

Del Otro al Yo: la evolución del enano en la narrativa hispana

From Other to Self: The Evolution of Dwarfs in Hispanic Narrative

Charles Moore

Gardner-Webb University
Boiling Springs, Estados Unidos
cmoore@gardner-webb.edu
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9147-8221>

Resumen:

A través de lecturas detalladas de textos representativos, este ensayo estudia la trayectoria de los enanos en la narrativa hispanoamericana. En la época colonial, son Otros de Otros que no solamente justifican y cuestionan la conquista española de América, sino que demuestran la humanidad de los indígenas. En el siglo diecinueve irónicamente exponen la Otredad de los españoles y, como actores oníricos, destacan los rasgos humanos inconscientes más decadentes. En el siglo veinte protagonizan papeles fantásticos en la formación del folklore nacional argentino y, como veremos al final, incluso son la misma Yo de una autora española.

Palabras clave: enanos, Derrida, Otro, crónicas, narrativa hispana, folklore argentino

Abstract:

Through close readings of selected texts, this article studies the trajectory of dwarfs in Hispanic narrative. In the Colonial period, they are Others of Others who not only justify and question the Spanish conquest of America but demonstrate the humanity of indigenous people. In the nineteenth century, they ironically expose the Otherness of the Spanish and, as nightmarish characters, stress the most decadent

Recepción: 22-9-2025 | Aceptado: 8-12-2025
Publicado: 24-12-2025

Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC
BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Moore Charles. "Del Otro al Yo: la evolución del enano en la narrativa hispana". *Estudios del Discurso* 11.2 (2025): 1-23.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2025.11.2.223>

unconscious human traits. In the twentieth, they play fantastic roles in the formation of Argentine national folklore and, as we will see in the end, they are even an actual Spanish author herself.

Keywords: dwarfs, Derrida, Other, chronicles, Hispanic narrative, Argentine folklore

Introducción al concepto del Otro

A diferencia de hoy en día, las personas con necesidades especiales se conocían en el pasado mayormente como gente discapacitada, inválida o incapaz. Tales individuos con percibidas diferencias o dificultades físicas o mentales se enfrentaban a un mundo con pocas oportunidades y limitados servicios para mejorar sus vidas. Como resultado, se consideraban muchas veces Otros que no podían ser miembros productivos de la sociedad.

En efecto, el tópico del Otro (de cualquier entidad separada, extraña o diferente al Yo) ha sido contemplado, debatido y catalogado por investigadores como Jacques Lacan, Jacques Derrida y Emmanuel Levinas, entre muchos otros. A diferencia de Levinas, Derrida, por ejemplo, sostiene que el Otro existe en continua tensión entre lo no cognoscible e irónicamente también en relación con y como parte del mismo Yo. Entre el Otro y el Yo hay simetría, ya que el Otro nunca es absoluto ni independiente del Yo. Según Derrida, la teoría de Levinas se contradice porque “the wholly other is absolutely other only if it is human and hence partly the same” (Reynolds 35). En base a esta hipótesis, en lecturas atentas primero mostraremos cómo los enanos y otros seres pequeños se presentan como Otros en un conjunto de narrativas hispanoamericanas desde la Colonia hasta el siglo veinte. Luego veremos que estos papeles evolucionan a lo largo del espectro del Otro incognoscible hasta que haya Otro no solamente reconocible, sino como parte de una misma Yo.

La presencia de seres considerados como Otros, en general, tiene una larga trayectoria en la literatura e historia mundiales. *La Odisea* de Homero, por ejemplo, retrata a los cíclopes como un peligro bárbaro frente a la civilización griega. En las crónicas de la Conquista los indígenas justifican la expansión española en América (Restrepo 138-47). La cultura de curiosidades europea relata aventuras con Otros raros para entretener a los lectores bajo el credo “omnia nova placet” o “todo lo nuevo complace” (González Boixo 488-89; Castillo 162, Del Río Parra 24). En efecto, los encuentros con Otros se

remontan hasta la Edad Media, la época clásica e incluso la Biblia, donde en San Juan 4:48, por ejemplo, Jesús amonesta a sus discípulos: “[s]i no veis señales y prodigios no creeréis” (González Boixo 489; Prieto 19). En tierras lejanas, los comerciantes, misioneros y peregrinos medievales afirmaron haber visto una variedad de animales y seres extraordinarios como cinocéfalos (seres sin cabeza con los ojos en los hombros y la nariz en el pecho), hombres con un pie o pie de caballo, con cuerpo de asno y con muslos de león, entre muchos otros (Rubio Tovar 11, 21-22). Como Andrés Prieto explica, “[l]o maravilloso, el portento y los monstruos eran todos ejemplos de singularidades capaces de producir asombro, donde las leyes de la naturaleza se suspendían momentáneamente para revelar sentidos diversos a los habituales, abriendose a lecturas e interpretaciones alegóricas o simbólicas” (19).

Los conquistadores españoles trajeron a América una variedad de creencias culturales y literarias asociadas a estos percibidos Otros monstruosos. De la Biblia, Levítico 21:20 manda que ninguno de “deformidad corporal” como el cojo, el mutilado, el jorobado o el enano, entre otros, se acerque al altar de Dios por ser contaminado y defectuoso. En el entremés satírico de Cristóbal de Llerena (c. 1588, Santo Domingo), se debate si el nacimiento del “pantasma” [sic], “una cosa espantosa” o “un monstruo” presagia un tiempo de enemigos o cuyas propiedades de caballo, pluma y cola son claros símbolos necios “de la mujer y sus propiedades” (citado en Icaza 126). Asimismo, Ricardo Palma recuerda en sus *Tradiciones peruanas* (1872-1883) que cuando un monstruo con dos cabezas, dos corazones, cuatro brazos y dos pechos unidos por un cartílago supuestamente nació en Lima en 1694, el enciclopédico limeño Pedro de Peralta y Barnuevo escribió sus curiosos *Desvíos de la naturaleza* para anatómicamente describir al monstruo y probar que estaba dotado de dos almas (41). Otros tratados, como el *Origen de los indios de el Nuevo Mundo* (1607) de Gregorio García, explicaron que “los monstruos” resultaron cuando la naturaleza no llegaba a su perfecto fin de engendrar semejantes. Como ajenos y extraños, tales seres eran Otros que desestabilizaban lo estable y conocido y, en forma de brujas, duendes, ogros, etcétera, acechaban a la gente en los bosques (Botero 316-317).

Los enanos como Otros

Hoy conocidos como gente de baja estatura, los enanos se han representado a través de los años como frecuentes Otros monstruosos y maravillosos en una variedad de

medios tanto populares como artísticos y literarios. Algunos de sus pequeños parientes conocidos incluyen, entre otros, a los elfos, hadas, *banchees* (espíritus de mujer cuyo llanto presagia una muerte), duendecillos, *dullahans* (pequeños seres sin cabeza), gnomos, troles y *leprechauns*. De origen en la mitología nórdica y germánica, los enanos en particular se han presentado de costumbre como seres pseudo-humanos de forma fornida o robusta con rasgos físicos exagerados. Siempre adiestrados mineros, ingenieros y artesanos trabajadores, viven en cuevas y bosques donde forjan armas para los dioses y guardan sus tesoros de plata y oro. Normalmente son personajes astutos, traviesos, avaros y tenaces con personalidades amables, pero a la vez complejas y misteriosas (Goldmeier n.p.).

Otras creencias sobre el carácter y poder de los enanos han variado a través de las culturas. En la antigüedad europea pagana, se sacrificaban como chivos expiatorios para eliminar plagas y otros males (Cirlot 87, 155). El médico personal de Felipe II de España, Luis de Mercado, los clasifica en su *Libro de las comadres* (1579) como un tipo de monstruo igual que los gigantes y otros seres deformados (Barragón 17). Los romances artúricos y libros de caballerías los describen como seres mágicos y benévolos, combatientes traicioneros y acompañantes feos (Urbina, "Gigantes" 327-335; González Boixo 489; Prieto 19). Colaboraban con los indígenas sudafricanos para matar y restaurar la vida, mientras que, en el oeste de África, curaban enfermedades con medicamentos herbales (Goldmeier, n.p.).

El título de un antiguo cuento maya "El enano de Uxmal" demuestra la importante presencia de los enanos en las culturas indígenas de América. Según los arqueólogos mayas, eran frecuentes sujetos artísticos en los retratos de alto relieve en *stelae* conmemorativos de los gobernadores, pequeños tronos de cerámica, pectorales de jade y otras escenas cotidianas y rituales pintadas en policromo en vasos ceremoniales. Para los centroamericanos, los enanos además integraban los dos planos existenciales del tiempo maya y acompañaban a los líderes políticos y religiosos en sus viajes después de la muerte. Aunque trabajaban como funcionarios del estado maya en la recolección de impuestos y en el control de calidad de productos, se sacrificaban durante los eclipses por su supuesta afinidad con el sol que complacía a los dioses. En Colombia y Ecuador participaban en actividades chamanísticas y en Perú tenían poderes supernaturales que los conectaba con el mundo de los muertos (Rodríguez n.p.).

Los enanos han sido sujetos de varias obras famosas y ganadoras de premios en las artes durante los últimos dos siglos. El dios nórdico Thor los persigue en un cuadro

por el británico Richard Doyle en 1878, mientras que en el siglo veinte, el diminuto Sancho demacrado de Pablo Picasso contrasta con los enanos hinchados del colombiano Fernando Botero que se burlan de la comodidad infantilizada de la burguesía moderna. El cine de la década de los treinta en los Estados Unidos popularizó a los enanos como fieles acompañantes de Dorotea en *El mago de Oz* de MGM y *Blancanieves y los siete enanos* de Walt Disney. La película argentina *De eso no se habla* (1993) está protagonizada por una madre que al principio disimula el enanismo de su hija. Charlotte lleva una niñez ideal hasta la llegada un día de un circo con enanos a su pueblo. En ese momento, la niña reconoce qué es por primera vez y tanto ella como su madre comienzan un trayecto hacia un nuevo autodescubrimiento. Los enanos que el inglés J.R.R. Tolkien incluye en sus novelas entre 1925-1955 están entre “las buenas razas” y, como los que acompañan a Blancanieves, tienen nombres y lenguajes durante sus largas vidas (Goldmeier n.p.).

Como hemos visto, el uso popular, secular, religioso y artístico de los enanos como Otros ya llevaba miles de años antes de que los conquistadores llegaran a América. No sorprende, entonces, que los escritores de la época colonial en América recobraran el tema para realzar el efecto temático y estético de sus obras. Vemos ahora si la imagen de las pequeñas personas sigue igual o si evoluciona con el paso del tiempo y el brusco cambio de Europa a las tierras desconocidas del Nuevo Mundo.

Época colonial: el enano como Otro y Otro de Otro

Las *Cartas de relación* (1522) al Rey Carlos V de España del conquistador de México, Hernán Cortés, documentan unas de las primeras observaciones del Yo europeo ante el Otro americano. Al respecto, Cortés explica que en uno de sus palacios el rey azteca Moctezuma “tenía muchos hombres y mujeres monstruos, en que había enanos, covados y contrahechos, y otros con otras disformidades, y cada una manera de monstruos en su cuarto por sí [...]” (67). Cortés usa estas descripciones sobre los enanos y otros “monstruos” para distraer al rey de su desobediencia *lesa majestad* que lo impulsó a México. Para el conquistador, los enanos son unos accesorios más en el zoológico humano de un pueblo primitivo que debe ser civilizado por los españoles. Igual que los monstruos en otras crónicas de la Conquista, los enanos exhiben la diversión lúdica de la naturaleza descrita por Plinio y otros historiadores naturales antiguos (Gil 425, 439).

Si se le aplica la teoría de Derrida a este caso, el Yo (español) reconoce al Otro (enano enjaulado) de Otro (azteca) por medio de una clásica referencia familiar (Plinio).

El asombro medieval ante lo extraño americano, iniciado por Cristóbal Colón, ayuda a que Cortés continúe la mirada fetichista de la “colección imperial”. Esta proyección es una fantasía de posesión sobre la Otredad americana (Gil 425, 439). Aunque los enanos en el zoológico del rey azteca simbolizan las diferencias visuales de los americanos, sugieren también que un hostil Otro podría ser controlado por los europeos. Los enanos destacan así la diferencia de América que el Barroco del siglo diecisiete va a celebrar versus la universalidad colectiva del Renacimiento (González Echevarría 157).

Las crónicas etnográficas de los primeros evangelizadores franciscanos valoran por primera vez las culturas mexicanas. Esta nueva conciencia, o pluralidad cultural, se propulsa por el espíritu milenario y apocalíptico del orden sobre lo que creen el inminente fin de mundo. Es urgente cristianizar a todo el mundo para salvarlo del Infierno y una segura condena eterna. Sin embargo, mientras respetan la pobreza humilde y las características providenciales y naturales de los indígenas, el magno proyecto de los sacerdotes intenta conocer en detalle los ritos y creencias de estas sociedades para saber lo que tienen que erradicar (Baudot 289-296).

Una de las primeras obras al respecto es la *Historia de los indios de la Nueva España* (1541, pub. 1858) del Fray Toribio de Benavente, mejor conocido por su nombre étnico Motolinía. Como uno de los doce primeros sacerdotes que va a América, Motolinía ingenuamente tolera las prácticas idólatras y la “creatividad” de los rituales católicos de los indígenas. Según el utópico programa franciscano, el primitivismo de los indígenas muestra que son inocentes y dispuestos a una conversión rápida, fácil y completa al catolicismo (Baudot 294-296; Rabasa 333-335). Un aspecto de su cultura que Motolinía parece aceptar es el tratamiento de los enanos que corrobora y expande las observaciones de Cortés: “Tenía Montezumá en su palacio enanos y corcovadillos, que de industria siendo niños los hacían jibosos, y los quebraba y descoyuntaban, porque de estos se servían los señores en esta tierra como ahora hace el Gran Turco, de eunucos” (212, cursiva de Motolinía). Los aztecas, entonces, no solamente recogen a los enanos en circos, sino que físicamente los moldean para ser sirvientes dóciles. Son Otros de Otros con un valor laboral seguro. La referencia arquetípica al Gran Turco inscribe a los enanos otra vez como Otros estereotipados y reconocibles por los europeos.

La proyección e invención de Otros en la mirada colonial no deja de destacar la propia crisis del Yo europeo frente al espacio nuevo y desconocido del Nuevo Mundo

(Reyes Gil 435-436, 441). La *Historia general de las cosas de Nueva España* (1590), igual que casi todas las obras de otro padre franciscano, Bernardino de Sahagún, se dirige a la ingenuidad y percibido fracaso de la primera misión evangelizadora a Nueva España del grupo de Motolinía (Browne 83). Sahagún se queja amargamente de que los nahuas simplemente les fingieron el catolicismo en público para continuar su idolatría en secreto. Los españoles no entendían el vasto “sique” nahua que les permitió adaptarse a varias creencias católicas similares sin que se convirtieran en verdaderos creyentes. Ahora debido a la ingenuidad, confusión e ignorancia de los primeros sacerdotes sobre las costumbres y cultura de los indígenas, los cimientos de la Iglesia en Nueva España son completamente falsos, corruptos y superficiales (Browne 105).

Sahagún y otros frajes mendicantes se empeñan en una evangelización más inquisitorial que censura las tradiciones locales y persigue y encarcela a los idólatras para corregir este gran engaño. Estudian en forma meticulosa todos los aspectos de la cultura nahua por medio de un grupo de informantes que les proporciona detallada información testimonial y presencial para llenar los doce volúmenes de la suma *Historia* de Sahagún (Browne 111, 119, 130; Rabasa 333-334). Saben que ahora deben entender la idolatría del Otro para eliminarla una vez por todas.

Más costumbres sobre el papel de los enanos como Otros de Otros figuran en estas investigaciones de Sahagún. Algunos de los pasatiempos de los señores aztecas, por ejemplo, eran criar bestias fieras, tener pajés “que los acompañaban y servían, y también usaban de enanos y corcovados, y otros hombres monstruosos” (II, 300). Había “criadas corcovadas y cojas y enanas, las cuales por pasatiempo y recreación de las señoritas cantan y tañen un tamboril pequeño que se llama *huehuetl*” (cursiva de Sahagún II, 315). Sin embargo, la presencia de los enanos usualmente significaba algo nefasto en la mitología indígena. Los toltecas, por ejemplo, dejaban al yerno traicionero del señor Huemac enterrado en poder de sus enemigos con pajés, enanos, y cojos “que es ardid que ellos solían tener y hacer en la guerra” (I, 283). En otra ocasión, durante un viaje mítico entre dos sierras al famoso dios azteca Quetzalcóatl se le murieron de frío todos sus pajés “que eran enanos y corcovados” (I, 291). Y les podían aparecer a los aztecas un fantasma o “una mujer pequeña, enana, que llamaban cuitlapanton” cuya presencia era un agüero de “que habían de morir en breve, o que les había de acontecer algún infortunio” (II, 28).

El temor o amenaza de que los niños no crecen también es un elemento clave en la mitología azteca. En la historia de Tecuencholhuilztli, si alguien pasa sobre un niño

sentado o echado, el niño pierde la virtud de crecer y “se quedaría pequeñuelo siempre” (Sahagún II, 31). La leyenda de Atliliztli contaba que si el hermano menor bebía antes que su hermano mayor, el mayor declararía: “no bebas primero que yo, porque si bebes primero no crecerás más, quedarte has como estás ahora” (II, 31). Cuando temblaba la tierra durante un terremoto, Sahagún entiende que los padres aztecas “levantaban en alto” a sus niños y les decían que si no hacían tal cosa que no crecerían y que “los llevaría el temblor consigo” (II, 32).

Por más que intente catalogar la cultura americana en base a los parámetros europeos, Sahagún lentamente se da cuenta de que le falta una estructura entendible. El mundo de este Otro queda demasiado fuera de su limitada cosmovisión europea y ninguna catalogación escolástica de sus costumbres (sin o con enanos) lo puede captar de manera integral (Browne 130-131). Por eso, los cronistas acuden a otras realidades para entender la esquiva Otredad americana.

La Nueva crónica y buen gobierno (escrita en el siglo diecisiete y publicada en 1908) del indígena Felipe Huamán Poma nos ofrece una nueva visión del Otro enano desde el nuevo punto de vista del mismo Otro (Botero 322-323). Al incluir información sobre los enanos, viudas, huérfanos y otros grupos con necesidades especiales del reino andino, Huamán Poma inicia en forma moderna el concepto de la inclusión, equidad y diversidad que valora las vidas de todas las personas. Según Huamán Poma, la cultura andina divide a la gente por género y edad en grupos de trabajo con la excepción del cuarto grupo de enfermos que se separa solo por género. Allí, se encuentran los enanos al lado de los cojos, corcovados, mancos, tullidos, mudos, ciegos y personas con la nariz partida. Aunque todos “serúan de pasatiempo, hablar y chocarrear”, existe orden en la vida de esta gente para preservar la cultura andina en general: “En estos yndias y yndias tenía una horden muy buena del seruicio de Dios [...] Le casauan al ciego con otra ciega, al cojo con otra coja, al mudo con otra muda, al enano con enana, al corcobado con corcobada, al naris hendido con otra de naris hendida, para el multiplico del mundo” (Huamán Poma 201).

Las enanas están en el mismo tipo de clasificación y el Inca las casa igualmente con varones de la misma discapacidad. Entretanto, “las demás que pudían”, según Huamán Poma, hilaban, tejían, y “sauían estas dichas yndias mil maneras de labores [...]. Su trabajo debe de ser muy premiado ya que el cronista indio escribe que eran “grandes texedoras de ropa y cocineras y chicheras y chocareras para entretenimiento del Ynga y de los señores principales.” Los que no pueden casarse ni trabajar así todavía

tienen valor en la cultura andina porque el inca las “[r]epartí[a] para mancebas para que pariesen multiplicasen, aumentasen y ubiese aumento de ellos porque la tierra no quedsen yermo, solitario” (Huamán Poma 222). De esta manera más vale la continuación de la raza incaica en general que cualquier posible desventaja por reproducir a más personas discapacitadas.

Pero la cultura andina encuentra otra utilidad para las enanas como Huamán Poma indica a continuación:

En esta dicha calle se becitaua las mugeres y enfermas, cojas y ciegas,

buidas, corcobadas, enanas, los cuales tenían tierras y sementeras y casas y pastos de donde se sustentaua y comía y ancí no tenía necesidad de limosna. Y las que podía trauajauan y las que podía tenía marido y parían, multiplicauan. Y estas enfermas eran muy queridas e tenidas en mucho y ancí no auían menester limosna ellas y las mejores trauajauan. (222)

Aunque se llaman enfermas, las enanas y otras mujeres discapacitadas son segmentos estimados y productivos en la sociedad. Viven independientemente en comunidades sin necesidad de cualquier tipo de pensión social a diferencia de los españoles, quienes, implica Huamán Poma, buscan limosna por no querer trabajar (222).

Estas comunidades de enfermos son comunes en la cultura andina como Huamán Poma sigue explicando: “tenía una casa y solar y patio grande adonde comunicauan todos los enanos, enanas *tinri*; corcobados y corcovadas, *comu*; y naris hendidos y boca henditos, *chicta cinca, uaca*. Y tenía una perroquia de ellos y lo sustentua el *Ynga* y tenía chacras [sementera] en las ciudades” (337). Los andinos no menosprecian a esta población, sino que buscan lo que pueden contribuir a la sociedad. Luego, los desarrollan para el bienestar de los discapacitados en particular y de la gran sociedad en general. Huamán Poma sigue explicándoles a sus lectores las traducciones incaicas de cada defecto congénito. Como vemos en el Yurupari, mito fundacional del Vaupés, los Otros indígenas tratan bien a sus propios Otros y mantienen el orden del estado (Botero 324). Sin embargo, no todo es idílico en las vidas de esta población de necesidades especiales. Ya hemos visto el entretenimiento de la costura y cocina que le provienen al inca. Ahora esta función se extiende a las fiestas y las pascuas cuando:

[...]le rrepartía en la plasa pública unos sestos grandísimos de coca llamado auancari y unos carneros grandísimos en la plasa se los lleuauan. Unos cay[í]a con el hato, otros le derriuaua los carneros. Esta fiesta el Ynga y los demás señores se riyán y se entrete-nían en esta fiesta en las ciudades. (Huamán Poma 337)

Sin condenar tal práctica, Huamán Poma simplemente reporta que, entre otros, los enanos borrachos con coca y aterrados por los carneros son bufones y actores de circo para la risa y el pasatiempo festivo de los principales. Sin embargo, el cronista luego le sugiere de “buen gobierno” al rey español que los nuevos sacristanes de la iglesia sean el “yndio cojo, enfermo, cocorbado, enano o de un pie menos o biejo pasado [...]” (665). Desea que la Iglesia católica incluya a todas las personas que puedan servir en misas, bodas, bautismos y otras actividades de la santa eucaristía comparado con las pautas al contrario en Levítico de la tradición judeocristiana.

Un buen ejemplo de la mezcla de la historia y la ficción es la épica *Elegías de varones ilustres de Indias* (*Primera parte*, 1589) donde Juan de Castellanos incluye a sirenas, mujeres amazonas, diosas griegas, Amadís de Gaula, hermafroditas, bicípites, y endriagos (84, 85, 89, 91, 128). Tres indias son “ninfas” en un “examen de toda hermosura” (66); los eunucos guardan a las bellas concubinas (66) y los indios tienen “estaturas de gigantes” (29, 41, 69). En la *Tercera parte* de las *Elegías* sobre la historia de Popayán, los conquistadores se encontraron en la tierra de enanos donde “[d]e los pigmeos que la fama siembra / captivaron un macho y una hembra” (89). Sobre el evento Curcio Altamar ha escrito: “De los cuales la ‘mínima zagala’, que apenas se alzaba un codo de estatura, pereció de un balazo. El compañero, elfo o geniecillo, al cabo de quince días muere como un gorrión ‘callado, congojoso, pensativo’” (89).

De esta manera, los enanos/elfos/genieciillos/pigmeos son otra vez unas fieras más en la fantástica colección de Otros actores convencionales que desfilan ante los ojos de los europeos que muchas veces ven lo que se imaginan y no lo que hay en realidad. Sea como fuera la veracidad de estas anécdotas, ayudan a que Castellanos documente en forma entretenedora sus experiencias para escribir la narrativa fundadora oficial de la Nueva Granada (Colombia). Así, los participantes como él recibirán los derechos y privilegios señoriales dignos de su labor y desempeño en nombre de la Iglesia católica y Corona española (Restrepo 90, 104). Como tal, se presentan todos los Otros monstruosos de forma deshumanizada para facilitar su eliminación. El lector debe

identificarse con los victimarios españoles que restauran el orden contra todos los Otros que detienen este proceso (Gil 432).

Con la misma estrategia territorial en mente, tanto Gonzalo Solís de Merás en su *Memorial* (1565) como González de Barcia en su *Ensayo cronológico* (1723) mencionan a los enanos como músicos y bailarines en sus crónicas sobre la conquista de la Florida (1561-1565) por Pedro Menéndez de Avilés. Durante la visita de Avilés al pueblo del cacique Carlos, Solís de Merás escribe: “[c]uando la comida se traía, tocaron las trompetas que estaban de la parte de fuera, y en cuanto comió el Adelantado, tocaron los instrumentos muy bien é bailaba el enano...” (182). González de Barcia, recuperándole la viñeta casi directamente a Solís de Merás, dice: “El Cacique, y su Mujer comieron en vn Plato, y la Hermana, y el Adelantado en otro; y al empeçar, tocaron las Trompetas, después los Instrumentos, y bail[ó] el Enano” (97). Igual que los enanos de la tradición céltica y cortesana o las enanas aztecas que tocaban tamborines y cantaban, los enanos de la Florida entretienen a los invitados con sus bailes durante la fiesta (para un resumen más extenso del enano como entretenedor en la tradición europea, véase a Urbina, *Actas* 1026). Otra vez estos enanos animan una larga historia pesada sobre sangrientas batallas y muertes de valientes soldados. A la vez, su inclusión es más bien un continuo mensaje sutil al rey sobre la inherente docilidad de los americanos y la superioridad de los conquistadores que arriesgan todo por la gloria de España.

Mientras Pedro de Cieza de León menciona supuestas huellas de gigantes y leyendas de monstruos en la *Primera parte* de su *Crónica del Perú* (1553), alude a la vez a la existencia de enanos en la región andina (139, 303, 331-332). Escribe la siguiente larga digresión para explicar cómo era la civilización prehispánica del valle de Chinca, Perú:

[D]icen que cantidad dellos [indios] salieron en los tiempos pasados debajo de la bandera de un capitán esforzado, dellos mismo, el cual era muy dado al servicio de sus religiones, y que, con buena maña que tuvo, pudo llegar con toda su gente a este valle de Chincha, adonde hallaron mucha gente, y todos de tan pequeños cuerpos que el mayor tenía poco más de dos codos; y que mostrándose esforzados, y estos naturales cobardes y tímidos, les tomaron y ganaron su señorío; y afirmaron más: que todos los naturales que quedaron se fueron consumiendo, y que los abuelos de los padres, que hoy son vivos, vieron en algunas sepulturas los huesos suyos y ser tan pequeños como se ha dicho. (280)

Los huesos dejados por sus ancestros caníbales comprueban la extrema pequeñez de estos indios originarios del valle. E, igual que los libros de caballerías medievales, se describen negativamente como cobardes y tímidos sin capacidad de defenderse. Sean verdad o ficción, tales cuentos de antropofagia, sepulturas y enanos de dos codos de altura son de todas maneras la perfecta utilería para animar un discurso muchas veces seco para el lector renacentista ansioso de novedades y maravillas de otros mundos lejanos. Sin embargo, esta gente pequeña todavía resulta inaprehensible para los españoles que encuentran solamente señas de su presencia anterior. Como es normal para lo monstruoso en la imaginación occidental, los enanos existen más allá de la imaginación humana en una frontera cultural inteligible solamente a través de viejos arquetipos reconstruidos (Gil 434).

Hacia la modernidad: el enano como Otro subversivo, onírico y folklórico

En los primeros años de la independencia de Hispanoamérica, Andrés Bello publica su poema “Los duendes” (1843) a imitación de Víctor Hugo en el periódico chileno *El Progreso*. Gertrudis Gómez de Avellaneda publica tres ediciones en español de la misma obra francesa en 1841, 1850 y 1869 (Pagni 46). Cuando el Yo en el poema de Bello pregunta: “¿Qué ruido sordo nace?”, el mismo responde: “No es la tierra; / no es el aire; / son los duendes / que ya salen”. Las amenazadoras masas de gente pequeña “chillan” y “galopan” sobre los llanos salvajemente a medida que interrumpen la paz de la noche campesina. Después el Yo explica: “Y un duende enano, / de copa en copa, / va dando brincos”. Entonces exclama: “¡Oh, Virgen del Carmelo! / aleja, aleja el vuelo / de estos desoladores / ángeles enemigos; / que no talen mis flores, / ni atizonen mis trigos” y luego: “¡Jesús! ¡Jesús! ¡qué barahúnda!... / ¿Qué significa, raza inmunda, / esa aldabada furibunda?”. Cuando una iglesia vecina empieza a sonar una campana, las hordas se confunden y huyen tan pronto como vinieron: “Cesó, cesó la zozobra. / A escape va la pandilla; / y la tierra se recobra / de la grave pesadilla / de esta visita importuna; / y la perezosa luna / sale al fin, y el campo alegra” (Bello). Como veremos, el enano como protagonista de pesadillas volverá en la novela naturalista *Sin rumbo* del argentino Eugenio Cambaceres a fines del siglo diecinueve.

En Bello, los enanos con “impuros demonios de la noche” y legiones de Satanás contra quienes el yo le pide ayuda a la Virgen María católica no al profeta musulmán como hace Hugo en el poema original. La campana de la iglesia es la única defensa que repela la amenaza de los enanos que representa las tentaciones del demonio “a las que el yo controla con ayuda de la religión”. Así, el poema (o la literatura en general) y la religión católica trabajan juntas como fuerzas del bien contra el caos y desorden infernales que acechan al hombre. En cambio, Avellaneda mantiene el enfoque “oriental” sin salvación católica en su versión del poema. El insomnio que padece la Yo atrae a los duendes enanos que la atacan en su desvelo. Para ella, el poema simboliza mejor el poder de la escritura femenina que llega a conquistar la locura de la noche (Pagni 47-49).

En sus *Memorias* (escritas 1817-1820, pub. 1856) sobre sus peregrinaciones a través de Europa entre 1795-1805, el padre mexicano Servando Teresa de Mier describe que en Roma los padres muchas veces castraban a sus hijos “para proporcionarles acomodo ventajoso en las capillas pontificias, etc.” (II, 89). Luego, sin embargo, “[e]l mejor modo de remediar esta maldad era prohibir que en las iglesias de Dios cantasen los eunucos” (II, 89). En España, Mier describe ciudades, gente y costumbres incultas y bárbaras estancadas en el retraso contra el progreso del siglo diecinueve. De las múltiples figuras grotescas que pasan por su visión negativa de la madre patria, cuentan mendigos, asaltadores y enanos. Todos tarde o temprano irónicamente representan el estado irreparable de un pueblo bruto en decadencia lleno de “remiendos físicos y morales, con enormes vacíos por cubrir” (Cervera Salinas 61, 68).

En su visión crítica de los aragoneses españoles, Mier, por ejemplo, observa una extraña pequeñez femenina: “[h]ay bastantes bonitas entre las mujeres, pero en miniatuра, porque su cara es muy menudita y su pelo muy negro” (II, 156). Además de la baja estatura de sus mujeres, los aragoneses en general hablan un español “muy feo y golpeado” y “parecen ratas” (II, 156). Luego, al llegar a Madrid, el exiliado mexicano comenta una visita que hace a uno de los “lugarejos infelizísimos en ruinas” que rodean la capital española (II, 159):

Me figuré que aquél era un pueblo de potrosos, y no lo es sino de una raza degenerada, que hombres y mujeres hijos de Madrid parecen enanos, y me llevé grandes chascos jugueteando a veces con alguna niñita que yo creía ser de ocho o nueve años, y salíamos con que teñía sus dieciséis. En general se dice de los hijos de Madrid que son cabezones, chiquititos, farfullones, culoncitos, fundadores de rosarios y herederos de presidios. (II, 160)

A diferencia de sus alusiones a unas posibles enanas en Aragón, Mier abiertamente especula que hay enanos aquí. No solamente describe a esta “raza” madrileña como “degenerada” sino que viven entre columnas de estiércol que sirven “para hacer el pan” (II, 160). Al revés de las descripciones de los enanos americanos en las crónicas de la conquista española de América, la gente pequeña de esta villa española refuerza la denuncia del mexicano Mier sobre la invertida Otredad inferior de la cultura peninsular.

El peruano Ricardo Palma recobra el tema de los enanos y duendes en “Los duendes del Cuzco” de sus *Tradiciones peruanas* (1872-1883). Después del homicidio de un presunto almirante malo ahorcado frente a su casa, dos mujeres declaran que “[...] habían visto un grupo de hombres *cabezones y chiquirriticos*, vulgo duendes, preparando la horca” (15, énfasis de Palma). Como si se vengaran del ayudante enano que los enemigos de Amadís de Gaula suspendieron en las vigas de una casa, los duendes enanos aquí suspenden al almirante “como un racimo”. La justicia se queda “a obscuras” y el virrey concluye: “[y] con esto, buenas noches y que Dios y Santa María nos tengan en su santa guarda y nos libren de duendes y remordimientos” (Palma 15-16). Además de presentar a los duendes enanos como misteriosos agentes secretos de la venganza popular, Palma destaca su aspecto físico especial en letra cursiva. Sin embargo, según los modernistas, tales personajes pintorescos son simplemente un vestigio más de la agotada cultura colonial que Palma utiliza para fortalecer su falsa narrativa de construcción nacional (Castro 50).

El naturalismo intenta mostrar lo más gráfico, sórdido y defectuoso de la vida contemporánea. Según los preceptos del determinismo biológico y el condicionamiento ambiental relacionados con la tesis de Darwin, se cree que ciertas características inherentes guían la conducta del ser humano a base de la supervivencia del más apto (Apter Cagnolino 56-58; Lasarte 81). Los escritores y artistas finiseculares también sienten el silenciamiento de la lengua sacra. La venerable Edad Heroica se acaba ante la aglomeración urbana y la fría tecnología de la modernidad. Spengler habla del hombre moderno que sufre los efectos de una degeneración vital por estar alejado de su estado natural y divorciado de la totalidad tradicional. La prensa publicita tópicos contra la pérdida de fuerzas, la falta de apetito y la sed que azotan a la gente. Hay quejas y noticias sobre las constantes enfermedades y males de la población ya llena de seres nerviosos y “pequeños”. El boliviano Alcides Arguedas escribe *Pueblo enfermo* sobre la vida moderna que debilita a la gente y la poesía de su compatriota Ricardo Jaimes Freyre añora la época señorial ya perdida por la democratización social (Souza Crespo 162-163).

La novela naturalista *Sin rumbo* (1885) del argentino Eugenio Cambaceres usa un sueño con un enano para realzar esta actitud pesimista en un alucinante episodio suspendido entre la historia y la ficción. Cuando el principal protagonista Andrés se duerme a medida que viaja desesperadamente en tren de Buenos Aires a su estancia en la Pampa para renovar una relación con su amante Donata y ver a su hija recién nacida, su sueño rápidamente se desintegra en una pesadilla:

Pero incoherente luego, informe, como se borran las imágenes en un teatro de sombras chinas, la luminosa visión se disipaba envuelta en las caprichosas redes de la fantasía y la vaga y opaca nebulosa provocada por el sueño en el cerebro de Andrés, repentinamente un monstruo se desprendía.

Un monstruo horrible, un enano deforme, de piernas flacas y arqueadas, de cabeza desmedida, de frente idiota.

Los músculos tirantes, inyectadas las venas del pescuezo, como a extremo de reventar bajo la piel amoratada y fofa, en el enorme esfuerzo, un sonido inarticulado atinaba sólo a salir de su garganta, estridente, agrio, semejante al grito avieso de la lechuza.
 (Cambaceres 125)

Un monstruo enano emerge en un momento transitorio entre el sueño y el desvelo. Mientras corre y derriba a la gente en el tumulto de la plaza, se convierte en un “chancho” y un “escuerzo” a quien Andrés irónicamente defiende contra la chusma que quiere atacarlo. Humillado, confundido y angustiado, Andrés se pone a correr y a volar vertiginosamente sobre pueblos, ríos, campos y zanjas para escapar con su hijo enano, “su preciosa y repugnante carga”. De repente, lo agarra un silencio y una quietud progresiva y se da cuenta de que “[...] todo, todo era mentira. Ni él tenía hijo, no había existido tal monstruo; el enano, el chancho, el escuerzo, eran quimeras, vanos delirios de su mente en una hora de pesadilla” (Cambaceres 125-126). Cuando llega a casa, descubre que, aunque tiene hija, Donata murió durante el parto. Se aterra por la salud de su enfermiza hija, quien, como él temía, muere horriblemente de *crup*. La finca, entonces, se quema en un apocalíptico incendio y Andrés se suicida sobre la cama de su hija en una horripilante escena sangrienta al final.

La crítica ha visto esta pesadilla del monstruo enano de Andrés desde diferentes ángulos. Para Schade, es típico de lo grotesco onírico común de la novela naturalista donde se metamorfosea la imagen principal en “quimeras pesadillescas” deformadas. La gráfica metamorfosis del enano al cerdo y el caótico desorden que causa incluso le sugieren una orgía sexual (26-27). Apter Cagnolino ve la diferencia entre el sueño del hijo “primero grande, poderoso, al que ‘las masas subyugadas [...] endiosaban’” y su monstruosa presencia enana después en términos socioeconómicos. Es un “movimiento pendular entre la conciencia de superioridad y la posibilidad de fracaso” de la clase aristocrática oligárquica criolla de Argentina ante el masivo influjo de inmigrantes y otros grupos pobres antes subyugados (64). Por contraste, para Franciulli, la idea de un futuro hijo bastardo genera en la mente de Andrés una agitada ambivalencia entre la alegría/el amor y el miedo/la repulsión. Su caótico sueño sobre este hijo al principio fuerte y hermoso y luego un enano repulsivo representa la conflictiva dualidad de sus sentimientos ante una fuerte censura social (197). Al describir a Andrés como un inadaptado ensimismado “dotado del pesimismo decadentista” y “un criollo antiguo que no se adapta al nuevo medio del campo ni al de la ciudad”, Clark cree que la pesadilla, sin embargo, “simboliza que el fruto de su unión con la naturaleza [la madre campesina Donata] puede ser tanto bueno como malo”. Aunque fracasa al final, Andrés así quiere transformarse en alguien diferente, en una persona optimista con fe en Dios (o en algo) al buscar el verdadero significado de la vida (Clark 53-57).

Cambaceres recibe e incorpora el fuerte legado literario del enano en esta novela sobre la difícil transición sociocultural que vive Argentina a fines de los 1800. En *Sin rumbo*, tanto la Argentina histórica como Andrés personalmente pasan de una etapa a otra. Como los enanos “indeterminados” que veremos de Rosa Montero, Argentina y Andrés están en transición entre el pasado y el futuro. El enano, un ser informe entre el sueño y el desvelo, los ayuda a exorcizar los secretos y miedos que no se hacen de otro modo.

Este sigiloso rol de los enanos en *Sin rumbo* también prefigura en la cosmovisión de Salvador Dalí sobre las cosas diminutas, humildes o inconsecuentes al borde de nuestras percepciones. Las hormigas, migas, mocas, granos de arena, pelos, alfileres, partículas subatómicas, hebras de ADN y, como propongo aquí, los enanos contribuyen a la crítica paranoica surrealista de Dalí y otros artistas del siglo veinte sobre el extraño poder de las pequeñas cosas para bajar profundamente en nuestra subconsciencia y luego salir a estropear nuestra realidad. Como sujetos vencidos por la historia, viven así

en los escombros justo por debajo del dominante orden opresivo. Cuando reemergen, son anacronismos que nos recuerdan un pasado distante y decrepito. Dalí, y propongo Cambaceres, se comprometían a la liberación de ellas en sus obras (Rothman 1-12).

La novela de tierra *Don Segundo Sombra* (1926) del argentino Ricardo Güiraldes intercala diferentes tipos de enanos en un cuento de fogón relatado por el gaucho titular don Segundo Sombra. La trama del cuento intercalado titulado “El paisano y el diablo” se trata de un joven de apellido Dolores enamorado de la bella Consuelo empequeñecida bajo el encantamiento de Añag, hijo “enano malparido” del Diablo (Güiraldes 98). Primero, el niño se queja a su madre, “[...] nunca podré crecer, por falta'e cuero en que estirarme, de suerte que ninguna mujer quedrá tener amores conmigo”. Por eso, su madre le enseña que cuando desee a una mujer, que le arranque siete pelos de la cabeza y que “los tiráh’al aire y lo llamáh’ a tu padre diciendo estas palabras [...]”. Antes de morir, su madre sigue explicándole a su hijo “monstruo sin pellejo”: “Poco a poco vah'a sentir que no tenés ya traza'e gente, sino de flamenco. Entonces te voláh'en frente'e la prenda y le decís estas otras palabras [...]”. Termina sus instrucciones secretas: “En seguida vah'a ver que la muchacha se queda, cuanti más, de unas dos cuartas de altor. Entonces la soliviás par traerla a esta isla, donde pasarán siete días antes que se ruempa el encanto” (Güiraldes 94-95). Tanto el hijo como sus víctimas son enanos. Él es de nacimiento y las otras por sus encantamientos para llevarlas a su isla prisión.

Para rescatar a su querida hija, Dolores busca el apoyo de una vieja bruja quien le instruye que, para vencer al enano malo, necesita obtener el corazón y tres plumas de la cola de un caburé. Cuando Dolores mata el pájaro para conseguir las partes indicadas, un flamenco (el hijo enano) súbitamente llega y se desmaya en el agua cercano “de donde al pronto quiso salir en la forma de un enano”. Al ver el espectáculo, Dolores “lo despatarró de un empujón al monstruo, lo piso en el cogote como ternero, y por fin hizo con él lo que debía hacer par que aquel bicho indino no anduviera más codiciando mujeres”. Como resultado, “El enano salió gritando pa la selva, con las verijas coloriando”, mientras Dolores y Consuelo quedaron felices juntos. Don Segundo termina la moraleja del cuento con noticias sobre el destino del enano: “Y al enano, hijo del Diablo, lo tienen encadenado al frasco del encanto, y nunca este bicho malhechor podrá escapar de ese palenque, porque el corazón del caburé tiene el peso de todas las maldades del mundo” (Güiraldes 99-100).

Güiraldes puede haber incluido este cuento con el enano para destacar el folklore argentino en general y la destreza del guacho don Segundo para narrarlo en particular.

Unos críticos han reprochado la “extraña fantasía” y la “intervención de lo sobrenatural en “una simple relación nativista” (Echevarría 232), mientras otros aplauden la “lección de la conseja tradicional” y la intención moralizadora del cuento del gaucho maestro sobre el estoicismo, la valentía y la dedicación para su protegido (Echevarría 234; Meehan 59-60). Un encantamiento que cambia el tamaño de la gente (agrandar o empequeñecer) es típico de los relatos más antiguos de otras partes del mundo como por ejemplo: *Las mil y una noches* que Güiraldes adapta al ámbito argentino. Como Mireya Camurati ha señalado, el cuento se vincula con el capítulo anterior del libro donde el protegido de don Segundo no tiene éxito en sus intereses amorosos. Al narrarle el cuento sobre el paisano, el hijo del Diablo y los enanos, don Segundo le enseña que, aunque los seres humanos tienen limitaciones, todavía son capaces de desafiar o vencer al diablo (Camurati 406, 408).

Círculo completo: el Otro enano como el Yo

La novelista-periodista española Rosa Montero conecta a los enanos con la magia de escribir en su manifiesto biográfico *La loca de la casa* (2003). Para ella, la escritura es una aventura. El escritor, igual que el soñador, no escoge sus temas, sino que los temas lo escogen a él. Uno de los temas que se le ocurre a ella una y otra vez son los enanos. Explica: “Siempre he sentido una debilidad especial por los enanos. Por los deformes de cabeza achataada; y por los perfectos liliputienses mí nimos. Me siento identificada con ellos de una manera extraña; me commueven, me gustan, les aprecio”. Además de identificarse con ellos físicamente, ella cree que una vez de hecho era una enana. Por eso, colecciona datos sobre ellos que señalan, entre otras cosas, que tienen una especie de sexto sentido que les permite “reconocerse” a sí mismos instantáneamente (67).

Dicho sentido sobrenatural de los enanos atrae a Montero por su conexión con lo que ella considera la magia de escribir. Para Montero, el uso de la imaginación y la fantasía por parte del autor lo transforma, igual que los enanos, en una especie de *médium* que ve y siente lo que el mundo no conoce (22, 26). Como los enanos en los libros de caballerías, Montero declara que los escritores son “como los bufones de las cortes medievales, aquellos que pueden ver lo que las convenciones niegan y decir lo que las conveniencias callan” (17). En fin, los escritores son los Sanchos de la modernidad. Para Montero es muy significativo “el hecho de que el enano es un ser crepuscular y

fronterizo a medio camino entre la niñez y la adultez, una indeterminación temporal [...]". Como tal, es un ser que vuela, escapa, y se mueve contra lo fijo. De la misma manera, Montero cree que la escritura necesita "fluir sin razón y sin trabas desde lo informe" (68-69).

Según la teoría del Otro de Derrida, no hay Otro sin Yo. Los dos están últimamente interconectados y cognoscibles. El Otro incluso puede ser parte del Yo. Las declaraciones de Rosa Montero sobre su Otra Yo que era enana completan este proceso derridiano en la narrativa hispana. Nos muestran que la magia de escribir depende del Otro, del Yo y de la imaginación humana. Más que nada concluyen que la libertad creativa impartida por los enanos es una parte esencial del proceso.

Conclusiones

Como hemos visto, la trayectoria hacia una visión más justa e inclusiva del enano en la narrativa hispanoamericana ha tenido sus altibajos. La hegemonía europea llega a América con Cortés quien se asombra de los enanos y otros seres deformados en el zoológico de Montezuma. A su vez, el capitán español los describe en sus cartas para demostrar la misma monstruosidad de los aztecas y justificar la conquista militar de Nueva España. Abundan los enanos tanto malvados como mágicos en el folklore y mitología indígenas que Motolinía y Sahagún desean eliminar a través de la conquista espiritual de México. Otras crónicas españolas en América del Sur y del Norte presentan a los enanos en roles estereotipados y convencionales como entretenedores talentosos, acompañantes dóciles o seres misteriosos.

La perspectiva más igualitaria del enano de Huamán Poma, sin embargo, marca un sorprendente avance contra la marginalización del Otro enano en la literatura y las artes. Otro ejemplo es Diego Velásquez, el primer pintor que trata a los enanos con humanidad e individualismo en su famosa serie de cuadros de los niñeros en la corte de Felipe IV. Destacan *Las meninas* con los pequeños Maribarbola y Nicolás Pertusato a la derecha de la princesa Margarita, *El príncipe Baltazar Carlos con un enano* donde apenas se distinguen a los dos personajes y la rendición realista del *Enano Sebastián de Morra* (Adelson).

Sin embargo, a través del siglo diecinueve hasta el siglo veinte los enanos no logran dejar del todo los roles que los marginalizan y estigmatizan en la narrativa y la

poesía. En Bello, por ejemplo, llevan un poder satánico y en Cambaceres simbolizan la violencia y los elementos más salvajes de la humanidad. Palma hasta escribe sus exagerados rasgos físicos en cursiva para destacar su persistente Otredad monstruosa. Dos excepciones son el Padre Mier, quien usa a los enanos para invertir la conquista de América e irónicamente apuntar la inferioridad de los españoles, y el escocés sir Walter Scott, cuyos los enanos empiezan a defenderse contra los estereotipos y prejuicios culturales de la época (Ghoshal Wallace n.p.).

Ya en el siglo veintiuno Montero reimagina la idea derridiana de que el Otro no existe sin el Yo. Los dos se enlazan en una relación inextricable. El nuevo ramo académico y literario sobre los Estudios de la Discapacidad ha avanzado tremadamente para comprender ahora todas las discapacidades como un fenómeno social que aborda la educación inclusiva, la justicia social y el desarrollo humano. Unas publicaciones recientes, como *The Lives of Dwarfs: the Journey from Public Curiosity toward Social Liberation* por Betty M. Adelson en 2005, trazan no solamente la representación, mal tratamiento y victimización que los enanos han sufrido históricamente, sino también la “pequeña revolución” actual de los enanos que luchan juntos para obtener la dignidad que siempre se han merecido en una nueva conciencia social moderna (Ghoshal Wallace n.p.). D

Referencias

- Apter Cagnolino, Aida. “Naturalismo y decadencia en *Sin rumbo* de Eugenio Cambaceres”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 13, no. 26, 1987, pp. 55-65.
- Barragón, José Pablo y Luis Martín-Estudillo. “Monstrous Births: Authority and Biology in Early Modern Spain”. Editado por Adriana Gordillo y Nicholas Spadaccini. *Hispanic Issues On Line*, vol. 15, 2014, pp. 12-25.
- Baudot, Georges. “Las crónicas etnográficas de los evangelizadores franciscanos”. *Historia de la literatura mexicana*. Editada por Beatriz Garza Cuadrón y Georges Baudot. Vol. 1, Siglo XXI, 1996, pp. 287-320.
- Bello, Andrés. “Los duendes”. Ciudad Seva, <https://ciudadseva.com/texto/los-duendes/>.
- Benavente, Fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. 7^a ed. Editado por Edmundo O’Gorman. Porrúa, 2001.
- Botero, Manuel. “Retórica colonial: el otro Lingüístico”. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 40, 2011, pp. 315-32.

- Browne, Walden. *Sahagún and the Transition to Modernity*. University of Oklahoma Press, 2000.
- Cambaceres, Eugenio. *Sin rumbo*. Losada, 2009.
- Camurati, Mireya. "Función literaria del cuento intercalado en *Don Segundo Sombra, La Voragine y Cantaclaro*". *Revista Iberoamericana*, vol. 37, no. 75, abril-junio 1971, pp. 403-417, [www.http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/2688](http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/2688).
- Castellanos, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Editado por Isaac J. Pardo. Academia Nacional de la Historia, 1962.
- Castillo, David R. "Monsters for the Age of the Post-Human". *University Digital Conservancy*, <https://hdl.handle.net/11299/184485>, pp. 161-178.
- Castro, Juan E. de. "Rubén Darío Visits Ricardo Palma: Tradition, Cosmopolitanism, and the Development of an Independent Latin American Literature". *Chasqui*, vol. 36, no. 1, 2007, pp. 48-61.
- Cervera Salinas, Vicente. "Estampas y retratos de España en el *Viaje de Sarmiento*". *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 40, 2011, pp. 61-78.
- Cieza de León, Pedro de. *La crónica del Perú*. Editado por Manuel Ballesteros. 1^a ed. Dastin, 2000.
- Cirlot, Juan Eduardo. *A Dictionary of Symbols*. Traducido por Jack Sage. Philosophical Library, 1962.
- Clark, Zoila. "Rasgos naturalistas y modernistas en *Sin rumbo* (1885) de Eugenio Cambaceres". *Hispanófila*, vol. 154, 2008, pp. 47-58.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. 15^a ed. Porrúa, 1988.
- Del Río Parra, Elena. *Una era de monstruos: representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro*. Iberoamericana, 2003.
- Echevarría, Evelio. "Función de los cuentos de *Don Segundo Sombra*". *Romance Notes*, vol. 16, no. 1, 1974, pp. 232-235.
- Franciulli, Matilde. "Sin rumbo de Eugenio Cambaceres: la estructura del relato". *Revisita Canadiense de Estudio Hispánicos*, vol. 15, no. 2, 1991, pp. 191-207.
- Ghoshal Wallace, Tara. "Lofty Souls and Miserable Carcasses: Walter Scott's Dwarfs". *Studies in Scottish Literature*, vol. 51, no. 1, 2025. <https://www.eupublishing.com/doi.org/10.3366/ssl.2025.0006>.

- Gil, Sebastián Reyes. "Animalidad y sexualidad en tres casos monstruosos de la crónica peruana (siglos XVI y XVII)". *EBSCOhost. Hispanic Review*, vol. 83, no. 4, 2015, pp. 423-443.
- Goldmeier, Harold. "Dwarf Folklore". *ESBCO Knowledge Advantage*, <https://www.ebsco.com/research-starters/literature-and-writing/dwarf-folklore>.
- González Boixo, José Carlos. "Plinio y Pedro Mexía, como modelos narrativos en la 'Historia' de G. Fernández de Oviedo". *El Girador: studi di letterature iberiche e ibero-americane offerti a Giuseppe Bellini*. Bulzoni, 1993. pp. 481-489.
- González de Barcia Carballino y Zúñiga, Andrés. *Ensayo cronológico de la historia general de la Florida*. Oficina Real de Madrid, 1723.
- González Echevarría, Roberto. *Celestina's Brood*. Duke University Press, 1993.
- Güiraldes, Ricardo. *Don Segundo Sombra*. 1^a ed. Quimantu, 1972.
- Huamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Editado por Rolena Adorno, www.kb.dk/elib/mss/poma/.
- Icaza, Francisco A. de. "Cristóbal de Llerena y los orígenes del teatro en la América Española". *Revista de Filología Española*, vol. 8, no. 2, 1921, pp. 121-130.
- Lasarte, Pedro. "Sin rumbo en el texto de Schopenhauer". *Inti: Revista de Cultura Hispánica*, vol. 39, no. 3, 1994, pp. 81-96.
- Meehan, Thomas. "Prefiguración de *don Segundo Sombra* como contador de cuentos". *Explicación de Textos Literarios*, vol. 7, no. 1, 1978, pp. 53-61.
- Mier, Fray Servando Teresa de. *Memorias*. Vol. II. Editado por Antonio Castro Leal. 3^a ed., Porrúa, 1988. 2 vols.
- Montero, Rosa. *La loca de la casa*. Santillana, 2003.
- Pagni, Andrea. "¿Orientalismos americanos? Lugares de traducción de Gertrudis Gómez de Avellaneda y de Andrés Bello". *TRANS. Revista de traductología*, vol. 12, 2008, pp. 43-50.
- Palma, Ricardo. *Tradiciones peruanas*. 6^a ed. Espasa-Calpe, 1956.
- Prieto, Andrés. "Maravillas, monstruos y portentos: la naturaleza chilena en la *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646), de Alonso de Ovalle". *Taller de Letras*, vol. 47, 2010, pp. 9-27.
- Rabasa, José. "Crónicas religiosas del siglo XVI". *Historia de la literatura mexicana*. Editado por Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot. Vol. 1, Siglo XX, 1996, pp. 321-350.
- Restrepo, Luis Fernando. *Un nuevo reino imaginado: Las elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999.

- Reynolds, Jack. "The Other of Derridean Deconstruction: Levinas, Phenomenology and the Question of Responsibility". *Minerva-An Internet Journal of Philosophy*, vol. 5, 2001, pp. 32-62.
- Rodríguez, Carlos, Carolina Isaza y Harry Pachajoa. "Achondroplasia Among Ancient Populations of Mesoamerica and South America: Iconographic and Archaeological Evidence". *Colombia Médica*, vol. 43, no. 3, 2012, pp. 211-215,
- Rothman, Roger. *Salvador Dalí and the Aesthetics of the Small*. University of Nebraska Press, 2012.
- Rubio Tovar, Joaquín, ed. *Libros españoles de viajes medievales*. Taurus, 1987.
- Sahagún, Fray Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Vols. I, II. Editado por Ángel María Garibay. Porrúa, 1956. 4 vols.
- Schade, George. "El arte narrativo en *Sin rumbo*". *Revista Iberoamericana*, vol. 33, 1978, pp. 17-29.
- Solís de Merás, Gonzalo. *Memorial. La Florida: Su conquista y colonización por Pedro Menéndez de Avilés*. Vol. 2. Editado por Eugenio Ruidíaz y Caravia. Hijos de J.A. García, 1893. Reimpreso. Editado por José M. Gómez-Tabanera. Ediciones Istmo, 1989. 2 vols.
- Souza Crespo, Mauricio. *Lugares comunes: aproximaciones a Ricardo Jaimes Freyre*. Plural, 2003.
- Urbina, Eduardo. "El enano artúrico en la génesis literaria de Sancho Panza". *Actas del séptimo congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 1980. Bulzoni, 1982. 1023-1030.
- Urbina, Eduardo. "Gigantes y enanos: de lo maravilloso a lo grotesco en el *Quijote*". *Romanistisches Jahrbuch*, vol. 38, 1987, pp. 323-338.