

RELATOS DE VIAJES DEL AMAZONAS: LOS OTROS DE CARVAJAL Y ALMESTO

Rossemildo da Silva Santos (UVa)¹

Resumen: Este trabajo se ocupa de dos expediciones conquistadoras que, a mediados del siglo XVI, cruzaron el Río Amazonas buscando el mítico Dorado e igualmente el País de la Canela. La primera, de 1540, liderada por Gonzalo Pizarro, cuyo escriba es el Fraile de la Orden Dominicana Gaspar de Carvajal, y la otra, de 1560, por el Gobernador Pedro de Ursúa, aventura narrada por uno de los soldados del viaje, Pedrarias de Almesto. La manera como ellos ven y describen la zona de contacto o el otro es el motivo de análisis de este trabajo, puesto que es en el desplazarse que el sujeto descubre no solamente el otro, sino a él mismo.

Palabras-clave: relatos de viaje; alteridade; contacto.

Una serie de relaciones escritas en el siglo XVI que tratan de las expediciones por el río Amazonas, en América del Sur, entre los años de 1540 y 1560. La primera es la relación del Fray Gaspar de Carvajal sobre el descubrimiento del río por un grupo de españoles, *a priori* comandado por Gonzalo Pizarro, y que luego pasó a ser dirigido por Francisco de Orellana. Otra narración, escrita por Pedrarias de Almesto, se centra en la expedición encabezada por el Gobernador Pedro de Ursúa en la que el personaje destacado será Lope de Aguirre, el asesino del Amazonas, y sus marañones.

El relato de Carvajal narra la expedición que, bajo el mando de Gonzalo Pizarro, titulado marqués gobernador de Quito por su hermano Francisco Pizarro, salió en 1539 desde aquella ciudad hacia el oriente. Gonzalo invitó, entre otros, a Francisco de Orellana, fundador de Guayaquil, y a Fray Gaspar de Carvajal. En el grupo se integraron también doscientos hidalgos y cuatro mil indios. Para el servicio y sostenimiento de los expedicionarios se reunieron dos mil llamas, dos mil cerdos,

¹ Estudiante del Programa de Doctorado (Mención de Calidad) *Europa y el Mundo Atlántico: poder, cultura y sociedad* de la Universidad de Valladolid, España. Licenciado en *Letras Portugués-Español y sus Respectivas Literaturas* por la Universidad Federal de Acre, Maestría en *Lenguaje e Identidad* por la misma institución superior y Máster en *Europa y el Mundo Atlántico: poder, cultura y sociedad* por la Universidad de Valladolid, España. E-mail: rospanish@hotmail.com.

perros cazadores y algunos materiales para eventuales imprevistos. Las riquezas incalculables de que tenía noticias por aquellos lugares motivaban tal empresa.

La relación de Almesto da cuenta de una mal organizada expedición que salió de Topesana, Perú, en 1560, con 300 españoles y algunas mujeres que tendrían un papel destacado. Además de mujeres indias, algunas con sus hijos, formaban parte del grupo doña Inés de Atienza, amante del capitán Pedro de Ursúa, y Elvira, hija de Lope de Aguirre. Los expedicionarios partieron con la intención de navegar el Amazonas, dado que llevaban bergantines, chatas, balsas y canoas. La tragedia aparece pronto en el relato pues Lope de Aguirre, después de las tranquilas jornadas iniciales asesinó, junto con algunos amigos, al gobernador Pedro de Ursúa, alzando otro gobernador, con cuya vida también acabarían para, al fin y al cabo, convertir como líder de la expedición al “tirano” Lope de Aguirre.

La persona que escribe el relato, ampliamente dislocada, puesto que siempre el viajero es un extranjero, un intruso, está en el tránsito de la discontinuidad y su tarea es ser puente que aproxima lugares separados por la distancia geográfica, costumbres y hábitos, trazando un *continuum* entre las heterogeneidades y nutriéndose de ello. “Desplazarse significa aceptar y conocer a aquellos que difieren de ‘nosotros’. Siempre el otro preexiste como diferencia” (Montoro Araque 2007: 69).

El propio hecho del arte (la producción literaria, por ejemplo que es, en definitiva, un hecho histórico) es un proceso híbrido, fruto de la colaboración entre hombre y naturaleza (interno con externo). Se trasladan en un vínculo entre el plan de las impresiones al de la expresión, y viceversa, dado que “percibir es una manera de proyectarse sobre una realidad concreta, sintetizarla o interiorizarla, y representarla a través del espacio y el tiempo” (Milani 2007: 21).

Con la carga cultural heredada de culturas diversas, la mentalidad medieval y su imaginario mítico-religioso, Europa, sobre todo España, llega a América. Encuentra, entre otras miles de cosas, el sujeto autóctono, distinto de toda clase de hombres que ya se había visto en África, Asia y en la propia Europa. Expansión del reino, multiplicación de la imagen española, asentamientos culturales, toma de posesión eran los principios de los representantes de las potentes coronas descubridoras. ¿Eran esos “nuevos” hombres propensos a eso? ¿Eran ellos hombres? ¿Podrían ser nuevos súbditos y, consecuentemente, nuevos cristianos?

Ese transitar se vuelve importante solamente cuando el personaje desarrolla durante el percurso sus peripecias. En esos casos, la descripción del ambiente, de los lugares de paso provisionales se convierten en destaque más que los lugares de destino o llegada, como es el caso del *Poema de Gilgamesh* y *La Odisea* (Beltrán Almería 2007: 51). Así, el tránsito se confunde con el destino, la llegada es plataforma para el forje de una nueva aventura, en un círculo eterno de nomadismo, en que la errancia caracteriza la sociedad sin rumbo, sin espacio en el cual referenciar su identidad.

La política de europeización y civilización llevada a cabo por la cultura española, entre otras potencias de la época, trataba de que los nativos pasasen a vestirse, trabajar, “adorar” y hablar como los españoles, transportando el *modus faciendi* tanto de matiz material cuanto espiritual al hombre “pre-americano”. Intereses que coinciden en ese momento de la historia indigenista: de un lado

tenemos los de los conquistadores, quienes tenían, como ya dicho, su propia ley y quienes, por ello, trataban a los autóctonos como querían, incluso utilizándose de medios rudos para alcanzarlo; los de la Iglesia, cuyos representantes a veces se muestran protectores otras conniventes con la manera de los conquistadores, dado que son a estos sometidos jerárquicamente; y la Corona, concedora de lo que sucedía en sus posesiones, pero muchas veces neutra en el sentido de actuar frente a ese poder paralelo alimentado por sí misma.

En el *Democrates alter* Sepúlveda sostuvo que la religión y la salvación que ella ofrece justificaban los daños materiales de cualquier naturaleza para librar a los indios de la idolatría (González Faus1993:9). El camino queda libre para que los conquistadores actúen con sus conocidas atrocidades, iluminados por la teología heredada. Y

Huelga decir que para los conquistadores y colonizadores, ávidos de un rápido enriquecimiento, la explotación de la mano de obra indígena era normal. Hallaban correcta a sumisión por la fuerza de los indios y exigían poder utilizar a los sometidos como esclavos en las explotaciones agrícolas y/o en las minas. No les preocupaba la mortandad masiva de los indios, ya que estos eran considerados seres inferiores, casi perros. Con el argumento de que el indio haragán y vicioso nació para ser esclavo y que, debido a su debilidad física, moral e intelectual, no era capaz de adaptar sin coacción nuevas formas de vida libre, utilizaban solo la conocida categoría de bárbaros o héroes, con la cual, ya en la antigüedad y en la Edad Media, se había justificado la tutela de seres extranjeros supuestamente inferiores (König 1998: 14-5).

El indio americano era visto por tales europeos como menores de edad, personas que necesitaban asesoramiento de otros, dado que no poseían identidad jurídica. Esa protección generalmente venía de los clérigos quienes, pese a que los protegían, creían en la superioridad europea sobre los nativos, pensamiento que ganó más fuerza tras haber presenciado los españoles escenas de canibalismo y sacrificios que los aterrorizaron.

Ese encuentro con el otro se da en muchos aspectos en las relaciones aquí estudiadas. Comencemos por la relación de Carvajal. En esta se observa nítidamente el cambio cultural de informaciones en lo que se refiere a noticias llevadas por los indios de una parte a otra de las tierras y, sobre todo, al llevar las expediciones nativos "guías". Esa gente también actúa como motor impulsor en tales expediciones, ayudando al igual que la mentalidad mítica de que se ha hablado exhaustivamente.

Existen dos tipos de visiones en el contacto entre los nativos y los europeos: la positiva y la negativa. Siguiendo el raciocinio, empecemos por el más conocido que es la negativa, que consiste en la visión del *alter* como objeto infravalorado, cosa poseída e indigna de una posición social igualitaria. Innumerables menciones de esa posición ideológica europea aparecen en las relaciones de Carvajal y de Almesto. El

lenguaje de Carvajal hace hincapié en señalar que en la expedición participaban españoles, negros e indios. Así, por ejemplo, cuando quiso Orellana enviar de vuelta con Pizarro a algunos españoles, a quienes “darían dos negros, que les ayudasen a remar y algunos indios para que le llevaran cartas y le diesen de su parte nueva de lo que pasaba” (Carvajal 1986: 75), o usa figuras de lenguaje de comparación inferior cuando decían que “se defendían y luchaban como perros dañados” (Carvajal 1986: 77) o como “gente diablada” (Carvajal 1986: 91).

En Almesto, vemos igual tratamiento aunque la expedición se realice veinte años más tarde. El otro es visto siempre como posesión, perteneciente a, como se advierte en Almesto cuando escribe que “Diego de Frías mandó a un negro suyo...” (Carvajal 1986: 107), o cuando describe las pérdidas humanas en el inicio del viaje, “... muerto tres hombres españoles y muchas piezas...” (Carvajal 1986: 110), o cuando se da castigo a esas “piezas”, uno de los cuales, después que quisieron “matar al dicho negro (...)”, “amarrado a un palo en una plaza, delante de todo el campo, manifestando a todos la causa por que le azotaban” (Carvajal 1986: 108). La política segregacionista española se nota evidentemente en el discurso de Almesto, pese a que su objetivo no era el de registrar esa diferencia, elemento que presenta la normalidad de tal noción en el imaginario popular de tales sujetos. Almesto registró que al llegar a un pueblo en la “Pascua de la Resurrección”, encontraron un vino tan fuerte que si no se mezclaba con gran cantidad de agua, embriagaba rápido, y “los españoles y negros e indios del campo se lo bebieron en pocos días” (Carvajal 1986: 143).

Para tanto, el concepto de cultura, mencionando el de la de origen del viajero, se ha fortalecido, en nuestra concepción occidental, como el *otium*, una formación espiritual, direccionado especialmente a las clases privilegiadas, en cuya contraposición está el *negotium*, en que el propio trabajo refleja la satisfacción personal. La *cultura animi* de Cicerón, en la modernidad se convierte en modalidad de vida de un cierto pueblo, herencia social que un individuo recibe del grupo del cual es parte. La cultura, en esos términos, es síntesis del complejo cognitivo y sensitivo de una persona, cuya cumbre son las manifestaciones de un conjunto evolutivo de los periodos históricos y de las condiciones ambientales de los cuales el sujeto es víctima en su formación personal socio-histórica (Porrás Castro 2004: 220).

Esas reflexiones sobre el otro respaldan la afirmación de Almarcegui Elduayen (2005: 111):

Esas diferencias entre el mismo y el Otro pueden ser leídas como carencias o necesidades de la sociedad de origen, convirtiéndose, así, en un proceso necesario en que la mismidad puede entenderse como elemento que necesita o no de complemento, de enjertos o exclusiones para sentirse más entera. Son en esos momentos que ocurren los tránsitos identitarios, en que las mezclas culturales figuran como los que regalan al mundo la novedad, las nuevas cosmogonías y visiones de mundo.

Ginés de Sepúlveda apunta como justa la guerra contra los autóctonos debido a algunos factores, entre ellos la inferioridad natural de los indios, obligatoriedad de extinción de la idolatría, sus seguidores y los futuros seguidores de esas sectas, mandamiento bíblico de esparcir el evangelio a todo el mundo, etc. (Gómez-Muller 1997: 7-8). Eso quiere decir que el precepto religioso destaca sobre los demás, dado que a la obligación de predicar el evangelio suma la manera como se lo “predica”, siendo esa forma violenta o no y subentendiendo que no cabe al indígena la decisión de aceptar la nueva fe. La teoría de la inferioridad natural indígena o del no europeo casaba con la propagación de la creencia católica del evangelio, cuyos preceptos considerados verdad absoluta e indiscutibles justificaba por sí mismos cualesquier métodos de aplicación.

El concepto de barbarie o inferioridad sería, en este caso, confundido con el de alteridad. Alteridad como sinónimo de barbarie, dado que el otro no alcanza los patrones de cultura elegidos por el hombre europeo y tampoco alcanza la manera de hacer y de desarrollarse de una condición natural a una situación cultural. Por lo tanto, no se puede distribuir elementos de igualdad a cosas desiguales. Así, “en los casos, en que reflejan la realidad, son acompañados con expresiones de desdén, encaminadas a mostrarlos con signos de inferioridad – el motivo de la comida es de los más sugestivos” (Carrizo Rueda 1997: 41). Se está, en estos casos, ejecutando una configuración, lo que confluye a una ficcionalización que arquitecta un “mundo al revés” (Carrizo Rueda 97: 41).

El *otro*, en ese sentido, sería aquel *no-yo* ni tampoco de los míos; que no hacen lo que hace el yo y el *nosotros*, que pertenecen a la categoría de *ellos*. Su forma de actuación, el cuerpo como lugares denotativos de la presencia de la alteridad y, por ende, de juicios de tal estirpe. El otro será, en definitiva, no el otro en cuanto *personae*, sino una distorsión del yo, una negación del yo, un narcisismo que define la alteridad como “alteración de la mismidad” (Gómez-Muller 1997: 10). El discurso elaborado por Sepúlveda en torno a esta representación negativa de la alteridad cumplió, en su época, una función de legitimación a nivel antropológico, cósmico y ontológico de la exclusión social, económica y política del hombre no-europeo (Gómez-Muller 1997: 10).

Lucien Bély igualmente se cuestiona sobre tales estampas mentales, pues para ella

las representaciones mentales no faltaban en estas relaciones desiguales entre Europa y el resto del mundo. ¿Acaso no vieron los aztecas en la llegada de Cortés el regreso de Quetzalcoatl? ¿No tuvo el europeo, muy rápidamente, en el conjunto del mundo, el sentimiento de una superioridad sobre civilizaciones y sociedades, a las que consideraba bárbaras o paganas, a las que se encargaba de civilizar, a las que no dudaba a veces en reducir a la servidumbre? ¿No buscó mucho tiempo un Eldorado, cuando no era el mítico reino del ‘prête Jean’? Puesto que estas esperanzas y aspiraciones, pero también ambiciones y esta codicia, lanzaron a conquistadores, religiosos o negociantes hacia nuevos

horizontes, conviene tener siempre en mente esta dimensión de lo imaginario (Bély 2010: 123).

Ese no era un sentimiento exclusivamente europeo. Era compartido con otras sociedades que se juzgaban “elegidas por Dios”, cualesquiera que fueran esas divinidades, igualmente. La misma orientación sigue el Inca Garcilaso de la Vega, quien hace la comparación de su condición “superior” inca con aquellos no-incas, al igual que el europeo con el no-europeo. Creía él en la condición bárbara del sujeto pre-colombino no-inca, considerando esta naturaleza como diminuta, idólatra, oscura y en perdición y la cultura inca había traído luz a aquellos lugares e individuos inferiores. El cristianismo no fue más que una continuidad de la creencia del dios sol iluminador de la razón que tanto les faltaba a los no-incas, continuación del proceso de salir de las tinieblas empezado por los propios incas, la barbarie como “privación de la civilización, y la alteridad es privación de la mismidad” (Gómez-Muller 1997: 17).

Para Gómez-Muller, la cuestión de la alteridad

Sin embargo, aun antes de que los expedicionarios saliesen de sus ciudades, las noticias sobre la existencia de una zona de la Canela o El Dorado volaban y sonaban como buena canción en los oídos de los españoles, pues “el contacto con los indígenas selváticos en esta región había comparado la comparación de las referencia legendarias hispánicas con aquellas proporcionadas por los indios” (Gómez-Muller 1997:14). Mucho de lo que se escribió acerca de lo visto en el Río de las Amazonas fue construido por la presencia de uno o más indios guías o capturados. Gonzalo Pizarro confiaba tanto en la palabra de los autóctonos que, al llegar al lugar donde se creía que se encontraba el país de la canela, encontrando apenas unos árboles esparcidos e imposibles de explorar, mató a varios indios, utilizó perros contra ellos y quemó a otros hasta que estos, presionados por tan crueles hechos en contra de sus compañeros, afirmaron la existencia de tierras ricas más adelante. Eso confortó la mente pizarrista que no quería un fracaso en su expedición y, dado que no encontró tal especia, siguió adelante en busca de tierras de tan copiosas de riquezas.

Bajando por el río, el indio guía sigue fomentando el imaginario explorador de sus “secuestradores”, lo que Carvajal deja traslucir cuando dice “aquí nos dieron noticia de las amazonas y de la riqueza que abajo hay, y el que la dio fue un indio señor llamado Aparia” (Carvajal 1986: 48). Cuando Carvajal escribe que el Capitán Orellana pregunta cuál de los brazos del río deberían seguir, los indios responden que “nos guiarían, que fuésemos en su seguimiento; y así, a poco rato, vimos las poblaciones donde estaba el dicho señor” (Carvajal 1986: 52), lo que denota una expedición totalmente guiada por la información que les daban los nativos. El contacto con el otro se muestra fructífero también cuando encuentran las presuntas

amazonas, pues si los expedicionarios iban “a ver los amurianos, que en su lengua los llaman *coniu-puyara*, que quiere decir grandes señoras, que mirásemos lo que hacíamos, que éramos pocos y ellas muchas” (Carvajal 1986: 54).

Muchos de los elementos descritos por Carvajal siquiera fueron vistos, apenas se tenían noticias de su existencia, de reinos grandiosos accesibles por los caminos que nacían a las orillas de los ríos, pues “así nos lo decían los indios de la provincia de Aparia, que había un grandísimo señor la tierra adentro hacia el sur, que se llamaba Ica, y que éste tenía muy gran riqueza de oro y plata; y esta noticia traíamos muy buena y cierta” (Carvajal 1986: 67). Más adelante una india “de mucha razón” dijo que “cerca de aquí y la tierra adentro estaban muchos cristianos como nosotros y los tenía un señor que los había traído del río abajo; y nos dijo cómo entre ellos había dos mujeres blancas (...)” (Carvajal 1986: 77).

Ejemplo de tan grande participación indígena en el fortalecimiento y direccionamiento del imaginario español en ese (inter)cambio cultural está en la descripción que hace un nativo capturado en la batalla en la comarca de las amazonas sobre el sistema matriarcal de la selva, afirmando que “residían la tierra adentro siete jornadas”, que eran muchas, que sus viviendas no eran de paja sino de piedra, que tenían hijos cuando secuestraban temporalmente a sus parejas, que mataban a los niños y retenían las niñas en su sociedad (Carvajal 1986: 86).

En el relato de Almesto los indios guías son siempre utilizados en los caminos seguidos por los expedicionarios de Ursúa. El comienzo está, como en el caso de dos décadas antes con Carvajal, en las noticias de riquezas infinitas en zonas siempre más allá, peligrosas y desconocidas. Llegaron al Perú ciertos indios brasiles de la costa de Brasil, de donde se decía que habían salido más de diez o doce mil, de los cuales llegaron apenas trescientos y “decían tan grandes cosas del Río y de las provincias a él comarcadas, y especialmente de la provincia de Omagua, así de la gran muchedumbre de naturales, como de innumerables riquezas” (Carvajal 1986: 103). De esos mismos indios tomados como guías se afirma, “que eran ciertos indios brasiles de los que por ese río salieron al Pirú, según se había dicho, habían dado falsa relación y mentían en toda la noticia que nos habían dado” (Carvajal 1986: 122).

Pedrarias de Almesto describe otra manifestación de cambio cultural que es literalmente un trueque. El cacique de un pueblo “trujo algunos pescados y tortugas; el gobernador le dio en recompensa dello alguna chaquira y cuchillos, por le contestar y traer de paz” (Carvajal 1986: 116).

Abundan en las crónicas, tanto en la descripción de Carvajal como de Almesto, ejemplos que afirman el papel del indio guía o de otros indios con los que entran en contacto en el avance de la expedición en la tierra y dentro del propio río. Testimonio de un tiempo histórico en que el mundo estaba en cambio, representado en esos instantes en medio de la selva, y vice-versa.

Importante cuestión que se planteó y que se ve aclarada en este trabajo es la de la mirada hacia la alteridad muy marcada en ambas relaciones de viaje. El orgullo de la afirmación del *yo* frente a *ellos* deja patente los motivos del tratamiento dado al no-español en las expediciones. La presencia de la religión y la justificación de la posición privilegiada de unos sobre los otros otorga a la actitud descubridora

legitimidad y protección, además de dar a la escritura de ambos cronistas un valor añadido en el juego social dibujado, en que la presencia del *otro* es la afirmación de la mismidad. Es decir, el otro, en el caso de las relaciones, el indio, el negro, descritos como “las piezas”, presentan en su propio *ethos* el *status quo* del español en el mundo ante aquel determinado instante y personajes históricos.

Esa fricción cultural proporcionada por el ambiente social tanto de América como de Europa nos pinta la evidente escena en que dos espacios se conocen, se presentan. Esa zona del intersticio protagonizada por la pequeña sociedad española flotante en el Amazonas nos proyecta hacia la comprensión de la colaboración entre ambas partes de los espacios aproximados. Los sujetos puestos en relieve en las experiencias de encuentro, tanto los que escriben las relaciones cuando los que son de ellas tema, confieren sentido a sus acciones a partir de la demarcación de sus propios límites al mismo tiempo en que intentan superarlos. Y eso es el elemento crucial en toda sociabilidad.

En resumidas cuentas, se trata de otros modos de describir ese “mundo al revés”, que se va construyendo con las descripciones de costumbres que simplemente son diferentes, pero intencionalmente usadas para demostrar que en el *Alteraeorbis*, el universo amazónico en nuestro caso, todo resulta contrario de lo que “debe ser”.

El pensamiento persistente sobre los relatos de viaje es que sus efectos tienden a llevar Europa hacia el mundo, lo que no deja de ser una gran verdad. Pero ¿sería posible un efecto al revés? ¿Puede ser que haya habido una importación desde fuera hacia dentro, en la que Europa ingiere el otro? ¿Pudo ser que al mismo tiempo que Europa terminologizaba el mundo, el mundo penetraba Europa con la reciprocidad merecida? Pensar que las zonas del intersticio, nacidas de las fronteras contactadas, afrontadas, son, en realidad, hijas de la fricción entre ambas esferas culturales nos hace concluir otras respuestas a las viejas indagaciones; y ella sería la de que no hubo ganador ni perdedor en la expansión, en el alargamiento de las fronteras, sino que una distribución equilibrada, desde el punto de vista cultural, en que, aunque haya existido la dramaticidad del contacto, no se puede proclamar resultado unilateral.

TRAVEL ACCOUNTS OF THE AMAZON RIVER: THE OTHERS OF CARVAJAL AND ALMESTO

Abstract: This work is about two conquering expeditions that, in the mid-sixteenth century, crossed the Amazon River in search of the mythical legends of Eldorado and also the country of cinnamon. The first, in 1540, led by Gonzalo Pizarro, whose scribe is Dominican Father Gaspar de Carvajal, and another, in 1560, by Governor Pedro de Ursúa, adventure narrated by one of the soldiers of the trip, Pedrarias de Almesto. The way they see and describe the contact zone or the other is the subject of analysis of this study, since it is in the offset that the subject learns not only about the other, but also about himself.

Keywords: travel accounts; otherness; contact.

REFERÊNCIAS

- ALMARCEGUI ELDUAYEN, Patricia. El descubrimiento del Islam en los viajeros ilustrados europeos. In: ROMERO TOBAR, Leonardo. *Los libros de viaje: realidad vivida y género literario*. Universidad Internacional de Andalucía D.L. 2005.
- BELTRÁN ALMERIA, Luis. El viaje como categoría estética. In: BELTRÁN, Luis. *Palabras de viaje: estética y hermenéutica del viaje*. Bellcaired'Empordà: Vitel.la, 2007.
- BÉLY, Lucien. Comercio y diplomacia: la imagen de América española en los asuntos internacionales a principios del siglo XVIII. In: GONZÁLEZ CRUZ, David (ed). *Extranjeros y enemigos en Iberoamérica: la visión del otro (del Imperio español a la Guerra de Independencia)*. Madrid: Sílex, 2010.
- CARRIZO RUEDA, Sofía M. *Poética del relato de viajes*. Kassel: Reichenberger, 1997.
- CARVAJAL, Gaspar de. *La aventura del Amazonas*./G. de Carvajal, P. de Almesto y Alonso de Rojas; edición de Rafael Díaz. Madrid, Historia 16, 1986.
- GÓMEZ-MULLER, Alfredo. *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Madrid: Akal, 1997.
- GONZÁLEZ FAUS, José I. *Pasado y futuro de la evangelización: poder, oro, alteridad y evangelio*. Barcelona: Fomento, 1993.
- KÖNIG, Hans-Joachim (ed). *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana*. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 1998.
- MILANI, Raffaele. *El arte del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, D.L., 2007.
- MONTORO ARAQUE, Mercedes. *Nuevos mundos, nuevas palabras: la literatura de viajes*. Granada: Comares, 2007.
- PORRAS CASTRO, Soledad. *Hombre, sociedad y cultura popular: viajeros italianos a España en el siglo XIX*. Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular, 2004.

ARTIGO RECEBIDO EM 31/08/2012 E APROVADO EM 28/09/2012.