amérique du Nord.* Paris: Albin Michel, 1982.

HULTKRANTZ, AKE. *Guérison chamanique et médecine traditionnelle des Indiens d'Amérique.* Aix-en-Provence: Éditions Le Mail, 1995.

IKONÓMOVA, ANETA DE LA MAR. "Curanderismo y cristianismo en *Naufragios* de Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1542)." *Religare* 6 (2009): 93-00.

JÁUREGUI, CARLOS A. "Going Native, Going Home. Ethnographic Empathy and the Artifice of Return in Cabeza de Vaca's *Relación." Colonial Latin American Review* 25.2 (2016): 175-99.

LAGMANOVICH, DAVID. "Los *Naufragios* de Álvar Núñez Cabeza de Vaca como contrucción narrativa." *Kentucky Romance Quaterly* 25.1 (1978): 27-37.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1974.

LOVELAND, FRANCK. "La construcción del tiempo en Naufragios de Álvar Núñez Cabeza de Vaca." *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje* 21 (2000): 77-90.

MALINOWSKI, BRONISLAW. "Introducción". *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* Por Fernando Ortiz. Madrid : Cátedra, 2002. 123-33.

MAURA, JUAN FRANCISCO. "Nuevas aportaciones documentales para la biografía de Álvar Núñez Cabeza de Vaca." *Bulletin Hispanique* 2 (2004): 645-85.

NARBY, JEREMY, ET FRANCIS HUXLEY. *Anthologie du chamanisme. Cinq cents ans sur la piste du savoir.* Paris: Albin Michel, 2002.

NÚÑEZ CABEZA DE VACA, ÁLVAR. *Naufragios.* Madrid: Alianza Editorial, 2015.

ORTIZ, FERNANDO. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra, 2002.

PERRIN, MICHEL. *Le chamanisme*. Paris: PUF, 2017.

RAUSIS, PHILIPPE-EMMANUEL. *L'initiation.* Paris: Cerf-Fides, 1993.

RIFFARD, PIERRE. *Nouveau dictionnaire de l'ésotérisme*. Paris: Payot, 2008.

ROSES LOZANO, JOAQUÍN. "La cronología en *Naufragios*: ¿Naufragios del tiempo?" *Anales de literatura hispanoamericana* 19 (1990): 29-38.

SPITTA, SILVIA. "Chamanismo y cristiandad: una lectura de la lógica intercultural de los *Naufragios* de Cabeza de Vaca." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19.38 (1993): 317-30.

TRESOLDI, ROBERTO. *Les rites d'initiation*. Paris: Éditions de Vecchi, 2005.

TURNER, VICTOR W. *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure.* Paris: PUF, 1990.

VALCÁRCEL, SIMÓN. *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista.* Grenade: Diputación Provincial de Granada, 1997.

VAN GENNEP, ARNOLD. *Les rites de passage.* Paris: Picard, 2000.

VIERNE, SIMONE. *Rite, roman, initiation.* Grenoble: PU de Grenoble, 2000.

VINCENT, FRÉDÉRIC. *Le réenchantement initiatique du monde. Des mythes et des hommes.* Paris: Éditions DETRAD aVs, 2014.

WADE, MARIAH. "Go-Between. The Roles of Native American Women and Álvar Núñez Cabeza de Vaca in Southern Texas in the Sixteenth Century." *Journal of American Folklore* 112.445 (1999): 332-42.