

LECCIONES SUPERFICIALES. TRANSPARENCIA Y OPACIDAD EN LAS AMÉRICAS, SIGLO XVI

Peter Mason

¿Qué quieren decir los escritores europeos como Colón, Thevet y de Léry cuando hablan sobre la actividad de "leer" a los habitantes del Nuevo Mundo? ¿Se trata de una metáfora, de una categoría estética, o debemos tomarlo en serio como una descripción 'literal' de un acto de decodificación, de desciframiento? El objetivo, entonces, es el de recuperar algo de la sonoridad de la palabra "leer" y otras palabras relacionadas dentro del contexto histórico-cultural del continente americano en el período del renacimiento europeo.

What do European writers, such as Colón, Thevet and de Léry mean, when they speak about the activity of *reading* to the New World inhabitants? Is it a question of a metaphor, of an aesthetic category, or must we take it seriously as a *literal* description of a decoding, of a deciphering act? Then, the purpose is to recover some of the sonority of the word "reading" and other related words within the historical and cultural context of the American Continent in the European Renaissance period.

[. . .] *il ne s'agissait pas d'étendre la notion rassurante du texte à tout un hors-texte et de transformer le monde en bibliothèque en effaçant toutes les limites, [. . .], mais au contraire de réélaborer de fond en comble ledit "système-théorique-et-pratique" de ces marges*¹

I. UN PEU MODELÉ À L'EUROPÉENNE

No podemos separar el tema de la creación y expresión del mundo indígena americano del tema de su recepción. En otras palabras, ¿cómo entendieron ese mundo los forasteros? ¿Qué formas de producción de conocimiento desempeñaron para producir su imagen del mundo indio?

Es obvio que cualquier ensayo por contestar semejantes preguntas se enfocará la cuestión desde el punto de vista de los modos europeos de interpretación. Por razones prácticas y teóricas, no nos ocuparemos aquí por saber si estas percepciones europeas corresponden o no a una realidad americana². En cambio, trataremos de

¹ Derrida, Jacques. *Survivre en Parages*. París: Galilée, 1986. p. 128.

² Véase Mason, Peter. *Deconstructing America. Representations of the Other*. Londres: Routledge, 1990.

colocar las prácticas interpretativas de los observadores (y actores) europeos dentro de las formas de interpretación que se practicaban en el continente europeo.

El enfoque de esta contribución es el cuerpo humano. Mientras que siempre se encuentran problemas relacionados con cualquier intento de definir fenómenos tales como el ritual, la religión, etcétera, de manera que la definición sirva para establecer comparaciones, hay algo tranquilizador y básico en el encuentro con el cuerpo humano, aunque esta tranquilidad sea injustificada. Tomemos los comentarios de Colón sobre los habitantes de las islas caribeñas. En su carta a Luis de Santangel del 15 de febrero del año 1493, habla de un lugar "adonde nasen la gente con cola", y más tarde de "otra isla me seguran mayor que la Española, en que las personas no tienen ningún cabello"³. A primera vista, estas palabras son meramente observaciones inmediatas, sin equívoco, que no dicen más que lo que dicen. Pero la mera mención de una cola es suficiente para evocar los *homines caudati* a quienes refiere Plinio el Viejo en su *Historia Naturalis* (VII, 30), y quienes recurren en una serie de textos desde los primeros años de la época cristiana hasta el siglo de Colón⁴. Era una de las razas humanas que la tradición grecorromana situaba en el Oriente. El uso de la palabra "cola", entonces, sugiere que Colón haya llegado a Asia. A su vez, esta suposición le permitió interpretar los otros fenómenos que encontró desde la misma perspectiva, generando así una lectura "orientalista" de América.

O tomemos las primeras palabras de Colón sobre los habitantes del Nuevo Mundo: "Luego vieron gente desnuda"⁵, que elabora así: "Ellos andan todos desnudos como su madre los parió". A primera vista esta observación parece ser un registro objetivo de un hecho: el hecho de que la gente andaba sin ropa. Sin embargo, el tema de la ausencia de ropa, como celebración de una inocencia primitiva, es un *topos* de las representaciones europeas de la Edad Aurea. Entonces, la palabra "desnuda" ya representa a los habitantes del Nuevo Mundo como gente que vive en una condición primitiva parecida a la Edad Aurea mítica del pasado.

Así, detrás de toda palabra del texto de Colón está funcionando una hermenéutica del otro en que el ojo del observador interpreta al mismo tiempo que mira. Hasta el acto aparentemente sencillo de la percepción de un cuerpo humano por otro ya está involucrado en este proceso de significación.

No es mi propósito explorar los distintos cuerpos de conocimiento que los observadores del Nuevo Mundo podían aplicar al acto de interpretación de lo que veían. En lugar de enfocarnos a lo que pensaban ver, prestaremos atención a la

³ Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza, 1984. pp. 143-5. Semejantes comentarios en Rumeu, Antonio (ed.). *Libro Copiador*, 2 Vol. Madrid: Armas, 1989.

⁴ Lecouteux, Claude. *Les Monstres dans la littérature allemande du moyen âge*. III Vol. Göppingen: Kümmerle Verlag, 1982. En Vol. II, p. 14, hace referencia a varios textos, entre otros el *Liber Monstrorum*, los *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury, la *Historia Orientalis* de Jacques de Vitry, el *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais, y los textos de Marco Polo. Veáanse también las discusiones en Mason, Peter. *Deconstructing America*, p. 104; idem, "Escritura fragmentaria: aproximaciones al otro" en *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, Vol. 3; Gossen, Gary H. et al. (ed.). *La formación del otro*. Madrid: Siglo XXI, 1993. pp. 395-430.

⁵ Colón, Cristóbal. *Textos*, p. 30.

cuestión de cómo percibían los cuerpos indios, la cuestión del acto mismo de interpretación, tratando de proporcionar una respuesta provisoria a la pregunta: ¿Cómo se "leyeron" los cuerpos del Nuevo Mundo en el siglo XVI?

II. LISEZ L'HISTOIRE ET LE TABLEAU

En esta revisión en torno a la estética, parece conveniente empezar por una breve desviación: el trabajo de un gran teórico y esteta, el pintor francés Nicolas Poussin (1594-1665). Quizás valga la pena comparar y contrastar las ideas sobre el 'leer' del cuerpo humano desarrolladas por un artista nacido en el último decenio del siglo XVI con las prácticas de Colón y sus contemporáneos, aunque la manera en que se utiliza la obra de Poussin en esta contribución sea más heurística que histórica. Lo 'leo' aquí del mismo modo en que leo las obras de Michel de Certeau, Louis Marin y otros pensadores, y no como representante de su época⁶.

Uno de los biógrafos de Poussin, André Félibien, describe una discusión con el pintor en que dijo Poussin: "[...] de même que les vingt-quatre lettres de l'alphabet servent à former nos paroles et exprimer nos pensées, de même les linéaments du corps humain à exprimer les diverses passions de l'âme pour faire paraître au-dehors ce que l'on a dans l'esprit"⁷. Por eso, en un retrato de Alejandro, por ejemplo, el observador debe poder identificarlo como Alejandro por la manera en que es pintada la cara ["les traits du visage"]. Se nota que Poussin formula su teoría sobre la relación entre lo interior y lo exterior en términos de las letras del alfabeto; aunque no usa la palabra 'leer', esta referencia a las letras implica la metáfora de la lectura.

Pero, ¿se lee una cara igual como las letras del alfabeto? Y si es así, ¿cómo se hace? Poussin proporciona unas claves en una carta a Paul Fréart de Chantelou, fechada el 28 de abril del año 1639⁸, en que le advierte a Chantelou que va a mandarle el cuadro *La Manne* y le da instrucciones precisas sobre el tipo de marco necesitado por él. Este marco, como veremos, no es sólo un marco físico, sino define también el límite en que se sitúa el espacio de la consideración de la obra:

Quand vous aurez reçu le vôtre, je vous supplie, si vous le trouvez bon, de l'orner d'un peu de corniche, car il en a besoin, afin que, en le considérant en toutes ses parties, les rayons de l'oeil soient retenus et non point épars au dehors, en recevant les espèces des autres voisins qui, venant pêle-mêle avec les choses dépeintes, confondent le jour.

Il serait fort à propos que ladite corniche fût dorée d'or mat tout simplement, car il s'unit très doucement avec les couleurs sans les offenser.

Poussin sigue con una explicación de la disposición de las figuras dentro de *La Manne*:

⁶ Uno podría comparar el énfasis en el estudio del arte como la prehistoria de nuestra experiencia de una obra de arte en Koerner, Joseph Leo. *The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art*. Chicago: Chicago University Press, 1993. p. 52.

⁷ Poussin, Nicolas. *Lettres et propos sur l'art*. (Textes réunis et présentés par Anthony Blunt, Hermann). Paris, 1989. pp. 196-7.

⁸ Poussin. *Op. cit.*, pp. 44-6.

Au reste, si vous vous souviendrez de la première lettre que je vous écris⁹, touchant les mouvements des figures que je vous promettais d'y faire, je crois que facilement vous reconnaîtrez quelles sont celles qui languissent, qui admirent, celles qui ont pitié, qui font action de charité, de grande nécessité, de désir de se repaître, de consolation et autres, car les sept premières figures à main gauche vous diront tout ce qui est ici écrit et tout le reste est de la même étoffe: lisez l'histoire et le tableau, afin de connaître si chaque chose est appropriée au sujet.

Et si, après l'avoir considéré plus d'une fois, vous en aurez quelque satisfaction, mandez le moi, s'il vous plaît, sans rien déguiser, afin que je me réjouisse de vous avoir contenté pour la première fois que j'ai eu l'honneur de vous servir. Sinon nous nous obligeons à toute sorte d'amende, vous suppliant de considérer encore que l'esprit est prompt et la chair débile [mi énfasis].

Llegado al fin, Poussin dicta como colgar el cuadro: "Devant que de le publier, il serait fort à propos de l'orner un peu. Il doit être colloqué fort au-dessus de l'oeil, mais au contraire".

Las palabras "lisez l'histoire et le tableau" implican que el acto de leer una pintura es igual que el acto de leer un cuento¹⁰. Sin embargo, implican también que existe una diferencia entre estas dos maneras de leer; si no, la referencia a dos actividades llegaría a una redundancia. Así que tenemos que preguntarnos: ¿Qué son estos dos actos de lectura que propone Poussin?

La primera parte del precepto parece bastante sencilla. Ya que sabemos por el título del cuadro que su sujeto es el regalo divino del maná a los israelitas durante el éxodo de Egipto, sería una alusión a la Biblia. Sin embargo, como ha señalado Oskar Bätschmann¹¹, la invitación a comparar el cuadro con el texto sorprende puesto que ninguna de las pasiones ilustradas por Poussin en *La Manne* se encuentra en el libro XVI del Éxodo. De hecho, no hay un texto único que proporcione una explicación del cuadro. El grupo de figuras humanas a la izquierda, por ejemplo, en que una mujer da el pecho a su madre y lo niega a su hijo –un tema llamado *caritas romana*– fue frecuentemente representado en la escultura antigua y fue renovado en el siglo XVI. Su base textual no es la Biblia, sino el capítulo sobre la piedad filial en los *Dictorum factorumque memorabilium libri V*, por el historiador romano Valerio Máximo (fl. 14-30 d.C.)¹².

⁹ Esta carta no existe ahora, pero podemos comparar los comentarios siguientes sacados de una carta a Jacques Stella (Poussin. *Lettres*. p. 37): "J'ai trouvé une certaine distribution pour le tableau de M. de Chantelou, et certaines attitudes naturelles, qui font voir dans le peuple juif la misère et la faim où il étoit réduit, et aussi la joye et l'allégresse où il se trouve; l'admiration dont il est touché, le respect et la révérence qu' il a pour son législateur, avec un mélange de femmes, d'enfans et d'hommes d'âge et de tempéramens différens; choses, comme je crois, qui ne déplairont pas à ceux qui les sauront bien lire" [énfasis mío].

¹⁰ No importa si traducimos la palabra "historia" con "cuento" o "historia". En ambos casos, Poussin se refiere a una fuente que es una narrativa textual.

¹¹ Bätschmann, O. y Nicolas Poussin. *Dialectics of Painting*. Londres: Reaktion, 1990. pp. 114-5.

¹² Este tema se encuentra más tarde en un contexto americano en un cuadro del pintor francés Louis Hersent (1777-1860); ahora en la colección Robert Rosenblum en Nueva York, en que una india que acaba de perder a su niño da pecho al enfermo Bartolomé de las Casas; véase Honour, Hugh. *L'Amérique vue par l'Europe*. París: Éditions des Musées Nationaux, 1976.

Si entonces el precepto "lisez l'histoire" no nos da la historia completa, hay que suplementarlo por una lectura del cuadro mismo. ¿Cómo debemos leer *La Manne* de Poussin? De todas maneras, como explica el pintor en su carta, esta lectura no se realiza de una vez y para siempre. Chantelou debe considerarlo más que una vez ["plus d'une fois"]. No sólo el cuadro mismo contiene temas sacados de períodos distintos –el éxodo del Antiguo Testamento, la *caritas romana* de la antigüedad–, también hay una temporalización del acto de leer, visto que una lectura sucede a otra en el transcurso del tiempo.

¿Dónde debemos empezar? Poussin explica muy claramente en la carta a Chantelou que la lectura comienza a la izquierda: "les sept premières figures à main gauche vous diront tout ce qui est ici écrit et tout le reste est de la même étoffe". Aparte de las claves de lectura contenidas en la carta a Chantelou, también podemos aprender de la obra misma cómo (re)leer esta representación. Me permito citar la discusión perceptiva de *La Manne* de Louis Marin:

Or, ce groupe [la *caritas romana*] est contemplé par un homme debout qui est la première figure à main gauche de tout le tableau et la première du groupe des sept figures de gauche. [. . .] Il voit, il contemple, il admire la merveille d'une charité humaine qui n'est admirable que parce qu'elle transcende l'ordre naturel de l'amour maternel (la mère pour le fils) dans la piété et l'amour de la fille pour sa mère. Il voit, il contemple, il admire cette action de charité humaine montrée sur la scène du tableau, au premier plan à gauche, comme le spectateur verra, contempera, admirera le miracle de charité divine qu'est la chute de la manne qu'exhibe et met en scène tout le tableau. Autrement dit, cette figure de gauche au premier plan représente bien l'admiration, [. . .], mais aussi Chantelou, le spectateur du tableau total, tout en lui montrant la modalité passionelle du regard qu'il aura ou devra avoir sur le tableau¹³.

La figura a la izquierda del cuadro toma el punto de vista del observador que se encuentra frente ella, fuera del cuadro. En otras palabras, la relación exterior entre el observador y el cuadro se dobla dentro del cuadro mismo, un fenómeno que Marin ha nombrado la lateralización¹⁴.

Podemos deducir tres preceptos de esta breve discusión de *La Manne* de Poussin. Primero, el acto de leer toma lugar dentro de un proceso de temporalización, es decir, la lectura implica la relectura. Segundo, hay un punto de partida, en este caso la izquierda, igual como el alfabeto occidental presupone que el lector comienza a la izquierda de la hoja. Poussin no acepta que el ojo tenga la libertad de divagar aleatoriamente sobre la superficie del cuadro; al contrario, sus instrucciones precisas sobre la naturaleza del marco y sobre cómo colgar el cuadro son destinadas a evitar que el ojo del observador sea desviado o perturbado. Tercero, la lectura

¹³ Marin, Louis. *Sublime Poussin*. París: Seuil, 1995. pp. 28-9.

¹⁴ Véase Marin, Louis. *Détruire la peinture*. París: Galilée, 1977. p. 71.

según Poussin es una forma de la figura retórica de la sinécdoque o *pars pro toto*: al leer las siete figuras a la izquierda, todo el resto es del mismo material.

Aplicando la metáfora de las letras del alfabeto a los tratos del cuerpo humano, Poussin ligó su uso metafórico de la palabra "lectura" al proceso literal de leer. Su precepto "leer la historia y el cuadro", sin embargo, va más allá porque rompe el lazo literal con la lectura textual. La actividad de leer una pintura y la actividad de leer un texto no son la misma cosa.

III. LECCIONES PARA LOS ANALFABETOS

Poussin no fue el primero en aplicar la metáfora de "leer" a los gestos del cuerpo humano. Ya en el siglo XIII, Felipe, abad de Clairvaux, usó la misma figura en su hagiografía de Elisabeth de Spalbeek. Ella no dejó ningún escrito, pero Felipe afirma que vio con sus propios ojos los estigmas de Elisabeth y su reiteración periódica de la Pasión en su cara. Comenta: "Ahora este analfabeto puede leer, no en el pergamino o en los documentos, pero en los miembros y el cuerpo de esta mujer, como una Verónica viva y manifiesta, una imagen viva y una historia animada de la redención, como si fuera alfabeto"¹⁵.

Encontramos términos semejantes en la hagiografía de Marie d'Oignies de Jacques de Vitry: "Así la santa gracia del Espíritu se reflejó en su cara de la plenitud de su corazón, de suerte que muchos fueron refrescados espiritualmente por su aspecto, conmovidos al llanto por su devoción, y, leyendo la unción del Espíritu en su cara como si estuvieran leyendo de un libro, entendieron cual virtud emanaba de ella [énfasis mío]"¹⁶.

Me permito dos observaciones sobre estas citas. Primero, en ambos casos esta forma de lectura reemplaza la lectura convencional. En el primer caso se opone a la lectura convencional: son los analfabetos que leen así. En el segundo caso, leer la cara de María reemplaza el acto de leer un libro. Segundo, el énfasis se pone en la cara. Esto es explícito en el caso de Marie d'Oignies, pero el caso de Elisabeth de Spalbeek lo implica también a través de la alusión a Verónica. Según la leyenda, cuando la Santa Verónica ofreció su velo al Cristo para quitar el sudor de su frente, la cara divina se imprimió en la tela o **sudario**¹⁷. Así que, aunque la primera cita refiere a "los miembros y el cuerpo de esta mujer", la alusión a la Santa Verónica evoca la cara y las lecciones que uno puede derivar de la contemplación repetida de ella.

¹⁵ Simons, Walter. *Reading a saint's body: rapture and bodily movement in the vitae of thirteenth-century beguines*. En Kay, S. y M. Rubin (ed.): *Framing Medieval Bodies*. Manchester: Manchester University Press, 1994. p. 11.

¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁷ Hay una buena discusión de esta leyenda en Koerner, Joseph Leo. *The Moment*. pp. 80ff. Se nota que el nombre Verónica es un anagrama de las palabras "Vera Icon"

A través de conceptos como el *liber mundi*¹⁸, uno podría ahondar más atrás en la arqueología del uso metafórico de la palabra 'leer', pero eso nos llevaría aún más lejos del siglo XVI. Al revés, ahora vamos a reducir el alcance de la investigación y reconsiderar algunos ejemplos de lectura en el Nuevo Mundo en el siglo XVI a la luz de estas (proto) teorías de la lectura.

IV. LEER LA DESFIGURACIÓN

Así presenta Colón a un ciguayo arawak hacia el fin de su primer viaje, el día 13 de enero del año 1493: "El cual diz que era muy disforme en el acatadura más que otros que oviese visto: tenía el rostro todo tiznado de diversas colores; traía todos los cabellos muy largos y encogidos y atados atrás, y después puestos en una redézilla de plumas de papagayos, y él así desnudo como los otros"¹⁹.

Este hombre era distinto de los indios que ya había visto el almirante, y según Colón era más feo que los demás. ¿Qué concluye?: "Juzgó el almirante que debía ser de los caribes que comen los hombres". Para afirmar esta intuición, Colón redefinió el golfo que había visto el día anterior como mar abierto; en ese caso, hubiera llegado a una isla, y dado que los caribes habitaban una isla, su hipótesis fue corroborada.

Andando el tiempo, Colón aprende a concluir con un tino sorprendente: "Otra gente fallé, que comían hombres: la desformidad de su gesto lo dice"²⁰. "Gesto", como "acatadura", refiere a la expresión de la cara. Pero a distinción de la imagen divina que tiñó las caras de Elisabeth de Spalbeek y Marie d'Oignies, o el semblante noble que traducía las cualidades de Alejandro en el ejemplo de Poussin, aquí el rostro es el sitio privilegiado de información sobre una figura a quien dotó Colón con cualidades inhumanas.

La cara no es el único indicio. El pelo cuenta también su cuento. En la carta a Luis de Santangel, Colón desmiente afirmaciones de que existan razas humanas monstruosas en las Américas: "En estas islas fasta aquí no he hallado ombres mostrudos". No obstante, la isla de los caribes constituye una excepción:

[. . .] que es poblada de una iente que tienen en todas las islas por muy ferozes, los cualles comen carne umana. Estos tienen muchas canuas, con las cuales corren todas las islas de India, roban y toman cuanto pueden. Ellos no son más disformes que los otros, salvo que tienen en costumbre de traer los **cabellos largos como mugeres**, y usan arcos y flechas de las mismas armas de cañas con un palillo al cabo por defecto de fierro que no tienen [énfasis mío]²¹.

¹⁸ Véase el capítulo XVI de Curtius, Ernst Robert. *Europäische Literatur des lateinischen Mittelalters*. Bern, 1948.

¹⁹ Colón. *Textos*. p. 141.

²⁰ *Ibid.*, p. 326.

²¹ *Ibid.*, p. 145.

Estas palabras desmienten la afirmación de Colón en el mismo año: que los caribes sean más feos que los otros (“muy disforme en el acatadura más que otros que oviese visto”). Esta discrepancia no se encuentra en la carta del 4 de marzo de 1493, en la cual la referencia a la fealdad ha sido reemplazada por la observación que andan desnudos como los otros. Pero hay convergencia entre la carta a Santangel y la carta del *Libro Copiador* en cuanto a la semejanza del pelo largo de los caribes al de las mujeres. Detrás de este detalle sobre los hombres con pelo femenino emerge el espectro de una confusión de género, confusión que se hace aún más desconcertante cuando aparecen las Amazonas de la isla de Matinino, mujeres que se conducen como hombres. Los hombres antropófagos caribes y las mujeres guerreras ejercen una atracción mutua entre sí, no sólo en el texto de Colón sino en la situación que, según él, existía en el Caribe, puesto que a la descripción de los caribes en la carta a Santangel se sucede inmediatamente la referencia a las “mujeres de Matinino” con quienes los caribes tienen trato sexual. Con respecto a esto, se nota que a las mujeres, y sobre todo a las viejas, se les atribuía un gusto particularmente desarrollado por la carne humana²².

La conclusión de Colón, basada en su percepción de un ciguayo arawak, ha sido comentada por Peter Hulme así: “El nativo era **diferente** de los ya encontrados, y además era feo, entonces era un caribe antropófago”²³. Quizás la antropofagia tenga un efecto desfigurante en los rostros de los caníbales, pero lo invertido –la hipótesis de que los individuos feos sean caníbales– no es sostenible. La lógica colombina es un *non sequitur*, ya que no hay nada en el aspecto del hombre, especialmente en vista de la confusión en la cabeza de Colón con respecto a la cuestión de si los caribes sean feos o no, que justifique la conclusión que saca el almirante. Lo que asume –igualmente que Poussin– es que existe una relación entre la naturaleza interior y el aspecto exterior. Pero lo que no puede evitar –a diferencia de Poussin– es que a este proceso le falta dirección. Sin la rigidez del marco que define el límite de la lectura según Poussin –un marco, recordemos, que es tanto el marco físico del cuadro como el marco conceptual en que se produce y se lee–, a la hermenéutica salvaje de Colón le falta dirección.

No es el caso que este contraste entre Poussin y Colón sea función del hecho de que uno escribía textos y el otro pintaba. Sin embargo, para limitarnos al campo de los escritores, podríamos sacar una conclusión semejante si comparáramos a Colón con Lafitau. En el año 1724 salieron en París los dos gruesos tomos de los *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, escritos por el jesuita francés Joseph François Lafitau. En esta obra, Lafitau hizo una comparación sistemática entre las prácticas de los amerindios (Lafitau cumplió cinco años de “trabajo del campo” en Canadá entre los algonquin, huron e iroquois) con las de la antigüedad²⁴. Este esquema era su marco: si encontraba un *maraka* brasileño o un

²² Véase Bucher, Bernadette. *La sauvage aux seins pendants*. París: Hermann, 1977. Sobre este tema en la obra de Jean de Léry, véase el capítulo XV en su *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil autrement dite Amerique*. Ginebra, 1578.

²³ Hulme, Peter. *Columbus and the Cannibals: A Study of the Reports of Anthropophagy in the Journal of Christopher Columbus*. Ibero-Amerikanisches Archiv, Neuwe Folge, 4 (2): 131.

²⁴ Para una discusión más detallada de Lafitau, véase Mason, Peter. *Infelicitities. Representations of the Exotic*. Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press, 1998. Capítulo V.

chichikoué norteamericano, lo comparaba con los instrumentos antiguos como la matraca egipcia de Anubis. Además, desempeñó el mismo proceso a nivel visual: en los grabados que acompañan su texto, artefactos del Nuevo Mundo son comparados y contrastados con artefactos del Viejo Mundo²⁵. Como el marco de Poussin, el marco conceptual de Lafitau empuja al lector en una cierta dirección: desde el Nuevo Mundo al Viejo. La hermenéutica colombina, en cambio, no tiene dirección porque no tiene marco.

V. DESDE LA LECTURA A LA GRABADURA

Dado el espectro de los hombres con pelo femenino, se alza la posibilidad espantosa que los hombres en el Nuevo Mundo no sean varones. Podemos darnos una idea de las reacciones a esta amenaza si consideramos las actitudes de los conquistadores frente al bardaje (palabra que se usa por la primera vez en las Américas en la segunda mitad del siglo XVI). En su estudio del bardaje en las Américas²⁶, Richard Trexler afirma que la institución tiene tres elementos distintos: trato sexual entre dos masculinos; la asunción de ropa femenina por el "hombre mujeril"; y la violencia que acompaña esta práctica de subordinación. Hay dos posibilidades en cuanto a la relación entre el trato sexual y la ropa femenina: o el hombre mujeril está penetrado porque lleva ropa femenina, o asume su traje de mujer porque está penetrado.

Los dos casos se encuentran en las fuentes históricas. Gonzalo Fernández de Oviedo nos da una descripción de primera mano de un bardaje en Cueva (Panamá) en el año 1526: "al penetrar a su bardaje, el varón le puso mantas de mujeres. Por el otro lado, un chichimeca, capturado y condenado a muerte en 1530, admitió que había traído hábito de mujer desde su juventud para atraer a los homosexuales activos"²⁷

La cuestión de si el "pecado nefando" fuera prevalente en las Américas o no, era objeto de una disputa entre Gonzalo Fernández de Oviedo y el defensor de los indios, Bartolomé de las Casas. Mientras que estaban de acuerdo en que muchos hombres se vestían como mujeres, no era cierto que su amplia distribución implicara la prevalencia de la sodomía. Sin duda era fácil para los europeos, para quienes el uso de cosméticos generalmente se relacionaba con las mujeres, suponer que todos los indios fueran sodomitas²⁸, pero en muchos casos las acusaciones se basaron en nada más que la presencia de hombres vestidos como mujeres, quienes desempeñaban algunas actividades femeninas de tipo no sexual.

²⁵ Muchos de los últimos fueron sacados de los cinco tomos de *L'Antiquité expliquée et représentée en figures*, de Bernard de Montfaucon, publicados en París cinco años antes de la salida de la obra de Lafitau.

²⁶ Trexler, Richard. *Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*. Cambridge: Polity Press, 1995; véase también Mason, Peter: "Sex and Conquest. A Redundant Copula?". *Anthropos* 92 (2) (1997): 577-582.

²⁷ Trexler. *Op. cit.* pp. 90-1, quien refiere a la *Historia general y natural de las Indias*, libro V, capítulo 3.

²⁸ *Ibid.*, p. 67.

Es interesante darse cuenta de que en el último cuarto del siglo XVI, tal controversia se debatía en los mismos términos pero en un contexto totalmente distinto: las convenciones teatrales en Inglaterra. Allí una "guerra de panfletos" se hacía sobre la cuestión del uso de ropa femenina por actores masculinos. ¿Es que los actores masculinos que se vestían como mujeres poco a poco se hacían mujeres, como si la ropa tuviera una capacidad casi mágica para cambiar la naturaleza de la persona que la llevaba? ¿O era el vicio anterior a la ropa, y era el teatro un pretexto para la homosexualidad?²⁹. Como en el caso de Colón, la reversibilidad de la hipótesis es función de la falta de dirección.

Dado que no es probable que muchos europeos hayan observado actos de sodomía, la mayoría de sus afirmaciones son meros alegatos inferidos de apariencias. Algunos observadores hacían sus inferencias con una medida de reticencia. Jean de Léry, por ejemplo, registró el uso de la palabra *tyvire*, "sodomita", como término peyorativo, de que "on peut donc conjecturer [...] que cet abominable péché se commet entre eux", pero enfatiza que esto es una conjetura, añadiendo las palabras "car je n'en affirme rien"³⁰. No todos eran tan cautos, como ilustra el caso famoso de los cuarenta y tantos travestidos lacerados por perros bajo la autoridad de Vasco Núñez de Balboa, en Panamá, en el año 1513. Según nuestra fuente, Peter Martyr d'Anghiera, la "prueba" consistía en su ropa femenina y las calumnias de sus vecinos.

La cuestión tenía repercusiones políticas. Vestirse con ropa propia del otro sexo, por reprehensible que fuera, no justificaba el acto de conquista, pero si las autoridades indias permitían la sodomía, los europeos tendrían el derecho de intervenir. Por otro lado, si era posible demostrar que los incas habían sido limpios del pecado nefando, como intentó demostrar Cieza de León, esto también podría prestar apoyo a las acciones ibéricas para reinventar y reestablecer el pasado inca. Además, según el mismo Cieza de León, la práctica de la sodomía dañaba los intereses de las mujeres, no podía entender cómo era posible el trato sexual entre hombres cuando tenían acceso a mujeres hermosas. Los conquistadores podían perfilarse como defensores de las mujeres y castigadores de los hombres que las abusaban o descuidaban. Así que la manera en que los observadores leyeron los cuerpos indios podía tener profundas implicancias en cómo actuaban frente a esos cuerpos.

Una de las expresiones más siniestra de esta actitud hacia los cuerpos indios se encuentra en el retrato biográfico de Francisco Pizarro hecho por el cosmógrafo francés André Thevet. Cínicamente, dice que los conquistadores: hubieron sido cubiertos en oscuridad si no habían ganado fama por las acciones de la conquista. Eso no quiere decir, añade, que los europeos adquirieron sus capacidades de los indios. Al contrario: "ces peuples ne leur ont servi que de carte, airain ou marbre, pour engraver l'immortelle memoire de leurs prouesses"³¹. Como observa Frank Lestrin-

²⁹ Véase Lavine, Laura. *Men in Women's Clothing. Anti-Theatricality and Effeminization, 1579-1642*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

³⁰ De Léry, Jean. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. París: Plasma, 1980. p. 200.

³¹ Thevet, André. *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres*. París, 1584, f. 374v.

gant, "métaphore topique, mais aux conséquences particulièrement sinistres!"³². Con esta transición desde la lectura a la grabadura nos acercamos a la máquina monstruosa descrita en *En la colonia penal* de Franz Kafka. Pero no es necesario volver la espalda a las Américas para encontrar otros ejemplos de esta forma de inscripción inhumana. En una carta al Consejo de las Indias, escribe Vasco de Quiroga: "On les marque au fer sur le visage et on imprime dans leur chair les initiales des noms de ceux qui sont successivement leurs propriétaires; ils vont de main en main, et quelques-uns ont trois ou quatre noms, de façon que le visage de ces hommes qui furent créés à l'image de Dieu a été, par nos péchés, transformé en papier"³³.

VI. HETEROLOGÍA Y TAUTOLOGÍA

Leer según Poussin, como hemos visto, implica un proceso de temporalización. Además, tiene una direccionalidad, un punto de partida, y es dirigido por los límites del marco. Si comparamos esto con la manera en que los viajeros europeos al Nuevo Mundo en el siglo XVI interpretaban lo que veían, nos encontramos frente a una inversión de términos que sería un verdadero deleite para un estructuralista. Primero, no hay temporalización. La frase colombina "otra gente fallé, que comían hombres: la desformidad de su gesto lo dice" combina percepción e interpretación al mismo tiempo. El acto de leer es instantáneo. Segundo, no hay direccionalidad, ni punto de partida, ni marco. En otras palabras, no hay punto privilegiado de acceso. Una fea expresión de cara, la ropa femenina, el uso de la palabra "sodomita", cualquiera de estos elementos es suficiente para que el observador saque su conclusión inmediata. A diferencia de los cuerpos con sus formas múltiples en que Poussin leía las veinticuatro letras del alfabeto, estos cuerpos tienen las formas simples. Son inmediatamente legibles y transparentes.

Debido a la falta de un punto de partida privilegiado, el observador puede escoger cualquier elemento de una manera arbitraria. La razón es que, dentro del imaginario europeo, muchas de las características atribuidas a los indios fueron síntomas de la misma cosa: no importaba si practicaban las formas sexuales no convencionales, llevaban ropa no convencional, o comían comida no convencional. Cada vez el mensaje era el mismo: esta gente no sabe discriminar entre lo comestible y lo no comestible, entre la desnudez y la ropa, entre los consortes convenientes y la promiscuidad. Lo que les faltaba era la capacidad de distinguir, y esta falta era la prueba de su incivilización.

La forma retórica de la hermenéutica de Poussin, como hemos visto, es la *pars pro toto*. La figura retórica de la epistemología de Colón y sus contemporáneos tiene

³² Lestringant, Frank. *Le Huguenot et le Sauvage*. París: Aux Amateurs de Livres, 1990. p. 236 N° 5.

³³ Citado por Todorov, Tzvetan. *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. París: Du Seuil, 1982. p. 143; véase también Mason, Peter: *De la ponctuation. Réflexions sur quelques races pliniennes*, en *Les monstres dans l'imaginaire des Indiens d'Amérique latine*, en Edmundo Magaña (comp.) *Circé* 16-19 (1988): 161-72.

otra forma: es la tautología. O sea, el presunto carácter primitivo de los indios se lee de su observado carácter primitivo. Cada síntoma de ese carácter dice lo mismo: son primitivos. Así, la hermenéutica del otro termina en una tautología del mismo. Además, esta transparencia es una opacidad³⁴, ya que el mero acto de revelación no revela nada que no fuera “conocido” anteriormente³⁵.

El acto de interpretación, entonces, se presenta como movimiento tautológico en que el significado de lo observado es inmediatamente expuesto en su transparencia como la condición común de los indios. No obstante, es justamente en la producción de un “salvaje” imaginario, en su incapacidad de encontrar al otro (el proyecto heterológico de Michel de Certeau) que esta hermenéutica tautológica enfrenta al cuerpo opaco e ilegible³⁶. Enfatizando las señales que producen como una realidad autosuficiente (ya que el mensaje es cada vez el mismo), Colón y los observadores europeos de los indios invierten su capacidad intelectual en la señal a costa de su referencialidad. En este proceso, la señal misma se hace densa y opaca³⁷. Y podemos convenir con Peter Hulme que si el “entendimiento” de Colón fue basado en las respuestas que quería oír, en sus expectativas europeas, la conclusión inevitable es que “la presunta ‘comunicación’ entre europeo y nativo era un monólogo europeo”³⁸.

VII. POSTSCRIPTUM

La opacidad cada vez más grande que encontramos en las interpretaciones de cuerpos indios propuestas por Colón y otros, llega a su máximo en la obra de Michel de Montaigne. En un apunte del diario de su viaje por Italia, fechado el 6 de marzo del año 1581, escribe:

J’y vis aussi un Virgile écrit à la mein, d’une lettre infiniment grosse et de ce caractere long etetroit que nous voïons ici aus inscriptions du tamps des ampereurs, come environ le siecle de Constantin, qui ont quelque façon gothique et ont perdu ceste proportion carrée qui est aux vielles escritures latines. Ce Virgile me confirma, en ce que j’ai tousjours jugé, que les premiers vers qu’on met en Æneide sont ampruntés: ce livre ne les a pas³⁹.

³⁴ Sobre la opacidad como resultado del proceso de traducción en la obra de Jean de Léry, véase Mason, Peter: “On Producing the (American) Exotic”, *Anthropos* 91 (1), 1996, pp. 139-151, esp. p. 141.

³⁵ De una cierta manera, esta forma de la producción de conocimiento que al mismo tiempo es una no producción recuerda la discusión clásica por Michel de Certeau de la *Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil autrement dite Amerique*, de Jean de Léry. En un capítulo titulado “Ethno-graphie. L’oralité, ou l’espace de l’autre: Léry”, Certeau demostró que la estructura de la obra de Léry es la de un regreso a un solo punto de producción por la reducción del otro al mismo. De Certeau, Michel. *L’écriture de l’histoire*. París: Gallimard, 1975. p. 237.

³⁶ Sobre esta representación equívoca del cautivo, véase Greenblatt, S. y Marvelous Possessions. *The Wonder of the New World*. Oxford: Clarendon Press, 1991. p. 112.

³⁷ Sobre “le signe opacifié” véase De Certeau, Michel. *La Fable mystique XVI^e - XVIII^e siècle*. París: Gallimard, 1982. pp. 200-8.

³⁸ Hulme. *Op. cit.*, p. 119.

³⁹ De Montaigne, Michel. *Oeuvres complètes*. París: Gallimard, 1962. p. 1223.

El manuscrito es el *Vergilius Romanus* (Vat. Lat. 67). En efecto, Montaigne no era el primero que prestó atención a los aspectos paleográficos y ortográficos del manuscrito, dado que Claude Bellièvre ya lo había hecho durante su estancia en Roma en el segundo decenio del siglo XVI⁴⁰. Lo que nos interesa en las observaciones de Montaigne, sin embargo, es el hecho que escribe sobre la forma concreta, específica y singular de las letras, no sobre el contenido del manuscrito. Esta manera de leer implica un nivel de interpretación *degré zéro*. Paradójicamente, cuando esta curiosidad de anticuario empezó a volver la espalda a los griegos y romanos y a aproximarse a las civilizaciones geográficamente más remotas, nació la etnografía. Y como ha observado Carlo Ginzburg: "En esta transición intelectual crucial, todavía casi inexplorada, Montaigne jugó un rol crucial"⁴¹.

⁴⁰ Grafton, Anthony. *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science*. Cambridge: Harvard University Press, 1991. p. 47; ídem., *Commerce with the Classics. Ancient Books and Renaissance Readers*. Michigan: University of Press, Ann Arbor, 1997. p. 179.

⁴¹ Ginzburg, Carlo. "Montaigne, Cannibals and Grottoes". *History and Anthropology*, Vol. 6, número 2-3 (1993): 146.