

**IEP - Instituto de Estudios Peruanos**

**Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones  
de la Nación, Estado y Ciudadanía en el Perú**

**FORMAS DE LA ALTERIDAD. CONSTRUCCION Y  
DIFUSIÓN DE LA IMAGEN DEL INDIO AMERICANO EN  
EUROPA DURANTE EL PRIMER SIGLO DE LA  
CONQUISTA DE AMÉRICA. PREFACIO Y CAP. IX\***  
EMANUELE AMODIO

**Módulo: Estudios de caso  
Sesión 13**

*Lima, noviembre de 2002*

---

\* Emanuele Amodio, *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito, Ed. Abya Yala, 1993.

# **FORMAS DE LA ALTERIDAD. CONSTRUCCION Y DIFUSIÓN DE LA IMAGEN DEL INDIO AMERICANO EN EUROPA DURANTE EL PRIMER SIGLO DE LA CONQUISTA DE AMÉRICA**

Emanuele Amodio

## **PREFACIO**

En esta época dominada por las imágenes, la importancia de estudiar el uso que se hace de la representación del Otro sobresale con especial fuerza y lo hemos visto en un sinnúmero de ejemplos en las manifestaciones a favor o en contra de las celebraciones del quinto centenario de la llegada de los europeos al continente americano.

Después de cinco siglos, el Occidente todavía está condicionado por los efectos de aquel momento histórico en que, sobre la destrucción de pueblos y culturas, fundó su primera apertura al mundo. La globalización de políticas y economías tuvo en ese momento su verdadero origen y por él permanece fuertemente marcada.

Aquel primer contacto, con la consecuente conquista de nuevas tierras caracterizada por la búsqueda de oro, fue también escenario de conflicto entre imágenes diferentes: la de los españoles y la de Colón, influenciadas por los mitos orientales; la de la Iglesia misionera, en búsqueda de nuevas lamas; y, finalmente, las de los mismos indígenas: de sí y de los extranjeros llegados de otras tierras. No siempre estas producciones culturales consiguieron fundirse en una nueva representación; no sólo por la diferencia entre imágenes producidas por los europeos. Es suficiente, en este sentido, pensar en la diferencia profunda entre las descripciones del indio producidas por los protestantes ingleses y las producidas por los españoles o, para permanecer en la Península Ibérica, las diferencias entre españoles y portugueses.

Imágenes que se enfrentan entre sí, casi de manera autónoma, que se mezclan u oponen en el curso de la conquista que, es necesario subrayarlo, todavía no ha terminado. El Otro contradictorio, una vez ser diabólico y otra Adán incontaminado; incapaz de actividad política y, al mismo tiempo, habitante de Utopía. El Otro, monstruo y ser angélico. Ese otro que llega anegrarse a sí mismo, bajo la fuerza de la represión; y que, sin embargo, es capaz de levantar su rostro cuando el juego de las fuerzas locales le permite espacios para reproducir antiguas imágenes o, también, crear nuevas formas, muchas veces sincréticas.

Estos procesos, activos durante todos estos cinco siglos, de cierta manera parecen estar presentes en su globalidad ya desde los primeros años de la conquista. Como si todas las imágenes futuras hubiesen sido producidas de una vez y para siempre y después reproducidas, poco a poco, durante los siglos siguientes. Es así como encontramos el origen del Buen Salvaje de la época ilustrada ya en la mitología cristiana de Bartolomé de Las Casas; o la “demonización” del indio por parte de los modernos misioneros norteamericanos, presente también desde la primera mitad del siglo XVI.

Por todo esto, nos pareció importante analizar la primera producción europea de las imágenes del indio americano, con la finalidad de aclarar sus orígenes y sus transformaciones, en América y en Europa, en esa misma época que se considera como el comienzo de la “modernidad” de Occidente.

La tarea que nos hemos propuesto llevar a cabo no estaba libre de peligros, claramente epistemológicos, y por esto el resultado debe ser considerado más como un recorrido dentro de algunos contextos históricos, que como un discurso concluido y completamente clarificador. Sin embargo, es necesario comenzar a caminar para reconocer y construir el camino posible.

## USO Y CONTENIDO DE LA IMAGEN DEL INDIO AMERICANO

### Capítulo XI

Hemos visto como las categorías europeas medievales utilizadas para la percepción/construcción del Otro asiático y africano fueron utilizadas para la elaboración de la imagen del indio americano. Sin embargo, es evidente que el aumento de las informaciones sobre la realidad americana terminaba por influenciar la construcción de esa imagen. De esta manera, se produce una mezcla de datos reales, que servían de base para la construcción de la imagen, y datos míticos, que realizaban la función de refuerzo de la identidad europea. Esta irrupción de datos reales que transforma la imagen del indio es perceptible en la evolución de las representaciones americanas durante el mismo siglo XVI. Es el caso, por ejemplo, de los gigantes americanos.

La literatura fantástica medieval había colocado en Oriente un país de gigantes, como el del rey Geti Hygelac del *Liber Mostrorum* (cfr. Porsia, 1976: 139). Colón, a su vez, había anotado que los indígenas encontrados eran "sobrecrecidos" y "de muy linda estatura y todos grande" (Las Casas, II, 1951: 139), sin remarcar demasiado la posibilidad que fueran gigantes. Es Vespucio quien explícitamente hecha mano a la mitología clásica cuando afirma que las mujeres de la actual isla de Curaçao parecían todas como "Pantesilea y los hombres Anteo".

Particularmente en la *Carta a Lorenzo Francesco de Médicis* del 18 de julio de 1500, Vespucio abunda en los detalles afirmando que las mujeres eran "...de tan gran estatura que no había ninguna de ellas que no fuese más alta que yo un palmo y medio" (Vespucio, 1985:22). De esta manera, la imagen de los gigantes americanos comienza a poblar la geografía americana (cfr. figura 1). Pigafetta, en viaje con Magallanes en 1519, los encuentra en la Patagonia: "Este hombre era tan alto que con la cabeza apenas le llegábamos a la cintura" (Pigafetta, 1986: 47). Otra noticia de los gigantes la reporta Cieza de León (1553) referida a los habitantes de la costa del actual Ecuador, vencidos por los incas (cfr. Krickeberg, 1971: 190, 191).

Resulta evidente como, desde la primera observación de Colón, la noticia se ha transformado, creando el "monstruo"<sup>1</sup> Sin embargo, el aspecto interesante del fenómeno es el siguiente: desde la mitad del siglo XVI, con el aumento de informaciones sobre América, la noticia de la existencia de

---

<sup>1</sup> Sobre el tema de los gigantes americanos se volverá a hablar en el Setecientos, cuando sin más se encontrarán... sus huesos en la región de Puerto Viejo en el actual Ecuador (cfr. Archivo del Museo Naval, Madrid, Ms. 210). En 1767 el Abat François Gabriel Coyer publicará su "Carta al Doctor Maty, secretario de la Sociedad Real de Londres, sobre los gigantes de la Patagonia" (cfr. Coyer, 1984).

gigantes ya no es completamente aceptada y hasta es motivo de bromas, como la de Michael Lindener en una "Katzipori" alemana de 1558.

Digna de mención es una parodia de las "Newen Zeytungen" y de los gigantes de América publicada por Michael Lindener en una pequeña colección de bufonadas alemanas "Katzipori" de 1558. En una "verdadera información nueva" (Newe Zeytung) de un fabuloso gigante, de la isla Cubagua, Lindener se burla tanto del estilo sensacional de los Zeytungen como de la pretendida existencia de "gigantes descritos en relatos de viajes (Vespucio) o en cosmografías (Sebastian Münster), describiendo un hombre cuya cabeza es más grande que la universidad de Paris, con ojos más grandes que la ciudad de Gante" (Kónig, 1990: 153).

La broma sirve claramente para negar valor a lo que se creía adherente a la realidad encontrada y descrita. Sin embargo, si bien se tornaba relativamente fácil poner en duda la existencia de "monstruos" físicos, no pasaba lo mismo para los "monstruos" culturales. Por ejemplo, volviendo a los gigantes de Cieza de León, estos fueron eliminados, según lo que cuenta el Cronista, porque "... usaban unos con otros el pecado nefando de la sodomía, tan gravísimo y horrendo" (Krickeberg, 1971: 191)<sup>2</sup>.

La atribución a los indios de prácticas sodomitas fue tan común en los cronistas del siglo XVI que debe ser considerada como una de las características clave de la imagen de los indios construida por los europeos (cfr. Cardín, 1984)<sup>3</sup>. De cualquier manera, se trata de descripciones escritas que no producen explícitas producciones iconográficas, aparte algunos pocos casos. Sin embargo, el proceso de representación se produce también en este caso.

Queremos hacer referencia, sobre todo, al contenido estético de las descripciones del indio: en todos los casos, se hace referencia a un excesivo "cuidado de sí" por parte de los hombres, al uso de pinturas y plumas, etc. Sirva aquí, para todas, una frase de Pedro Mártir de Anglería de la *Carta* 186: "Dicen que los machos se diferencian poco de las hembras" (Mártir de Anglería, 1990: 58).

Si ahora observamos las imágenes producidas en el primer siglo de la conquista, percibimos que estas mismas características están presentes en las comunes representaciones del indio americano, redundando así el juicio negativo. Véase por ejemplo, los tupinambá de Hans Staden con sus plumas y sus pinturas poco "masculinas" a la mirada europea o, sobre todo, gran parte de los dibujos de De Bry. Y no es ciertamente una coincidencia casual que, por lo menos hasta la polémica ilustrada sobre el Nuevo Mundo (Buffon, De Pauw, etc.) dos siglos más tarde, los indios americanos fuesen pensados todavía como "genésicamente débiles", lo que producía (según la justificación europea)

---

<sup>2</sup> Resulta interesante anotar que Cieza de León intenta salvar a los Incas de este tipo de acusación, atribuyendo a ellos la destrucción de los gigantes sodomitas " y nunca se dice ni se relata que nadie de ellos [los incas] usaba el pecado supradicho, al contrario odiaban a los que lo usaban..." (Cieza de León. 1973: 98)

<sup>3</sup> Sobre el tema de la represión de la homosexualidad en España durante el Antiguo Régimen, cfr Tomás y Valiente, 1990 35-55; y Carrasco, 1985.

el deseo de la mujeres indígenas de acostarse con los europeos (cfr. Gerbi, 1982)<sup>4</sup>.

En el continente americano, la represión de la homosexualidad, cuando existía de verdad o sólo como pretexto, fue llevada adelante con entusiasmo por parte de los españoles. Cualquier actitud que podía delatar la existencia de tales prácticas venía reprimida con fuerza y la inquisición se dedicó con mucho esmero a esta tarea, sobre todo en ciudades como Lima y Ciudad de México. De estos eventos, nos queda una imagen de De Bry (1595) que representa a unos indígenas acusados de sodomía y condenados por Vasco Núñez de Balboa a ser comidos por los perros (figura 2).

En verdad, no se trataba sólo de la sodomía. Es toda la sexualidad de los indios que es considerada de manera "extraordinaria": desde los hombres sodomitas y los efebos, hasta la "lascivia" de las mujeres, los indígenas americanos fueron puestos fuera de la "normalidad" de las relaciones entre los sexos, hasta volverse modelos negativos útiles para su utilización en Europa como ejemplos moralizantes. Aquí no importa si de verdad las prácticas sodomitas estaban o no tan difundidas; importa sí subrayar el éxito de tal acusación y su repetición monótona durante toda la época colonial. Lo que tal vez explica tal actitud es el "escándalo" que la desnudez de los indios causó en los europeos.

La desnudez de los indios, desde los primeros años de la conquista, fue vivida con ambivalencia por los europeos: por un lado, produce la atribución de una sexualidad anormal y, por el otro, bajo el empuje de la búsqueda del Paraíso Terrenal de Colón, les es atribuida un estado de "pureza". Véase la siguiente descripción de Bartolomé de Las Casas del encuentro de Colón con los indígenas antillanos:

" ... Andaban todos desnudos, como sus madres los habían parido, con tanto descuido y simplicidad, todas sus cosas vergonzosas de fuera, que parecía no haberse perdido o haberse restituido el estado de la inocencia, en que un poquito de tiempo, que se dice no haber pasado de seis horas, vivió nuestro padre Adán." (Las Casas, I, 1951, p.221).

Tal caracterización, también después de la caída del sueño edénico, continuó funcionando para atribuirles una mítica edad del oro, donde la inocencia primordial se asocia a la ausencia de propiedad privada. La evocación de una edad mítica, en realidad, esconde un código económico y

---

<sup>4</sup> La contraposición de género masculino/femenino -como correlato de la oposición comportamental cuidado de sí- descuido de sí puede ser rastreada a lo largo de toda la Edad Media (cfr. Jacquart y Thomasset, 1989) y no cabe duda que de ella participaron los primeros conquistadores españoles de América (cfr. Cardín, 1982). De esta manera, a un excesivo "cuidado de sí" correspondería en los varones una feminizado índice de condición o prácticas sexualmente no aceptadas para éstos. De aquí, la acusación de "sodomitas" a los indios americanos. Con el siglo XVII y buena parte del XVIII, este código terminará evolucionando en Europa, hasta producir la aceptación de una estética masculina feminizada, sin necesariamente generar la acusación de sodomía y la consecuente sanción moral (cfr. Martín Gaité, 1991).

mercantil: existen grandes riquezas de las cuales los habitantes de esas tierras no saben que hacer, dado que viven en inocencia... De aquí, la justificación fácil para apropiarse de esas tierras (cfr. Crovetto, 1990: 15). De este cruce entre inocencia, desnudez y oro, la más alta representación iconográfica es constituida por la imagen del rey de Manoa recubierto de oro, El Dorado, dibujado por De Bry (figura 3).

Por lo que se refiere a la desnudez del indio, es necesario también hacer referencia al status ocupado por las imágenes iconográficas en las sociedades europeas. Durante el siglo XVI, las imágenes iconográficas recorren dos "circuitos icónicos" (Ginzburg), uno público y uno privado, con finalidades diferentes en la mayoría de los casos. Mientras que el circuito público, por lo menos en uno de los niveles socioculturales de circulación, incluía también imágenes "morales" utilizados por la iglesia "...en una propaganda dirigida a las masas compuestas en general por analfabetas" (Ginzburg, 1986b: 135); el circuito privado incluía también imágenes destinadas a un uso erótico.

Es evidente que este segundo circuito excluía los grupos sociales populares, sobre todo porque esas imágenes iconográficas eran producidas en su mayoría por encargo. Nos parece que este segundo circuito icónico puede ser considerado también como el trasfondo de la circulación de las imágenes del indio americano. De hecho, nos encontramos con una gran producción de imágenes de hombres y mujeres desnudas de las cuales se describe una sexualidad exagerada o, en casos más sofisticados, como el de Vespuccio, junto a descripciones literarias y menudas de sus cuerpos desnudos y del uso que de ellos hacen<sup>5</sup>.

No resulta así fuera de lugar adelantar la hipótesis de que la iconografía americana ocupó un lugar en el circuito icónico destinado a la mirada "erótica"

---

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo la siguiente descripción de las mujeres y de sus prácticas sexuales elaborada por Américo Vespuccio en su Carta a Pier Francesco de Medici de 1503: "Otra costumbre tienen tan atroz y fuera de toda credulidad humana: siendo sus mujeres lujuriosas, hacen hinchar los miembros de sus maridos de tal manera gruesa que parecen deformes y brutales, y esto con cierto artificio suyo y la mordedura de ciertos animales venenos; por esta causa muchos de ellos lo pierden y quedan eunucos. No tienen paños de lana ni de lino, ni aun de bombasí, porque nada de ello necesitan. No tienen bienes propios, sino que todas las cosas tienen en común. Viven juntos sin rey, sin autoridad, y cada uno es señor de sí mismo. Tienen tantas esposas como lo desean, y el hijo se acuesta con la madre, y el hermano con la hermana, y el primo con la prima, y el viandante con cualquiera que se encuentra. Cada vez que quieren deshacen los matrimonios y en estas cosas ninguno observa orden... Las mujeres, como ya te dije, aunque van desnudas y son lujuriosas, no tienen nada defectuoso en sus cuerpos hermosos y limpios, ni tampoco son tan feas como alguien podría tal vez suponer, porque, aunque sean abundantes en carne, no se evidencia fealdad, la cual en gran parte está disimulada por la buena complexión. Una cosa nos ha parecido milagrosa, que entre ellas ninguna se veía con los senos caídos; y las que habían parido en nada se diferenciaban de las vírgenes por la forma del vientre y estrechura, y en las otras partes del cuerpo, que por honestidad no menciono, parecían semejantes a éstas. Cuando con los cristianos podían unirse, llevadas por su mucha lujuria, todo su pudor contaminaban y prostituían" (en Amodio, 1992: 57).

de los estamentos acaudalados de la sociedad europea, italiana sobre todo, del siglo XVI.

Aparte de las descripciones de las colecciones privadas de dibujos del siglo XVI, la relación entre iconografía americana y erotismo parece suficientemente demostrada por el análisis contextual de la relación entre figuras y textos de muchas publicaciones de contenido americano. No se trata solamente de De Bry, bien antes y desde el comienzo de la circulación del material americano escrito y dibujado, las descripciones escritas abundan en descripciones "atrevidas" de los cuerpos desnudos y de las prácticas sexuales de los indios, mientras los dibujos ofrecen a la mirada europea la prueba fehaciente de la descripción. Y vale también el proceso contrario: a partir de la representación gráfica, que deja entrever unas posibilidades eróticas negadas en Europa, el texto escrito será reinterpretado bajo esta óptica, de manera que hasta las descripciones más castas terminan siendo motivo de lectura "libertina".

Un ejemplo representativo de esta redundancia entre texto escrito y texto iconográfico, puede ser considerado el libro de Cesare Vecellio. Se trata de una larga recopilación de informaciones sobre la manera de vestir de gran parte de las poblaciones del mundo conocidas en la época. Cada corta descripción está acompañada por un dibujo rico en detalles del personaje descrito. Y es en el capítulo 12, agregado en la segunda edición, que la contraposición entre hombre y mujeres europeas, vestidos de manera sobreabundante, e indígenas americanos, en gran parte desnudos, se hace explícita, cargándose particularmente la descripción de los indios de un aura de erotismo, subrayada por la constante referencia a los órganos sexuales. De esta redundancia entre escritura e imágenes, citamos las figuras de la reina y la del paje, con su evidente parentesco con la pintura florentina del Renacimiento (cfr. figuras 4 y 5).

Finalmente, en la relación entre erotismo e iconografía, es necesario considerar un aspecto importante de su difusión. La utilización cada vez mayor de la imprenta en la producción de libros implicó una parcial ruptura de los circuitos: "gracias a ella, un público todavía para nosotros no bien definido, pero que incluía de cualquier manera estratos sociales subalternos (artesanos y hasta campesinos), entró en contacto no solamente con la página impresa, sino también con las imágenes que a menudo las acompañaban. La existencia de libros a precios relativamente bajos, en general con ilustraciones, aumentó de una vez, en sentido cualitativo y cuantitativo, el patrimonio de palabras y de imágenes de esas clases sociales" (Ginzburg, 1986b: 150). Si a la producción de libros añadimos también la de las "Hojas volantes", como las "Zeitungen" alemanas, que contenían a menudo imágenes americanas, podemos identificar un fenómeno muy amplio de disfrute de esas imágenes, tal vez con finalidades muy diferentes de las previstas por sus editores. De hecho, si es demostrada la utilización erótica de las imágenes iconográficas por parte de los grupos sociales dominantes del siglo XVI, no es de extrañar que el mismo fenómeno se haya dado también a niveles populares, cuando fue posible acceder a imágenes de ese tipo. A final de cuentas, debían ser muy escasas las oportunidades para un campesino de ese siglo ver una mujer desnuda y,

todavía menos, las posibilidades de una mujer de contemplar a un hombre sin ropa. Las imágenes fueron así, tal vez, un sucedáneo útil para satisfacer tales curiosidades.

Es evidente que la circulación de este tipo de imágenes, en el contexto de la cruzada moralizadora de la iglesia en el siglo XVI, terminó por desatar la reacción eclesiástica. Protagonista, entre otros, de esta represión en Italia fue el Teólogo Catarino Politi, quien incluyó a los mismos curas y obispos que coleccionaban dibujos mitológicos en su lucha contra las imágenes eróticas (Ginzburg, 1986b: 137)<sup>6</sup>.

Tal vez debido a esta represión eclesiástica, al lado de los cambios determinados por la presencia europea en América, desde el final del siglo XVI los indios fueron cada vez más representados con ropa al uso europeo, en el intento de eliminar el carácter "escandaloso" de sus cuerpos desnudos<sup>7</sup>. Véase, por ejemplo, la representación de un indio bautizado por Luis XIII reproducida en la obra de C. D'Abbeville *Historia de la misión y de los misioneros capuchinos de la isla de Marahú*, de 1614; o los indios tupinambá vestidos con una mezcla de ropa europea y plumas indígenas dibujados en 1613 para el libro de Yves D'Evreux *Viaje al norte de Brasil* (cfr. figura 6).

Volviendo a la desnudez real del indio americano, superada la fase "edénica", ésta fue asumida como índice de una condición de pecado. El indio desnudo se vuelve hombre bestia, con sus costumbres abominables como la sodomía y, naturalmente, el canibalismo. Desde Colón y Vesputio, una porción de grupos indígenas será considerada caníbal y, todavía antes que el texto de Hans Staden circulara por Europa, una de las "Zeytungen" alemanas -a partir del texto de Vesputio sobre la " ... carne humana salada y colgada de las vigas, como entre nosotros se usa ensartar el tocino y la carne de cerdo" (Vesputio, 1985: 65)- publica en 1505 la xilografía de dos colores de una escena caníbal, acompañada de un larga leyenda con detalles realistas de tales prácticas (cfr. figura 7)

El texto que acompaña el dibujo de la figura 7 es el siguiente:

"Esta figura nos indica la gente y la isla encontrada por el rey cristiano de Portugal y sus súbditos. La gente es bonita, desnuda, de cuerpo café y bien proporcionada; las cabezas, cuellos, brazos, genitales y pies de las mujeres y de los hombres están un poquito cubiertos de plumas. Los hombres tienen también muchas piedras preciosas en sus caras y en sus pechos. Nadie posee nada, pues todas las cosas son comunes. Y los hombres tienen a las mujeres que les gustan, sean madres, hermanas o amigas, en eso no hay diferencia. También se

---

<sup>6</sup> Se hace aquí referencia particularmente a un texto de Catarino Politi: *Disputatio... de culto et adoratione imaginum* (Roma, 1552).

<sup>7</sup> De cualquier manera, la represión de la costumbre de andar "desnudos" (por lo menos según la percepción europea) fue reprimida, directa e indirectamente, desde los primeros años de la conquista. Con ordenes reales, recogidos en la misma "Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias", se indicaba a los funcionarios, militares y doctrineros la necesidad de "convencer" a los indios a andar "vestidos con más honestidad y decencias en sus personas» (lib. VI, tít. 1, ley XXI). Sobre este tema, cfr, Martín, 1972).

pelean entre sí. También se comen entre sí hasta a los mismos asesinados, y cuelgan esa misma carne al humo. Llegan a vivir 150 años. No tienen gobierno" (en Kügelgen Kropfinger, 1990: 474).

Por todo el siglo XVI, los cronistas oficiales y los viajeros llenarán sus escritos con las descripciones de las prácticas canibalísticas de gran parte de los indígenas del Nuevo Mundo. Aunque toca a Colón dar inicio a tales mitos, es Vespucio quien elabora las comparaciones entre las prácticas de cocina europeas y las prácticas caníbales, imponiendo una equivalencia entre dos acciones que, al contrario, en la realidad etnográfica no son comparables: de hecho, en un caso se trata del consumo cotidiano de comida (Europa), mientras que en el otro del consumo ritual en el contexto de ceremonias religiosas. Pruebas de esta ritualidad las encontramos, entre otros, en el mismo Hans Staden, máximo propagador de la imagen de los caníbales.

En la descripción de Staden, aparte de las exageraciones del europeo, es evidente la característica religiosa del evento (como, por ejemplo, la necesidad de que quien había dado muerte al prisionero realizara una serie de ceremonias purificadoras después del evento).

Sin duda, una diferente percepción de las prácticas caníbales se produjo en la misma época de la primera conquista. Es, el caso, por ejemplo de Bartolomé de Las Casas quien explícitamente niega su existencia, atribuyendo los huesos colgados en las casas de los indígenas (a partir de los cuales se había hablado de canibalismo) a prácticas funerarias.

Lo mismo pasa con Walter Raleigh que, con sutil observación etnográfica, describe el mismo fenómeno, citando también la ingestión ritual de huesos pulverizados: "Acostumbran moler los huesos de sus jefes muertos hasta reducirlos a polvo, el cual toman después sus viudas y amigos disueltos en diferentes tipos de refrescos" (Raleigh, 1596: 43).

La caracterización ritual de esta práctica es tan evidente que lleva a pensar en un intento de conseguir una "comunión" con el muerto, sentida como continuación vital y ritual de la vida del difunto a través de sus allegados (cfr. Whitehead, 1984)<sup>8</sup>. De cualquier manera, la imagen del canibalismo desenfrenado fue más fuerte que aquella del "consumo ritual del muerto" constituyendo, junto con las otras características negativas atribuidas al indio americano, un complejo ideológico capaz de generar una imagen global coherente y de signo contrario a la de sus productores y difusores.

Con el avance de la conquista americana, los españoles se encontraron también frente a sociedades que no podían ser identificadas a través de esos

---

<sup>8</sup> Aunque podría parecer poco fundada históricamente la comparación entre "comunión" cristiana con su ingestión simbólica del cuerpo de Cristo y "comunión" con el enemigo muerto en el caso de algunos pueblos indígenas del Caribe -ingestión no simbólica-, esta se impone ya que fueron los mismos misioneros cristianos a percibir la "equivalencia" entre ritos indígenas y ritos europeos. En este sentido, la "estirpación de idolatrías" fue producida también a causa de la semejanza detectada.

códigos. De hecho, el contacto con las sociedades incaica y azteca produjo una reestructuración en la percepción europea, ya que se tuvo que tomar en consideración que no todos los indígenas andaban desnudos y carecían de gobierno.

De esta manera, desde las primeras décadas de la conquista, los europeos elaboraron por lo menos tres categorías de indígenas: los "inocentes adaníticos"; los "salvajes caníbales"; y los "paganos organizados". Esta triple categorización redistribuirá sin muchas transformaciones los varios códigos elaborados en la primera fase de la conquista, como fue el caso de la acusación de canibalismo elaborada en el Caribe y "constatada" en México (cfr. Kónig, 1990: 154-155). Resumimos las características culturales que fundan, en lugar de las disformidades físicas, la diferencia atribuida por los europeos y que sirven de base para la producción de los códigos perceptivos del Otro americano.

<b>Indios</b>	<b>Europeos</b>
Desnudos	Vestidos
Caníbales	Horror al canibalismo
Polígamos	Monógamos
Incestuosos	Horror al incesto
Sin propiedad maternal	Con propiedad maternal
Sin gobierno	Con gobierno

A estas características atribuidas por los europeos hay que añadir también la de "paganos", que puede considerarse corolario de las otras. La falta de reconocimiento de características religiosas en la ceremonia tupinambá es sólo un aspecto del problema inherente a la "religión del Otro". En los primeros años de la conquista, por lo menos antes de conocer los templos mexicanos y peruanos, la percepción general concordaba con la de Colón en la no existencia de religión entre los indios. Colón, empujado al viaje también por motivaciones religiosas o, por lo menos, así lo registra en sus *Diarios*, escribe el 16 de octubre de 1492, entre la descripción de un árbol "disforme" y la de peces monstruosos: "No le cognosco secta ninguna y creo que muy presto se tornarían cristianos, porque ellos son de muy buen entender" (Colón, 1984: 37).

Al lado de esta atribución, correlata directamente con la visión edénica que no favorecía completamente la actitud misionera, puesto que se basaba en la ausencia de pecado, bien temprano se produce otra que termina por ocupar todo el espacio de la alteridad religiosa: los indios adoran al demonio<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> No hay que menospreciar el problema teológico producido por este tipo de caracterización: si los indios eran inocentes como Adán, entonces no habían pecado y, por consecuencia, no tenían necesidad de ser redimidos (es decir: convertirse a la versión histórica del cristianismo). Si así hubiera sido, se venta abajo una de las justificaciones más importantes de la conquista: la evangelización (es decir: vinimos para salvarlos...). Aparte de los debates entre Las Casas y Sepúlveda, la solución fue relativamente simple: aunque viviesen sin pecar, en cuanto hijos de Adán, los indígenas conllevan la mancha del pecado original del cual sólo Cristo redime. Por el otro lado, una vez que el código edénico pierde importancia, substituido por el de

Para llegar a esta conclusión y era necesario reconocer antes que nada que los indios poseían una religión. A este fin, de manera gradual, se identificaron entre la población indígena unos personajes especiales como los "curanderos" (en el caso de Benzoni) y los "adivinos" (Staden), con funciones "sacerdotales" (Vecellio).

La segunda fase es representada por el descubrimiento de la existencia de templos en algunas regiones (Perú, México), demostrándose así que sí tenían religión y su dios era el sol (cfr. la figura 8). Desde aquí, falta poco para llegar a una conclusión general: tienen religión, pero no son cristianos y, por consecuencia, adoran el diablo (o, en su variante: son paganos).

De cierta manera, la no existencia de estatuas con función religiosa en las islas antillanas y en la Tierra Firme, aparte el caso de los *ceimi* taínos, no había favorecido la atribución de religiosidad como había acontecido en Perú y México. Por esto, se atribuyeron a esos indígenas rituales nocturnos en los bosques, donde se encontrarían con el diablo, según el modelo medieval del aquelarre.

También a nivel iconográfico podemos encontrar ejemplos de esta evolución en la representación de la religión del indio americano: desde la curación de los enfermos con humo de tabaco (Benzoni), hasta la adoración del sol (idem). White dibujará también las danzas religiosas de los indios de Centroamérica y sus rituales funerarios. Sin embargo, es con De Bry que se produce la total transformación de los indios "edénicos" en indios "diabólicos". Véase, por ejemplo, la portada del libro de Benzoni reeditado por De Bry en 1594, donde los indios rodean en adoración una figura terrible puesta en un trono, con alas de murciélago y cuernos; o la transformación de los adoradores del sol del mismo Benzoni, en adoradores del diablo por parte de De Bry, en la misma edición citada de la Historia del Mundo Nuevo. Las figuras 9 y 10 muestran este último proceso.

A partir de esta representación, se volvía fácil justificar la represión violenta por parte de la Inquisición de todos aquellos rituales indígenas que servían para mantener la identidad de esas poblaciones y, al mismo tiempo, eran expresión de la resistencia a la integración compulsiva. Si esos rituales se realizaban para tener "comercio" con el diablo, era legítimo reprimirlos, utilizando todo el rigor y las técnicas ya ampliamente aplicadas por la iglesia durante todo el medievo en Europa.

La característica de "paganidad" viene a completar, de cierta manera, la formación del código utilizado en la construcción de la imagen del indio por parte de los europeos (junto con "salvaje" y "bárbaro"). No se quiere negar, con esta conclusión, la existencia de códigos diferentes, como el "edénico", para la percepción del indio; y tampoco olvidar que la división maniquea entre "indios buenos" e "indios malos" no sirvió sólo para oprimir a algunas sociedades indígenas, sino también para defender a otras, como fue el caso de la polémica

---

"adoradores del diablo", el problema ya no tenía sentido y la evangelización ya era un hecho dado por descontado.

entre Las Casas y Sepúlveda (cfr. Hoornaent, 1970).

Sin embargo, nos parece que, pasado el primer momento de "edenización", la defensa misionera se justificó a través de una supuesta "incapacidad" de los mismos indígenas para defenderse (y, por esto, la necesidad de medidas y leyes protectoras), y no sobre la atribución de verdadera "humanidad". Esta "infantilización" del indio, que en gran parte ha continuado durante toda la historia de la conquista, no entra en contradicción con los códigos arriba identificados. Al contrario, esa actitud puede ser considerada intrínseca a éstos, ya que el "bárbaro", primordialmente, es tal porque no sabe hablar (como los niños, quienes deben aprender, etc.).

En general, todas estas diferenciaciones del código perceptivo deben ser consideradas como articulaciones de una oposición mucho más amplia que refiere a la construcción de cualquier sociedad. Queremos referirnos a la oposición cultura/naturaleza que normalmente permite a las sociedades emerger de la naturaleza, del caos, del sin nombre, para construir un espacio de conciencia cultural. Esta oposición no es activa sólo *ab initio*, sino que continúa sustentando la identidad de cada grupo social a través de mitos, actitudes, modelos de conducta, etc. Además, esa oposición no funciona sólo frente al mundo de la naturaleza, sino también frente a las otras sociedades: el Otro "naturalizado" permite la humanidad "culturizada". Así, el "salvaje", el "bárbaro" y el "pagano" son asimilados al mundo de la naturaleza que, en el caso de Occidente, tiene un sentido bien particular.

De hecho, frente a la relación, armónica de la oposición naturaleza/cultura existente en muchas sociedades indígenas encontradas por los europeos en el Nuevo Mundo, el Occidente impone una oposición dramáticamente vivida, donde la naturaleza no es un Otro con el cual relacionarse, sino una "cosa" para ser conquistada y utilizada.

Y no es ciertamente una mera coincidencia que en la iconografía europea. Se termina representando el continente americano como un hermosa mujer (cfr. figura 11). De hecho, por lo menos dentro la cultura europea, aunque con sus diferenciaciones, la oposición naturaleza/cultura es homogénea con aquella de mujer/hombre, donde "mujer" y "naturaleza" son términos directamente correlacionados. Así, nos encontramos con muchas representaciones alegóricas, desde la época de Felipe II, donde a los pies del rey una mujer ofrece frutas y flores, símbolo de la abundancia y, por ende, de su identificación con la naturaleza.

Es el caso, por ejemplo de un dibujo del pintor Blas de Prado que muestra a Felipe III con la alegoría de las cuatro partes de mundo, mientras la mujer/América, identificable, por las saetas que lleva en sus hombros, ofrece los frutos de la abundancia americana (cfr. García Saez, 1990, 424).

América como una mujer/naturaleza que se ofrece al hombre europeo. No se trata de una metáfora moderna, útil aquí para aclarar un proceso histórico cultural; al contrario, fue una imagen conscientemente utilizada para justificar la conquista y el saqueo de las riquezas americanas, un código para la

percepción y construcción del Otro. Véase, para terminar, el siguiente texto de Sir Walter Raleigh de finales del siglo XVI:

“Para concluir diremos que guayana  
es un país que todavía conserva su doncelléz,  
que no ha sido violada ni saqueada,  
engañada o mancillada;  
su tierra no ha sido rota ni desgarrada,  
ni la virtud y gracia de su suelo ha sido gastada;  
sus sepulcros no han sido violados para buscar oro;  
sus minas no han sido rotas por las picas y barras,  
ni las imágenes de sus templos han sido profanadas o robadas”

### ILUSTRACIONES



Figura 1: Gigantes de la Patagonia (Sebalt de wert, 1600), (Sebastián 1990)



Figura 2: Indios Acusados de sodomía y castigados por Núñez de Balboa (De Bry, 1595), (Uslar Pietri, 1962)



Figura 3: El Dorado (De Bry, 1595), (Biblioteca Nacional, Caracas)



Figura 4: Traje de la Reina, (Vecellio, 1598; 497)  
"La reina camina adelante con los cabellos sueltos, con muchos collares al cuello, en la espalda y en las piernas; se deleitan mucho pintándose, se cubren la espalda y las partes vergonzosas con hojas de árboles; y en las orejas llevan huesos de peces" (Vecellio, 1598: 498)

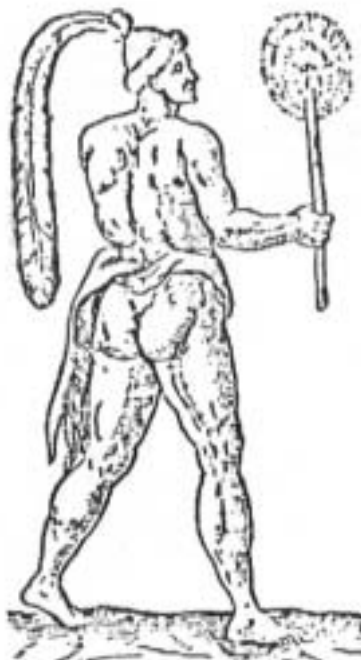


Figura 5: Traje de los pajes (vecellio, 1598:499)  
"Este paje es uno de los que, como dijimos arriba, camina delante del rey, con ese parasol hecho de plumas para resguardarlo del sol; van todos desnudos, se cubren las partes vergonzosas con algunas pieles; llevan colas que les cuelgan por atrás" (Vecellio, 1598: 500)



Figura 6: Indios tupinambá con trajes a la moda europea (D'Evreux, 1613)  
(Ribero, 1990)



Figura 7: Escena de la vida cotidiana de los caníbales del Brasil (1505), (Lehner, 1966)

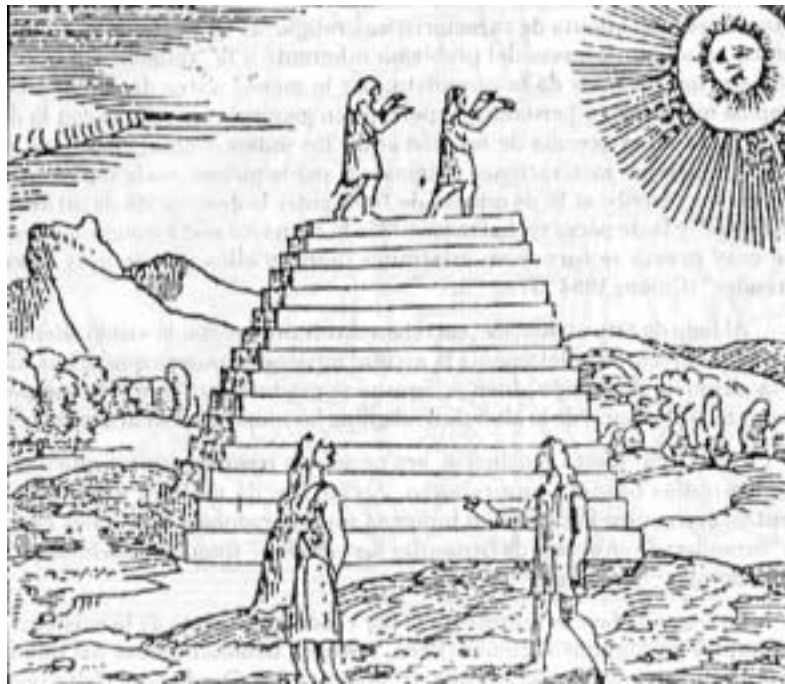


Figura 8



Figura 9: Indios del Perú que adoran al diablo (De Bry, 1594)



Figura 10: América (Grasset de saint Sauveur), (Gheerbrant, 1989: 39)

## BIBLIOGRAFIA

- Amodio, E.  
1991 Relaciones interétnicas en el Caribe Indígena. Una reconstrucción a partir de los primeros testimonios europeos". En *Revista de Indias*, 193: 571-606, Sevilla  
1992 "El Mundo Nuevo. La Carta de Américo Vespucio a Pier francesco de Médici de 1503". En *Arinsana*, 14: 45-61, Caracas
- Bachelard, G.  
1983 *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económico, México.
- Buffon, J.L.L.  
1749 *Histoire naturelle*. París.
- Cardin, A.  
1984 *Guerreros, chamanes y travestis: indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Tusquets, Barcelona.
- Cartier, R.  
1962 *Europa erobert Amérika*. München

- Chinard, G.  
1913 *L'Amérique et le Reve Exotique. Paris*
- Cieza de León, P. De  
1973 *El señorío de los Incas*. Universo, Lima.
- Colón, C.  
1985 *Textos y Documentos Completos*. Prólogos y notas de Consuelo Varela. Alianza Universidad, Madrid.
- Coyer, F.G.  
1984 *Sobre los gigantes patagones*. Alamiro de Avila Marter, Santiago de Chile.
- Crovetto, L. "La visión de Indio de los viajeros italianos por la América del Sur"  
En *La imagen del indio en la Europa Moderna*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla.
- De Bry, T.  
1599 *Americae pars quarta...* (VIII), Franckfurt (Biblioteca Nacional, Mr. LR-624, Caracas).
- Gerbi, A.  
1978 *La naturaleza de las Indias nuevas*. Fondo de Cultura Económica, México.  
1982 *La disputa del nuevo mundo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Gheerbrant, A.  
1989 *El Amazonas, un gigante herido*. Aguilar Universal, Madrid.
- Gisbert, T. *Iconografías y Mitos Indígenas en el arte*. Gisbert y CIA, La Paz.
- Koch-Grümbert, T.  
1979 *Del Roraima al orinoco* (1917). Banco Central de Venezuela, Caracas (Tomo II, 1981; tomo III, 1982).
- König, H.J.  
1990 "La visión alemana del indio americano en los siglos XVI y XVII"  
En: *La imagen del indio en la Europa Moderna*. Consejo Superior de Investigaciones científicas. Sevilla
- Kugelgen Kropfinger, H.  
1990 "El indio: ¿Bárbaro y/o Buen salvaje?" En *La imagen del indio en la Europa Moderna*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla.
- Las Casas, B. De  
1951 *Historia de las Indias*. Millares, México (2 vol).

- Mártir de Angleria  
 1989 *Décadas del Nuevo Mundo*. Ediciones Polifemo, Madrid.  
 1990 *Cartas sobre el Nuevo Mundo* Ediciones Polifemo, Madrid.
- Parry, J.H.  
 1963 *Época de los descubrimientos geográficos* Guadarama, Madrid.
- Pigaffeta, A.  
 1985 *Primer Viaje alrededor del globo*. Orbis, Barcelona.
- Porsia, F, (ed.)  
 1976 *Liber monstrorum* Dédalo, Bari.
- Raleigh, W.  
 1596 *The discoverie of the large, rich and beautiful empyre of Guiana*. Robert Robinson, London, 1596 (edición facsimilar: The world Publishing Company, Cleveland, Ohio, 1966)
- Sebastián, S.  
 1991 "El indio desde la Iconografía". En *La imagen el indio en la europa moderna*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla.
- Staden, h.  
 1962 *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales*. Biblioteca Indiana, Tomo IV. Aguilar, Madrid.  
 1983 *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales*. . Argos Vergara, Barcelona.
- Taylor, D.  
 1958 "Carib, caliban, cannibal". En: *International Journal of American Linguistics*. 24 (2): 156-157.
- Vecellio, C.  
 1597 *Habiti antichi et moderni di tutto il mondo*. Venezia.
- Vespucio, A.  
 1923 "Primera Navegación". En: *Viajes de Américo Vespucio*. Antología di M. Fernández de Navarrete. Calpe, Madrid.  
 1986 *El nuevo mundo: viajes y documentos completos*. Akal, Madrid.
- Whitehead, N.L.  
 1984 "Carib cannibalism. The historical evidence". En *Journal de la société des americanistés*. Tomo LXX, París