



Entre humanos y monstruos. El miedo, sus desfiguraciones e imaginarios en el *Diario de a bordo* de Colón

Among humans and monsters. Fear, its disfigurements and imaginaries in *Diario de a bordo* by Columbus

ELENA GIL GONZÁLEZ

Universidad Autónoma de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Ciudad Universitaria de Cantoblanco, 28049 Madrid (España)

Dirección de correo electrónico: elena.gilgon@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9456-0865>

Recibido/Received: 15-1-2025. Aceptado/Accepted: 25-3-2025.

Cómo citar/How to cite: Gil González, Elena (2025). “Entre humanos y monstruos. El miedo, sus desfiguraciones e imaginarios en el Diario de a bordo de Colón”. *Castilla. Estudios de Literatura*, 16, pp. 152-174. DOI: <https://doi.org/10.24179/cel.16.2025.152-174>.

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC-BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). / Open access article under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Resumen: Este trabajo analiza los diversos procesos metafóricos de distorsión y deshumanización que inventan la identidad de los indígenas antillanos en el *Diario de a bordo* de Colón. Con el objetivo de entender cómo se involucra el miedo en los primeros contactos entre españoles e indígenas antillanos, analizaré las representaciones fabulosas y monstruosas que diferenciarán a los caribes de los arahuacos. Para ello, es necesario estudiar los modelos e imaginarios literarios medievales, que trasladan supersticiones, mitos y visiones mágicas al proceso de invención de las Antillas. Por otra parte, revisaré la construcción de la identidad del caribe caníbal como emblema de la combinación entre temor y fabulación dentro del terreno de la barbarie al que pertenece el nuevo sujeto colonial.

Palabras clave: monstruo; sujeto colonial; miedo; Colón; Antillas.

Abstract: This paper analyzes the various processes of distortion and dehumanization that invent the identity of the indigenous West Indians in *Diario de a bordo* by Columbus. In order to understand how fear is involved in the first contacts between Spaniards and West Indian Indians, I will analyze the fabulous and monstrous representations that will differentiate the Caribs from the Arawaks. For this, it is necessary to study the medieval literary models and imaginaries, which transfer superstitions, myths, and magical visions to the process of invention of the Antilles. On the other hand, I will review the construction of the identity of the Caribbean cannibal as an

emblem of the combination of fear and fabulation within the terrain of barbarism to which the new colonial subject belongs.

Keywords: monster; colonial subject; fear; Columbus; Antilles.

INTRODUCCIÓN

El primer contacto con el llamado Nuevo Mundo constituye uno de los relatos más sorprendes de la historia en tanto en cuanto representa el encuentro extremo entre culturas completamente ajenas desde un sentimiento de “extrañeza radical”, tal y como subraya Todorov (2007). Durante el proceso de “descubrimiento”¹ y conquista en el siglo XV y XVI, las narraciones de los españoles proyectaron sobre esa nueva y extraña realidad un conjunto de imágenes, creencias e ideas que ya formaban parte de la tradición occidental. Para abordar las representaciones desfiguradas y monstruosas que inventaron la identidad del indio antillano, resulta crucial entender este proceso de traspasos y legados, que se hace presente en las producciones culturales e imaginarios de la época.

Es el 12 de octubre de 1492 cuando Colón en *Diario de a bordo*² ya hace explícita la mirada al encuentro con un Otro cuyo conocimiento se empaña con los mitos y las utopías del Viejo Mundo. Este año representa la revelación de una alteridad humana exterior en tanto que la Corona española ya conocía una forma de alteridad interior: la de la población musulmana, al consolidarse la reconquista con la toma de Granada; y la de los judíos, forzados a dejar su territorio. Las representaciones y las imágenes que generan un sentido para el mundo externo y ajeno en una sociedad pueden reforzar las fronteras conceptuales entre el yo y el Otro, una distinción entre el orden del mundo cercano y el mundo lejano

¹ En este trabajo trataré de evitar el término “descubrimiento”, ya que no puede descubrirse algo si no se tiene, o no se quiere tener, noción verdadera de ello. Con sus diarios, Colón inicia un proceso de descripción de un mundo que no se corresponde realmente con lo que contempla el Almirante, por lo que esa descripción consiste realmente en una ficcionalización que quiere hacer coincidir las Antillas con Cipango mediante las lecturas y fuentes que Colón conocía previamente. En este sentido, autoras como Beatriz Pastor (1983) han optado por hablar de un desconocimiento de América, ya que la imagen colombina de lo que serían estas islas y tierras desconocidas queda atravesada por un proceso de verificación de modelos descriptivos de la época sobre el extremo oriental del continente.

² Para este artículo se empleará la edición de 1985 en Historia 16.

(Amodio, 2018, p. 58). Con un contacto tan prolongado como el que se da en América, la producción de imágenes aumenta según se van sucediendo los años de conquista y se asientan las jerarquías coloniales. Según lo planteado por Joan Pau Rubiés (2008: 348), la relación entre la imagen y su referente se puede explicar, en el caso de la expansión ibérica en América, como una emergencia de culturas visuales diferenciadas dentro de Europa, condicionada en parte por factores políticos. Tanto las imágenes literarias como artísticas producidas durante la conquista, son entendidas por Pau Rubiés como un intento de representar los contactos y negociaciones culturales que dieron lugar las exploraciones, el comercio y las conquistas varias. Se desecha en su tesis la lectura o visión de estas imágenes desde sus fines coloniales, pues esta postura resulta “reduccionista” y “tampoco permite apreciar las funciones múltiples del rico corpus de literatura y arte etnográficos, creados, transformados y debatidos durante los primeros siglos de la expansión europea” (331).

Este análisis no niega dicha lectura, pero no la considera incompatible con las significaciones coloniales que las distorsiones retóricas del relato de Colón fueron adquiriendo a medida que se fue ampliando el “conocimiento” o, mejor dicho, “desconocimiento” de América. No planteamos aquí que Colón retratase conscientemente a los caribes caníbales mediante elementos deshumanizantes para poder disponer de una población que se pudiera legítimamente esclavizar, aunque luego así lo hiciera, sino que los *Diarios* del almitante conforman un relato fundante para el imaginario binario y de la población americana. Con los años, dicho imaginario se alimenta de nuevos relatos y sucesos que, con usos ideológicos, deforman las identidades indígenas, ya como poblaciones ingenuas y bondadosas ya como poblaciones agresivas, crueles y animalizadas.

En los *Diarios*, la fabricación de una identidad indígena, concretamente antillana, integró numerosos elementos de fabulación, es decir, aquellos aspectos que fueron más bien inventados o ficcionalizados por Colón, para trasladar un relato del territorio “descubierto” que justificase su viaje y movilizara al regreso. En este trabajo, propongo fijarnos en aquellas manifestaciones de lo imaginario, lo extraño y lo maravilloso que dieron al almirante una mirada alucinada³ a la hora de

³ Con esto me refiero a la interpretación que hace Colón del Nuevo Mundo desde paradigmas míticos. Colón ve lo que quiere ver a partir de la idea de encontrarse en Asia. El almirante proyecta una mirada completamente desvirtuada y describe la realidad como

interpretar la realidad material y humana. Es importante recordar que, a partir del relato colombino, América se convierte en un laboratorio de imágenes, donde “el ojo imperial modula la imagen del caníbal hasta convertirla en tropo retórico al servicio de la gula colonial” (Aldama Ordóñez, 2015: 228)

Me gustaría pensar en dicho proceso deshumanizante desde su relación con el miedo, un elemento presente en cualquier encuentro entre culturas ajenas, pero que a menudo ha sido silenciado. Delumeau (2012) explica que en el Renacimiento, el discurso literario y las imágenes culturales han exaltado la valentía individual de los héroes que dirigían la sociedad para justificar el poder del que estaban revestidos. En cambio, el miedo fue visto con vergüenza, a pesar de ser la parte común a cualquier comunidad. El mundo de los conquistadores en América no se alejó en absoluto de esta concepción del miedo, sometido a un largo silencio en la historia; de hecho, Delumeau señala que la literatura de las crónicas presentó a los conquistadores “como impermeables a cualquier temor” (2012, p. 12). Sin embargo, con el llamado “giro emocional”, los estudios afectivos y su relevancia en el pensamiento decolonial han puesto en énfasis el papel de los afectos en cualquier proceso histórico. Así lo demuestra Sara Ahmed y su célebre obra titulada *The Cultural Politics of Emotion* (2004), Barbara H. Rosenwein en *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (2006) y *Generations of Feeling: A History of Emotions* (2015) y William M. Reddy con su *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions* (2001). No obstante, la historia de las emociones en los procesos de conquista, durante los siglos XVI y XVII, ofrece un terreno de estudio muy productivo y aún muy poco explorado. Hablar de la historia de las emociones en la geografía novohispana abre múltiples interrogantes, ya que, en palabras de Estela Roselló Soberón, cuyo artículo se centra en el virreino de Nueva España, explicaría los universos emocionales que dieron sentido a una sensibilidad católica, “la tensión entre la construcción del sujeto moderno y la fuerza de la dimensión colectiva” (2022, p. 348), la creación de fronteras entre un nosotros y un Otro, entre espacios urbanos y rurales, entre muchos otros.

Actualmente, autoras como Valeria Añón (2022) o Sarissa Carneiro (2022) están publicando varios trabajos que consideran la dimensión afectiva como un aspecto central de la colonialidad americana, que puede

manera de demostrar una verdad preexistente, mucho más cercana a sus preconcepciones y su imaginario europeo.

iluminar los distintos cambios sociales, ideológicos y culturales que supuso la anexión de América al poder hispánico. Las imágenes artísticas y literarias pueden dar cuenta de esta dimensión que los textos presentan a la luz de sus contextos de escritura y producción. Crónicas, cartas, relaciones de sucesos, poemas o relatos de viajes son algunos de los géneros que se valieron de la escritura para la aplicación de pasiones y afectos a usos tanto públicos como privados, e incluyeron sentidos políticos, físicos, espirituales, intelectuales y artísticos (Añón, 2022: 180). En este sentido, profundizaré en el miedo como un afecto que encierra las principales claves de la desfiguración de caribes y arahuacos en las Antillas en el primer documento del archivo colonial.

Bajo esta premisa, me pregunto en este trabajo por los mecanismos discursivos que inventan la identidad de los indígenas antillanos del Caribe, pues los antillanos caribes constituyen un primer depósito de miedos y metáforas que permiten leer las preconcepciones colombinas. En una primera parte, propongo preguntarnos tanto por el rol que cumple el monstruo en cualquier sociedad como por la productividad del miedo a la hora de fabricar y movilizar imágenes. Todo ello me lleva a aterrizar en los modelos literarios y el imaginario fantástico que alimentó las expectativas de Colón, cuyo resultado fue un desconocimiento de la realidad antillana. Mediante los estudios coloniales, los afectos y los conceptos de otredad y del monstruo, propongo comprender la producción visual e imaginaria de la alteridad del antillano antropófago, salvaje y monstruoso como emblema del terreno de la barbarie. Será ese proceso de transformación y transición el que llevará a los monstruos a forjar la percepción del otro, moviéndose en las fronteras entre lo humano y lo inhumano.

1. NUEVO MUNDO, NUEVOS MIEDOS: NUEVOS MONSTRUOS

Cuando Colón llega a las Antillas, Europa y, concretamente, la Corona española ya había encontrado suficientes estrategias de ataque con el enemigo político para perseguir a musulmanes y judíos. Antes de verse en la necesidad de definir a las poblaciones indígenas como caníbales, sodomitas o idólatras, los españoles ya estaban inmersos en lo que Silvia Federici (2010) considera una “sociedad persecutoria”, es decir, el modelo social y político que se había desarrollado en Europa durante el Medievo. Alimentado por el militarismo y la intolerancia cristiana, la mirada al Otro permitía identificarlo como un objeto de agresión. De este modo, las

poblaciones indígenas de las Antillas, que suponen el primer contacto, pasarían por un proceso similar, agravado por esa extrañeza radical y por la consideración de que sus costumbres violaban las leyes naturales, marcándolas con la herida del estigma, las máscaras del miedo y la metáfora del monstruo. En este sentido, ese modelo de sociedad persecutoria, sumado a la proyección de las necesidades de mano de obra de la Corona por parte de las crónicas, pone en funcionamiento tecnologías y políticas del miedo que se instaura como un instrumento de poder.

Sara Ahmed (2014, p. 107) describe el miedo como una experiencia corporeizada que “restablece la distancia entre cuerpos cuya diferencia se lee a partir de la superficie [...]. El miedo involucra relaciones de proximidad que son cruciales para establecer la «separatidad» de los cuerpos blancos”. Para la autora, la afectividad es producto de la relación entre cuerpos; los afectos son, por tanto, “pegajosos”, ya que se activan por contacto, de modo que el miedo genera unos movimientos en las relaciones cuando se produce un encuentro. Con el contacto entre los españoles y los indios de la isla Bohío o La Española, la experiencia del miedo genera unas impresiones anticipatorias, ya que sentir miedo implica anticipar un peligro o un daño, de manera que su sentir proyecta a los sujetos hacia un futuro mediante la sensación de una amenaza que presiona los cuerpos.

En la mayoría de los estudios⁴ sobre el encuentro con las primeras islas del Caribe, no aparece el papel del miedo en el discurso narrativo colombino. No hay que olvidar que la conquista fue cosa de hombres y los textos de navegantes, conquistadores y frailes proyectan un deseo inconfundiblemente masculino, cuya materialización contornea los objetivos de la exploración: riqueza, control, armonía, poder. Sin embargo, este trabajo viene a mostrar que en el encuentro del “nosotros” español y masculino con el Otro, “en la realización de ese deseo masculino, se perfila la amenaza, el signo del miedo, el anuncio de su destrucción” (Pastor, 1999, p. 266).

Es precisamente la codificación del miedo el proceso que genera esas figuraciones, o más bien desfiguraciones, de lo monstruoso, como las representaciones del canibalismo y de la sodomía que se reiteran una y otra vez en los textos coloniales. El primer contacto con la realidad humana de las Antillas presentada en términos de desnudez, ingobernabilidad o

⁴ Véanse Gil (1989), Zamora (1993), Rivera (2009), Brendecke (2012), Amodio (2018), Valcárcel Rojas y Ulloa Hung (2018).

antropofagia, que habita los confines del planeta, produce una profunda ansiedad en el colonizador frente a la posibilidad de su aniquilación como sujeto histórico y como hombre.⁵ Se trata, entonces, de una ansiedad o temor frente a la alteridad que poco a poco se va condensando en un productivo imaginario occidental estrechamente vinculado con el monstruo.

A propósito de la figura simbólica del monstruo, son muchos los autores que han teorizado sobre la función que cumple en cualquier sociedad. Para Lévi-Strauss, el monstruo, al igual que el mito, se caracteriza por una eficacia simbólica, ya que su aparición en la narración mitológica permite dar nombre a una sensación dentro “de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo” (1987, p. 221). En su concepción simbólica y estructuralista del monstruo en el mito, el autor destaca la relacionalidad de entidades simbólicas en sistemas estructurados: lo que el monstruo supone para un individuo o un grupo depende en parte de su vinculación con otras figuras y elementos, es decir, el monstruo actúa como símbolo de un elemento que se esconde dentro de una estructura. Por su parte, David D. Gilmore (2003) presenta la conducta caníbal como una de las características del monstruo, según la cual este supone la proyección de la intención de destrucción y la fagocitación. El monstruo es violento, agresivo, una amenaza potencial para la integridad no solo de un sujeto, sino de una estructura; el monstruo permite pensar los peligros de una sociedad, su conocimiento es también un conocimiento sobre los miedos presentes en un contexto histórico particular.

Para complementar estas ideas, la obra de Jeffrey Jerome Cohen *Monsters Theory. Reading Culture* (1996, p. 7) destaca la predominancia de lo monstruoso en momentos de crisis epistemológicas, representando la otredad y codificando los códigos morales de una comunidad o sistema a partir de la puesta en escena de los límites de lo posible. En la línea de Cohen, David Roas explica que el monstruo “encarna la transgresión, el desorden. Su existencia subvierte los límites que determinan lo que resulta

⁵ Beatriz Pastor es, junto a Rolena Adorno, de las pocas autoras que relaciona el miedo con la masculinidad y el sujeto colonizador. Pastor (1999) se centra más concretamente en la implicación del miedo en el contexto imaginario de la isla Matinino, donde supuestamente habitan las amazonas, de modo que se levanta una profunda aversión y terror simbólicos al poder femenino. Por su parte, Rolena Adorno no trabaja la política afectiva del miedo en los textos de Colón, al menos de una manera notable, pero sí que plantea este aspecto con herramientas que pueden ser útiles para este análisis en otros estudios literarios coloniales en su artículo sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca.

aceptable” (2019, p. 30). Roas se basa en Michel Foucault y su obra *Los anormales* (2007), donde el filósofo francés ya señaló que el monstruo implica la existencia de una norma y su evidente transgresión. Por esta razón, “the mind needs monsters. Monsters embody all that is dangerous and horrible in the human imagination. Since earliest times, people have invented fantasy creatures on which their fears could safely settle” (Gilmore, 2003, p. 1).

2. DE POLIFEMOS, AMAZONAS Y TEMIBLES CRIATURAS

Con estas definiciones, si algo queda claro es que la figura simbólica del monstruo actúa como una línea de fuga que amenaza y agrieta la uniformidad de una estructura. Su definición siempre implica el desorden, la diferencia respecto a un grupo y su materialización en el cuerpo salvaje, pues todo ello comporta el miedo a la disolución de la identidad, la fagocitación del cuerpo hegemónico. Esta es la gran ansiedad cultural de la civilización, la cual ha sido un dispositivo generador de alteridad, además de un tropo cultural de reconocimiento e identidad, tal y como señala Carlos A. Jáuregui (2008, p. 15). Sin embargo, esta ansiedad cultural y este reconocimiento de la diferencia en el momento en que en la isla de Cuba unos indios parecen advertir a Colón de unos “hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre” (1985, p. 116) entraña todo un archivo europeo sobre la concepción de la diferencia mediante las tradiciones clásicas y relatos medievales.

Las imágenes entre las que se movía la cultura del Almirante identificaban la exploración de tierras lejanas con la búsqueda de las mirabilia o lo maravilloso, es decir, un encuentro con lo novedoso y lo extraordinario.⁶ Las relaciones de América ponían en marcha los paradigmas occidentales medievales y grecolatinos que definían la otredad a finales de la Edad Media. En este sentido, Jáuregui (2008, p. 52) señala entre esos paradigmas diferentes factores: la distancia geográfica; las diferencias lingüísticas; las carencias culturales vistas en la desnudez, la falta de gobiernos y del derecho o el desconocimiento de un sistema de

⁶ Las mirabilia suponen una forma de mirar, de manera que el ojo configura un universo imaginario que se ordena a partir de imágenes y de metáforas visuales. Para Jacques Le Goff (2008), el término de mirabilia consigue definir la categoría mental, literaria e intelectual que, para la cultura medieval, designaba todo un conjunto de realidades, objetos y formas relacionadas con lo imaginario.

escritura; el señalamiento de lo teratológico, lo anómalo o maravilloso que podía abarcar singularidades físicas, sexuales o alimenticias. Ya Colón hace referencia a alguna de estas singularidades cuando describe a los caribes como abominables Polifemos bebedores de sangre humana, poniendo en marcha un conocimiento sobre clásicos griegos como *La Odisea*. Los cíclopes son descritos por Homero precisamente como monstruos dignos de admiración: son seres salvajes con un solo ojo, que habitan en las islas, carecen de ley y sacian su hambre con carne humana.

No sorprende tampoco que en determinado momento Colón también escriba haber visto “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” (1985, p. 184). Colón da con estos seres mitológicos que acostumbraban a ver o imaginar los navegantes en sus viajes, pero en estos territorios desconocidos las criaturas halladas son dotadas de fealdad y se mueven siempre en el campo semántico de lo disforme, lo extraño y lo maravilloso.⁷ En el *Diario de a bordo* (1985) se produce una reiteración de la palabra “disforme” seguida de lo maravilloso, especialmente en las descripciones espaciales del 16 de octubre, durante los primeros días en el archipiélago de las Bahamas: “Y vide muchos árboles muy diferentes de los nuestros [...] y un ramito es de una manera y otro de otra; y tan disforme, que es la mayor maravilla del mundo” (p. 99). La vinculación entre la deformidad y lo maravilloso no es una coincidencia, sino que en la Edad Media eran términos complementarios que dibujaban la categoría de los *mirabilia*, fenómenos naturales excepcionales o llamativos que causaban fascinación a aquellos que viajaban a lugares ignotos. Aunque lo disforme aquí parece apuntar a lo desmesurado, es decir, grande, no necesariamente feo, “las anomalías que la naturaleza se convirtieron a su vez en monstruos. No había una distinción clara entre estas dos últimas categorías [...] ya que los monstruos eran interpretados como irregularidades flagrantes de la naturaleza” (Stols, Thomas y

⁷ Este campo semántico es manejado por otros autores como, por ejemplo, Caroline Walker Bynum (1997, p. 21), que considera que lo maravilloso es inducido por “the beautiful, the horrible, and the skillfully made, by the bizarre and rare, by that which challenges or suddenly illuminates our expectations, by the range of difference”. Concretamente, las concepciones de finales de la Edad Media sobre las regiones asiáticas eran fabulosas, de manera que las expectativas del proyecto colombino también lo fueron. Es importante destacar que Colón llevaba una imagen muy clara de lo que le esperaba al otro lado del Mar Tenebroso, ya que el imaginario medieval que circulaba en la época desempeñó un papel fundamental en la percepción del Nuevo Mundo.

Verberckmoes, 2006, p. 7). El monstruo, fruto del desorden e imagen de la deformidad, no solo se caracteriza por causar fascinación, sino que lo monstruoso implica una transgresión del equilibrio y la belleza. La cuestión de la fealdad se hace presente en la descripción del 13 de enero sobre el encuentro con un grupo de indígenas:

y rogaron a uno de ellos que fuese a hablar al Almirante a la carabela, y vino; el cual diz que era muy disforme en el acatadura más que otros que hubiese visto: tenía el rostro todo tiznado de carbón, puesto que en todas partes acostumbran de se teñir de diversos colores; traía todos los cabellos muy largos y encogidos y atados atrás [...]. Juzgó el Almirante que debían de ser los caribes que comen los hombres, y que aquel golfo que ayer había visto, que hacía apartamiento de tierra y que sería isla por sí (187-188).

Más adelante profundizaré en la clasificación de los antropófagos como monstruos, pero lo que se hace evidente en este fragmento es que la fealdad y la diferenciación racial son atributos casi obligados del monstruo para la mentalidad europea. Umberto Eco explica que durante la Edad Media, lo feo adquirió un enorme peso satánico, pero es posible definir la fealdad formal como “desequilibrio en la relación orgánica entre las partes de un todo” (2007, p. 19). Lo feo es realmente aquello que contradice el equilibrio, se trata de lo deforme y desmesurado. Ya en la Antigüedad, señala Eco (2007, p 111), la latinidad clásica consolidó dos órdenes: el estilo ático, equilibrado y proporcionado frente al estilo asiático y africano, feo, bárbaro, retorcido y desmedido. Las poblaciones antillanas causan fascinación, desde luego, pero el imaginario que Colón vuelca sobre sus cuerpos (rostros deformes o cabezas de perro) ronda la categoría de lo feo en su estrecha vinculación con lo maravilloso, que es precisamente la constitución del primer monstruo americano, el cual se volverá horroroso según la figura del caníbal se haga más explícita. Si nos fijamos en la oposición entre la población de los caribes, procedentes de las Antillas Menores, Venezuela y Colombia, y los indígenas arahuacos⁸ de Cuba y las Antillas Mayores, estos últimos son presentados por Colón como un

⁸ Empleo el término arahuaco y no taíno para referirme a las poblaciones de las grandes Antillas. A la llegada de los españoles, el dominio de las Antillas se lo disputaban los arawak o arahuacos y los caribes, aunque estos últimos ya controlaban las Antillas menores. “Taíno” significa “bueno o noble” en arawak y fue el nombre genérico que los arahuacos recibieron de los españoles, bajo el cual se pretendía reunir y homogeneizar a las poblaciones diferenciándolas de los caribes “salvajes”.

pueblo pacífico caracterizado por la falta, la privación y la escasez: la desnudez, el desconocimiento de armas, la ausencia de ciudades, de leyes, etc. La identidad de los arahuacos es atravesada por la invención del “buen salvaje” y servirá de contrapunto con las imágenes de la belicosidad y el salvajismo de los caribes, esa otredad bestial y cruel que surge de la barbarie, que dará lugar en la tradición americana a una construcción claramente binaria y dual del sujeto colonial.

Este archivo, que preconceptualiza los cuerpos indígenas, no solo asienta sus bases en los clásicos grecolatinos, sino que también es relevante el potencial imaginario de una tradición medieval ampliamente reconocida: la *Imago Mundi* de Pierre d’Ailly (1480-1483); la *Historia Rerum Ubique Gestarunt* (1458) de Aerneas Sylvius; finalmente, los *Viajes* (1485) de Marco Polo. Tal y como señala Beatriz Pastor (1983), un punto fundamental de estas obras, concretamente de la *Imago Mundi* de Ailly es la cuestión de la inhabitabilidad de la zona tórrida, es decir, el Ecuador del globo terráqueo. En este archivo occidental, la mayoría de las criaturas míticas tales como cíclopes, amazonas o cinocéfalos compartían el rasgo de vivir en zonas remotas; son habitantes de los márgenes de la tierra. Con la llegada de los portugueses a África y de los españoles a América se comprueba empíricamente que sí existen poblaciones que habitaban estas regiones. Sin embargo, el pensamiento occidental mantendrá la creencia de su inhabitabilidad debido a unas motivaciones ideológicas e imperialistas que no reconocían la humanidad de dichas poblaciones.

En cuanto a los *Viajes* de Marco Polo, estos fueron la fuente más detallada y fiable acerca de los lugares más remotos de Asia, ya que el contenido del relato no procede de la especulación, sino que es fruto de las observaciones directas en primera persona del propio Marco Polo en 1271. Para Colón será fundamental imitar la combinación de la objetividad de las observaciones sobre el comercio, las rutas o las mercancías con el carácter fantástico de las historias transmitidas oralmente. Entre esos relatos se encuentran los de los cinocéfalos que evoca su *Diario* a la hora de referirse a los caribes como hombres con cara de perro: “y decían que no tenían sino un ojo y la cara de perro” (p. 131). Al tratar de la isla de Angaman, en la India, Marco Polo explica que “en esta isla los hombres tienen cabeza y dientes de perro, y en su fisonomía parecen enormes mastines. Son muy crueles y antropófagos y se comen cuantos hombres prenden que no sean de sus gentes” (1981, p. 163).

En varios de los textos donde aparecen estos seres, se vincula a los cinocéfalos con su relación ambigua entre hablar y ladrar. No es casual que Colón invoque a estas figuras míticas en el encuentro con pueblos ignotos, cuya lengua es presentada por el Almirante como “toda una en todas las islas de India” (p. 121). No obstante, la experiencia directa del viaje se encuentra poco a poco con diferentes dificultades en la comunicación con el Otro y no hay una posibilidad de traducción ni de transparencia lingüística. Es entonces cuando Colón encuentra dos soluciones para resolver la contradicción entre la experiencia real comunicativa y la experiencia literaria de los libros de viajes: los indígenas arahuacos son *tabulae rasae*, potenciales receptores de la palabra, la escritura y el evangelio, mientras que los caribes son bestias sin juicio, cinocéfalos incapaces de comprender algo más que el grito animal.⁹

Por último, en este tejido simbólico de la otredad de las Antillas aparece también la cuestión de la feminización de América. El domingo 13 de enero en La Española un indio informa al Almirante sobre la isla de Matinino, “que era toda poblada de mujeres sin hombres” (p. 188); más tarde se insiste: “Dijéronle los indios que por aquella vía hallaría la isla de Matinino que diz era poblada de mujeres sin hombres, lo cual el Almirante mucho quisiera (ver) por llevar diz que a los Reyes cinco o seis de ellas” (p. 192). Son las resonancias al mito de las Amazonas, un pueblo gobernado únicamente por mujeres guerreras, situado en una región fronteriza con Escitia en Sarmacia y que una vez al año tenían relaciones sexuales e hijos con los escitas, según Heródoto. Como bien explica Pastor, este mito se vuelve uno de los símbolos más recurrentes de la amenaza y el miedo de la alteridad durante la conquista; se trata de un pueblo de mujeres con una aversión al yugo masculino. El mito de las Amazonas proyecta el terror a la liquidación de la autoridad patriarcal: los cuerpos de las mujeres sobrehabitan lo público y amenazan la preservación del sujeto histórico hombre, de un nosotros masculino. La producción de las Amazonas como objeto de miedo implica también, como explica Ahmed, que el miedo funciona como una tecnología de gobernanza, “el poder soberano usa el miedo para que otros consientan a ese poder [...] la sociedad civil promete protección y la eliminación del miedo para asegurar el consentimiento” (2014, p. 119).

⁹ Para un desarrollo del lugar que ocupan los cinocéfalos en el imaginario europeo, gracias a su relación con el lenguaje, véase Vignolo (2007).

En el contexto de una ideología patriarcal que levanta toda su construcción cultural de la superioridad de la identidad masculina, imaginar otra forma de gobierno desencadena una ansiedad que se expresa como temor a una erosión del poder masculino. De hecho, es relevante la cercanía entre la isla de Carib y la isla Matinino; incluso Colón subraya el hecho de que los caribes son los únicos hombres que se atreven a tener tratos con ellas. El Almirante jamás encontró las amazonas, pero no descartó su existencia como tampoco lo hizo con los caníbales. Los situó más allá, pues la posibilidad de un mundo sin hombres debe pertenecer a los márgenes del planeta, allí donde reside la máxima expresión de la otredad. Poco a poco, las amazonas dejan de sobrevivir como realidad etnográfica y se abre paso a las brujas, como renovación de un imaginario de la América temible, devoradora y oscura.

3. LAS ANTILLAS DEVORADORAS: EL CANÍBAL

Quisiera dedicar un apartado exclusivamente a la figura del caníbal, ya que, a mi juicio, es la suma simbólica del miedo y el archivo fabuloso que termina por desfigurar la identidad de los indígenas caribes. Estos eran un pueblo en plena expansión a la llegada de los españoles, que dominaba las pequeñas Antillas con sus incursiones al resto de las islas. Colón da multitud de nombres para referirse a este pueblo, pero en los primeros relatos oídos a través de los arahuacos hay una insistencia en la figura del Gran Can, presente en los relatos por Asia. El 26 de noviembre anota que la gente que ha encontrado tiene temor de los de Caniba y establece la conexión etimológica entre los caníbales y los soldados del Gran Can.¹⁰ El discurso orientalista y exótico sigue revoloteando en el imaginario de Colón, hasta que se consolida la imagen del monstruo antropófago y, desde entonces, los europeos la encontraron y reprodujeron incansablemente, porque la causa de terror más espantosa fue la de ser devorados.¹¹

¹⁰ La propia palabra “caníbal” se crea por desfiguración del término “cariba”. Su incorporación en la lengua del imperio implica su deformación. Para un estudio más profundo sobre la etimología del término, véase Chicangana-Bayona (2008).

¹¹ El caníbal fue uno de los motivos más recurrentes en la producción narrativa e iconográfica de América, y se repite continuamente en las crónicas, epistolarios, relaciones, leyes y mapas. El caníbal pasa a ser el verdadero monstruo americano. Así, la antropofagia, la sodomía o los sacrificios se convierten en tropos culturales necesarios para inventar el caos y la barbarie que justificaría una “pacificación” de los territorios.

Retomando el epígrafe anterior, la vecindad por la que parecen caracterizarse los caribes antropófagos y las amazonas de Matinino no resulta casual en ningún caso. El 16 de enero, los indígenas le vuelven a informar de que en la isla Caribe “aquella gente diz que come carne humana, y que de allí se parecía la isla de ellos, y que tenía determinado de ir a ella, pues está en el camino, y a la de Matinino, que diz que era poblada toda de mujeres sin hombres, y ver la una y la otra” (p. 192). Se produce una asociación entre feminidad y canibalismo, son equivalentes en su lejanía y su alteridad aparece como una fuente de amenaza para la solidez del imaginario europeo, pero también de deseo por observar esa realidad. Las grandes pesadillas culturales europeas quedan agrupadas en una misma zona geográfica, la de las Antillas menores, que representa un afuera bárbaro en una proyección del discurso del salvajismo.

Hasta ahora, se ha visto que todas las representaciones míticas del Otro habitan en los límites geográficos, pero además cada una de las figuras que retrata Colón añaden una significación particular: los cíclopes están fuera de los límites físicos, los cinocéfalos fuera de los límites lingüísticos, las amazonas fuera de los límites sociales, de manera que la identidad del Otro antillano se empaña con los restos de leyendas e historias fantasiosas de la tradición occidental, que invocan figuras amenazantes, pero además esa identidad se mueve en la esfera del fuera de, al margen de la civilización.

En esta imposición de fronteras, las consecuencias epistemológicas salen a la superficie en el momento en que Colón regresa en su segundo viaje y se inicia un proyecto violento y mercantilista donde la antropofagia y la resistencia indígena serán la justificación jurídica de la Corona española para legitimar la esclavitud indígena. La cuestión distinta del afuera y el adentro ha sido estudiada por autores como Giorgio Agamben (2006), quien establece la distinción entre *bíos*, como todo aquello que posibilita lo social, la manera de vivir de un grupo y que, por tanto, está protegido por una serie de derechos, y *zoé*, que expresaba la pura existencia biológica, pero es una vida no cualificada, la vida en bruto, sin estatuto político y excluida de una cobertura de derechos (2006, p. 9). La *zoé* es el fundamento oculto sobre el que reposa todo un sistema político colonial: exclusión e inclusión (pp. 17-18)¹², el “nosotros” y el Otro.

¹² Giorgio Agamben reflexionó sobre el homo sacer y “la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio” (2006: 96). Agamben extrae el término del derecho romano para señalar aquellas vidas que podían ser expuestas a la muerte violenta sin ningún tipo

Sin embargo, Colón nunca llegó a ser testigo de las costumbres de los caribes y las amazonas. De hecho, se mantiene escéptico incluso cuando dos indígenas le muestran “que les faltaban algunos pedazos de carne de su cuerpo e hicieronles entender que los caníbales los habían comido a bocados” (p. 153). Más adelante, el 13 de enero, se siente capaz de reconocer a los caribes, mediante la lectura de sus cuerpos. En ellos distingue los signos de la amenaza: “disforme de acatadura”, “rostro todo tizado de carbón”, “cabellos muy largos y encogidos y atados atrás, y después puestos en una redecilla de plumas de papagayos, y él así desnudo como los otros. Juzgó el Almirante que debía de ser de los caribes que comen los hombres” (p. 188). En esta identificación de los signos del devorador y del devorado, el miedo ya anticipa un daño, que es la mordedura caníbal. El miedo se ha visto obligado a señalar determinados cuerpos, pues necesita definir el objeto que lo produce o anticipa, es decir, “mientras más desconocemos a qué o a quién le tememos más temible se vuelve el mundo” (Ahmed, 2014, p. 115).

Otra cuestión que atañe a la otredad caníbal es su coincidencia con la localización del buscado oro, “el cual dijo que allí había mucho, y en Carib y en Matinino” (1985, p. 190); “dice también que hoy [...] en la isla de Carib había mucho alambre y en Matinino, puesto que será dificultoso en Carib, porque aquella gente diz que come carne humana” (191). El hecho de situar los metales tan ansiados durante la exploración de las Antillas en el terreno de los caníbales y las amazonas lleva una significación detrás: ante unos objetivos mercantiles claramente frustrados por la ausencia de oro y metales en aquellas islas, Colón debe inventar una solución que resuelva de nuevo la contradicción entre la experiencia de la realidad y la expectativa mediada por los relatos de viajes. El Almirante no pone en duda en ningún momento la existencia de oro en las Antillas, a pesar de no hallarlo más que en algunos de los accesorios de los arahuacos, pero la realidad lo obliga a situarlo en una geografía muy concreta, que él no llega a recorrer. La búsqueda se funda en un relato especular, que caracteriza también al relato de este entramado de historias fantasiosas. El oro existe,

de medida punitiva. Esto le sirve para plantear en su libro *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I* (2006) la distinción entre *bíos* y *zoé*. Esta última implica una vida carente de protección y excluida de derechos (2006: 9). Es posible entender las estructuras coloniales desde este principio, pues cualquier comunidad política se forma a partir de unas relaciones de exclusión e inclusión. Esto implica que todo aquello que está en el afuera del “nosotros” ve su vida amenazada, es una vida *zoé*, expuesta a la violencia y a la desprotección.

pero está en el allá, en los límites de la habitabilidad moral y natural, se esconde entre un paisaje de peligros y hombres voraces que amenazan al yo.

Sin embargo, el último aspecto que planteo en este trabajo consiste en el desplazamiento del miedo. Hasta ahora solo he estudiado el miedo desde el cuerpo del Almirante, el cual resulta invisible frente a los cuerpos de la alteridad indígena, ampliamente descritos con alusiones al color de su piel y su estatura, diferentes a las del español; para Colón, todos tienen la misma estatura, van pintados igual y “así andan también desnudos como los otros” (1985, p. 113). Pero me parece necesario preguntarse por qué tipo de cuerpos temen y qué tipo de cuerpos son temidos desde el lado de la otredad. Esta cuestión puede ser útil a la hora de comprender la división entre el nosotros y el Otro, que plantea Todorov (2007, p. 13):

Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro. Pero los otros también son yos: sujetos como yo, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están allí y sólo yo estoy aquí, separa y distingue verdaderamente de mí. Puedo concebir a esos otros como una abstracción, como una instancia de configuración psíquica de todo individuo, como el Otro, el otro y otro en relación con el yo; o bien como un grupo social concreto al que nosotros no pertenecemos.[...] es decir, otra sociedad, que será, según los casos, cercana o lejana: seres que todo acerca a nosotros en el plano cultural, moral, histórico; o bien desconocidos, extranjeros cuya lengua y costumbres no entiendo, tan extranjeros que, en el caso límite, dudo en reconocer nuestra pertenencia común a una misma especie.

El Otro antillano es percibido de una manera altamente etnocéntrica: el indígena es diferente y carente de atributos culturales. La frontera que separa al yo del Otro se va ensanchando según el conocimiento de los arahuacos es mayor. Sin embargo, afirma Todorov (2007, p. 57), Colón descubrió América, pero no a los americanos. Su percepción del Otro aniquiló toda intención de conocimiento etnográfico real de los habitantes de las Antillas, y sucedió entonces una mirada alucinada por la cultura libresca de finales de la Edad Media que inventó a los indígenas. No obstante, las preconcepciones religiosas o novelísticas derivaron en una invención de los antillanos como nobles salvajes, “buenos servidores y de buen ingenio” (p. 91) o como los más crueles y abominables, cuya esclavitud se justificaba por sus criminales prácticas caníbales. Por eso

había que transformarlos o asimilarlos a la cultura del “nosotros”. En el proceso de transformación, que resulta en una desfiguración de los caribes y una infantilización de los arahuacos, el uso simbólico del miedo también adquiere protagonismo. De hecho, en la búsqueda de los caribes, se produce la edificación del Otro-caribe a través de la gestión del miedo de los arahuacos, que involucra una relación de poder (uno adopta el miedo del otro cuando está en situación de inferioridad con este). Uno de los momentos donde emerge el temor indio que más me interesa sucede el 23 de noviembre:

y sobre este cabo encabalgaba otra tierra o cabo que va también al Leste, a quien aquellos indios que llevaba llamaban Bohío, la cual decían que era muy grande y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quien mostraban tener gran miedo. Y des que vieron que lleva este camino, dice que no podían hablar porque los comían y que son gente muy armada. El Almirante dice que bien cree que había algo de ello, mas que pues eran armados, sería gente de razón, y creía que habrían cautivado algunos y que, porque no volvían a sus tierras, dirían que los comían. Lo mismo creían de los cristianos y del Almirante, al principio que algunos los vieron (p. 128).

En el final del fragmento se pretende atribuir un origen al temor indio por medio de una reconfiguración de la mirada de los indígenas sobre los extranjeros. El miedo surge por una confusión del arahuaco, que en su inventada ingenuidad cree ver los signos del peligro en los españoles. Es necesaria la imagen del indio errado para generar un aliviamiento en el miedo colonizador, pues se trata de un encogimiento de la potencia destructiva del arahuaco, la cual va a desplazar Colón hacia el extremo de la otredad: los caníbales. Los españoles van a lograr manipular el miedo a su favor, ganando la confianza de los indios con un “nosotros” renovado, que se diferencia de los indígenas caribes. Se trata, por tanto, de un desplazamiento del miedo de los arahuacos que, en un primer momento, temen a los españoles (el “nosotros”) y después a los Caribes (el “otro”). Así, los arahuacos, no beligerantes, se convierten en parte del nosotros, súbditos del rey, mientras que son los caribes, refractarios al dominio español, quienes son conceptualizados como el Otro antropófago temible y amenazador, es él la fuente del miedo. Y aquí, en la cita de la página 14, es donde Colón muestra sus dudas sobre la antropofagia de los Caribes, a los que asocia con los súbditos del Gran Can. En definitiva, los arahuacos

habían temido a los españoles como caníbales, y no lo eran. Esto se hace más evidente el 13 de diciembre, después de enviar a una mujer taína de La Española a tranquilizar a las poblaciones que habían huido:

El Almirante [...] determinó de tornar a enviar a la población confiando en las nuevas que la india habría dado de los cristianos ser buena gente [...]. El indio que llevaban los cristianos corrió tras ellos dando voces, diciendo que no hubiesen miedo, que los cristianos no eran de Caniba, mas antes eran del cielo, y que daban muchas cosas hermosas a todos los que hallaban. Tanto les imprimió lo que decía, que se aseguraron y vinieron juntos de ellos más de dos mil, y todos venían a los cristianos y les ponían las manos sobre la cabeza, [...] los cuales estaban todos temblando hasta que mucho los aseguraron (p. 148).

Se podría citar también el momento en que, durante la cena del Almirante con el Cacique, le dijo “por señas que los Reyes de Castilla mandarían destruir a los Caribes” (p. 170). En estos episodios llama la atención la contraposición entre la importancia de las poblaciones que van encontrando (cada vez más grandes) y la actitud de los naturales: el temor, la huida, el gesto de desamparar las poblaciones. Enseguida, el relato exorciza estos temores leyéndolos de manera refractaria: los arahuacos les temen a los caribes, no a los españoles, los cuales se inscriben en el discurso como dioses en reiteradas ocasiones. Colón se asegura de elaborar un discurso narrativo que diferencie de forma muy clara entre un nosotros, los cristianos, y un Otro, los caribes. Tal dicotomía apunta a un posicionamiento estratégico en términos identitarios, que le permite utilizar y manipular el temor indígena para determinados fines materiales y simbólicos.

Revelar a los indios un miedo compartido es señalar un enemigo común para acercarse a los arahuacos, pues es necesario evitar cualquier resistencia indígena para favorecer los intereses imperiales. El proceso de manipulación del miedo resulta exitoso para el Almirante dado que su propio miedo y el de sus hombres —que es miedo a la contaminación de las costumbres nativas— es aliviado por este proceso donde se refuerza la imagen del colonizador. Vuelvo una vez más a Sara Ahmed para recordar que el miedo actúa como el gran dispositivo de gobernanza: el miedo contiene y restringe determinados cuerpos de modo que ocupen menos espacio social. Uno de los objetivos de estos últimos meses por las Antillas va a consistir precisamente en contener los cuerpos caribes, restringir su

movilidad y arrinconarlos en el más allá, en esa frontera geográfica, pero también moral y corporal, que ni siquiera el Almirante se atreve a cruzar. Asimismo, los cuerpos arahuacos son cuerpos cobardes, que la conquista restringe mediante la promesa de la protección y la eliminación del miedo. Es así como el poder soberano usa el miedo: los indígenas deben consentir ser gobernados; renuncian a la libertad con el fin de estar libres de miedo. Esta economía enmarañada produce que la frontera entre el yo y el Otro quede afectada, así como la relación entre los sujetos temidos, la cual se forma a partir de desfiguraciones, que se manipulan y extienden para contener la expansión del cuerpo caribe.

CONCLUSIONES

Como he planteado a lo largo de este trabajo, un análisis del proceso de desfiguración y distorsión sucedido en el encuentro fundante de Colón con los habitantes de las Antillas. Ello requiere detenerse, en primer lugar, en los miedos y ansiedades culturales que dibujaron los contornos de la alteridad antillana. El pensamiento con el que embarcó Cristóbal Colón determinó todo un proceso de significación que identificaba al caníbal, su voracidad, fiereza y agresividad, como el verdadero miedo o ansiedad para el “nosotros”. A pesar de que Colón partió con unas expectativas deseables y armónicas, su viaje se limitó a “reconocer” la realidad del Caribe en vez de a conocerla, pero en ese reconocimiento, el encuentro con los caribes, el verdadero Otro, se reformulan las estrategias discursivas del Almirante.

En el recorrido por las Antillas, el deseo de comercio y riquezas deja paso al deseo de medir las fuerzas confrontando la amenaza del Otro. En este marco, el deseo del viaje colombino debe resolver numerosas contradicciones entre la experiencia directa y la experiencia imaginada previamente al viaje, por lo que el *Diario de a bordo* queda plagado de estrategias mitificadoras, pero también de estrategias distorsionadoras y deshumanizantes con respecto a la alteridad indígena. Entonces, el primer viaje plantea una negociación simbólica con la presencia del Otro, pues toda vivencia de la alteridad se articula mediante la experiencia del miedo y ansiedad del sujeto histórico colonizador. Por esta razón, surge un deseo de control del caribe, que va a ligar la alteridad con el monstruo, ya que ese deseo está tamizado por el terror a la destrucción del sujeto y su devoración y aniquilación en contacto con la otredad. Así, indirectamente se consolida la visión dual entre arahuacos y caribes: mientras que los arahuacos son descritos desde el modelo del buen salvaje, los caribes

quedan atravesados por el proceso epistemológico y discursivo que inventa la identidad del monstruo americano, de Calibán.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Rolena (1991). "The Negotiation of Fear in Cabeza de Vaca's Naufragios". *Representations*, 33, pp. 163-199. DOI: <https://doi.org/10.2307/2928762>.

Agamben, Giorgio (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, I. Valencia: Pre-Textos.

Ahmed, Sara (2014). *La política cultural de las emociones*. Coyoacán: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aldama Ordóñez, Celia (2015). Las escrituras especulares del apetito de América. Episodios caníbales en la Crónica de Indias. En Murillo Sagredo, Jesús y Peña García, Laura (eds.), *Sobremesas literarias: en torno a la gastronomía en las letras hispánicas*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 227-236.

Amodio, Emanuele (2019). Los reyes desnudos. Percepción y representaciones españolas de las formas políticas indígenas de Tierra Firme. *Antropología Americana*, 3(6), pp. 57-78. DOI: <https://doi.org/10.35424/anam062018%f>.

Brendecke, Arndt (2012). *Imperio e información: funciones del saber en el dominio colonial español*. Madrid/Fránkfort: Iberoamericana/Vervuet Verlag.

Castro-Gómez, Santiago (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". En Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, pp. 88-98.

Castro Hernández, Pablo (2012). "Monstruos, rarezas y maravillas en el Nuevo Mundo. Una lectura a la visión europea de los indios de la Patagonia y Tierra del Fuego mediante la cartografía de los siglos XVI y XVII". *Revista Sans Soleil*, 4, pp. 30-52.

- Carneiro, Sarissa, y Añón, Valeria (2022). “Pasiones americanas: entramados afectivos en la literatura colonial”. *Colonial Latin American Review*, 31. 2, pp. 179-190. DOI: <https://doi.org/10.1080/10609164.2022.2069394>
- Cohen, Jeffrey Jerome (1996). *Monsters Theory: Reading Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Colón, Cristóbal (2012). *Diario de a bordo*. Madrid: Historia 16.
- Chicangaya-Bayona, Yobenj Aucardo (2008). El nacimiento del Caníbal: un debate conceptual. *Historia Crítica*, 1. 36, pp.150-173. DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit36.2008.08>.
- Delumeau, Jean (2012). *El miedo en Occidente. (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
- Eco, Umberto (2007). *Historia de la fealdad*. Barcelona: Lumen.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Foucault, Michel (2007). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Gil, Juan (1989). *Mitos y utopías del descubrimiento*. Madrid: Alianza.
- Gilmore, David (2003). *Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Homero (2013). *Odisea*. Madrid: Alianza.
- Jáuregui, Carlos. A (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.

- Jáuregui, Carlos. A (2000). Saturno caníbal: Fronteras, reflejos y paradojas en la narrativa sobre el antropófago. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 26. 51, pp. 9-39. DOI: <https://doi.org/10.2307/4531090>.
- Le Goff, Jacques (2008). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- Lévi-Strauss, Claude (1978). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- Pastor, Beatriz (1999). *El jardín y el peregrino. El pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)*. México: Difusión cultural UNAM.
- Pastor, Beatriz (1983). *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas.
- Polo, Marco (1981) *Viajes*. Madrid: Espasa Calpe.
- Reddy, William M (2001). *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press.
- Rivera, Fernando (2009). “Paraíso caníbal. Cosmografía simbólica del mundus novus”. *Tabula Rasa*, 10, pp. 265-306.
- Roas, David (2019). El monstruo fantástico posmoderno: entre la anomalía y la domesticación. *Revista De Literatura*, 81. 161, pp. 29-56. DOI: <https://doi.org/10.3989/revliteratura.2019.01.002>.
- Rosenwein, Barbara H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press.
- Rosenwein, Barbara H. (2015). *Generations of Feeling: A History of Emotions*. Cambridge University Press.
- Rubiés, Joan Pau (2008). “Imagen mental e imagen artística en la representación de los pueblos no europeos, salvajes y civilizados, 1500-1650”. En Lluís Palos, Joan y Carrió Invernizzi, Diana (eds.). *La historia imaginada: construcciones visuales del pasado en la Época Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, pp. 327-358

- Stols, Eddy, Thomas, Werner y Verberckmoes, Johan (2006). *Naturalia, mirabilia & monstrosa en los imperios ibéricos: siglos XV-XIX*. Leuven: Leuven University Press.
- Todorov, Tzvetan (2007). *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Valcárcel Rojas, Roberto y Ulloa Hung, Jorge (2018). *De la desaparición a la permanencia: indígenas e indios en la reinención del Caribe*. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Vignolo, Paolo (2007). Una nación de monstruos. Occidente, los cinocéfalos y las paradojas del lenguaje. *Revista de Estudios Sociales*, 1. 27, pp. 140-149, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2551581> [23-3-2025].
- Walker Byum, Caroline (1997). Wonder. *The American Historical Review*, 102. 1, pp. 1-26. DOI: <https://doi.org/10.1086/ahr/102.1.1>.
- Zamora, Margarita (1993). *Reading Columbus*. California: University of California Press.