

//Dossier// Raquel Guzmán y Luciana Mellado (coords.)
De lo animal en la literatura

Lo animal en lo humano: umbral imagológico entre dos mundos

María Laura Pérez Gras¹

Recepción: 7 de mayo de 2024 // Aprobación: 14 de junio de 2024

Resumen

En el presente trabajo, nos proponemos indagar en la figuración de lo animal en lo humano a partir de la experiencia del descubrimiento y la conquista de América, como umbral imagológico entre dos mundos, el conocido y el “por conocer”, desde la perspectiva europea, y cómo esta emerge en la literatura. En una segunda instancia, nos proponemos estudiar la evolución de un imagotipo particular, el de la mujer-peze, y presentar una lectura de la novela *La peze* (2023), de Gabriela Larralde, que recupera este constructo imagológico para abordarlo a contrapelo de la tradición eurocentrista, desde el marco del feminismo decolonial.

Palabras clave

animal - indio - imagología - feminismo - decolonial

Abstract

In this paper, we propose to investigate the figuration of the animal in the human from the experience of the discovery and conquest of America, as an imagological threshold between two worlds, the known and the "to be known", from the European perspective, and how this emerges in literature. In a second instance, we propose to study the evolution of a particular imagotype, that of the fish-woman, and present a reading of the novel *La peze* (2023), by Gabriela Larralde, which recovers this imagological construct to address it against the grain of the Eurocentric tradition, from the framework of decolonial feminism.

Keywords

animal - Indian - imagology - feminism - decolonial

¹ Doctora en Letras por la Universidad del Salvador. Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Instituto de Literatura Argentina de la Universidad de Buenos Aires (ILA, UBA). Docente titular de Literatura Argentina y directora del Doctorado en Letras en la Universidad del Salvador (USAL). E-mail: lauraperezgras@yahoo.com.ar

“*Va de un extremo al otro de los ríos patriarcales.*”

Mujica Láinez, “La sirena”, *Misteriosa Buenos Aires*

El indio animalizado: un constructo imagológico

En el presente trabajo, nos proponemos indagar en la figuración de lo animal en lo humano a partir de la experiencia del descubrimiento y la conquista de América, como umbral imagológico² entre dos mundos, el conocido y el “por conocer”, desde la perspectiva europea, y cómo esta emerge en la literatura. En una segunda instancia, nos proponemos estudiar la evolución de un imagotipo particular, el de la mujer-pezu, y presentar una lectura de la novela *La pez*, de la escritora argentina Gabriela Larralde, publicada en 2023, que recupera este constructo imagológico para abordarlo a contrapelo de la tradición eurocentrista, desde el marco del feminismo decolonial.

Para comenzar, analizaremos los primeros imagotipos³ construidos acerca de los indios en los encuentros iniciales entre los europeos y las comunidades originarias de América. Este momento de contactos inaugurales entre dos mundos, se inicia con el Descubrimiento de América, abarca el período de su colonización (siglos XV-XVIII), y da comienzo a una serie de imagotipos originarios o fundacionales, a partir de los cuales seguirán construyéndose otros en las etapas siguientes.

En este período, surgieron las ideas maniqueas del buen y el mal salvaje instaladas por los primeros debates acerca de la cuestión del indio (Ortega y Medina, 1987). Encontramos al “salvaje malo” en oposición con su imagotipo positivo, la utopía del “hombre natural” o “salvaje bueno”, consolidada por el humanismo ilustrado, pero originada en el material escrito por los primeros cronistas que se vieron en la necesidad de fabular acerca del mundo indígena que descubrían para conservar los beneficios de la Corona, entusiasmada con el potencial de semejantes hallazgos. Esta idea utópica aparece plasmada en el capítulo “De los caníbales” en el “Libro I” de los *Ensayos* (1533-1592), de Montaigne (1994). Allí se plantea la posibilidad de una nación alejada de los cánones de la civilización, exenta de desigualdades sociales y económicas, puesto que no existirían ricos ni pobres, ni jerarquías basadas en vasallos y

² “... la imagología es una disciplina que colabora en la lectura hermenéutica de textos que surgen de la convivencia o del conflicto entre dos o más culturas/etnias/comunidades/géneros/clases, en los que se construye una imagen del Otro y su mundo. Esta imagen suele presentarse idealizada, invertida o distorsionada, lo que para la imagología se denomina *mirage*” (Pérez Gras, 2016, pp. 12-13).

³ “... las imágenes más complejas se denominan *imagotipos* y se conforman a partir de la confrontación del *heteroimagotipo* —imagen del Otro— con el *autoimagotipo* —imagen de sí mismo—. Los imagotipos son la suma de estereotipos, prejuicios e imágenes sobre la cultura del Otro en contraste con la propia. Son fenómenos muy dinámicos que cambian bajo la influencia de la Historia, según las circunstancias políticas, económicas y sociales de las distintas épocas” (Pérez Gras, 2016, p. 19).

señores. Tampoco habría herencias y los seres humanos vivirían ociosos, porque la madre naturaleza ofrecería todo lo necesario sin esfuerzo alguno. Las actividades económicas como el comercio o las tareas agrícolas quedarían desterradas, y todo metal o moneda carecería de sentido. Tampoco sería necesaria la existencia de jueces para dirimir pleitos, ya que para Montaigne vocablos como “mentira”, “traición”, “envidia”, “avaricia” serían inauditos. El conocimiento de las letras o de los números, o de cualquier otro estudio, no tendría ningún asidero. Es decir, que lo que se plantea es la antigua oposición entre naturaleza y civilización, desde una perspectiva utópica. A su vez, la literatura de los misioneros galos, sobre todo jesuitas, que viajaron a América en el siglo XVIII “llevó a Rousseau a la exaltación del hombre natural y a la condena del hombre civilizado; es decir, deformado, envilecido y degenerado física y espiritualmente” (Ortega y Medina, 1987, p. 70) y a escribir su primer ensayo sobre el tema, *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*, en 1755.

Lo que nos interesa especialmente en este trabajo es el hecho de que, en las antípodas de lo expuesto arriba, el “mal salvaje” está estrechamente vinculado con otro imagotipo: el del indio animalizado. El dilema metafísico que causó el descubrimiento de otra forma de existencia aparece ya planteado en la primera literatura sobre “El Nuevo Mundo”. Uno de los planteos metafísicos iniciales de la conquista española llegó a los ámbitos eclesiásticos y abrió el debate sobre la cuestión ontológica de los indios, incluso sobre si debían ser considerados seres humanos o animales. El padre Las Casas recoge testimonios “animalistas” en su *Historia de las Indias*. Estos testimonios fueron revisados por el estudioso franciscano Lino Gómez Canedo, quien puso en duda su veracidad a partir de su tesis acerca de las exageraciones permanentes en el texto de Las Casas y de que no hay testimonios seguros de “teorías animalistas” (Ortega y Medina, 1987, pp. 47-48). Fuesen falsas o certeras las denuncias de Las Casas, lo cierto es que instalaron el imagotipo del indio bestial o animalizado en los textos sobre “El Nuevo Mundo” y en la literatura posterior, ya gestada en América. El salvaje malo o animalizado se opone a la idea de buen salvaje porque manifiesta la crueldad y el primitivismo del animal que carece de conciencia entre el bien y el mal, entre la razón y los instintos, entre la ley y la fuerza.

Otro imagotipo iniciado en esta etapa originaria, cercano al de la animalización, es el del indio como ser monstruoso. La idea se origina en que ese ser, hasta entonces desconocido, no lograba ubicarse dentro de las clasificaciones y los parámetros estipulados por la ciencia y entonces pertenecía al ámbito de lo “maravilloso”. Ante los ojos atónitos del conquistador, el Otro se podía presentar como algo monstruoso. Dentro de este imagotipo, encontramos, como ejemplos, variantes del “canibalismo” y del “gigantismo” según las comunidades a las que los

textos se refieren. En su relato de viaje inaugural por América del Sur, *Primer viaje alrededor del mundo*, escrito entre 1519 y 1522, Antonio Pigafetta inicia ambos imagotipos sobre los indios que habitaban los territorios de la actual Argentina:

A los trece días de nuestro arribo al Brasil, continuamos el viaje, haciendo rumbo al S., hasta llegar a los 34° 20' latitud, y fondeamos cerca de la desembocadura de un río. A los habitantes se les da la denominación de *canibales*; comen carne humana. Uno de ellos, más arriesgado que sus compañeros, de estatura gigantesca y con *voz tan ronca que parecía un toro*, vino hacia la nave capitana... (Pigafetta, 2004, p. 40)⁴.

El río al que se refiere Pigafetta es el que se denominará Río de la Plata. Resulta curioso observar que califica a los indios de esta región de caníbales sin haberlos visto antes, seguramente por tomar como referencia los relatos orales acerca de las expediciones de Juan Díaz de Solís, quien descubrió el Mar Dulce —el Río de la Plata— en 1516. Era *vox populi* que Solís y varios de sus hombres habían sido asesinados, descuartizados, asados y devorados por indios posteriormente identificados como charrúas, a la vista de los sobrevivientes que huían en sus naves; y así lo refiere Antonio de Herrera en su *Historia General de las Indias Occidentales* (1601, década 1°, libro 7°, cap. 9), a pesar de que aquella no era una comunidad de indios caníbales.

Se ha estudiado que estos pueblos no practicaban la antropofagia excepto en casos de hambrunas extremas, como también sucedió entre los blancos que se aventuraron a estas tierras, como se documenta, por ejemplo, en las crónicas y poemas sobre la fundación fallida de Buenos Aires (Ulrico Schmidel, 1567; Luis de Miranda, c. 1541). Los únicos indios antropófagos en todo el territorio que llegó a ser el Virreinato del Río de la Plata fueron los tupí-guaraní, que habitaban la zona actual del Paraguay. “La antropofagia se practicaba entre la rama tupí-guaraní, y más específicamente entre los tupinambá, quienes sacrificaban a sus enemigos en señal de restitución” (Operé, 2001, pp. 154-155)⁵.

Por otra parte, resulta extraño que Pigafetta ubique a los “gigantes” en tales geografías. Luego describirá de la misma manera a los habitantes de la bahía de San Julián y de otras regiones más australes donde vivían los tehuelches, y explicará que su capitán, Magallanes, “dio a esas gentes el nombre de *Patagones*” (Pigafetta, 2004, p. 46).

⁴ El segundo destacado en nuestro

⁵ Otras culturas que practicaron el canibalismo en otras partes de América fueron: aztecas, xiximes, chichimecas y mayas del Yucatán.

Muchas versiones del origen del nombre “patagón” —en su mayoría relacionadas con la creencia acerca del tamaño descomunal de los pies de los tehuelches— son revisadas y refutadas por María Rosa Lida de Malkiel (1976), quien elabora su propia teoría: explica la importante influencia que los libros de caballerías tuvieron en la mirada de los adelantados sobre las tierras que descubrían, pues fueron el principal material de lectura y entretenimiento europeo durante más de tres siglos y habían calado hondo en el imaginario social. Algunos de los textos más célebres del género fueron los pertenecientes al ciclo de los palmerines, iniciado por el *Palmerín de Oliva* en 1511. Un año después, apareció *Primaleón*, la segunda parte de la saga. Allí el héroe encuentra una isla habitada por seres incivilizados, entre los que se destaca un ser mitad hombre y mitad animal —con figura humana, pero rostro de perro—, de físico descomunal, cuyo nombre varía entre “Patagón” y “Patagó” en el texto. La investigadora especula que, inspirado en estas aventuras literarias, Magallanes pensó en ese nombre para denominar la región y a sus habitantes (Lida de Malkiel, 1976, pp. 93-97). Y explica que “sin duda Pigafetta no creyó necesario glosar la designación impuesta por Magallanes y familiar a todos por la leidísima novela” (1976, p. 96). La estudiosa confiesa no haber podido consultar el texto original para elaborar su investigación, por ser actualmente una “rareza bibliográfica”, y que debió basarse en el trabajo de Miss Mary Patchell “The Palmerín Romances in Elizabethan Prose Fiction” para conocer las particularidades del personaje llamado Patagó(n). En nuestra opinión, esta circunstancia no le resta mérito ni probabilidad a su teoría del epónimo. Además, gracias a la tecnología actual, hemos dado con una transcripción del texto original presente en la compilación elaborada por José Manuel Lucía Megías, *Antología de libros de caballerías castellanos*, que toma los capítulos 140-141 de la edición de Marín Piña del *Primaleón* (1998), donde se corrobora:

Mi buen señor, —dixo Palatín—, la mayor población que ella tiene es en la costa de la mar; y a una parte d’esta isla ay muy grandes montañas y, de poco tiempo a esta parte, moran en ellas una gente muy partada de todas las otras que ay en ella, porque *biven ansí como animales y son muy bravos y esquivos y comen carne cruda de lo que caçan por las montañas. Y son ansí como salvajes* que no traen sino vestiduras de pieles de las animalias que matan y son tan desemejadas, que es cosa maravillosa de ver. Mas todo es nada con un hombre que agora ay entr’ellos que se llama Patagón. Y *este Patagón dizen que lo engendró un animal* que ay en aquellas montañas, qu’es el más desemejado que ay en el mundo, salvo que tiene mucho entendimiento y es muy amigo de las mugeres. Y dizen que ovo que aver con una de aquellas patagonas, que *ansí*

las llamamos nosotros por salvajes, y que aquel animal engendró en ella aquel fijo; y esto tiénelo por muy cierto según salió desemejado⁶, que tiene la cabeça como de can y las orejas tan grandes que le llegan fasta los hombros, y los dientes muy agudos y grandes que le salen fuera de la boca retuertos, y los pies de manera de ciervo y corre tan ligero que no ay quien lo pueda alcanzar. Y algunos que lo han visto dizen d'él maravillas. Y él anda de contino por los montes caçando y trae dos leones de trailla con que faze sus caças y trae un arco en sus manos con saetas muy agudas con que fiere (Lucía Megías, 2001, p. 356)⁷.

El imagotipo de los patagones como gigantes salvajes con progenitores y rasgos animales se sostuvo en la literatura posterior, como se puede apreciar en la crónica *La Argentina manuscrita* de Ruy Díaz de Guzmán (c. 1612), que menciona a “unos gigantes de monstruosa magnitud” (Guzmán, 1986, p. 61), hasta bien avanzado el siglo XIX, a pesar de que, ya en 1839, Darwin diera a conocer en su diario de viaje que estos hombres medían poco más de 1,80 m, altura que muchos ingleses igualarían entonces, y de que Fitz Roy reuniera una serie de razones —pies envueltos en cuero de guanaco que dejaban grandes huellas, cuerpos atléticos y robustos, la costumbre de cruzar los brazos sobre el pecho bajo el abrigo, las largas mantas que los cubrían y llegaban hasta el suelo— por las cuales los patagones parecían ser más corpulentos de lo que realmente eran (Fondebrider, 2003, pp. 51-53).

Los imagotipos del buen y el mal salvaje, con la animalización consecuente del segundo, siguieron vigentes en la mentalidad dicotómica que caracterizó la estructura del pensamiento moderno hasta fines de la década de los años sesenta del siglo XX, en que comenzó a resquebrajarse por la apertura hacia nuevas matrices de pensamiento. Algunos ejemplos de ellos en nuestra literatura más canónica son *La Cautiva*, de Echeverría, poema que muestra al indio como mal salvaje y animalizado, al igual que *La vuelta del Martín Fierro* de José Hernández, en el episodio de la cautiva, que abarca el final del canto VII y los cantos VIII y IX completos.

Como podemos observar, la animalización del indio es un constructo imagológico que surge en la literatura de la conquista ante el intento de “traducir” una forma de existencia nueva, con la dificultad que nombrar lo desconocido conlleva, para poder explicar el “nuevo mundo” al “viejo mundo” a partir de testimonios *in situ*, siempre mediados por la ideología de

⁶ Desemejado o desemejable. 1. adj. desus. Terrible, desfigurado, muy feo (DRAE online).

⁷ El destacado es nuestro.

expansión política, religiosa y económica del imperio, y por el interés del adelantado de que sus crónicas y epístolas fueran recibidas favorablemente por sus patrocinadores europeos.

La persistencia de este constructo imagológico en la literatura a lo largo de los siglos lo convirtió en el recurso más disponible para la conformación de un imaginario acerca de la barbarie, y de lo abyecto en general, como se puede constatar en la literatura canónica del siglo XIX, que colaboró con la consolidación de la ideología que sostuvo el avance de las campañas militares al desierto sobre las comunidades originarias.

Sin embargo, la literatura reciente, en el marco decolonial de los estudios culturales actuales, presenta la asociación de lo originario con lo animal con una valoración invertida, puesto que pasó de ser un elemento de connotación negativa, como “bestial” y “salvaje”, opuesto al proyecto civilizatorio, a ser positivo en varios planos: vivir *en* la naturaleza y no *de* ella se alinea con las formas de vinculación y cuidado que promueve el feminismo antirracista, ecologista y decolonial.

En este sentido, Yuderkys Espinosa Miñoso explica que la interseccionalidad entre feminismo, antirracismo, ecologismo y decolonialismo encamina el pensamiento hacia una nueva forma de interpretación que abandona el punto de vista feminista blanco, centrado exclusivamente en el género como problema, por uno más comprensivo.

La falla de los principales sistemas críticos de interpretación del orden social –marxismo, feminismo, teoría crítica de la raza– consiste en que cada uno pretende dar una interpretación a partir de lo que asume como el eje de dominación fundamental. Cuando se parte de esta suposición se construye una falsa unidad de la cosa definida por este eje o categoría, al tiempo que una falsa idea de autonomía de la categoría. Pero hay una inseparabilidad de la dominación y de la experiencia de dominación que excede al método categorial que intenta explicarla. [...] el género siempre está condicionado por la colonialidad y la estructuración racial del mundo (Espinosa Miñoso, 2020, p. 4).

Más allá del libro *La pez*, que abordaremos en el segundo apartado, podemos mencionar, a modo de ejemplo y contexto de esta tendencia, otra novela de 2023: *Las niñas del naranjel*, de Gabriel Cabezón Cámara. En ella, el protagonista, Antonio –metamorfoseado, también él, en múltiples aspectos–, cuida y protege del avance predador de conquistadores y colonos a dos pequeñas guaraníes que revelan sus formas animales hacia el final de la trama.

Como las dos cachorras de yagueté que se le acercan hasta no dejarle ver más que sus propias caras. Doradas son. De fauces feroces. Pero sus bigotitos, su nariz rosa. Son tiernas. Y sus aureolas centellantes. Qué hermosas cachorras. Alarga su mano, su mano es sol, para acariciarlas. [...] Qué curioso. Son las niñas. Ya había escuchado que los indios de esta selva sabían hacer estas cosas. Transformarse en animales, en árboles, en montañas o en ríos” (Cabezón Cámara, 2023, p. 243).

Para comprender el alcance del borramiento de estos límites ontológicos en la imaginación literaria, es pertinente recuperar el pensamiento de Donna Haraway, puesto que reflexiona críticamente acerca de la separación epistemológica entre naturaleza y humanidad. En su libro *Seguir con el problema* (2019), sostiene que las minorías dentro del mapa del poder son las que deben deconstruir el pensamiento binario moderno desde las márgenes y generar, a su vez, una reconstrucción moral y políticamente responsable a partir de lo que ella denomina una epistemología de la parcialidad, que llegue a conformar una pluralidad de parcialidades coexistentes, sin necesidad de anularse unas a otras.

El Humanismo eurocéntrico instaló una idea esencialista del hombre moderno; en cambio, Haraway niega la existencia de una identidad fija, prefiere hablar de entidades “articuladas”, con elementos humanos y no-humanos, animales, vegetales, minerales, tecnológicos, entre otros. Esta construcción integra lo cultural con lo natural de manera tal que no se puede separar lo humano de la naturaleza, ni considerar que el hombre puede dominarla. También se propone la integración de todo aquello definido como monstruoso por inclasificable en las estructuras ontológicas y epistemológicas heredadas del pensamiento moderno. Y en este proceso lleno de esperanza, que no niega que aún “seguimos con el problema”, se apoya en la imaginación como contracara superadora de la razón positivista. Para ello, Haraway encuentra como gran aliada a la ficción especulativa escrita por mujeres –en los Estados Unidos existe una tradición sostenida durante los últimos sesenta años–, que proyectan sociedades en las que se establecen nuevos parentescos entre lo humano, lo animal, lo vegetal y las máquinas; en la construcción de mundos más igualitarios e inclusivos, en el que la responsabilidad en el cuidado del planeta resulta más repartida y equilibrada.

Nos interesa especialmente el hecho de que algunas autoras latinoamericanas⁸ contemporáneas sitúen sus narrativas en el momento de inflexión que representó el encuentro

⁸ Entre ellas se destacan las escritoras argentinas: Sara Gallardo, Libertad Demitrópulos, Sylvia Iparraguirre, María Esther de Miguel, María Rosa Lojo, Cristina Bajo, Gabriela Saidón, Mercedes Guiffré, Gabriela Cabezón Cámara, Marina Closs, Gabriela Larralde, y muchas otras.

entre el mundo europeo y el amerindio, en el contexto del descubrimiento y la conquista, pero también en los períodos virreinales y durante la conformación de los estados nacionales, con una clara desigualdad de poder y diferentes cosmovisiones, como punto de partida para repensar las categorías modernas, positivistas y hegemónicas, desde una perspectiva decolonial. Este pensamiento –como ha sido definido en la obra de Walter Mignolo (2007, 2009, 2021)– se propone establecer una relación entre la historia del pasado y la política del presente para recuperar las historias y las voces perdidas de las culturas originarias y mestizas de América, para desmitificar la lectura simplista y eurocéntrica que ha quedado en el discurso historiográfico hegemónico. La literatura de perspectiva decolonial presta especial atención a la subalternización cultural y epistémica que se ha hecho de las culturas no-europeas, en la que el imago tipo del indio animalizado ha tenido un rol fundamental.

De las sirenas a las peces: un giro feminista decolonial

En este apartado, nos ocuparemos especialmente de otro constructo imagológico que cruza lo animal con lo humano: la sirena –mitad mujer, mitad pez–. Esta quimera se configura a partir de la confluencia de, al menos, dos tradiciones literarias: la más antigua presentaba la forma de mujer-ave y se remonta hasta la *Odisea*, e incluso antes, como se puede apreciar en el arte ornamental en monumentos o cerámica; la otra, oriental, aparece ya en *Las mil y una noches*⁹, donde las sirenas son idénticas a los seres humanos excepto por su capacidad de respirar y vivir bajo el agua; y, como pueden reproducirse con humanos, dan a luz hijos anfibios.

Los bestiarios medievales fueron decisivos para que la combinación mujer-pez se impusiera en el imaginario popular por encima de su antecedente. Por ejemplo, *El libro de los monstruos*, del siglo VII, las describe como seres humanos desde la cabeza hasta el ombligo, con cuerpo de doncella y cola de pez. También en esta época se profundizó en su erotización. En principio, este ser mitológico apareció en la literatura para expresar el exotismo de lo desconocido, así como también, sus potenciales peligros. A lo largo del tiempo, más allá de que fue mutando de forma, su significación basal de temor a sucumbir ante lo desconocido permaneció. Este miedo primitivo, cruzado de fascinación y asombro ante lo extraño, lo extranjero, lo otro, estaba presente tanto en las aventuras de Ulises, como en los viajes de los adelantados al “nuevo mundo”.

⁹ En el cuento *Abdullah Abdullah de los Pescadores y el Merman*, el pescador protagonista Abdullah obtiene la habilidad de respirar bajo el agua donde descubre una sociedad que se presenta como un reflejo invertido de la sociedad sobre la tierra. En *Las aventuras de Bulukiya*, la búsqueda del protagonista Bulukiya de la hierba de la inmortalidad, le lleva a explorar los mares, donde encuentra el reino de las sirenas.

En su diario de a bordo, Cristóbal Colón, dice haber visto sirenas en su primer viaje, exactamente en su entrada del 9 de enero de 1493, en la transcripción de Bartolomé de Las Casas¹⁰:

El día pasado cuando el Almirante iba al Río del Oro, dijo que vio tres sirenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara. Dijo que otras veces vio algunas en Guinea, en la Costa Manegueta. Dice que esta noche, con el nombre de Nuestro Señor, partiría a su viaje sin más detenerse en cosa alguna, pues había hallado lo que buscaba, porque no quiere más enojo con aquel Martín Alonso hasta que Sus Altezas supiesen las nuevas de su viaje y de lo que ha hecho... (Colón, 1971, p. 150).

Los rasgos de las sirenas que describe Colón son contrastados con el imagotipo construido por la tradición literaria que las había erotizado, por ese motivo él confiesa que no las encuentra “tan hermosas como las pintan”. Es muy probable que lo que el Almirante viera fueran manatíes, o lobos marinos amamantando a sus crías, y que, en su desconcierto ante animales tan extraños, aprovechara el acervo de seres imaginarios a disposición para poder explicar en términos conocidos aquello que era completamente nuevo, a la manera de un traductor entre dos mundos.

Más allá de esta tradición literaria tan fecunda que llega al imaginario americano de esta manera, en el siglo XIX se realizó una romantización del mito a partir del personaje de literatura infantil conocido como “la sirenita” (*Den lille Havfrue*, en el original), creado por el escritor danés Hans Christian Andersen para un cuento publicado en 1837, inicialmente como pieza de ballet. Este personaje y su historia de amor con un príncipe humano tiene varias versiones en el cine, en el teatro y en la literatura, y orientó el imagotipo de la sirena blanca, bella y buena, hacia el ideal eurocéntrico y patriarcal de la mujer autosacrificada por un amor, que ni siquiera es correspondido. En este nuevo imagotipo no quedan ya rastros del costado monstruoso y amenazante del mito original, que personificaba una tentación para el héroe en su camino de virtud. Incluso, según *El diccionario de símbolos*, la sirena puede representar “lo inferior en la mujer y a la mujer como lo inferior” (Cirlot, 1997, p. 419), puesto que provoca el deseo de los hombres y los arrastra hacia la autodestrucción. El canto y el encanto de las sirenas tienen su importante papel en la perversión del mito original; en cambio, en “La

¹⁰ El denominado *Diario de a bordo de Colón* es un manuscrito anónimo cuya transcripción y comentarios se le atribuyen a Bartolomé de Las Casas y se encuentra en la Biblioteca Nacional de España.

sirenita”, la joven sacrifica su voz a cambio de un par de piernas que le permitan compartir el plano de existencia del príncipe que ama, todo en vano.

Si nos concentramos en la literatura argentina que vuelve sobre el personaje de la sirena, podemos encontrar un interesante muestrario de recurrencias y significaciones posibles. Podemos comenzar por mencionar el tratamiento sobre este ser mitológico que hacen Borges y Guerrero en el apartado titulado “Sirenas” de *El libro de los seres imaginarios* (1957), en el que declaran que lo primero que las define es su permanente cambio de formas: explican que Homero no las describe lo suficiente; luego, Ovidio, las define como “aves de plumaje” con “cara de virgen”; Apolonio de Rhodas dice que tienen la mitad del cuerpo de mujer y la otra de “ave marina”, y Tirso de Molina llega a la forma más actual, mitad mujer y mitad pez. Allí también discuten su “género”, indefinido, entre ninfas, monstruos y demonios (Borges y Guerrero, 2007).

Entre las muchas formas que toman las sirenas argentinas, contamos con una obra de teatro de Conrado Nalé Roxlo titulada *La cola de la sirena* (1941) que retoma el mito de Ulises en clave rioplatense. Hay algunas microficciones también, como “Silencio de las sirenas” en *Falsificaciones* (1966), de Marco Denevi, donde se invierte con ironía la ecuación canto/silencio desde la perspectiva de las sirenas, que optan por callar, ofendidas porque los viajeros de Ulises se han tapado los oídos. Este texto dialoga con otro del mismo género, el 214 en *Microficción reunida* (2009), de Ana María Shúa, en el que se cuenta que, en realidad, las sirenas desafinan tanto que ese el motivo por el cual los hombres se tiran desesperados al agua.

A su vez, las sirenas aparecen también en los cuentos fantásticos argentinos. Uno de los primeros en su género es “El canto de la sirena” (1872), de Miguel Cané, en que la quimera no aparece nunca, sino más bien su significado como pulsión de deseo sublime que conduce a la muerte. A su vez, en el cuento breve “Undine” (1987), de Abelardo Castillo, se habla de una mujer que no sabe que es sirena, y a la que el narrador masculino –por miedo a revelar el secreto, y a modo de solución– decide desdoblar con su imaginación: una es la que conserva la parte humana, la otra despliega su parte más animal; y así, él puede disfrutar de cada una en su estado más pleno sin arruinar la magia del misterio.

Se las encuentra, además, en cuentos escritos por mujeres: “Y así sucesivamente” (1987), de Silvina Ocampo, y “Sirena de río” (2022), otra vez de Ana María Shúa, que casualmente les dan el título a los libros que los contienen. En ambos, la figura de la sirena es una excusa, o una oportunidad para narrar desde puntos de vista extrañados la observación de la realidad. A su vez, el cuento “El hombre sirena”, que pertenece a *Pájaros en la boca y otros*

cuentos (2009), de Samanta Schweblin, invierte la relación de atracción entre los géneros: en este caso es la mujer la seducida por el hombre sirena, y en lugar de tirarse en sus brazos, como ella desea, obedece los mandatos de hija y se sube al auto de su hermano para volver a una rutina que parece ahogarla aún más.

Sin embargo, hay un cuento argentino que nos interpela especialmente en este trabajo, y es anterior. Nos referimos a “La sirena”, incluido en *Misteriosa Buenos Aires* (1950), de Mujica Láinez, en el que por fin se la toma como protagonista. Lo más importante para nuestra lectura es que este relato está situado en 1541, en el umbral entre dos mundos que es la conquista; y la sirena, mitad mujer-mitad pez, como las que dijo haber visto Colón, es la que no logrará descifrar lo que llega desde Europa a América: ella fallará en la comprensión y la “traducción” de lo que viene de aquel otro mundo. Por este motivo, se enamorará de un ser mitad hombre y mitad pez, como ella, que no es ni más ni menos que el mascarón de proa de una embarcación europea. Su final sí será trágico, como no llega a ser del todo el de “La sirenita” de Andersen, ni el del Ulises tampoco. Mujica Láinez ha logrado cifrar en este relato la tragedia de los habitantes originarios de América que no supieron interpretar ni comprender la verdadera naturaleza de quienes llegaban en los barcos. La ubicación geográfica del cuento es la región mesopotámica argentino-paraguaya y la expedición de la que se habla es la de Pedro de Mendoza, que ya ha fracasado en su intento de fundar Buenos Aires, por eso sus hombres se preparan para regresar a Asunción.

En esta misma geografía se ubica *La pez* (2023), de Gabriela Larralde, una novela entera centrada en la figura de un ser mitad mujer y mitad pez, que, sin embargo, no es descripta como sirena porque, justamente, viene a discutir las categorías sobre las que ese imogotipo se apoya. Uno de los hipotextos con los que trabaja Larralde es, justamente, *El diario de a bordo* de Colón, pero troca al almirante por Osorio, que narra en primera persona en vez de tercera, y viaja por las aguas del río Paraná en lugar de las caribeñas. Además, la autora realiza algunas operaciones intertextuales novedosas: parodia la forma en que se describe lo que se descubre, sin ninguna idealización; y el almirante no disimula las libertades que se toma en la redacción del informe para la corona que lo patrocina y él desea complacer, ni hacia sus hombres, tripulantes, a quienes manipula hasta en la percepción del tiempo con el objeto de mantenerlos bajo control y predisponerlos positivamente para la espera abordo. El contraste radica en que aquí se explicita aquello que en el diario de Colón se busca, sin éxito, ocultar.

En la novela aparece enseguida el tópico del canibalismo: “los nativos se comen unos a otros” (Larralde, 2023, p. 11). Las tierras no son paradisíacas como las del caribe: “Arroyos,

riachos, pequeños brazos del Paraná le dan forma a la tierra. Algunas no son formas de Dios, el agua convierte el monte infiel en diablo, escondite de yacarés y de teyú guazú” (p. 11).

Y el motivo central de la navegación de esos ríos surge en las primeras páginas: la búsqueda y la observación “científica” de un grupo de mujeres con características muy particulares. “Desde ahí vamos de a poco, hasta que las vemos. Reposan al sol sobre las costas verdes de las Islas de Apipé. Son más de veinte. Acostadas de a pares, algunas encimadas de a cuatro o cinco” (p. 12). Aquí el contraste más brutal con el diario de Colón está dado porque la fuente de inspiración de las imágenes quiméricas no son los animales que él confunde con mujeres, sino que se trata de mujeres guaraníes, que el almirante Osorio confunde con animales.

Parecen indias de piel marrón rojiza pero tienen rasgos anfibios que las vuelven monstruosas. Llevan escamas en espaldas y brazos. Y acá la mayor extrañeza, piernas esbeltas de mujer bien formada coronadas en su nacimiento por un sexo femenino. Sin cola de pez. [...] Nos ven. Una de ellas lanza un pitido agudo. La veintena se suelta al río. Es un instante el que tardan en fundirse con el agua marrón del Paraná (pp. 12-13).

La inversión del aspecto físico de la sirena radica en que la mujer guaraní-pez presenta en su torso, la mitad superior, más rasgos anfibios, y que conserva sus piernas y sus genitales femeninos en la mitad inferior; pero también en la tez marrón, que la aleja del imago tipo de la sirenita blanca. En definitiva, es una mujer-pez, pero en nada se parece a las sirenas de la tradición europea, tal como afirmó Colón en su diario de abordaje, cuando en rigor hablaba de animales. En esta novela, la mujer nativa animalizada y monstruosa se convierte en el imago tipo que pone en juego las categorías de civilización y barbarie, de dominante-dominado. Tal como le advierte el científico del grupo, el Dr. Tattet, al Almirante Osorio: “Confía te dije, y ahora invéntate unos ojos nuevos” (p. 12); los ojos que traen desde su tradición europea no les sirven para comprender lo que ven en “el nuevo mundo”.

En términos imagológicos, a partir de la integración de algunos conceptos de Paul Ricoeur, la *imaginación reproductiva* –propia de las ideologías, que sostienen el *status quo*–, es la que “reproduce” o retoma imágenes ya existentes en una determinada comunidad o cultura; en cambio, la *imaginación productiva* –propia de las utopías, que rompen con el *status quo*–, es la que genera o crea imágenes nuevas para esa misma comunidad o cultura (Pérez Gras, 2016, p. 18). En el mismo sentido, en esta obra de Larralde, el abandono del imago tipo tradicional, es decir, reproductivo, de la sirena, y su reemplazo por el imago tipo

productivo de “la pez” implican una pulsión utópica, un deseo de cambio de estructuras, que va a explicar el final de la novela, puesto que la utopía es entendida como una función de la subversión social (Moura, 1992, p. 280).

La escalada en el conflicto que plantea la novela se produce cuando una mujer-pezu joven se aparta del “cardumen” y es capturada por los españoles. En seguida se abre el debate, surgen las distintas opiniones: si es pez, servirá para comida; si es monstruo deberá ser estudiada. “Es más problema que comida. Ésta es para ciencia no para buche. Acá ciencia no que acá hay que seguir viviendo” (p. 14). El debate se termina con la voz de mando de Osorio: “Viene la pez pero es mía” (p. 14). Y en el posesivo se cifran la opresión, la subalternidad y la falta de libertad: “En silencio la golpean hasta que se sabe cautiva y podemos seguir” (p. 14). La aparición del imagotipo de la cautiva en este momento de la novela vuelve a reconfigurar el constructo de la mujer-pezu, que, además de deconstruir el imagotipo de la sirena, por ser una nativa marrón rojizo y tener piernas y el sexo a la vista, ahora es definida como cautiva aborígen, en claro contraste con la mítica cautiva blanca de la tradición literaria y pictórica que se inició en las crónicas de indias y permaneció vigente hasta nuestros días, como podemos ver, la literatura canónica del siglo XIX también sostenía el imagotipo del indio-animal.

En el estudio de relatos de cautiverio, encontramos diferentes grados de ficcionalización y de base histórica real. Sin embargo, en todos los casos sin excepción, la narración nos muestra un mapa del territorio argentino que es geográfico, pero también ideológico. El caso más representativo de la cautiva blanca de nuestra región es el de Lucía Miranda, un mito de origen protonacional que se remonta a 1612, año en que apareció por primera vez en *La Argentina manuscrita* de Ruy Díaz de Guzmán. Aquí, el dato del cautiverio se da como histórico y se contextualiza en la expedición de Sebastián Caboto y la fundación del Fuerte Sancti Spiritus, en 1527. Esto provocó que el episodio se tomara como verdadero por muchísimos años, incluso en el siglo XIX¹¹, y que se elaboraran muchas versiones del mismo relato.

¹¹ El caso de la novela *Lucía Miranda* (1860), de Eduarda Mansilla, es paradigmático porque presenta a dos indios hermanos, Siripo y Marangoré, que son gemelos y aparecen como personajes antagónicos. Siripo representa al mal salvaje —aunque, por cierto, no animalizado puesto que es sumamente inteligente y locuaz— y Marangoré, al indio bueno, inclinado hacia la paz y la convivencia. El indio bueno es vencido por el malo en la tradición del mito y así lo conserva Eduarda en su novela. El triunfo de Siripo conduce al fracaso de la expedición de Caboto y a la muerte trágica de la protagonista y de su joven esposo. En todas las versiones de la tradición del mito sobre Lucía Miranda, el intento de sometimiento de la mujer blanca, cristiana y virtuosa, y su muerte son los motivos que “legitiman” la Conquista como represalia, aunque la versión de Mansilla tenga otros matices como la propuesta del mestizaje en tanto proyecto para la construcción de la nación argentina (Lojo, 2007).

No obstante, las cautivas blancas no eran frecuentes en la época en que Ruy Díaz de Guzmán escribió su obra. Durante la conquista, los adelantados y sus hombres no solían viajar acompañados de mujeres; por este motivo, en cambio, las primeras cautivas fueron indias. Las verdaderas cautivas eran las mujeres indias, sobre todo las guaraníes, quienes eran sometidas por los blancos a una especie de doble servidumbre: la del trabajo (agrícola o doméstico) y la sexual (Iglesia y Schvartzman, 1987).

Una obra anterior a la de Ruy Díaz que refleja esta realidad histórica es el extenso poema de Martín del Barco Centenera, *Argentina y conquista del Río de la Plata* (1.^a ed. Lisboa, 1602), en cuyo Canto XII, se narra el episodio sobre Lyropeya: mientras la expedición de Juan de Garay combate a los guaraníes, algunos españoles, entre los que se encuentra el mestizo Caravallo, se adentran en las islas del Paraná para capturar a los indios. Allí Caravallo encuentra a los enamorados Yanduballo y Lyropeya. El mestizo se prenda de la india y mata a su enamorado a traición para llevársela como esclava. Pero Lyropeya sólo podrá seguir fiel a su amado Yanduballo y, tras distraer al captor, se suicida con su espada. El paralelismo de esta narración con el mito de Lucía Miranda es notable y nos hace pensar en que Ruy Díaz la podría haber conocido y haberse inspirado en ella.

Las versiones posteriores del mito sobre Lucía Miranda, en su mayoría, tomaron los hechos por verídicos y perpetuaron la ideología del relato original¹². Es llamativo que Ruy Díaz, a pesar de ser mestizo él mismo –o quizá por este motivo– promoviera con su relato el rechazo al mestizaje y las ventajas religiosas y morales de la pureza de sangre. Se trata de una negación de nuestras verdaderas raíces, una voluntaria limpieza de los orígenes de un pueblo que crecerá escindido y enfrentado por la dicotomía “civilización y barbarie”¹³.

La inversión del referente histórico real que realiza Ruy Díaz responde, sin lugar a dudas, a la necesidad de justificar los abusos cometidos durante la Conquista, poniendo el acento en que la mujer blanca, símbolo de la belleza, la bondad y la virtud cristiana y española, había sido ultrajada por los indios en toda su barbarie, malicia e inmoralidad. En respuesta a este agravio, el español se adjudicó el derecho de usurparle al indio su tierra, su alimento y sus mujeres. En consecuencia, a medida que aumentaba la cantidad de asentamientos españoles y que el indio estaba acorralado, surgió la guerra del malón, en la

¹² Las reescrituras de los padres jesuitas: Charlevoix, *Histoire du Paraguay* (1756); Guevara, *Historia del Paraguay* (1836); Lozano, *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* (1873-1874), y Del Techo, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús* (1673, en latín), repiten la concepción del indio como violador del orden cristiano y niegan o repudian la realidad del mestizaje.

¹³ Tendremos que esperar hasta 1860, año en que aparecerán simultáneamente dos versiones del mito de pluma femenina: las novelas homónimas de Eduarda Mansilla y Rosa Guerra, para que la mirada sobre el origen mestizo de nuestro pueblo empiece a ser trabajado como una realidad y no como una mancha de origen.

que ya sí las cautivas blancas se volvieron una realidad histórica y el cautiverio, el *modus operandi* que los indios encontraron para negociar con el gobierno blanco y sobrevivir ante la escasez de alimento, mujeres y territorio.

El hecho de que “la pez”, de tez marrón rojiza y con piernas, que protagoniza la novela de Gabriela Larralde sea también una cautiva aborigen le agrega otra capa de significación a este nuevo constructo imagológico en el mismo sentido de la imaginación productiva, de tendencia utópica y, por lo tanto, subversiva, a contrapelo de toda la tradición europeizante y hegemónica. A este constructo, ya complejo, se sumarán luego dos capas más, a medida que la “monstruosidad” del cruce mujer-peíz se exhiba: la de bestia anómala de feria o circo y la de objeto de experimento científico. “Capturada la pez, subida al barco, es exhibida para todos” (Larralde, 2023, p. 15).

Hay algo que el Almirante sabe, que le provoca mayor expectativa ante la posibilidad de trasladar a la pez a Europa, –en un movimiento similar al que realizaron Jemmy Button, York Minster y Fuegia Basquet transportados por Fitz Roy a Londres¹⁴– y que hace aumentar el potencial experimental tras el rapto: “La heredera al trono Isabel es conocida por su afición a los manatíes y a toda criatura sirénida encontrada en las tierras nuevas. Podríamos estar frente a un gran descubrimiento, el que nos devuelva a casa” (p. 16). Los deseos de Osorio son del orden de lo material y práctico. En cambio, para el Dr. Tatter, que llama a la pez “ma bête” (mi bestia) en secreto y se excita ante la extrañeza del nuevo espécimen; las aspiraciones son más ambiciosas en el nombre de la ciencia, y los intereses de la corona pasan a un plano secundario. Sobre todo, cuando descubren que la pez está “preñada”, y la posibilidad de experimentar con las crías multiplica sus expectativas.

La animalización de la mujer guaraní llega hasta el punto de que ponen en duda su capacidad de raciocinio, lo que genera también un debate que tiene varios puntos de vista entre los tripulantes:

El que le sigue la conversa es Espinoza. *No sabemos si entiende. Es mejor no caer en humillaciones, animal toda no es*, afirma. *Tal vez sea mutación de india no más*, dice otro. El Dr. Tattet asiente y niega: *Cuidado con humanizarla*. Las pierdo el hilo hasta el final. Acuerdan que tengo razón. Creen que la forma más adecuada de nombrarla es *la pez* (p. 23).

Imponer un nombre es también una forma de dominación, incluso de mascotización. “La pez” es reducida a una tina-celda y debe ser asistida para sobrevivir fuera del río, por no

¹⁴ Esta historia fue narrada en la novela *La tierra del fuego* (1998), de Sylvia Iparraguirre.

poder valerse por sí misma en su hábitat natural. El embarazo acentúa sus rasgos monstruosos y eróticos al mismo tiempo: por ejemplo, le crecen nuevas hileras de dientes a la vez que los pechos. Después de que la mujer-peza asesina a su cuidador, el almirante decide “conseguir” un indio para que se ocupe de esas tareas y haga, también, de lenguaraz.

El canto agudo de la mujer-peza y su aspecto enfermizo impulsa al almirante a subirla a cubierta para que pueda tomar sol, amparado en la protección que parece garantizar Arami, el indio que “consiguió”.

Visito la peza cuando se solea en cubierta. Dejó de perder pelo y su piel ya no se desprende salvo que se le amarre en seco. A su lado Arami y el Dr. Tattet controlan que nadie la moleste. Apenas me acerco las escamas de la peza se erizan. Es algo lindo de ver. El Dr. Tattet me pide distancia. Arami la toma del pelo firme contra el piso. *Tranquila sirenita*, le digo (p. 70).

La alusión a la “sirenita” en el tono irónico del fragmento contrasta con el tratamiento de abyección que se le da a la “mutante” (p. 17) durante todo el viaje.

El pasaje del “nuevo mundo” a Europa se realiza a través del cambio de capítulos y del registro metatextual de los “diarios” personales de quienes sostienen las voces “oficiales” –y las únicas que quedan asentadas– de la historia: de los “Apuntes del viaje del Almirante Osorio”, pasamos al “Diario de Isabel, heredera al trono de Castilla”. Este último nos informa, desde la primera persona de la infanta hastiada, obesa y estéril, acerca de la espera por la llegada de la mujer-peza y de su genuino deseo de conocerla. Pero, una vez que ingresan a Ville des Trappes –que, sugestivamente, se puede traducir como “villa de caza”– deberá aguardar aún más hasta que logren instalarla en su nuevo hogar: un estanque con compuertas que impiden su fuga y crean una especie de observatorio zoológico.

La mediación de la comitiva de hombres, sobre todo del Dr. Tattet, obsesionado con el éxito del parto para poder continuar con el experimento en las crías, empieza a exasperar a Isabel, que se sabe subestimada por el grupo masculino en todo sentido. Por otra parte, la conexión que se produce entre la mujer-peza y su anfitriona resulta sobrenatural, especialmente cuando se comunican a través del canto. La idea de concebir, que para Isabel está vedada, a través de ese ser mágico abre un portal por medio del cual ambas mujeres establecerán un vínculo interespecie, superador de jerarquías políticas, genéricas y raciales. Esta epifanía motiva la idea final de Isabel de asistir al parto con el plan secreto y subversivo de liberarla, junto a sus crías, a pesar del riesgo de perder su propia vida en el intento. El encierro de ese

ser único no deja dormir a la futura reina, que sabe que, ante el empecinamiento de ese grupo de hombres y su “ciencia”, ni su rango podrá cambiar el curso de los acontecimientos.

Una de las construcciones modernas occidentales más deconstruidas a lo largo de la obra de Haraway es la de naturaleza: a la medida del hombre, para el museo o el zoológico, intervenida por el mercado, convertida en espectáculo, en producto de consumo, en artificio. Y, por este motivo, plantea la necesidad de su reinención a partir del conocimiento situado de las minorías como, por ejemplo, las étnicas o de género, que se recortan en formas de pensamiento parciales divergentes del cientificismo patriarcal y blanco. El accionar de Isabel al final de la novela, como un *Deus ex machina*, parece ser la respuesta a este planteo de Haraway (1995): liberar a la mujer nativa de su lugar de bicho de museo o zoológico, o de monstruo circense, para que pueda volver a su origen y así encontrar su propia tradición imagológica, en la que el contacto con el mundo animal sea un don, una capacidad, un lenguaje interespecie, una conexión que permita que ecosistema sea lo mismo que comunidad.

Bibliografía

- Borges, J. L. y Guerrero, M. (2007). *El libro de los seres imaginarios*. Alianza.
- Cirlot, J. E. (1997). *El diccionario de símbolos*. Siruela.
- Cabezón Cámara, G. (2023). *Las niñas del naranjel*. Random House.
- Colón, C. (1971). *Diario de a bordo*. J. Arce y J. Gil Esteve (eds.). Alpignano.
- Díaz De Guzmán, R. (1974). *La Argentina*. Prólogo y Notas de Enrique de Gandía. Huemul.
- Espinosa Miñoso, Y. (16 dic. 2020). “Interseccionalidad y feminismo descolonial. Volviendo sobre el tema”. *Pikara Magazine*.
- Fondebrider, J. (2003). *Versiones de la Patagonia. 1520-1900*. Emecé.
- Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Haraway, Donna J. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Herrera, A. de. 1601. *Historia General de las Indias Occidentales*. Década 1º, libro 7º, capítulo 9. Imprenta Real de Madrid.
- Iglesia, C. y Schwartzman, J. (1987). *Cautivas y misioneros. Mitos blancos de la conquista*. Catálogos.
- Larralde, G. (2023). *La pez*. Emecé.
- Lida de Malkiel, M. R. (1976). “Para la toponimia argentina: Patagonia”. *El cuento popular y otros ensayos*. Losada, 93-97.

- Lojo, M. R. (ed.) (2007). *Lucía Miranda* (1860) de Eduarda Mansilla. Iberoamericana-Vervuert.
- Lucía Megías, J. M. (comp.). (2001). *Antología de libros de caballerías castellanos*. Centro de Estudios Cervantinos. En línea: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/antologia-de-libros-de-caballerias-castellanos/>
- Mignolo, W. (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, 25-46.
- . (2009). “Desobediencia Epistémica (II) Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial”. *Revista Otros Logos. Revista de Estudios Críticos. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad*. I.
- Mignolo, W. (comp.). (2021). *Género y decolonialidad*. Del signo.
- Moura, J. M. (1992). *L'image du tiers monde dans le roman français contemporain*. Presses Univeristaires de France.
- Operé, F. (2001). *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Ortega y Medina, J. A. (1987). *Imagología del bueno y del mal salvaje*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Gras, M. L. (2016). “Imagología: La evolución de la disciplina y sus posibles aportes a los estudios literarios actuales”. *Enfoques*, Volumen XXVIII, N.º 1, 9-38.
- Pigafetta, A. (2004). *Primer viaje alrededor del mundo*. El Elefante Blanco.