

LA ETNOGRAFÍA RETÓRICA EN INDIAS. LA REPRESENTACIÓN DEL INDÍGENA EN ALGUNOS RELATOS DE VIAJE DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI

RHETORICAL ETHNOGRAPHY IN THE INDIES. THE REPRESENTATION OF INDIGENOUS PEOPLE IN TRAVEL NARRATIVES OF THE FIRST HALF OF THE 16TH CENTURY

Marco Urdapilleta Muñoz
Universidad Autónoma del Estado de México
Facultad de Humanidades
murdapilletamunoz@gmail.com

Luis Alburquerque-García
Instituto de Lengua, Literatura y Antropología
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
luis.alburquerque@cchs.csic.es

RESUMEN

Si bien la etnografía de carácter científico surgió en el siglo XIX, el término se utiliza para referir también al saber elaborado anteriormente en torno a la alteridad cultural. Se ha advertido que es un desacierto valorar este tipo de descripciones como etnografía a causa de su alto grado de deficiencia en la comprensión de la alteridad cultural y se señala que constituye más bien un antecedente de la etnografía, particularmente cuando se consideran los textos generados a raíz del contacto con los pueblos del Nuevo Mundo. Proponemos que en lugar de tratar este tipo de descripciones como meros antecedentes se hable de “etnografía retórica” debido a la importancia que juega esta matriz discursiva en las descripciones etnográficas. De los diversos tipos de escritura etnográfica estudiaremos ahora los relatos de viaje que tuvieron lugar desde el descubrimiento hasta mediados del siglo XVI, el momento en el que termina el periodo de los grandes descubrimientos.

PALABRAS CLAVE: Relato de viajes, orígenes de la etnografía, América, crónicas de Indias, retórica.

ABSTRACT

While scientific ethnography emerged in the nineteenth century, the term is commonly used to refer to previously developed knowledge about cultural alterity (“otherness”). It has been noted that understanding such descriptions as ethnography is a mistake due to its deficiency in understanding cultural alterity; instead, it is considered as part of an earlier stage of knowledge prior to ethnography, particularly when considering texts generated from contact with ethnic groups of the New World. Instead of regarding these kinds of descriptions simply as previous stages of knowledge, our proposal is to consider them as “rhetorical ethnography” given the prevalence of the speech matrix in ethnographic descriptions. Among the different kinds of ethnographic writings, we study travel narratives from the “discovery” of the Americas to the mid-sixteenth century, the period in which great discoveries had culminated.

KEY WORDS: *Travel narratives, origins of ethnography, America, chronicles of the Indies, rhetoric.*

Recibido: 19 de julio de 2016.

Aceptado: 31 de agosto de 2016.

La presencia de los pueblos americanos en el mundo tal cual lo representaron los europeos suscitó un complejo ejercicio intelectual debido a la magnitud de la brecha cultural que separaba a Occidente de las civilizaciones del Nuevo Mundo y al hecho de que no hubiera habido antes noticia de esta parte del orbe. Ambas cuestiones fueron materia de especulación teológica, jurídica e histórica y se alimentaron de la información que llegaba de Indias. Sin embargo, estos datos e interpretaciones de las culturas americanas son vistos hoy, con razón, como construcciones que reflejan en alto grado la mentalidad europea más que las sociedades a las que pretenden describir, llegándose, a veces, a la conclusión de que en muchos casos se trata de verdaderas deformaciones de las culturas amerindias. A esta manera de representar al otro la denominamos “etnografía retórica”.

La etiqueta parece un contrasentido pues ¿cómo es posible que sea considerado etnográfico un discurso marcadamente etnocéntrico que distorsiona, que no puede captar la alteridad, que no pretende comprender sino transformar o supeditar al otro? O, ¿cómo una técnica dispuesta para la persuasión como la retórica puede llegar a ser considerada un método de indagación y descripción de las otras culturas? ¿Por qué pensar entonces que esta manera de acercarse al otro puede constituir una etnografía? ¿No resulta más conveniente hablar solo de antecedentes de esta disciplina contemporánea?

Hay un cierto consenso en torno a esta posición pues, a pesar de la acusada limitación del saber etnográfico del XVI, algunos estudiosos ubican en este momento histórico el “mito fundacional” (Laplantine), “la génesis” (Lévi-Strauss), los “antecedentes” (Palerm) de la etnografía y/o etnología –o antropología– contemporáneas o de la antropología comparativa (Rowe; Pagden). Llegan a estas conclusiones cuando destacan la labor del jerónimo fray Ramón Pané quien, en 1498, concluyó la primera obra destinada a indagar la religión de un pueblo americano, la *Relación acerca de*

las antigüedades de los indios. O bien cuando se señala la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (terminada en 1577) de fray Bernardino de Sahagún, obra encaminada a proporcionar a sus hermanos de orden información fiable para depurar la fe de los neófitos (cfr. Baudot; López Austin; León Portilla (ed.); Nuttini). En menor medida se subrayan, desde el ángulo comprensivo de la etnología comparada (Pagden), las especulaciones de la *Apologética historia sumaria* de fray Bartolomé de las Casas dirigidas a flexionar los estrechos criterios de aplicación del paradigma de lo humano; cerrados, piensa el obispo, por la ignorancia o por el afán de servir como soporte legal y legitimador de la conquista y la encomienda (Urdapilleta 326-29). En el ámbito francés se ha subrayado la tolerancia de Jean de Léry (Lestrignat; Paiva) que, proyectada desde su condición de protestante, marca el inicio de la comprensión de los valores culturales de un pueblo “salvaje”.

Sin desoír tales ideas, esta manera de comprender y representar la alteridad constituye no solo el antecedente de la etnografía contemporánea, sino también un enfoque particular sustentado en una forma de entender y representar la alteridad que merece ser explorada como “etnografía retórica”. En principio, es un asunto de nominación que sitúa el enfoque que proponemos en el vasto proceso de la constitución del saber etnográfico que, como sabemos, culmina con la etnografía científica o crítica pero, más allá de eso, es una exploración en torno a las implicaciones de esta definición.

El punto de partida de nuestra reflexión es que el otro, como señala Hartog (239) a propósito de la representación de los escitas de Heródoto, se constituye en términos de una “retórica de la alteridad”. La idea significa la puesta en práctica de dos operaciones básicas que se presentan indisociables: hacer ver y hacer creer:

Estas descripciones hacen ver y hacen creer un saber: en efecto, su punto focal es el ojo. Éste las organiza (lo visible), delimita su proliferación y las controla (campo visual) y les da autenticidad (testigo). Por tanto, es él quien hace creer que se ve y se sabe, el productor de *peithó*, la persuasión: yo lo vi, es la verdad (239).

De manera semejante creemos que la organización de lo visible y su autenticación en los relatos de viaje de Indias pueden ser explicadas observando con mayor detalle la presencia del sistema retórico en este género textual. En este sentido es preciso comprender el papel que desempeñó la retórica en la manera de representar y traducir al otro. Partimos del hecho de que el sistema retórico contribuye a modelar la escritura, esto es, establece lo que debe y no debe decirse, puesto que opera como una “matriz generadora de textos” (Fumaroli IX-X), a saber, como una preceptiva.

Es claro que, aunque esta *ars* no puede ser equiparada con la escritura y la indagación etnográfica, sin embargo hasta cierto punto cumple con el propósito de orientar la selección de los elementos discursivos que permiten dar visibilidad al otro mediante representaciones creíbles para los receptores de su tiempo.

Dentro del extenso conjunto de textos que describen las culturas indoamericanas (relaciones, historias, tratados) vamos a abordar en nuestra investigación un tipo de relación, la de los relatos de los viajeros, la primera forma de referir las culturas americanas. No nos ocupamos aquí de las historias elaboradas pacientemente por los religiosos que tratan de entender la cultura del otro o defenderlo, así como de la historiografía encargada de narrar las gestas de los europeos. Vale recordar que siempre nos movemos en el marco temporal que sitúa los viajes hasta la sexta década del siglo XVI, momento en el que llega a su fin el periodo de los grandes viajes de exploración del territorio americano.

LOS RELATOS DE VIAJE A INDIAS

Los relatos de los viajeros fueron la piedra angular para referir las culturas no europeas hasta el nacimiento de la antropología científica hacia fines del siglo XIX. Además, los viajes americanos que relataron los misioneros, guerreros, navegantes, militares, funcionarios que llegaron a las Indias son un episodio más de la aventura milenaria de los “grandes viajes” que se inicia con Alejandro y culmina con la vuelta al mundo de la expedición de Magallanes en 1522 (Favier 9).

Pero ¿qué es un relato de viaje? Proponemos que se trata de un tipo discursivo que tematiza el viaje y que se distingue mediante tres rasgos principales: “(1) son relatos factuales, en los que (2) la modalidad descriptiva se impone a la narrativa y (3) en cuyo balance entre lo objetivo y lo subjetivo tienden a decantarse del lado primero, más en consonancia con su carácter testimonial” (Alburquerque 16). Las marcas paratextuales (prólogos, dedicatorias, licencias), que permiten la identificación de los textos en el marco del relato de viaje, su inequívoca intertextualidad (en un relato de viaje aparecen otras obras de este género), su “carácter fronterizo” y su capacidad de atravesar los siglos y sus diferentes periodos engullendo variadas formas literarias y metamorfoseando su condición en moldes cambiantes, apuntalan las características del género (19).

En el ámbito hispánico, a los relatos de estos viajeros con frecuencia se les denominó “relaciones”. Según Covarrubias, esta palabra significa “referir”, esto es, “relatar o contar lo que se vio o oyó”. Son informes sobre la realidad que rodea a quien escribe y pueden comprender conocimientos geográficos, biológicos y etnográficos. El tipo de relaciones que nos interesa es el que trata de la exploración y conquista y que se distingue por una estructura organizada en torno a una trama que escenifica la tópica del viaje, esto es, el traslado, la temporalidad y el juego espacial que implica este movimiento, así como una pragmática que coloca al emisor como autor factual y testigo del viaje. Además, estaba dirigida a una autoridad y poseía un valor legal, como en los relatos de fray Gaspar de Carbajal; o justificaba una conducta, como en el caso de Cortés; o se trataba de una mera relación de servicios. Las narraciones

que fueron publicadas al margen del ámbito hispánico se dirigieron a personas que no representaban ninguna instancia sancionadora de carácter legal: amigos, curiosos o potentados en el caso de Vespuccio, o sencillamente el público en general, como se observa en las obras de Staden, Schmidl y Léry.

Dentro del extenso conjunto de relatos de viaje, nos centramos en una muestra integrada por los relatos de las expediciones comprendidas desde el primer viaje de Colón hasta las realizadas en la década del cincuenta, momento en el que termina el periodo de los grandes descubrimientos americanos aunque, por la edición y escritura, dos relatos rebasen ese límite.

La muestra recoge –para nuestro interés nos parece que muy pertinentemente– una cierta variedad de formas de relato de viaje (carta, diario de navegación, historia), condición y circunstancias del autor (náufrago, soldado, explorador, funcionario), nacionalidad (Italia, España, Francia, Alemania), intenciones (conocimiento, justificación de una conducta, testimonio en un proceso) y los diversos grados de impacto de los relatos (muy o poco leídos).

La selección incluye el *Diario de navegación* de Cristóbal Colón que, casi de manera inmediata, cuenta el trayecto del primer viaje a América (1492-1493) y el contacto con los grupos taínos a los que identificó como asiáticos.

En segundo lugar, las seis *Cartas* de Américo Vespuccio, escritas entre 1500 y 1505. Vespuccio realizó cuatro viajes a Indias, aunque hay una cierta polémica acerca de si efectivamente hizo todos los trayectos y si acontecieron como él lo cuenta¹.

El tercer relato es la segunda *Carta de relación* de Hernán Cortés (1520) que describe la “provincia de Culúa” y las vicisitudes del contacto con los diversos pueblos del Anáhuac y sus ciudades. De manera más detallada se refiere a los “mexicas” y su urbe.

El cuarto relato, los *Naufragios* (1542) de Alvar Núñez Cabeza de Vaca (denominado “relación” en un principio), narra con gran concisión la historia de un grupo de náufragos de la expedición de Narváez a la Florida que sobrevivió de 1528 a 1535 entre diversos grupos indígenas del sur de Estados Unidos y norte de México.

El quinto texto es la *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande* de fray Gaspar de Carbajal, que en 1542 se presentó como testimonio en el proceso seguido contra Orellana, acusado de rebelión por Pizarro. La expedición en la que el religioso fue capellán estuvo al mando de Gonzalo Pizarro y partió de Quito en febrero

¹ Recordemos sumariamente las expediciones de Vespuccio: la primera, del 18/5/1497 al 15/10/1498, siguió la costa caribeña hasta llegar a Brasil; la segunda, del 16/5/1499 al 8/9/1500, llegó hasta la Patagonia; la tercera, del 10/5/1501 a finales de 1502, buscaba un pasaje al suroeste del continente americano. El trayecto de la cuarta, que inició el 10/5/1503 y concluyó entre junio y septiembre de 1505, no ha sido identificado aún.

de 1541 con la intención de “descubrir” los territorios que estaban al oriente de esta ciudad y también con la de encontrar canela.

Dos cartas de Pedro de Valdivia, una dirigida al Emperador (04/9/1545) y otra a Gonzalo Pizarro (04/09/1545), conforman nuestro sexto referente. Las cartas narran escuetamente las vicisitudes bélicas de la incursión de las huestes españolas de Valdivia por el territorio chileno.

El séptimo relato es la *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes, desnudos, feroces y caníbales, situado en el Nuevo Mundo, América*, de Hans Staden, publicada en 1557 con un éxito notable. Narra el viaje y cautiverio del autor, integrante de la expedición hacia el Río de la Plata que zarpó de Sevilla en marzo de 1549. Permaneció entre los “tupinambá” cerca de diez meses hasta que fue rescatado.

La octava obra es el *Viaje al Río de la Plata* –impresa 1567– de Ulrico Schmidl, miembro de la armada del adelantado Pedro de Mendoza que partió de Sanlúcar el 24 de agosto de 1535 con cerca de 1200 hombres para conquistar la región del Río de la Plata, donde permaneció 18 años.

El último texto, publicado en 1578 con gran éxito editorial, es la *Historia de un viaje a la tierra del Brasil* de Jean de Léry. Su autor llegó con un grupo de unas trescientas personas a la colonia llamada Francia Antártica, ubicada en la zona que hoy ocupa Río de Janeiro, de la que fue expulsado por tensiones religiosas junto con el resto de los calvinistas del fuerte Coligny; vivió entonces entre los “tupinambá” cerca de un año hasta que regresó a Francia en enero de 1558.

LA ETNOGRAFÍA RETÓRICA COMO ANTECEDENTE DE LA ETNOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA

En el siglo XVI las representaciones del otro se encuadraban, salvo excepciones como las de Léry, en una escritura persuasiva no meramente informativa ni, mucho menos, científica. La persuasión como finalidad de discurso buscaba ganarse la voluntad del receptor articulando los tres componentes retóricos del *docere, delectare y movere*. El primero apuntaba a la formación intelectual del receptor; el segundo a la transmisión atractiva del discurso y el tercero a las emociones del receptor.

La retórica, al ser concebida como una técnica de elaboración del discurso, ponía a disposición del orador/autor un repertorio de formas listas para ser llenadas con contenidos que actuaran sobre el oyente. Pero ¿esta concepción de la retórica como técnica de la argumentación persuasiva permitía pensar en su capacidad para describir algunos aspectos de la realidad y, específicamente en el caso que consideramos, un conocimiento de la alteridad?

Bien es verdad que la retórica en sus propios términos hace explícito su alcance cognoscitivo y establece que su ámbito no es tanto el de la validez universal de sus premisas como el de la verosimilitud, lo cual significa que estamos ante un tipo de

conocimiento práctico situado al margen del discurso de los saberes especializados (*scientiae*), que construyen *sus* medios de prueba mediante axiomas y reglas de deducción unívocas (Aristóteles 1354a). En este sentido, lo verosímil no coincide con lo verdadero porque lo que se afirma en un caso puede ser de otra manera, es decir, no procede a partir de lo necesario (Aristóteles 1357a, 23) —como en la demostración de las ciencias de la naturaleza que expresan lo necesario a través de leyes— sino de lo probable².

Es así que al pretenderse crear un alto grado de credibilidad, de adhesión a un punto de vista, esto es, persuadir, es preciso tener muy presentes las creencias de la comunidad que recibe el mensaje, las cuales se manifiestan principalmente como *loci* o lugares comunes. Pero siempre cabe considerar que lo verosímil pueda ser franqueado y puedan argumentarse casos inverosímiles, como que un noble sea traidor, o que un salvaje desnudo no sea fiero y lúbrico. Los testimonios, los indicios (*signa*) pueden describir a un noble infiel a su rey. En este sentido lo verosímil es simplemente lo que sucede con frecuencia o lo que debe ser; en caso contrario, estamos ante lo paradójico (*anceps dubia*).

Recordemos también que en la prueba de los asertos que provienen de los testimonios, definidos como “no artísticos”, se concede un papel central al emisor, ya que se le considera como el garante de la validez de las observaciones. Para persuadir no basta el conocimiento del asunto que se aborda, se requiere también de un *ethos* especial cuyo núcleo son las virtudes morales, como la honradez (*bonitas*), la cual, se piensa, impide que el autor proceda según su propio interés y que falte a la verdad: “no es cierto que, en el arte [...] la honradez del que habla no incorpore nada en orden a lo convincente, sino que, por así decirlo, casi es el talante personal quien constituye el más firme medio de persuasión” (Aristóteles 1356a, 5). Así, los lugares fiables tienen

² Quintiliano (4, 2, 3) explica que un punto de vista o *causa* “será verosímil [...] si primero consultamos nuestro ánimo para no decir cosa que se oponga a la naturaleza [...] si pintamos las personas con aquellas propiedades que hagan creíble el hecho; v. gr.: Al reo del hurto, codicioso; al adúltero, deshonesto, y temerario al homicida, o al revés [...]”. Lo verosímil es una de las formas de lo probable. Según Aristóteles (1357a, 30), lo probable (*eikós*), se refiere a lo que sucede “la mayoría de las veces” (o “lo que puede suceder de otra manera”), pero solo en cuanto que coincide con una opinión aceptada o plausible (*éndoxos, opinio*). Entonces, la probabilidad es un factor de persuasión en la medida en que echa mano del criterio de frecuencia o regularidad. En las disciplinas demostrativas, las que se definen como ciencias porque operan a partir de leyes o axiomas, como la teología, no había lugar para la *opinio*. Respecto al régimen de verdad de lo verosímil, Aristóteles explica que “corresponde a una misma facultad reconocer lo verdadero y lo verosímil y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre lo plausible es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la verdad” (1355a, 15).

su sitio en la persona que posee un *ethos* y no solo en las relaciones lógicas con el mundo; hay confianza en las personas que sitúan el bien en el interior de ellos mismos más que en el mundo (Garver 47-68).

Por consiguiente, la objetividad de una descripción o representación del otro, o mejor dicho, lo verosímil o lo auténtico, venía también garantizada por el sujeto mismo, a condición de que encarnara al hombre de bien y al ciudadano virtuoso e íntegro (*vir bonus*), representado en el Occidente cristiano por el caballero. Según esto, el emisor del discurso debía ser capaz de entender la cultura, psicología e ideología de sus receptores lo que, dicho con otras palabras, no es otra cosa que apreciar y sacar partido de los motivos, valores, prejuicios y deseos –las creencias, en síntesis– del público. Pero, además, debía crearse una imagen y una autoridad (*ethos*) con un peso específico en la persuasión en cuanto se construía como un sujeto digno de fe.

La subjetividad, por tanto, adquiere un margen notable de acción en la retórica, pues considera los juicios de valor como pruebas en una argumentación y no descarta el uso oportuno de las emociones en la medida en que estimulan la imaginación y crean sentimientos más o menos intensos de apoyo y/o rechazo a un determinado punto de vista.

Entre los recursos que guían la representación retórica de las personas o cosas se encuentran los que se articulan en la descripción (*descriptio, representatio*), definida como la narración de “algo de manera tal que parezca que los acontecimientos se representan y desarrollan ante nuestros propios ojos” (*Retórica a Herenio* 4, 55, 68). La descripción retórica no es solo una mera denominación y expansión (despliegue de rasgos) pues también capta procesos, aunque los trata en un marco de simultaneidad (cf. Quintiliano 9, 2, 4a).

La peculiaridad de la *descriptio*, denominada *evidentia* o *enárgeia*, estribaba en el efecto de “vivacidad” que producía en el receptor del mensaje, que se alcanzaba al reunir los datos considerados suficientes para aprehender un objeto o persona considerada como una totalidad. Más aún, dice Ginzburg (29-30) pensando en el discurso histórico, la vivacidad podía producir lo verdadero pues era un factor de convencimiento. Los límites de la acumulación de los detalles aparecen codificados como materias susceptibles de descripción retórica: 1) las cosas (*descriptio rei*) como las batallas, las plagas, las catástrofes naturales, etc; 2) las personas (*descriptio personae*), a saber, sus cualidades físicas y morales y sus circunstancias; 3) los lugares (*descriptio loci*) como una ciudad, un palacio, un monumento público; 4) la descripción de los tiempos (*descriptio temporis*), como el de la naturaleza, las estaciones, el transcurso del día, entre otros.

La descripción se presenta, pues, como un medio para aportar “claridad” y “verosimilitud” y facilitar la “definición” de los objetos de la realidad; sin embargo, posee un componente subjetivo que se manifiesta en una intensificación preconcebida y gradual (en el interés de la parte) de los datos naturales, así como la calificación moral

del objeto o persona a partir de ciertos atributos que poseen. Considerada como una técnica de amplificación (*amplificatio*) la descripción pretende suscitar emociones y no descarta el deleite del público; en este sentido, está encaminada a lograr un estilo ornado y no precisamente a detallar la realidad en un cuadro verbal.

Las insuficiencias del aparato retórico son obvias. Entre los tópicos que componían la figura de la descripción no se contemplaban los de la representación de grupos humanos. El intento, pues, de descripción, llamémosle etnográfica, en el siglo XVI, no tenía una forma prevista en el entramado descriptivo. Se recurre por tanto a las técnicas de la *descriptio loci* y *descriptio rei* que utilizaban códigos ampliamente usados por los historiadores y hasta cierto punto por los viajeros. De esta manera, la descripción de una ciudad como la de una comunidad se realiza siguiendo un conjunto de tópicos retóricos: antigüedad, fundadores, ubicación –destacando la belleza del lugar, su fertilidad, etc.–, defensas o murallas, hazañas (*res gestae*), ciudadanos ilustres, edificios en donde particularmente se resalta la belleza, la utilidad y la figura de su constructor.

Además, una segunda dificultad radicaba en el hecho de que, para representar, para dar visibilidad al otro, el autor necesitaba el sustento de la opinión común, de lo verosímil, de las ideas preconcebidas. Todo ello actuaba como el punto de referencia que permitía comprender la alteridad dentro del marco de lo conocido. Pero el etnógrafo del siglo XVI tenía que escribir sobre realidades que podían ser muy diferentes de las europeas.

Como tercer obstáculo aparece la idea de que la descripción no debe omitir los juicios de valor. Es más, las valoraciones no solo son deseables, sino que son necesarias porque operan como un importante factor persuasivo. También representaba un fuerte obstáculo para la densidad descriptiva el criterio retórico de la brevedad, pues la idea de acumular detalles para lograr la *evidentia* se hallaba limitada por el peligro del exceso. En efecto, la densidad descriptiva puede ser considerada como un “vicio” que genera el *taedio* en la medida en que provoca la desatención del público y, por consiguiente, obstaculiza la persuasión. Por último, la forma de validar, o mejor dicho, de autenticar una descripción giraba principalmente en torno al *ethos* del observador, aunque también era importante su experiencia. El resultado era una etnografía retórica caracterizada por los siguientes rasgos:

1. No puede ser vista como una disciplina con un objeto de estudio, metodología, categorías descriptivas y analíticas específicas y con una dirección sistemática;
2. su modelo de comprensión de la alteridad es marcadamente etnocéntrico y opera mediante un conjunto de estereotipos (monstruo, salvaje, bárbaro) y un referente o modelo (sociedad temporalmente perfecta, ley natural) con respecto al cual es preciso establecer un contraste valorativo de carácter moral que necesariamente reduce la alteridad de los grupos indígenas. Además, como sucede en los pueblos con un fuerte patrón tradicionalista, como los europeos, la información proveniente de nuevas experiencias no invitaba, por lo común,

- a contradecir o desechar a las autoridades si las expectativas para explicar una observación no eran plausibles; antes bien, la tendencia general era interpretarlas para adaptarlas al cuerpo de creencias establecido;
3. está fuertemente vinculada a la práctica de dominio y aculturación, esto es conquista, colonización y evangelización;
 4. los recursos para la representación, para dar visibilidad al otro, están sujetos a convenciones en diverso grado, debido a la presencia modeladora de la retórica, que canalizaba en el registro escrito el impacto moral y valorativo que lleva implícita la actividad de comprensión reductora de la alteridad; y,
 5. la validación de la información responde en gran medida al papel concedido, por un lado, a la autoridad establecida (las *auctoritates*) y a los *loci* argumentativos y, por el otro, al *ethos* del descriptor que desempeñaba el papel de testigo garante de la verdad o de lo verosímil en un marco en el que dominaban las consideraciones teológicas y jurídicas a priori (por ejemplo, por universalidad concedida a la llamada “Ley natural” (Pagden 94)).

LA ETNOGRAFÍA RETÓRICA EN EL RELATO DE VIAJE A INDIAS

Pero la retórica, pues, vista como matriz generadora de textos, no constituía el único parámetro para la representación del otro en los relatos de viaje; los viajeros se nutrían también de los códigos y recursos fijados por la tradición del género. Vemos así que la descripción de las naciones en las narraciones de viaje se centra en el registro de los gobernantes y en las maravillas, aplicando el modelo del *itinerarium* delineado desde la época clásica. Este esquema compositivo fijo constituyó un patrón de panegíricos de ciudades y países cuyo orden recomendado, no muy alejado de la propuesta retórica, aconsejaba comenzar por la antigüedad, continuar con los fundadores de la ciudad, seguir con los emplazamientos y fortificaciones, con la condición de sus campos y aguas, y terminar con las costumbres de sus habitantes, los edificios y monumentos y sus hombres célebres. Pero Tafur, por ejemplo, en sus descripciones de las ciudades y sus comarcas destaca la fertilidad o riqueza de las tierras e industrias, sistemas de defensas, aspectos de las calles, plazas y monumentos notables, régimen político, administración de la justicia, costumbres del pueblo, particularmente de los gobernantes, y también las cosas o sucesos extraordinarios (*Andanças*).

Este esquema no fue necesariamente calcado en las descripciones de los exploradores de Indias, fundamentalmente porque muchos de los viajes no tuvieron como marco el encuentro con grandes civilizaciones o imperios, sino con los pueblos “salvajes”, “primitivos”, cuyos atributos con dificultad (al menos al principio) podían movilizar la *laus* y las “flores” retóricas. No obstante, la flexibilidad del género se adaptaba a las diversas circunstancias (Rubiés 23-4).

Es ilustrativo el cotejo de las diversas representaciones de Tenochtitlán con las de los pequeños poblados del Caribe: la descripción de la ciudad mexicana transcurre en páginas laudatorias dedicadas a mostrar su “grandeza” y exotismo; en cambio, un poblado con moradas de “bahareque” apenas merece unas cuantas líneas. Y lo mismo sucede con los gobernantes: la descripción de la magnificencia de Moctezuma consume numerosas páginas, en cambio los caciques de los pueblos que habitan las riberas del Amazonas apenas si reciben un escueto tratamiento.

En este sentido, contrastan los extremos de la descripción etnográfica en la relación de Hernán Cortés y en la de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Cortés inicia su descripción de Tenochtitlán alabando su grandeza y la diferencia con respecto a lo conocido. Dice que él narra “cien partes de una” y que mueven la admiración “porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos, no las podemos con el entendimiento comprender [...]” (Cortés 137). Le interesan fundamentalmente tres cosas: “el señorío y servicio” de Moctezuma, “los ritos y costumbres” y el gobierno (137). Empieza con algunos detalles generales de la provincia de México, la ubicación de la ciudad en medio de una laguna, el tamaño y la comunicación con tierra, los mercados, los cultores de la religión “mexica”, algunas ceremonias, particularmente el sacrificio humano, los “ídolos”, los lugares sagrados y la gran reverencia que mostraban a sus ídolos. Destaca luego las casas y palacios de los principales, en especial el de Moctezuma, reseñando particularmente su “manera de servicio” por su magnificencia (137). Finalmente, añade unas notas acerca de la forma de gobierno y el poderío del soberano. Evidentemente, estamos ante los tópicos de la *laus urbi* y de la maravilla, aunque se vitupera la práctica religiosa, pero sin dejar de lado la admiración.

En la narración de Alvar Núñez, por el contrario, no hay grandes ni maravillosas ciudades ni monarcas poderosos; le queda solo destacar lo maravilloso: costumbres desconocidas, forma de cazar, cocinar, trato de bienvenida, entre otros; no hay artificio retórico, ornato, solo narración testimonial de la forma más directa y breve.

Parece claro que los relatos seleccionados abrevan en la formalizada y añeja *ars* retórica. Cortés sigue la prosa de Tito Livio cuando elabora sus cartas; Vespucio, sin alcanzar mayores alturas estilísticas, sigue los dictados de las *artes dictaminis* y Colón, aunque con prosa deudora del portugués, recurre con frecuencia a la ampliación laudatoria para celebrar las diferencias y ciertos atributos de los antillanos. En cambio, las relaciones de Alvar Núñez, Carbajal, Schmidl, Valdivia y Staden carecen de este género de elocuencia, aunque no dejan de observar ciertas convenciones como la brevedad, la *evidentia* y la ponderación de su *ethos* como fuente de la autenticidad y, por tanto, de la verdad. En el caso de Léry observamos una prosa precisa, abundante y cultivada en la que no escasean las ampliaciones, sobre todo en la segunda edición, cuando su relato se perfila como una historia, no como una mera relación de su viaje.

En cuanto a los criterios que predominaron en la representación de los indígenas destacamos claramente dos: el pragmático y el exótico-maravilloso, propios de

los relatos de viaje. Es evidente que las referencias y el énfasis sobre determinados elementos culturales obedecen a los fines y circunstancias de los viajes e indican los beneficios o perjuicios presentes o futuros que suceden a partir del contacto con una comunidad indígena.

En suma, están presentes aquí, en general, la voluntad de sobrevivir y de dominar. Se registran entonces las defensas, la capacidad guerrera, los alimentos y su preparación, los objetos de valor y el número de habitantes, principalmente. La referencia a un grupo, más allá de lo pragmático, proviene de la tradición de los relatos de viaje en los que las maravillas, las singularidades, desempeñaban un papel central como testimonio de la lejanía. Se persiguen entonces las noticias sobre las razas “monstruosas” por su apariencia física, como los pigmeos o los gigantes; o por su constitución cultural, como las Amazonas o los antropófagos; o bien se destacan las costumbres exóticas. Ahora bien, fue inevitable entre los viajeros un proceso de habituación hacia lo diferente. Esto es, en las primeras relaciones, cuando el maíz era un producto novedoso, se describía con bastante puntualidad; más adelante, en posteriores relaciones, simplemente se refiere. Lo mismo sucedía con los salvajes desnudos que, con el tiempo, se convirtieron en algo común tanto para el enunciador como para el público.

Junto a estos criterios de registro cultural observamos que el contenido de la representación se puede distribuir en torno a los siguientes aspectos:

1. Localización. Generalmente la descripción de un pueblo se inicia con su ubicación espacial, tendente a la vaguedad, ya que la única manera de situarlo es en relación con el trayecto; los datos de identificación tienen que ver con el río que se navega, con las montañas y valles que se transitan, etc. Datos vagos, pero suficientes para que viajeros posteriores localizaran los pueblos mencionados. Sobrepuesto a la geografía encontramos el criterio político, pues con frecuencia se establecen los datos de ubicación a partir de la división política del territorio;
2. identificación del grupo mediante un nombre y/o categorización. Para nombrar a una población se siguen varios criterios: se recoge el nombre que se da al propio grupo o se le asigna otro, ya sea dado por otra etnia, regularmente la de los guías o traductores, o por los españoles mismos en función de algún atributo que identifique según ellos a los pueblos indígenas; puede ser el nombre de un jerarca de la región o incluso un producto particular que sea característico o importante para los viajeros. En ocasiones, se refieren a las comunidades como moradoras de tal comarca o, simplemente, no se ocupan de los nombres, como cuando la expedición no se detiene y se carece de guías;
3. fisonomía y vestimenta. En general unos cuantos rasgos físicos bastan para hacerse una idea del grupo indígena (color de la piel, pelo, talla), sobre todo cuando las coordenadas de identificación muestran que no hay divergencia con respecto a lo conocido. También es frecuente que se emitan calificativos sobre

la “belleza” o “fealdad” o talante “feroz” o “tratable”. La manera de vestir es un indicativo crucial del grado de “policía” y un escaparate de materiales valiosos;

4. aspecto de sus poblados. Se observa, aunque no siempre, el tamaño de los asentamientos, su disposición en el terreno, sus casas (datos que arrojan una idea del número de habitantes), el material con el que están construidas y las edificaciones mayores o especiales, así como la “riqueza” o la “pobreza” (incluidos aquí los “mantenimientos”). Todos estos datos son indicativos del grado de “policía”. A saber, cuanto mayor es la sencillez menor es el refinamiento;
5. identificación de elementos, capacidades y ánimo bélicos. Se detalla el número posible de guerreros, armamento, defensas y, en ocasiones, de su psicología bélica (son “valientes” o “medrosos”) y su forma de combatir. Se observa aquí con cierta puntualidad la forma en que se acercaron los españoles en busca de paz y alianza política;
6. comercio. Con frecuencia se destacan los productos que gozan de valor para los españoles y la forma de efectuar los intercambios; se mencionan a veces otros productos que aprecian los propios indígenas;
7. alimentación. Hay breves menciones a los principales alimentos y a su preparación y se advierte de su calidad con fines pragmáticos, pues también indican el grado de “policía” de un grupo humano;
8. organización política. La descripción de la forma de gobierno y de impartir justicia es también un punto que se enfatiza, aunque las observaciones por lo común son bastante superficiales; se limitan a decir si hay “ley” y “rey” (justicia y autoridad). En caso de que haya “rey” (o “cacique” o “reyezuelo”) se observan las relaciones con otros señores y con sus súbditos, pero de manera muy escueta;
9. costumbres sexuales. Se registran con relativa frecuencia, pero solo se anota si hay poligamia, homosexualismo o alguna costumbre extraña como dar mujeres a los hombres en regalo o “prestarlas” como signo de bienvenida;
10. religión. En general no se abunda en el sistema religioso y sus prácticas porque no pretenden convertir; simplemente advierten si un determinado pueblo carece de religión (esto es, de ceremonial y aparato sacerdotal) o es pagano; en este caso se especifica si hay idolatría o bien si adoran elementos naturales como el Sol y la Luna (“religión natural”). En raras ocasiones proporcionan los nombres y representación de los dioses y mucho menos se alude a su mitología. Asimismo, en contadas ocasiones se describen los ritos más allá de su mera mención como “areitos”.

Además, como ya se señaló, el registro de los elementos culturales implica la tasación de la cultura del otro. La carencia de determinados elementos, o la presencia de otros, o la carga positiva o negativa que poseen según el código de la ley natural y de la sociedad temporalmente perfecta permiten situar a los pueblos.

Como coda de este apartado y a modo de ejemplo referimos sumariamente dos casos de registro de información y descripción. Staden presentó como relevantes para la descripción de sus captores, los “tupinambá”, los siguientes aspectos: comercio, localización del asentamiento, relaciones políticas con sus vecinos, descripción de la aldea, la manera de hacer fuego, la forma de dormir, la cacería y la pesca, su aspecto físico, las herramientas cortantes, el pan, la forma de cocinar, el gobierno, la fabricación de ollas y vasijas, las bebidas embriagantes y las festividades ligadas a ellas, el adorno de los hombres y mujeres, la forma de parir y nombrar a las personas, las relaciones mujer-hombre, las riquezas, la “mayor honra”, la religión, la adivinación, la navegación, las causas de la antropofagia y su ritual y la forma de guerrear (*Verdadera*). Por su parte, Léry refiere el lugar de asentamiento, el aspecto físico, la vestimenta, los alimentos, la guerra y las armas, el trato de los prisioneros, la religión, el matrimonio, el parentesco, el cuidado de los niños, las leyes, el recibimiento de los amigos, las enfermedades, los ritos funerarios, la sepultura de los muertos y una guía de conversación en esta lengua y traducida al francés para entrar en contacto con los “tupinambá” (*Histoire*).

LOS LÍMITES Y ALCANCES DE LA DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DE LOS VIAJEROS

Para evaluar las descripciones de los viajeros como etnografía contamos como referente con algunos de los elementos que definen la descripción etnográfica moderna. Partimos del supuesto de que una etnografía no es solo una descripción pretendidamente factual de una cultura, sino sobre todo una interpretación que trata de darle sentido al mundo cultural del otro en el marco de la cultura del observador; el objetivo, ante todo, es el de recobrar en la medida de lo posible la forma en que el otro crea y vive su cultura. A esta actividad cognoscitiva, como se vio, puede llamársele traducción cultural.

El trabajo etnográfico ha sido acotado por numerosos especialistas en la antropología y sus variaciones son notables en cuanto a fenómenos que estudiar, objetivos, técnicas, metodología, teorías que respaldan la proyección de los datos, formas de escritura, etc. Ante la variedad de respuestas o acercamientos posibles hemos optado por extraer algunos de los ejes que nos ayuden a entender la posibilidad de hablar del modelo, que hemos denominado etnografía retórica, situado en los textos de los viajeros de Indias. Nuestras principales fuentes para establecer los ocho ejes o puntos de observación son principalmente Laplantine (1996) y Labourthe-Tolra (1998).

Estas observaciones indican, como es lógico, tendencias, esto es, que en general se aplican al mayor número de los textos estudiados.

1. La observación de los viajeros se realiza *in situ*, en presencia de lo concreto y sensible, frente a las personas y sus sociedades. La información que se transmite se realiza en términos de testimonio. La experiencia de contacto del viajero

observador oscila desde el breve avistamiento de un pueblo hasta meses de convivencia;

2. visión panorámica. Es patente el desinterés por indagar en la cultura del otro y de profundizar en su comprensión. En forma alguna se advierte en los textos el intento de capturar e interpretar los eventos “minúsculos”. La escritura se detiene y registra básicamente lo que resulta útil o sorprendente; queda, por tanto, el campo abierto para las maravillas y las singularidades. Aunque, no obstante, se aprecia en el texto de Léry un notable intento por penetrar en la cultura de los “tupinambá” más allá de las generalidades que proporcionaban los estereotipos como, por ejemplo, cuando reflexiona sobre el sentido de la desnudez o de la antropofagia en este pueblo;

3. la mirada es externa. En la mayoría de los casos no se percibe en los relatos un estrecho contacto con la sociedad que se describe y que intente dar cuenta de la forma en que los otros ven sus relaciones sociales y su práctica cultural. Los viajeros no pretenden comprender (o relatar, en el caso de que tuvieran sus conjeturas) los significados que los otros atribuyen a sus comportamientos cotidianos, aunque en forma poco rigurosa hay algunos intentos sobre todo por parte de Léry. Es evidente que los viajeros se limitan a narrar lo exterior, lo que se puede ver a simple vista y con ojo concentrado en lo pragmático o en lo sorprendente: aspecto físico del poblado, apariencia física de los habitantes, alimentos, etc. Evidentemente, comprendían muy poco los sistemas simbólicos de las culturas con las que entraban en contacto. Además, el obstáculo del idioma es más que palpable. Incluso cuando hay un contacto estrecho y una honda empatía hasta el punto de la aculturación del autor (Alvar Núñez, por ejemplo), las ricas experiencias no son recogidas en el texto pues las convenciones genéricas y retóricas impiden la acumulación de datos, a pesar de la licencia de extenderse un poco en torno a lo exótico y maravilloso;

4. carencia de un sentido de totalidad. Las descripciones de los pueblos o poblados de Indias no pretenden un sentido de totalidad, actitud propia de ciertos estudios etnográficos contemporáneos; por el contrario, las referencias son fragmentarias, asumen más bien la forma de anécdotas y rápidas impresiones. Incluso ni siquiera parece que sean incompletas; constituyen un breve paréntesis en el flujo narrativo y obedecen a las razones pragmáticas ya señaladas y a las limitaciones que planteaba la *descriptio* retórica;

5. ausencia de un interés comprensivo. Salvo excepciones, como la de Léry, no se manifiesta en los relatos de los viajeros estudiados el deseo de entender las conductas y sistemas de creencias de las naciones indígenas, sino de leer lo que, de acuerdo con los tópicos genéricos, puede ser útil para operar en ellas, para sobrevivir, o bien para describir las diferencias más notables (maravillas, portentos, singularidades). En efecto, la posición del viajero en el texto nunca

es la del observador acucioso, atento a los detalles cotidianos de la vida social así como al papel que desempeña en el nuevo contexto social. El observador-testigo reserva su mirada escrutadora para los detalles que le procuren el éxito de su empresa como guerrero, explorador, religioso o el propósito pragmático de su relato en relación con el receptor. Esto significa que su mirada se centra en un conjunto de signos que se articulan en torno a las dicotomías que relacionan al Otro con el Yo. En efecto, su descripción interpreta al otro en términos de poder/debilidad, amistad/enemidad, alimentación/hambre, riqueza/pobreza;

6. el distanciamiento. En este punto se evalúa la posición del observador frente a la cultura que observa en términos de simpatía o antipatía. Salvo en el caso de Léry y Alvar Núñez se advierte que en la base de la mirada no está la empatía, sino una evaluación del otro en términos de inferioridad: es el bárbaro, el posible enemigo y objeto de botín político (al constituirlo como aliado o súbdito), económico (posibilidades de intercambio o de despojo) o evangélico (conversión a la regla católica);

7. modelo de comprensión. El modelo de comprensión de la alteridad de los viajeros se expresa mediante un conjunto de condicionamientos en la episteme europea de ese momento. Primero, insistimos, es etnocéntrico, término que indica una posición de superioridad cultural; segundo, no pretende comprender al otro en su singularidad, sino a través de un proceso de estereotipia consistente en situar al otro según un sistema taxonómico que categoriza la diferencia en términos valorativos como bárbaro, salvaje, etc.; y,

8. modelo de representación. Los parámetros de la representación del indígena son esencialmente retóricos, esto es, persuasivos. Se rige por las pautas de la *descriptio* y el *decorum*, el cual se sustenta en el discurso concreto del viaje y en los códigos genéricos. Para su validación resulta esencial el *ethos* propio del viajero, esto es, del testigo que mediante su *ethos* se desmarca de la credulidad o de la mentira. Se conjuga la experiencia de las observaciones con el saber sobre las otras culturas fijado en las creencias aceptadas.

CONCLUSIONES

Si uno de los propósitos de la etnografía contemporánea es captar la singularidad de un pueblo y explicarla y, al mismo tiempo, situar sus representaciones como efectivas traducciones culturales, la labor etnográfica de los viajeros de Indias en el periodo de los grandes descubrimientos americanos, a tenor de los textos seleccionados, sin duda se queda en un umbral inferior. En principio no pretendió una descripción pormenorizada de las culturas indígenas, ni mucho menos explicar sus conductas, ni exponer una interpretación global de su arquitectura mental.

Simplemente, el relato de viaje a Indias representaba al Otro nominándolo y ubicándolo en un espacio geográfico al tiempo que lo tasaba de acuerdo con los patrones de alteridad fijados en la tradición, regla con la que se medía el grado de “barbarie” de los pueblos. Pero, ante todo, este tipo de representación guardaba los datos que pudieran contener ventajas o inconvenientes (militares, políticas, económicas) para empresas presentes o futuras, o beneficios para el viajero mismo (mercedes, honra), sin olvidar el registro de las singularidades o maravillas. Esta atención por lo útil y maravilloso propició un distanciamiento que obstaculizaba la densidad de la representación y negaba el sentido de totalidad.

Además, la escritura misma contó con un modelo de representación y validación fundamentada en la técnica retórica de la *descriptio*, centrada en los conceptos de *evidentia*, en los *loci* de la alteridad y en los mecanismos de la *amplificatio*. Dicho con otras palabras, la retórica contribuyó proporcionando recursos a la escritura y acotando con sus códigos la forma en que debía regularse y presentarse la información para hacer visible al Otro a su receptor, así como suministrando el parapeto de la validación de la información mediante el *ethos* del testigo. Por supuesto hubo también aquí un juego con las codificaciones propias del relato de viaje, a las cuales se subordina en última instancia el ejercicio retórico.

En resumidas cuentas, de ninguna manera estos viajeros contaron lógicamente con métodos de obtención de la información e interpretación etnográficas guiados por una perspectiva sistemática y criterios factuales que funcionaran como un mecanismo de control de los prejuicios o como una instancia de reflexividad.

Además, no solo este tipo de representaciones constituyen las denominadas por Hartog “retóricas de la alteridad”, sino también el conjunto de procedimientos de selección de información de cara a los orígenes y antecedentes de la etnografía y antropología. En este sentido hablamos de una etnografía retórica.

Ahora bien, los relatos de los viajeros constituyen el primer paso de la etnografía retórica. El siguiente lo darán los historiadores entre los que pueden distinguirse dos vertientes que son particularmente interesantes para el planteamiento de la etnografía retórica; por un lado, están los que llegaron a conocer la lengua de las naciones indígenas, hecho que generalmente indica un estrecho contacto y en algunos casos un gran conocimiento de las otras culturas; por otro, están los historiadores que entraron en contacto con los grupos indígenas sin conocer su lengua. En ambos casos se pudieron valer de testimonios o documentos escritos. No hay que olvidar, como dijera Marvin Harris, que la antropología se inició como historia.

Una última consideración: pensar en un trabajo retórico para describir al otro no implica el total desconocimiento del valor documental que han llegado a tener los relatos de viaje a Indias. Por más que la subjetividad los haya permeado son ahora una valiosa fuente que ayuda a entender el presente y el pasado del mundo indígena en la medida en que contienen observaciones verificables.

BIBLIOGRAFÍA

- Albuquerque-García, Luis. “El ‘relato de viajes’: hitos y formas en la evolución del género”. *Revista de Literatura* 73 (2011): 15-34.
- Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Gredos, 2000.
- Baudot, Georges. *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana, 1520-1569*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- Carbajal, Gaspar de. “Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana”. *La aventura del Amazonas*. Rafael Díaz (ed.). Madrid: Dastin, 2002: 31-88.
- Casas, Bartolomé de las. *Apologética historia sumaria*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967. 2 vols.
- Colón, Cristóbal. *Diario del primer viaje*. En *Textos y documentos completos y nuevas cartas*. Consuelo Varela (ed.). Madrid: Alianza Editorial, 1992: 95-218.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. Madrid. Dastin, 2003.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Alta Fulla, 1998.
- Favier, Jean. *Los grandes descubrimientos: de Alejandro a Magallanes*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Friedman, John B. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge-Londres: Harvard University Press, 1981.
- Fumaroli, Marc. *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et “res literaria” de la Renaissance au seuil de l'Époque classique*. Ginebra: Librairie Droz, 2002.
- Garver, Eugene. *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Ginzburg, Carlo. *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Hartog, François. *El espejo de Herodoto*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Labourthe-Tolra, Philippe y Jean-Pierre Wanier. *Etnología y antropología*. Madrid: Akal, 1998.
- Laplantine, François. *La description ethnographique*. París: Nathan, 1996.
- Lausberg, Heinrich. *Elementos de retórica literaria. Introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana*. Madrid: Gredos, 1993.
- León Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Colegio Nacional, 1999.
- Léry, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*. 1578. Incluye entrevista con Claude Lévi-Strauss. París: Livre de Poche, 1994.

- Lestrignat, Frank. "De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss. Por una arqueología de *Tristes Tropiques*". *Revista de Antropología de Sao Paulo* 43-2 (2000): 81-103.
- Lévi-Strauss, Claude. "Las tres fuentes de la reflexión etnológica". En *La antropología como ciencia*. J.R. Llobera (ed.). Barcelona: Anagrama, 1975. 21-47.
- López Austin, Alfredo. "Estudio acerca del método de la investigación de fray Bernardino de Sahagún". *La investigación social de campo*. J. Martínez (ed.). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976. 9-56.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios*. Ciudad de México: Fontamara, 2001.
- Nuttini, Hugo. "Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología Moderna". *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. Miguel León Portilla (ed.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999. 13-72.
- Paiva, Diego de. "O índio na crónica de Jean de Léry (século XVI)". *Revista de humanidades* v. 9, n. 24 (2008): 1-15.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Palerm, Ángel. *Historia de la etnología. Los precursores*. Ciudad de México: Alhambra, 1982.
- Pané, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1998.
- Perelman, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos, 1989.
- Quintiliano, Marco Fabio. *Institución oratoria*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999.
- Retórica a Herenio*. Madrid: Gredos, 1997.
- Rubiés, Joan-Pau. *Travelers and Cosmographers: Studies in the History of Early Modern Travel and Ethnology*. Ash Gate Publishing Limited: Aldershot, 2007.
- Rowe, John H. "The Renaissance Foundations of Anthropology". *American Anthropologist, New Series* 67- 1 (1965): 1-20.
- Schmidl, Ulrico. "Relación del viaje al Río de la Plata". *Alemanes en América*. Lorenzo López (ed.). Madrid: Historia 16, 1985. 129-225.
- Staden, Hans. *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos*. Barcelona: Argos Vergara, 1983.
- Tafur, Pero. *Andanças e viagens*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2009.
- Urdapilleta Muñoz, Marco. "La representación retórica de los mexicas en la *Apologética historia sumaria*". *Bulletin Hispanique* 111-2 (2009): 319-357.
- Valdivia, Pedro de. "Cartas de Pedro de Valdivia". *Diarios, Memorias y Relatos Testimoniales*. Repositorio: Fuentes Documentales y Bibliográficas para la Historia de Chile. Web. 13 Jul. 2016.

Vespucio, Américo. *Cartas de viaje*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

Williams, David. *Deformed Discourse: The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*. Exeter: Universidad de Exeter, 1996.