



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Vignolo, Paolo

Una nación de monstruos. Occidente, los cinocéfalos y las paradojas del lenguaje

Revista de Estudios Sociales, núm. 27, agosto, 2007, pp. 140-149

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81502710>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Una nación de monstruos.

Occidente, los cinocéfalos y las paradojas del lenguaje

POR PAOLO VIGNOLO*

FECHA DE RECEPCIÓN: 19 DE ABRIL DE 2007
FECHA DE MODIFICACIÓN: 25 DE JUNIO DE 2007
FECHA DE ACEPTACIÓN: 13 DE JULIO DE 2007

RESUMEN

Entre todas las razas monstruosas que pueblan el 'allá lejano', los cinocéfalos ocupan un lugar destacado en el imaginario europeo, gracias a su relación privilegiada con el lenguaje. Ya en la Grecia antigua los humanos-cánidos representan los intermediarios míticos entre la palabra humana y el verso animal. Esa tradición se desarrolla en dos direcciones diferentes: por un lado el cristianismo medieval (influenciado también por leyendas chinas y mongolas) fomenta la visión de los habitantes de las fronteras remotas de la tierra como pueblos bárbaros –en cuanto incapaces de elaborar un idioma propiamente humano- y demoniacos, bandidos de la humanidad. Por el otro lado el humanismo renacentista, siguiendo la escuela cínica, retoma el sujeto de seres mitad perros y mitad humanos para abordar las paradojas del lenguaje. La cuestión de la comprensión lingüística con las gentes del Alter Orbis se vuelve un problema de candente actualidad en el curso de la Conquista. Asistimos, entonces, al paso de un imaginario relacionado con el mundo canino a lo relacionado con lo salvaje simiesco: un síntoma de cambios profundos en la comunicación entre centro y periferia del mundo. El cinocéfalo, el sabio mediador, es remplazado por la simia, imitadora paródica de la expresión humana.

PALABRAS CLAVE

Razas plinianas, cinocéfalos, lenguajes, mundos al revés, Conquista.

A Nation of Monsters: The West, Cynocephali and Paradoxes of Language

ABSTRACT

Among all monstrous races living in far away lands, cynocephali have a conspicuous place in the European imagination thanks to their privileged relation to language. Already in ancient Greece, canine-humans represented the mythical intermediates between the human word and the animal cry. This tradition developed in two different directions. On the one hand, medieval Christianity (also influenced by Mongol and Chinese legends) promoted the view that the inhabitants of the remote borders of earth were barbarian – so-called because they were unable to develop a properly human language – and demoniac, banned from humanity. On the other hand, renaissance humanism, following the cynic school, reexamined the subject of half dog-half human beings in order to address the paradoxes of language. The question of linguistic understanding with Alter Orbis peoples became a burning issue during the European conquest of the New World. We follow then the passage from a canine imaginary to one of the ape-like savage: a symptom of deep changes in the communication between the center and the periphery of the world. The cynocephalus, the wise intermediary, was replaced by the monkey, mimetic parody of human expression.

KEY WORDS

Plinian races, cynocephali, language, upside-down worlds, Conquest.

Uma nação de monstros. Ocidente, os cinocéfalos e os paradoxos da linguagem

RESUMO

Entre todas as raças monstruosas que povoam o 'além', os cinocéfalos ocupam um espaço destacado no imaginário europeu, graças a sua relação privilegiada com a linguagem. Já na Grécia antiga os humano-canídeos representaram os intermediários míticos entre a palavra humana e o verso animal. Esta tradição desenvolve-se em dois sentidos diferentes: por um lado, o cristianismo medieval (influenciado também por lendas chinesas e mongóis) fomenta a versão dos habitantes das fronteiras remotas da terra como povos bárbaros –quanto à impossibilidade de elaborar um idioma propiamente humano- e demoníacos, bandidos da humanidade. Por outro lado, o humanismo renascentista, seguindo a escola cínica, retoma o tema dos seres metade cachorros e metade humanos, para abordar os paradoxos da linguagem. A questão da compreensão lingüística com os habitantes do Alter Orbis se torna um problema de candente atualidade durante a Conquista. Assistimos então, ao passo de um imaginário relacionado com o mundo canino ao ligado com o selvagem simiesco: um sintoma de mudanças profundas na comunicação entre o centro e a periferia do mundo. O cinocéfalo, o sábio mediador, é substituído pela simia, imitadora paródica da expressão humana.

PALAVRAS CHAVE

Raças plinianas, cinocéfalos, linguagens, mundos às avessas, Conquista.

* Pregrado en Economía, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia; Laurea en Disciplinas Económicas y Sociales (D.E.S.), Universidad Luigi Bocconi, Milán, Italia; Doctorado en Historia y Civilizaciones, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, Francia; Actual profesor del Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: paolo.vignolo@gmail.com.

CINOCÉFALOS, CÍNICOS, PERROS HABLANTES

Más allá de los *finis* del mundo clásico, más allá de las tierras bárbaras aún poco conocidas, los antiguos habían situado un inmenso repertorio de razas monstruosas, provenientes de diversas tradiciones culturales. Según Moretti,

La etnografía mítica acumulaba los nombres de gente exótica, abandonándose casi sin reservas a la magia del catálogo, a una taxonomía fantástica próxima al delirio nominalístico —de los *sciapodas* a los *megacephalos*, de los monóculos a los *steganopodes*, de los pigmeos a los *cynocephalos*— y se difundía en detalles sobre las curiosidades de su conformación física, de sus sociedades y de sus costumbres (1994, p. 9; traducción del autor).

Debemos sobre todo a Plinio el Viejo la transmisión a la Edad Media y al Renacimiento de los extensos catálogos de poblaciones fabulosas. Los libros VI y VII de su *Historia Naturalis* son durante siglos la principal fuente de información sobre los habitantes del allá remoto. Esos seres monstruosos, conocidos a menudo como “razas plinianas”, van a jugar un papel fundamental en la transformación de la imagen de la tierra y del hombre durante la primera fase del proceso de conquista y colonización del Nuevo Mundo.

Según Mason,

Si las razas plinianas parecen útiles a la construcción de mundos imaginarios no es sorprendente que hayan despertado interés particularmente en los periodos de expansión, cuando ofrecían un medio cómodo y familiar de representar a los pueblos recién descubiertos. [...] Tenían la función de acercar lo que era extraño del Nuevo Mundo a lo que era extraño y al mismo tiempo familiar en el antiguo. Su flexibilidad les aseguraba una gran capacidad de cubrir la variedad de los fenómenos (1990, p. 41).

En otros términos, los estrafalarios pobladores de la periferia del globo terráqueo van a poner a disposición de la cultura del Occidente tardo medieval las categorías mentales capaces de tomar en cuenta la alteridad y de volverla inteligible, sin derrumbar la cosmología dominante.

Entre todas las razas de monstruos y seres anómalos que pueblan el imaginario europeo de los siglos XV y XVI, quizás la más sorprendente, tanto por su carácter estrafalario como por su persistencia en el tiempo, es la raza de los cinocéfalos. La

razón principal de la longevidad de esos seres antropomorfos es que, desde sus remotos orígenes, se trata de criaturas asociadas al lenguaje y a sus paradojas. Habitantes de los márgenes extremos de la tierra, los cinocéfalos se expresan con sonidos que se sitúan a mitad camino entre la palabra humana y el grito animal. Según una tradición griega de probable origen siriana, las regiones lejanas de la India eran pobladas por la raza de los *hémikunes* “mitad perros” o *Kunoképhaloi*, “cabeza de perro”. La fuente principal es la *Indika* de Ctésias de Cnidos, un texto extraordinario que abre al Occidente las puertas del Este. La principal descripción etnográfica que contiene está consagrada precisamente a esas extrañas criaturas:

En las montañas hay hombres con cabeza de perro. Se visten de pieles de animales salvajes, y no hablan lengua alguna, sino que ladran como perros y de alguna manera se entienden entre ellos. Tienen dientes más grandes que los de los perros, y uñas como las de los perros, aunque más anchas y redondas. Entienden el lenguaje de los Indianos, pero no saben contestar. Por el contrario, ladran y hacen señas con las manos y dedos, como los mudos (Romm, 1992, p. 80).

La raza de los hombres perros es definida, antes que todo, por su relación ambigua entre el acto de hablar y el de ladrar. Ctésias añade otros elementos, que fortalecen el carácter de eslabón entre seres humanos y animales: comen viandas crudas, ya que no conocen el uso del fuego, pero las calientan al sol; no usan camas, sin embargo se acuestan sobre hojas secas, para evitar dormir al contacto directo con el suelo; tienen relaciones sexuales en cuatro patas, como perros, pero consideran indecente cualquier otra posición. Son considerados *dikáioi*, justos, y viven hasta los 160 o inclusive hasta los 200 años. Como subrayan (con matices diferentes) tanto Romm (1992) como Acosta (1996), esas observaciones activan los mecanismos de inversión etnocéntrica, ya que ponen en tela de juicio los modelos culturales antropocéntricos propios de la civilización griega.

Entre los griegos el lenguaje es el atributo que define al ser humano y lo distingue de los animales. Es bien sabido que en griego el término *bárbaroi* hace referencia al: bárbaros son los seres que balbucean, que hablan de manera incomprensible, que no saben manejar el *lógos*, a la vez lenguaje, pensamiento y razón. Dicho en otros términos, la frontera entre civilización y barbarie en la cultura griega es, ante todo, una frontera lingüística. Y los cinocéfalos, mitad hombres y mitad perros, son los habitantes de esa frontera, los que marcan el paso de la *ecúmene* conocida a la *terra incognita*, y a la vez los que pueden establecer un puente entre esos dos mundos.

Dos son los caminos principales a través de los cuales la tradición de los seres mitad perros y mitad hombres llega hasta

el Renacimiento. El primero es el Roman d'Alexandre, que difunde la creencia de su presencia en el Lejano Oriente. El cinocéfalo está representado aquí como la exasperación monstruosa de los pueblos bárbaros, de los cuales los escitas son – de Heródoto en adelante- el modelo principal (Hartog, 1980). El otro camino es la escuela cínica, que transforma los dos personajes especulares del filósofo que se porta como un perro y del perro dotado de palabra en verdaderos *tópoi* en las discusiones que rodean la cuestión del lenguaje y de sus interpretaciones (Eco, 1994).

La escuela cínica invierte los términos de la discusión: los verdaderos sabios son los que viven según natura, como los animales, renunciando a las prerrogativas corruptoras de la cultura y del *lógos*. Es por esa vía que, en el periodo helénico tardío, a los mismos tartamudeos de los bárbaros, antaño considerados como signo de salvajismo, se le empezará a atribuir un valor de sabiduría secreta, hermética y sacra (Eco, 1994, p. 20).

Romm escribe:

Los 'cabezas-de-perro', así como los demás habitantes de las últimas fronteras del mundo, llegarían al Indika ya equipados con un potencial satírico innato, gracias a sus radicales diferencias culturales y taxonómicas. Si miramos hacia adelante, al comportamiento canino de los Cínicos en época helenística e imperial – vestirse con pieles, habitar a cielo abierto o echarse en un barril, exhibir los propios hábitos sexuales copulando en público – podemos ver las grandes líneas a lo largo de las cuales ese potencial pudo desarrollarse, inclusive después que fue desarraigado de la imaginación helénica. [...] esas figuras de un mundo lejano se volvieron una *para-deigmata* en un sentido muy real, sirviendo no solamente como vehículos por la literatura filosófica y ética, sino que también en modelos para la vida cotidiana (1992, p. 81).

Las dinámicas de exclusión que son la base de la visión del mundo de la Grecia clásica se prestan entonces a ser trastocadas a través de la imagen de criaturas que habitan los límites de la tierra y las fronteras de la naturaleza humana. Según Acosta:

Podría decirse, entonces, que la lectura medieval cristiano-occidental es en realidad doble, pues en ella los cinocéfalos son descritos a veces como pueblo guerrero y terrible, mientras que en otras ocasiones se los presenta como pueblo humano monstruoso, distante, periférico y pacífico, dedicado al comercio con pueblos que les son vecinos.

Y concluye:

[...] ambos elementos se cruzan de algún modo y apenas unos siglos después en el proceso de 'descubrimiento' y conquista de América: el desprecio profundo por los pueblos periféricos, cargado de racismo etnocentrista y generador del más sanguinario genocidio; y la admiración que sienten empero los europeos por ciertos pueblos desnudos, germen que comienza a dar vida otra vez, en medio de la masacre de pueblos y culturas, a la vieja idea clásica del buen salvaje, que alcanza luego su plenitud en el llamado Siglo de las Luces (1996, pp. 286-300).

En la contraposición entre un ser irreduciblemente monstruoso (cuyo aspecto físico abominable no es sino el reflejo de sus comportamientos contra natura) y un ser profundamente sabio (que puede cruzar las fronteras entre lo humano y el animal, entre la vida y la muerte) encontramos acá, aún en estado embrionario, la mirada occidental sobre el salvaje que dominará todo el proceso de apropiación simbólica y material del Nuevo Mundo por parte de los europeos.

LOS HIJOS DE LOS LOBOS

Otros factores contribuyen a fortalecer la representación de los perros antropomorfos en la historia de Occidente. Baltrušaitis, a través del estudio de las influencias orientales en la iconografía de lo fantástico medieval, muestra cómo existe otra fuente, a menudo ignorada, que se sobrepone a la tradición griega: las leyendas tártaras y chinas. A partir del siglo XIII Europa tiene que enfrentarse a la fulminante expansión de los mongoles a sus fronteras nororientales.

En 1237, son ocupados el Cáucaso y la cuenca meridional del Volga -cuenta. Las hordas avanzan sobre Rusia, saquean Rostov, Vladimir, Jaroslavl (1238), Kiev (1240), y penetran en Polonia. Cracovia es tomada, y, el 9 de abril de 1241, las fuerzas aliadas de polacos, checos y teutones, son derrotadas en Wahlstadt, cerca de Leignitz. Simultáneamente tres ejércitos penetran en Hungría, queman Pest, y avanzan sobre Viena. Europa se estremece ante estas hazañas. San Luis se inquieta. Federico II lanza un grito de alarma. En 1245, el concilio ecuménico de Lyon, informado sobre los tártaros por el obispo Pedro de Rusia, considera diversos modos de lucha: exhortar a los príncipes europeos a la unión, crear un fondo de guerra, enviar misioneros a aquellas regiones. El recuerdo de esta inquietud vivirá durante mucho tiempo en los espíritus (1983, p. 171).

Un gran miedo colectivo se apodera de toda la Cristiandad, que muestra su gran ignorancia en lo que concierne a esos nuevos invasores. Además, en el momento en que la expansión mongol se detiene, Asia se encuentra próxima a ser

unificada en un único, inmenso imperio: de repente a los europeos ansiosos de conocer ese *Alter orbis*, se les abre el camino hacia el Catai fabuloso. Los viajes y las expediciones hacia los reinos más allá del Cáucaso se multiplican, y no sólo por la fascinación que Oriente ha ejercido desde siempre entre los cristianos. También es urgente establecer contactos y alianzas para evitar nuevas invasiones. El eco de mitos y leyendas aún desconocidas llega entonces a Europa:

Pueblos parecidos a los *akephaloi* de Heródoto y a los *Blemmyes* de Plinio y de Pomponius Mela, están mencionados también en los tratados chinos y es una vez más a ellas que se refieren Marco Polo y Mandeville describiendo esos monstruos, el uno ubicándolos en Siberia, el otro en las islas del Océano Indiano [...]. En una *Historia* de los Cheu se habla de un 'Reino de los perros' y los *Annales de las Cinco Dinastías* (907-960) describen minuciosamente este país de Kou con sus habitantes cinocéfalos que se comunican ladrando. Los mitos de los pueblos cánidas son abundantísimos en estas comarcas. [...] A los mongoles se les reputa hijos de lobos. [...] con estas fabulas del Asia oriental, y no con Ctesias, se relacionan ahora los canophalez descritos por exploradores y sabios. Jean du Plan Carpin los sitúa más allá de la Tartaria, Marco Polo a las islas Andeman, Odorico de Pordenone y Jean de Mandeville en la isla de Nychoneran o de Nicumera (Nicobar) (Baltrušaitis, 1983: pp. 169-171).

En efecto, en el capítulo XXI del texto de Mandeville, que tanta influencia va a tener en la época de la Conquista, se lee de la tierra de Nacameran:

Sus habitantes, hombres y mujeres, tienen todos cabezas de perro y de ahí que se les llame cinocéfalos. Son gentes dotadas de razón e inteligencia, salvo en una cosa: un buey es su dios y, para testimoniar su veneración por ese ser divino, cada uno lleva en la frente la imagen de un buey cincelado en oro y plata. Andan casi desnudos, pues su único traje es un pedazo de tela que va desde la cintura hasta la rodilla, para tapar sus partes pubendas. Son altos, fuertes y valientes guerreros. [...] Cuando derrotan a un enemigo en la batalla y lo apresan, al pronto se lo comen.

Idolatría, antropofagia y perversiones sexuales: siglos antes del viaje de Colón, estos atributos monstruosos del habitante del más allá geográfico ya están bien arraigados en el imaginario europeo.

GOG Y MAGOG

En la percepción de la Europa cristiana, las descripciones de las armadas mongolas de Gengis Khan y de sus sucesores se

mezclan con el recuerdo de otras temibles naciones nómadas de las estepas orientales. Escitas, godos, vándalos: todos bárbaros invasores, "hijos de lobos", que hablan lenguas guturales, parecidas al ladrido de los antiguos cinocéfalos. No sorprende, entonces, que a partir del siglo XIII los enemigos a las puertas de Europa sean asociados con las multitudes demoníacas de la leyenda bíblica de Gog y Magog (Duvernay-Bolens, 1995). La Biblia menciona a Gog y Magog en tres ocasiones: en la Génesis, se asocian con los hijos de Jafet. En cambio, en Ezequiel, 38 Gog se vuelve el príncipe de la región de Magog, y actúa como instrumento de la justicia de Dios contra las inmensas armadas a caballo llegadas de tierras lejanas. El pasaje más célebre se halla en el Apocalipsis de Juan (20 : 7-10), en donde Gog y Magog, considerados ambos en ese caso como nombres de lugar y no de personas, están asociados a las potencias del Anticristo.

7. Y cuando los mil años fueron cumplidos, Satanás será suelto de su prisión.

8. Y saldrá para engañar las naciones que están sobre los cuatros ángulos de la tierra, a Gog y Magog, al fin de congregarlos para la batalla; el número de los cuales es como la arena del mar.

9. Y subieron sobre la anchura de la tierra, y circundaron el campo de los santos, y la ciudad amada; y de Dios descendió fuego del cielo, y los devoró.

10. Y el diablo que los engañaba fue lanzado en el lago de fuego y azufre, donde está la bestia y el falso profeta; y serán atormentados día y noche para siempre jamás.

Lo que permite saldar de manera definitiva el tema judeo-cristiano de Gog y Magog con las historias de hombres-perros y hombres-lobos es el episodio legendario de la muralla de Alejandro Magno. Como nos recuerda De Anna:

(...) según una tradición de probable origen siriana, [...] Alejandro el Grande, luego de haber vencido unos pueblos muy crueles y salvajes del Asia remota, los encierra en un país rodeado por montañas impenetrables, bloqueando el solo paso [de este país] por una puerta de hierro saldada con un alcatrán mágico, capaz de resistir inclusive al filo de la espada. Esos pueblos eran veinte y dos de número y se reconocían entre ellos aquellos que al fin del milenio se esparcirían sobre las tierras civilizadas, anunciando la llegada del Anticristo. Gog y Magog no eran sino dos de esos pueblos, entre los cuales se encontraban otros monstruosos como los cinocéfalos o conocidos por la etnografía antigua como los alanes, los sármatas (...) los tártaros (1999, p. 39).

A partir de ese momento, la asociación entre mongoles y tártaros y las fuerzas demoníacas de Gog y Magog se afirma de

manera duradera. En el *Millione*, por ejemplo, Marco Polo deriva explícitamente la etimología del término “mongol” del relato bíblico. Hablando del reino del Preste Juan, cuenta:

Es el lugar que en nuestro país llamamos Gogo y Magogo, pero ellos lo llaman Ung y Mungul. Y en cada una de estas provincias hay una familia de esta gente. En Ung los godos, y en el Mungul los tártaros (1980, p. 180).

Muchos mapamundis medievales localizan la muralla de Alejandro y los pueblos apocalípticos de Gog y Magog en las regiones septentrionales de Asia. La encontramos citada –al lado de grifones y cinocéfalos– en el llamado “Mappamundi cottoniano”. También en el mapa de Hereford (1290) la ciudad de Magog aparece muy cerca a la tierra de los hipópodos, de los grifones, de los hiperbóreos y de los gigantes cinocéfalos.¹ En el planisferio de Pietro Visconte (alrededor de 1311) se lee: “*hic fuerunt inclusi tartari*”: acá fueron encerrados los tártaros. Gog y Magog siguen apareciendo en los mapas renacentistas, como en la *Figura mundi* elaborada por el veneciano Giovanni Leardo en 1448 (Barber, 2001, p. 74). Bien entrado el siglo XVI, el nombre de Alejandro todavía aparece asociado al país de Gog y Magog, morada de los pueblos más crueles de toda la Escitia. En la leyenda de otro mapamundi se lee:

Dios los encerró en esas regiones al tiempo de la expedición de Alejandro el Grande. En presencia de este príncipe, se hizo un terremoto, las montañas se amontonaron las unas sobre las otras alrededor de sus fronteras, que antes eran una llanura; y Dios los rodeó de ese muro indestructible (Duvernay-Bolens, 1995, p. 60).

La representación de pueblos infernales, destinados algún día a forzar la barrera elevada por Alejandro y a lanzarse sobre el mundo conocido, se vuelve el símbolo mismo del castigo divino, que esparcirá la muerte y la destrucción entre los impíos y los infieles y precederá la restauración del Reino de Dios. Otra variante de la leyenda asocia a Gog y Magog a los judíos. En un mapamundi del siglo XIV, se ve al este del mar Caspio esa inscripción:

Provincia de Gog en la cual fueron encerrados los Judios en los tiempos de Alexandro Artaxerxés rey de Persia; [...] En las dos provincias [Gog et Magog] habitan unas naciones de gigantes con toda clase de malas costumbres... (Duvernay-Bolens, 1995, p. 60).

1 Los gigantes patagones en un comienzo también están representados con rostro de perro: en esos términos se le describe en la novela de caballerías *Primaleon* y así aparece en los testimonios de los primeros viajeros europeo que cruzan el estrecho de Magallanes. En la crónica de Sebastian Münster de 1544, el cinocéfalo está en compañía de un sciapode y de un blemmie, de un cíclope y de un enano (o un niño) con dos cabezas (Lascault, 1973; Céard, 1977).

Vicente de Bauvais y Mandeville identifican esas gentes con las diez tribus perdidas de Israel. El pueblo elegido, culpable de haber rechazado el mensaje de Cristo, sufre el mismo destino de las razas demoníacas. Mandeville escribe en el capítulo XXX:

Cerca están los montes Caspios, donde están encerradas las doce tribus de los judíos llamados Gog y Magog, con veintidós reyes apresados con los pueblos que vivían a la vera de los montes de Escitia. Con la idea de cerrarle el paso y apresarlos entre aquellos montes, los persiguió el rey Alejandro. Pensaba conseguirlo gracias a sus ingenio y por la fuerza de sus ejércitos, pero cuando vio que no lo lograría, rogó al Dios de la Naturaleza para que le ayudase, y aunque no merecía ser escuchado, Dios en Su bondad hizo que los montes se moviesen de tal forma que todos quedaran encerrados allí, entre aquellas sierras y el Mar Caspio, precisamente.

En Guillaume de Rubrouck, la leyenda se explica a partir de la oposición entre nómadas y sedentarios, que remite al contraste entre Caín pastor y Abel campesino. A renglón seguido, quizás por asociación de ideas, el autor pasa a hablar de los guetos judíos:

Alejandro construyó esas barreras para detener en su desierto las poblaciones feroces, es decir los pastores, para que no pudieran invadir las tierras cultivadas y las ciudades. Hay otros lugares cerrados, donde viven los judíos, de los cuales no puedo decir nada de certero; de todas maneras en todas las ciudades de Persia hay muchos judíos (De Anna, 1999, p. 39).

Toda amenaza a la Europa cristiana se refiere a una especie de amenaza originaria, proveniente de las lejanas y misteriosas estepas de Oriente. A través de complejas genealogías del mal, tanto los cinocéfalos como los gigantes, los chapodes, los hipopodes, los escitas, los godos, los tártaros, los escandinavos y los judíos se encuentran en el seno de una grande familia de seres demoníacos. Duvernay-Bolens (1995, p. 61) comenta: “Que se trate de las diez tribus de Israel exiliadas a los confines de la tierra, o de naciones de gigantes en donde las malas costumbres evocan tal vez a las de los Nephilim, que fueron al origen del Diluvio, o finalmente de la posteridad de Cain, se trata cada vez de pueblos bandidos de la cristiandad.” Gog y Magog representan de manera emblemática lo opuesto al mundo civil organizado, reglamentado por unas leyes soberanas y justas. Esas son las tierras de las gentes del caos, en donde se hablan las lenguas de la confusión. Pueblos denominados *inclusi*, a raíz de la palabra latina que designa su encierro al interior de murallas infranqueables, en donde se encuentran inmovilizados por la eternidad

y a ese título excluidos de la comunidad de los mortales, por una forma de condena diametralmente opuesta a la enraciación perpetua a la cual están abogados los pueblos nómadas. Un mismo sentimiento de horror se extiende entonces a esos dos estilos de vida extrema, ambas consideradas como la negación de la condición humana.

El nomadismo se vuelve cautividad: a través de algo parecido a la dantesca ley de *contrappasso*, los excluidos se vuelven incluidos, es decir, enclaustrados, encerrados, internados. El elemento discriminatorio, que excluye esa gente del resto de la humanidad para evitar el contagio del Maligno, es una vez más el lenguaje. Todos los que rechazan el Verbo, están relegados a las antípodas de la cristiandad. Ninguna comunicación es posible con los que no reciben la palabra de Cristo, bien sea a causa de sus orígenes demoníacos (como los pueblos del Apocalipsis), o bien de su obstinado rechazo (como los judíos y la posteridad de Caín); o también porque son pecadores irrecuperables (como la descendencia del gigante-tirano Nebrod, el constructor de Babel, a quien, por ejemplo, Lutero asocia al Gran Turco y al Papa). La falta de comunicación con Dios se materializa en una incomunicabilidad geográfica, destinada a durar hasta el final de los tiempos.

A LAS ANTÍPODAS DEL LENGUAJE

A esa visión escatológica de la historia y la geografía, dominada por una dicotomía maniquea entre la *Cristianitas* y su *alter ego* monstruoso, se contraponen otra lectura de los *marginalia* del mundo conocido, que invierte la escala de valores y cuestiona a la civilización occidental misma. Como ya vimos, en ambos casos los cinocéfalos juegan un papel destacado. El corazón de la cuestión sigue siendo el lenguaje en cuanto carácter distintivo del ser humano.

En la concepción de la baja Edad Media “*solo all'uomo é dato di parlare*” como Dante escribe en *De vulgari eloquentia*. Según Eco:

La capacidad de hablar es lo propio del hombre los ángeles no la tienen, ni tampoco los animales, ni los demonios. Hablar significa manifestar los pensamientos de nuestro espíritu, así que los ángeles tienen una “inefable capacidad intelectual” gracias a la cual cada uno de ellos comprende el pensamiento del otro, o más bien todos leen los pensamientos de todos en el espíritu divino; los demonios conocen ya el grado de su perfidia recíproca; y los animales no tienen pasiones individuales, sino las que caracterizan a su especie y es por eso que, conociendo a sus propias pasiones, ellos conocen

también las de sus semejantes y no necesitan conocer las de los animales de otras especies (1994, pp. 44-54).

El hombre, por el contrario, se define precisamente a partir de su capacidad de comunicación con sus semejantes: según esta visión, las diferencias entre una lengua y la otra son escasas con respecto a la universalidad del lenguaje, que refleja la vocación ecuménica de la religión cristiana.

Acosta insiste sobre esta ambigüedad:

[...] el problema central se fue situando en el terreno de tener que definir si los monstruos periféricos eran obra de Dios, querida por Éste, y capaz por ello de contribuir a la estética del mundo; o si por el contrario eran seres degenerados que mostraban en su aspecto físico las consecuencias del pecado, y que por ello Dios había ubicado en los confines del mundo, lejos de la humanidad corriente, casi para proteger a ésta de la contaminación y el peligro representado por esos monstruosos pecadores. Se entiende claramente que había aquí una tensión, presente en el cristianismo medieval (y luego en el renacentista), entre el ecumenismo y el etnocentrismo (1999, p. 292).

Rabelais (Libro II : cap. 9), por ejemplo, retoma a su manera el motivo: en el capítulo 9 del segundo libro, titulado “*Comment Pantagruel trouva Panurge le quel il aima toute sa vie*”, Pantagruel se encuentra con un tipo en tan mal estado que “parecía que se hubiera escapado de los perros”.

No parece exagerado reconocer en las apariencias de Panurge las típicas características de los cínicos, los filósofos caninos. Además, ese primer encuentro gira alrededor de un malentendido lingüístico. A las preguntas de los desconocidos, Panurge (“perro cerbero hambriento”, como él mismo se autodefine) contesta en los idiomas más disparatados. A una secuencia torrencial de lugares comunes en alemán, italiano, escocés, vasco, holandés, español, danés, hebreo, griego y latín, se mezclan muchos fragmentos de lenguas imaginarias: las de los lanterneses, los babuinos, los godos que hablan con el culo, los habitantes de las antípodas y los de Utopía. Se trata evidentemente de una sátira a las pretensiones de muchos Estados nacionales recién constituidos de promover la propia lengua oficial a idioma universal. Rabelais se burla de la búsqueda de una lengua perfecta de carácter ecuménico, obsesión de su tiempo, mientras que indica en la amistad pantagruélica el camino hacia una comunicación fraterna entre los hombres, que permita tumbar los muros que nos separan del otro. Es el lenguaje de la fiesta y del carnaval, según Rabelais, la única posibilidad que hay para entendernos de verdad con los demás, sean ellos hombres, animales o monstruos.

Otro francés, Louis Guyon, reinterpreta el célebre ensayo de Montaigne De los caníbales, sustituyendo los brasileiros antropófagos con los cinocéfalos, “situados entre el Equinoccial y el trópico del Capricornio de ese lado que llamamos América”². Estas extrañas criaturas no solamente ladran en vez de hablar, sino que, como los caníbales de Montaigne: “Hablan un lenguaje tan elocuente, breve y propiamente acentuado que podría ser el lenguaje griego” (Lestringant, 1994, p. 53). Los hombres con cabeza de perro hablan con inteligencia y propiedad de lenguaje y, bien que caníbales, jamás comen carne cruda. Los juegos de inversión, inspirados a la misma obra maestra que sirve de modelo, llevan el autor a establecer una analogía entre los cinocéfalos y los provenzales. Los cinocéfalos, entonces, existen (como afirmaban los antiguos), pero no son monstruos (como creen los modernos): desde cuando son pequeños, se les comprime la nariz como se le hace en Francia a los pequeños perros de compañía. “La nariz aplastada no es congénita, sino que el fruto de un uso aberrante. Los cinocéfalos no son tales ‘naturalmente’, sino artificialmente’. O, como diríamos hoy en día, los hombres con rostro canino no pertenecen al reino de la natura, sino al dominio de la cultura” (Lestringant, 1994, p. 53; traducción del autor).

El problema de la comunicación vuelve y juega: el griego restaurado por los humanistas nos permite establecer un puente entre los modernos y los antiguos, entre este lado del mundo y el otro, *mundus inversus et perversus* donde florecen quimeras y maravillas. De la misma manera, el regreso a las viejas genealogías monstruosas pasa por el ingenio tecnológico de los modernos: la anomalía física de los cinocéfalos, así como la lengua que hablan, revelan un artificio cultural más que un prodigio de la natura. Y la natura misma se expresa en un lenguaje lleno de artificios. En su *Cannocchiale aristotelico*, Tesauro, por ejemplo, escribe:

Yo cuento también a los monstruos entre las sutilezas de la Natura, Porque los monstruos no son otra cosa que unos misteriosos jeroglíficos y unas imágenes graciosas que ella moldea, tanto para burlarse de los hombres, como para enseñarles. Está claro en efecto que, ni Dios, ni la Natura actúan al azar, todas cosas son orientadas hacia Dios, siguiendo una serie jerarquizada de fines. ¿Qué quiso ella significar entonces cuando hace salir de una voz humana un ladrido, engendrando en el corazón de Asia unos hombres dotados de cuerpo humano y de una cabeza de perro? Se trata de un emblema biza-

rrero, a través del cual ella nos presenta los defectos verbales de los Cínicos [...] (Hersant, 2002, pp. 80-82).

El texto renacentista tal vez más radical en ese sentido es el *Cymbalum Mundi*, atribuido a Bonaventure Des Périers: un ingenioso engranaje para armar paradojas verbales y incessantes juegos de inversión lingüística. El cuarto diálogo de la obra -implacablemente censurada por su carácter subversivo (*perniciosus*) por los doctores de la Sorbona- es una farsa carnavalesca que se desarrolla entre dos perros hablantes, uno de los cuales ventrílocuo, que reciben un mensaje de las antípodas. Delègue (1995, pp. 30-32) comenta así ese torbellino de trasgresiones al sentido común, mascaradas, intercambios de roles entre dioses, hombres y animales: El *Cymbalum Mundi* nos hace recorrer, de lo más alto a lo más bajo del Universo, a través una serie de inversiones despidantes, los múltiples senderos de la palabra.”

CRISTÓBAL CINOCÉFALO, SANTO Y MONSTRUO

Tentaciones etnocéntricas y espíritu ecuménico también contienden en la actitud de la Iglesia frente al fenómeno de lo monstruoso exótico, generando un intenso debate teológico y un sinnúmero de historias, leyendas, hagiografías. Una figura extraordinaria en ese sentido es la de San Cristóbal cinocéfalo, santo y monstruo al mismo tiempo. El culto a San Cristóbal, “el más famoso de todos los cinocéfalos”, parece ser el producto de un sincretismo cultural particularmente sugestivo, que surge en el seno de la Iglesia de Oriente bajo la influencia de reminiscencias muy antiguas, relacionadas con el dios egipcio Anubi, transportador de muertos. Acosta (1992, p. 287) lo describe como “un gigantesco y monstruoso cinocéfalo de raza cananea, cuyo nombre oficial es Re-probus, pero que luego pasa a llamarse Cristóbal, nombre que significa ‘portador de Cristo’ y que se asocia a al hecho de que cargó al niño Jesús sobre sus robustas espaldas”. La leyenda de un pueblo exótico monstruoso estaría, entonces, asociada al episodio de la mujer de Canaán, poseída por un espíritu inmundo, del Evangelio de Marco 7, 26 y Mateo 15, 22. Según algunos comentaristas, el paso a la tradición cristiana se da a causa de un malentendido: “una confusión se habría establecido entre los copistas al interpretar el término *Chananeorum*, de Canaán, que se vuelve *Canimerorum*, el país de los perros” escribe Gaignebet (1986, p. 312). Sea como sea, en la leyenda medieval, Cristóbal se vuelve un ogro con la cabeza de perro, a menudo representado como un gigante:

La cabeza de ese hombre es grande y espantosa y parece un perro, sus cabellos son grandes y resplandecientes como oro, sus ojos son estrellas mañane-

2 Citado en J. Duvernay-Bolens, op. cit. p. 51. Lestringant subraya que Duvernay-Bolens atribuye esas afirmaciones Guyon al español Pedro Mexia, ubicándolo en 1613 en vez de 1604, a causa de una confusión con una traducción inglesa. F. Lestringant, op. cit. p. 52

ras y sus dientes son grandes y fuertes como los de un jabalí. Yo no podría decir lo grande que es su corazón (Gaignebet, 1986, p. 314; traducción del autor).

Sin embargo, a partir del momento de su conversión ese comedor de hombres acepta la palabra (y el cuerpo) de “nuestro señor Jesús Cristo” y se transforma en el protector de la “mala muerte”, la muerte que llega súbitamente, sin dejar a la víctima el tiempo de confesar sus pecados. Si el diálogo con Dios se interrumpe en el momento fatídico, el hombre queda sin el viático de los sacramentos: por eso San Cristóbal se vuelve el santo patrón de los viajeros, los más expuestos a ese tipo de riesgos (Ariés, 1975).

El papel del Santo, así como el de su antepasado egipcio, es, así, un papel ctonio-funerario: por su intercesión, el proceso de la muerte misma puede invertirse, en cuanto a su valor y su significación, hasta transformarse en “buena muerte”, paso reconfortante hacia el más allá.

Es Cristo ‘transformado’ por la muerte quien transforma e invierte el sentido de la propia muerte. Cristo acompaña a los mortales en el viaje, se impone el mismo y peligroso pasaje, y la imagen del cinocéfalo domado, convertido en cristóforo, invierte su sentido, se vuelve protectora, talismán contra la violencia de la muerte. [...]. Por ende, en el mito de san Cristóbal, y especialmente en esa curiosa y explícita figuración del mito en el museo Bizantino de Atenas, es la muerte misma lo que se invoca contra la muerte en una admirable doble negación religiosa (Durand, 1963, pp. 206-217).

Como subraya Gaignebet, Cristóbal ocupa un puesto aparte en el pensamiento religioso del Renacimiento:

No hay ningún otro santo alrededor del cual podemos confrontar los textos de Erasmo, de Lutero, de Henri Estienne, del obispo Jérôme Vida...de Rabelais, en fin. Una rápida comparación pone pronto en evidencia que, en el fondo, humanistas, reformados y católicos se acuerdan para condenar, minimizar, el legado de una leyenda, de ritos y creencias juzgados irrazonables. El arma alegórica es utilizada igualmente por ambos campos. [...] Erasmo, en su “Enchiridion”, el pequeño libro rojo del soldado cristiano en el Renacimiento, ataca de manera frontal el culto que se le brinda a ese ‘Polifemo cristiano’. Lutero pide que se reduzca la leyenda a una alegoría de las tribulaciones del hombre y de su peregrinaje por la vida humana (1986, p. 309).

Entre los que se disocian de esta reprobación generalizada está una vez más Rabelais, quien decide identificar el mons-

truo caneano con el buen Pantagruel, exaltando la poderosa referencia simbólica contenida en la hagiografía de ese ser fabuloso. En la obra de Rabelais las referencias a San Cristóbal abundan: Pantagruel, por ejemplo, nace el día de San Cristóbal, fecha de su muerte al mundo y de su renacimiento en los cielos. “En faisant naître Pantagruel le jour du Saint Christophe, il renvoie dos à dos tous ceux qui s’acharnent à briser l’image effrayante et rassurante de la ‘mort’” (Gaignebet, 1986, pp. 18 y 309). Además, la imagen de Gargantúa que marcha está moldeada a partir de la iconografía de San Cristóbal que atraviesa el mar cargando el mundo crucífero, tal como lo encontramos en el Bosco y en Cook. Al mismo tiempo, la imagen remite a la iconografía de Hércules, que carga sus columnas *plus ultra*, más allá en el Océano.

El vínculo con el mito de las columnas de Hércules no es fortuito: los viajes de ultramar habían definitivamente puesto en crisis la concepción de San Agustín de un hemisferio austral imposible de alcanzar y desierto, o poblado sólo de monstruos. Con la progresiva expansión de los europeos más allá de sus fronteras geográficas tradicionales, la presencia de pueblos monstruosos confirmada (o por lo menos no desmentida) por las autoridades tiene que ser relacionada de alguna manera con el episodio de la misión evangelizadora a los cuatros rincones de la tierra, encargada por Cristo a los apóstoles. El Occidente cristiano recupera, entonces, de la tradición iconográfica bizantina la figura de un santo que es al mismo tiempo un monstruo, un ser antropomorfo aunque dotado de principios morales y de fuerza espiritual, capaz de difundir el cristianismo hasta entre los pueblos más primitivos (Moretti, 1994, p. 101; Vignolo, 2003).

LOS PERROS DE LA CONQUISTA

El santo cinocéfalo descubre el talento propio de su raza, el de jugar un papel de intermediario lingüístico entre el ser humano y las demás criaturas antropomorfas. Cristóbal, el portador de Cristo, protegido por la buena muerte, patrón de los viajeros, se vuelve así interprete de la palabra de Dios entre gentes relegada a las fronteras de la tierra. Con la gran expansión europea el tema se vuelve de candente actualidad. Las Casas, por ejemplo, interpretará el nombre de Cristóbal (*Cristóforo* en italiano) como *Christum Ferens*, es decir, “El que lleva al Cristo”, en cuanto es el primero en abrir las puertas del mar Océano para hacer pasar a Jesucristo hasta tierras lejanas y hasta entonces desconocidas (Todorov, 1982, p. 33).

A través de una serie de metamorfosis sucesivas, el transportador de almas de ese mundo al del más allá se transforma en un portador de cuerpos de un hemisferio a otro. Desde su pri-

mer viaje, *Cristóforo* Colón, “el Colón portador de Cristo” está convencido que la comprensión lingüística no representa un obstáculo para la conversión de los habitantes de las Indias.

Las gentes de las antípodas parecen compartir entre ellos el mismo lenguaje, lo cual vuelve más fácil la traducción de la palabra de Dios de los hispánicos. Colón se mueve todavía en un universo simbólico en donde –como escribe Greenblatt (1991)- el mejor viaje es aquél que no te enseña nada, ya que viajamos antes que todo para confirmar lo que ya sabemos. Esta “extraña familiaridad” de los primeros años de la Conquista, cuando los europeos parecen convencidos de poder sobrepasar rápidamente los obstáculos lingüísticos, tienen que ser puestos en relación directa, según Greenblatt (1991, p. 150), con los procedimientos de apropiación de las tierras de ultramar: “La grande tentación consistía en suponer la transparencia, para pasar rápidamente de la maravilla de la estupefacción a la posesión o por lo menos a la ilusión de la posesión”. El ritual legal del *requerimiento*, por ejemplo, se basa en la suposición que no haya barrera lingüística alguna entre indios y europeos. La lengua, sea oral o escrita, ejerce su poder, independientemente del hecho que ella sea comprendida o menos por sus destinatarios. Pero volvemos a Colón: ¿A quienes se encuentra a escaso un mes de haber tocado tierra a las *antípodas occidentales*? A los cinocéfalos, desde luego. Colón parece invocar a los cinocéfalos por distintas razones: por un lado, evocan el espectro de la antropofagia, verdadera obsesión de los conquistadores; por el otro, es verosímil considerarlos súbditos y guerreros caninos del Gran Can; pero quizás también porque Colón sabe que tiene que solucionar con urgencia el problema de la comprensión lingüística, y para describir el contacto con las Indias saca de la baraja de sus lecturas la imagen clásica del cinocéfalo, el traductor interprete de monstruos (Vignolo, 2004).

Sin embargo, la experiencia directa parece desmentir el modelo medieval de representación del “Otro-Allá” (Borja, 2004) Ya en sus viajes sucesivos, Colón mismo tiene que admitir que la cuestión de la lengua es bastante más complicada de lo que parecía en un comienzo: ellos (los indios) no se entienden entre ellos mismos más que los españoles con los habitantes de Arabia, y eso complica mucho la obtención de información. Ya a finales del siglo XV, la comunicación con el *Alter orbis* se torna, más bien, en un problema de traducción. El impacto en la cultura europea del encuentro con los textos antiguos, primero, y con el Nuevo Mundo, inmediatamente después, pone en crisis la confianza en la “transparencia” de la traducción que caracteriza tanta literatura medieval de viajes.

La opinión según la cual los indios son *tabulae rasae*, o tal vez receptores naturalmente dispuestos a recibir la palabra

de Cristo, choca con otra, diametralmente opuesta, que los ve como pobres de juicio y, en consecuencia, incapaces de comprender, “como las bestias”. Unos sospechan inclusive que los indios posean poderes demoníacos. Richard Hawkins, por ejemplo, escribe a propósito de los indios:

Ellos tienen grandes presentimientos sobre los cambios del tiempo, mantienen comercios secretos con el Príncipe de las tinieblas, que a menudo les anuncia los acontecimientos por venir (en Greenblatt, 1991, p. 147; traducción del autor).

Frente a un escenario que no corresponde al bagaje imaginario alimentado por las autoridades antiguas, las leyendas y los libros de caballería, cinocéfalos y perros hablantes dejarán paso a los perros de guerra, grandes protagonistas de la Conquista temprana (Pineda, 1987). En unos casos a esos animales, usados para sembrar el terror entre adversarios y esclavos, se les considera casi como humanos: sólo por dar un ejemplo, Leoncico, el perro de Vasco Núñez de Balboa, recibe el sueldo correspondiente a un balletero, en razón de sus supuestos excelsos servicios en las operaciones bélicas (Romoli, 1955).

La cuestión de la comprensión lingüística es de importancia crucial en la definición de las estructuras de poder del Nuevo Mundo: por lo general, aventureros y conquistadores tratan de imponer su propia lengua, insistiendo en el carácter grosero y bárbaro de los idiomas locales. Los misioneros, por el contrario, desde un comienzo se esfuerzan por comprender las lenguas indígenas, para asegurarse el monopolio de la mediación entre la Palabra de Dios y los nuevos sujetos coloniales. Greenblatt afirma:

Los europeos oscilan entonces, de manera incómoda, entre los motivos de la explotación y de la conversión: tienen al mismo tiempo interés en preservar la diferencia –y entonces en mantener la posibilidad de intercambios económicos escandalosamente inicuos – y a borrar la diferencia- y entonces a cristianizar los indígenas y a conseguirse interpretes competentes. Quieren que los indígenas sean a la vez diferentes y semejantes, otros y hermanos (1991, p. 168).

La idolatría – como el canibalismo – funciona como mecanismo de ‘bloqueo’. Sin embargo, la única forma de comunicación dejada abierta por los invasores parece ser la mimesis, la imitación: para volver a ser incluido en el seno de la humanidad, los indios deben renunciar a su alteridad. Los cinocéfalos sufren un destino parecido. Romm escribe:

Mirando hacia a delante en otra dirección [...] podemos ver que la bestialidad grotesca y cómica de los *kunoképhaloi* siguió también otra línea de desarrollo:

después de Ctesias, la palabra *kunoképhalos* ya no significa esta raza medio desarrollada, noblemente salvaje de hombres, sino que más prosaicamente, el babuino. Es como si los componentes humanos y animales, que se habían fusionado una con la otra de manera tan eficaz en el folclor arcaico, enseguida se hubieran separado, llevando por un lado a los filósofos caninos, y por el otro a los simios con cabeza de perro (1992, p. 81).

En el inicio de la época moderna, el hombre simiesco sustituye al hombre canino: una metamorfosis a nivel del imaginario, que refleja un cambio profundo en las relaciones de comunicaciones con las periferias del mundo conocido. La característica del cinocéfalo desde sus orígenes era precisamente la de actuar como intermediario entre la condición humana y la condición animal. El simio, por el contrario, imita el hombre: sus gritos, sus gestos no son sino una parodia de la expresión humana. Satán, el señor de las tierras de Gog y Magog, es el “simio de Dios”, su reino no es sino una creación al revés, una imitación grotesca de la obra del Todopoderoso. La asociación de los habitantes del Nuevo Mundo con una gente parecida a simios llevará a fortalecer la imagen de salvajes adoradores del demonio y a alimentar las campañas de extirpación de idolatría (Bernard y Grusinski, 1988) (Fig. 120). En este punto el cinocéfalo se despidió de la historia de Occidente, aunque sigue bien presente en las artes. Sus servicios de traducción ya no son funcionales al nuevo sistema colonial, en donde más que los monstruos, son los salvajes a los que hay que domesticar con la disciplina del trabajo forzado y la repetición ritual del Verbo, con el fin de volverlos dignos súbditos de la Corona.

REFERENCIAS

- Acosta, V. (1996). *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*. Caracas: Monte Ávila.
- Ariés, Ph. (1975). *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Age à nos jours*. Paris: Seuil.
- Baltrušaitis, J. (1981). *Le Moyen Age fantastique. Antiquités et exotisme dans l'art gothique*. Paris: Flammarion.
- Barber, P. (2001). *Segni e sogni della terra. Il disegno del mondo dal mito di Atlante alla geografia delle reti*. Catálogo de la exposición en el Palazzo Reale, De Agostini, Milano.
- Bernard, C. y Grusinski, S. (1988). *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil.
- Borja, J. (2004). La escritura medieval en los textos de Indias. En: D. Bonnett y F. Castañeda (Eds.), *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*. Bogotá: Uniandes.
- Céard, J. (1977). *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVIe siècle*. Genève: Droz.
- De Anna, L.G. (1999). *Là dove finisce l'Europa e comincia il Caos. La leggenda di Gog e Magog, en L'Europa allo specchio. Immagine e immaginario di un continente*. Rimini: il Cerchio.
- Délegue, Y. (1995). *Le Cymbalum Mundi ou la parole en question dans Bonaventure Des Périers "Le cymbalum Mundi"*. Paris: Champion.
- Durand, G. (1963). *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Duvernay-Bolens, J. (1995). *Les géants patagons. Voyage aux origines de l'homme*. Paris: Michalon.
- Eco, U. (1994). *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne, pref. J. Le Goff*. Paris: Seuil.
- Gaignebet, C. (1986). *A plus hault sens: l'esotérisme spirituel et charnel de Rabelais*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Gil, J. (1989). *Mitos y utopías del Descubrimiento*. Madrid: Quinto Centenario, Alianza.
- Greenblatt, S. (1991). *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: U. of Chicago Press.
- Hartog, F. (1980). *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard.
- Hersant, Y. (2002). *La métaphore baroque. D'Aristote à Tesoro. Extraits du Cannocchiale aristotelico*. Paris: Seuil.
- Lascault, G. (1973). *Le monstre dans l'art occidental: un problème esthétique*. Paris: Klincksieck.
- Lestringant, F. (1994). *Le cannibale. Grandeur et décadence*. Paris: Perrin.
- de Mandeville, B. y de Mandeville J. (1357) [2002] *Libro de las Maravillas del Mundo*. En: Marie-José, Lemarchand (Ed.). *Libros de Maravillas*. Madrid: Siruela.
- Mason, P. (1990). De l'Articulation. *L'Homme*, 114, XXX (2), 27-49.
- Moretti, G. (1994). *Gli antipodi. Avventure letterarie di un mito scientifico*. Parma: Pratiche.
- Pineda Camacho, R. (1987). Malocas de terror y jaguares españoles: Aspectos de la resistencia indígena del Cauca ante la invasión española en el siglo XVI. *Revista de Antropología*, 3(2), pp. 83 – 114.
- Romm, James S. (1992). *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration and Fiction*. Princeton: Princeton University Press.
- Romoli, K. (1955). *Vasco Núñez de Balboa, descubridor del Pacífico*. Madrid: Espasa- Calpe.
- Todorov, T. (1982). *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. Paris: Seuil, Paris.
- Vignolo, P. (2004). Nuevo Mundo: ¿Un mundo al revés? Los antipodas en el imaginario del Renacimiento. En: *El nuevo mundo. Problemas y debates*. Bogotá: Uniandes.