

LIBROS

La Conquista de América. El problema del otro

Tzvetan Todorov
Siglo XXI, México, 2007

Everardo Garduño

Introducción

La Conquista de América, de Tzvetan Todorov, es una interesante contribución al análisis de la historia del llamado “encuentro de dos mundos”. No obstante, las líneas de análisis que sigue el autor en esta obra son más que historiográficas y se ubican en el campo de la filosofía, y más concretamente en el de la antropología, desde donde retoma las preocupaciones clásicas sobre el Otro. Estas líneas de análisis son: el descubrimiento del Yo es posible sólo a través del descubrimiento del Otro, el cual es solamente una

abstracción construida por el Yo; otra establece: el pasado anuncia al presente, y como parte de la búsqueda del Yo actual, es importante el estudio del Nosotros en el pasado.

A partir de estas líneas, Todorov se propone demostrar en este trabajo lo siguiente: 1) que la conquista de América vaticina y establece nuestra identidad presente y nuestra nueva relación con el Otro, y 2) que el triunfo de la Conquista se debió, primero, al “arte de la adaptación y la improvisación” de los conquistadores; segundo, a su superioridad en la comunicación de los signos, y tercero, al hecho de que en las múl-

tiples combinaciones de la tríada amor-conquista-conocimiento (sobre el Otro) subyacía la firme convicción de la superioridad europea y, consecuentemente, de que había que asimilar a los nativos.

En síntesis, las partes de esta obra son: “El descubrimiento de América”, en donde el autor nos habla de las motivaciones de la empresa interoceánica de Colón y de su relación con el Otro; “La Conquista”, en donde discute sobre las posibles razones de la victoria europea, y también acerca del tipo de relación que los conquistadores establecieron con los nativos, y finalmente “El Epílogo”, en donde el lingüista, filósofo e historiador búlgaro discierne sobre las enseñanzas del proceso descubrimiento-conquista en su conjunto.

Tzvetan Todorov reside actualmente en Francia, en donde dirige el Centro de Investigaciones sobre las Artes y el Lenguaje, en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS). Entre su abundante obra se encuentran *Frágil felicidad*, *Nosotros y los otros*, *Benjamin Constant*, *El jardín imperfecto* y *El espíritu de la Ilustración*. Esta

reseña es presentada aquí con el propósito de destacar la importancia de este autor en el campo de las ciencias sociales, en el que le fue concedido el Premio Príncipe de Asturias en 2008 por representar “el espíritu de la unidad de Europa, del Este y del Oeste, y el compromiso con los ideales de libertad, igualdad, integración y justicia”. La obra que se reseña y comenta aquí fue publicada por primera vez en francés, en París, en 1982; en español, fue publicada en México por Siglo XXI en 1987. En este idioma, *La Conquista de América. El problema del otro* va en su decimotercera edición.

El Descubrimiento de América

Es un lugar común afirmar que el afán de encontrar nuevos mundos tenía como principal motivación la apertura de nuevos mercados, la incorporación de nuevas áreas de explotación colonial y, en corto, el enriquecimiento de los hombres que se sumaron a las distintas circunnavegaciones de la época. Todorov, sin embargo, afirma que a estas

motivaciones habría que sumar la del “servicio a Dios; la del simple regocijo de contemplar a la naturaleza, y la necesidad de buscar nuevas historias que contar. Así, lo divino, lo natural y lo humano, fueron los ejes sobre los que giró la empresa del llamado Descubrimiento de América” (p. 14). A decir de este autor, Colón deseaba sobre todas las cosas difundir la religión católica alrededor del mundo, razón por la cual expresó en repetidas ocasiones su deseo de reconquistar Jerusalén. Sabía, sin embargo, que para tal empresa requería de vastos recursos materiales, los cuales pretendía encontrar en el Nuevo Mundo. De esta manera, los propósitos religiosos y de enriquecimiento eran complementarios para el explorador genovés. Pero, además, en repetidas ocasiones Colón afirmó que, aun cuando no hubiera ninguna recompensa material para sus travesías, la sola posibilidad de observar las bellezas de estas tierras (lo verde de sus bosques y los diversos colores de los pájaros) ya constituía en sí una recompensa. Esta pasión por la naturaleza del navegante

europeo queda de manifiesto en sus diarios de viaje, llenos de descripciones detalladas de animales y plantas. Finalmente, Colón deseaba enormemente ocupar el lugar que Marco Polo había dejado como relator de historias épicas, pues después de todo sus mismas travesías se inspiraban por las historias de su predecesor (p. 13).

Por otra parte, lo *Divino* es ante todo el prisma del cual Colón interpreta lo *Natural* y lo *Humano*. Él no va al encuentro de lo desconocido, sino al encuentro de sus preconcepciones. Observa a través de sus creencias, e interpreta sólo en función de ellas. Así, descubre el paraíso terrenal y rectifica la “falsa” idea que se tenía de las sirenas como seres hermosos. Por eso se convierte en hábil intérprete de los signos de la naturaleza: conoce a los astros y adivina con certeza la cercanía de tierra firme o del oro, y así, a pesar de las barreras del lenguaje, dice entender a los nativos del Nuevo Mundo. En realidad, sin embargo, lo único que Colón entendía era lo que ya había en sus fundamentos religiosos y lo que había leído en las historias

de Marco Polo. Por eso, cuando los signos de lo Natural o de lo Humano chocaban con sus preconcepciones, optaba por creer en las segundas, argumentando que los primeros estaban equivocados: esto lo conduce, por ejemplo, a afirmar que había entendido perfectamente, de voz de los nativos, que Cuba era una tierra vasta en riquezas, aunque después asegura que los nativos se equivocan cuando afirman que Cuba es una isla.

Estas preconcepciones determinan que Colón percibiera al Otro de una manera altamente etnocéntrica: el indígena es simplemente diferente, homogéneo y carente de atributos culturales. Todo lo que el explorador destaca como característico de los nativos se reduce al color de su piel y a su estatura, diferentes a las del europeo, pero semejantes entre ellos; para Colón, todos tienen la misma estatura, la misma desnudez, y todos andan pintados igual (p. 36). Más aún, ninguno tiene lengua, ley, ni religión.

De esta manera, afirma Todo-rov, Colón descubrió América, pero no a los americanos. Su percepción etnocéntrica del

Otro, proveniente de la convicción de superioridad que el europeo tenía, aniquiló toda intención de conocimiento etnográfico real del Otro (aunque no de su invención), y sentó las bases para la justificación del esclavismo y de la asimilación de los indígenas. Para Colón los nativos no eran más que parte del paisaje natural del Nuevo Mundo, seres raros tales como pájaros, plantas, animales diversos que no tienen derechos ni voluntad, y que constituyen especímenes dignos de cualquier colección para ser mostrada en Europa. De estos nativos no hay nada que aprender, ni su lengua, ni sus costumbres, mucho menos las diferencias que (además, imperceptibles) tienen entre sí. Así, para Colón no hacía falta conocer a los indígenas; era suficiente con *inventarlos* desde la perspectiva de sus preconcepciones religiosas o novelísticas, como nobles salvajes, como los mejores seres en el mundo, o como los más crueles, hostiles y cobardes, cuya esclavitud se justificaba por sus criminales prácticas caníbales. Por eso había que transformarlos, que assimilarlos. De hecho, como

para Colón lo diferente era sinónimo de ausencia, en el Nuevo Mundo no existía nada, sino que todo estaba por fundar: nuevos nombres, nuevas creencias religiosas, nuevas costumbres. Y ésa es precisamente la misión que Colón descubre para sí: la asimilación de los indígenas (después de todo, el intercambio de oro por religión era justo desde su perspectiva) y la edificación del Otro sobre los cimientos de sus preconcepciones.

La Conquista

Aun cuando es ampliamente aceptado atribuir el éxito de la conquista de América a la superioridad bélica de los españoles y a las enfermedades epidémicas, Todorov afirma que ese éxito obedeció fundamentalmente—aunque no exclusivamente— a la convicción europea de su superioridad cultural. Esto permitió a los colonizadores desarrollar una gran capacidad de adaptabilidad, de *entendimiento* de los signos del Otro, de comunicación de sus propios signos al Otro, y de convergencia en los aspectos pragmáticos que

la Conquista incluía: otra vez, la certidumbre en la necesidad de asimilar al indígena.

Al igual que en el caso de Colón, los conquistadores españoles asumieron la diferencia del Otro como signo de ausencia, y por tanto de inferioridad cultural. Por ejemplo, la diferencia idiomática de los indios fue para los españoles sinónimo de la carencia de lenguaje (p. 76). Por otra parte, la capacidad de adaptación de los españoles puede apreciarse en el primer encuentro entre Cortés y los mensajeros de Moctezuma: ante el mensaje ambiguo, que podía interpretarse como aceptación y rechazo al mismo tiempo, Cortés optó por acogerse a la primera interpretación e ignorar la segunda (p. 55). Posteriormente, Cortés entendió y tomó ventaja de la estructura política y religiosa de los aztecas, y se adaptó a ella: reconociendo el carácter subyugador del Imperio azteca e identificando sus fisiones; manejando su imagen como beligerante a la tiranía de Moctezuma y menos diabólico que él, con el propósito de inhibir la resistencia indígena, especialmente de las mujeres,

y obtener aliados como los tlaxcaltecas. Asimismo, Cortés se asumió como la continuación de Moctezuma, de la misma forma en que los nuevos ídolos se sobrepusieron a los antiguos, y de la misma forma en que se exigió el mismo respeto a los misioneros que a sus antiguos ministros religiosos.

Todorov afirma preguntándose: ¿acaso este proceso de adaptación enraizado en un sentimiento de superioridad no nos demuestra que los españoles derrotaron a los aztecas a través de los signos, o mejor dicho, a través de la comunicación de dichos signos, más que a través de las armas y las enfermedades? (pp. 61-62).

Para probar tal teoría, Todorov nos dice que la Conquista significó el choque entre dos concepciones de tiempo completamente diferentes: la concepción cíclica, representada en la forma circular del calendario azteca, y la concepción lineal asumida por los españoles, que pudiera ser representada por una flecha (p. 84). La concepción cíclica del tiempo otorgó un valor central a las profecías en la cultura azteca: había que

observar el pasado para conocer el futuro. Pero, a la vez, esa concepción impidió a los aztecas percibir la identidad humana del Otro como diferente pero igual. A través de la interpretación de los mensajes divinos, los aztecas alcanzaron dos percepciones contradictorias sobre los españoles: o son inferiores por ser extranjeros, o son superiores por ser dioses. A la larga, ambas percepciones resultaron ser igualmente paralizadoras e inhibieron la resistencia indígena. Según Durán, citado por el autor, los aztecas asumieron que si los españoles eran inferiores no valía la pena matarlos, pues a “Nuestros dioses no les gustaría la carne de aquellas bárbaras personas” (p. 76). En el caso contrario, simplemente no había que oponer resistencia a la superioridad divina.

De la segunda percepción —que es la más generalizada y definitiva— resulta una incapacidad evidente de los aztecas para producir mensajes efectivos al interior de su misma cultura y hacia los españoles (pp. 87-88). Por una parte, Moctezuma rara vez contestó los cuestionamientos de sus amigos y familiares.

Como la profecía de Quetzalcóatl venía acompañada del vaticinio de su deposición, ordenó el aprisionamiento de los sacerdotes indígenas, a la vez que renunció a la comunicación de tal vaticinio a los demás (pp. 71-74). De esta manera, esta profecía derivó en una percepción ambivalente de los españoles (como dioses y como verdugos), lo cual hizo que Moctezuma los recibiera con un mensaje también ambiguo: con regalos y con invitaciones a irse. Dicho mensaje fue interpretado por Cortés como signo de debilidad del emperador azteca (p. 88).

En contraste, la concepción unilineal y evolutiva del tiempo, que estaba enmarcada en la fe cristiana de los españoles, fue sustento ideológico del triunfo de la Conquista. La convicción de que la historia está orientada a la consecución de una meta superior que es la apoteosis, la satisfacción total, que es a su vez signo del triunfo del espíritu cristiano, así como la convicción de que ese triunfo se alcanza a través de un proceso gradual y progresivo, crearon la certeza en los españoles de que la victoria de la Conquista sería un

paso más hacia la excelencia del cristianismo y confirmaría la victoria del espíritu cristiano (p. 87). De esta manera, si para Colón la conquista de América tenía como fin difundir la religión cristiana, para Cortés la difusión de la religión cristiana serviría para asegurar el éxito de la Conquista (p. 107).

El tercer factor que de acuerdo con Todorov contribuyó a la victoria de la Conquista fue la manera en que los conquistadores trascendieron las diversas formas de amor, conquista y conocimiento del Otro para justificar la asimilación de los indígenas. Según este autor, Colón no amaba ni conocía al Otro, ni se identificaba a sí mismo en relación al Otro. Sin embargo, en un nivel axiológico, al cual Todorov denomina de amor, los españoles podían concebir al Otro ya sea como bueno o malo, como igual o inferior; en un nivel praxeológico, llamado por el autor de conquista, el conquistador podía identificarse con el Otro y, consecuentemente, acoger los valores de éste, o identificar al Otro consigo mismo y pretender que acogiera sus valores; finalmente, en un nivel

epistémico, de conocimiento, el colonizador podía saber todo del Otro, o bien ignorar todo de él (p. 185).

De hecho, entre los conquistadores existió un sinnúmero de posiciones que combinaban de manera diversa estos tres niveles de amor, conquista y conocimiento frente al Otro. Entre los casos citados por Todorov se encuentran Ginés de Sepúlveda, Las Casas, Cortés, Vasco de Quiroga, Cabeza de Vaca, Lanza, y especialmente Diego Durán y Sahagún.

Quienes representaban los dos extremos básicos de esta diversidad de relaciones con el Otro fueron Sepúlveda y Cortés, por un lado, y Las Casas por el otro. El deseo de riqueza y el impulso controlador determinaron la conducta de los españoles como seres superiores frente a los indios, lo cual condujo a los europeos a considerar a los americanos como algo poco más que animales (p. 146), o a asumir un paradójico, por etnocéntrico, concepto de “igualdad” hacia ellos. Esta doble y contradictoria actitud la define el autor como un No-Amor y un Amor, respectivamente, a los nativos

de América. Por una parte, fundamentando su posición con la dialéctica aristotélica aplicada al estudio de las clases sociales, Sepúlveda argumentaba que, en efecto, tal y como ocurre en la esencia humana con respecto a la contradicción cuerpo y alma, la sociedad es por naturaleza un juego de dualidades opuestas (e.g., inferiores y superiores) y, por lo tanto, su estado natural son las jerarquías, no la igualdad (pp. 153-154). Desde esta perspectiva (que, según Todorov, compartía también Vitoria), los indígenas eran salvajes, bestias, cuya tiranía justificaba el derecho de intervenir sobre ellos y esclavizarlos. Se preguntaba incluso, en voz de Oviedo, acerca de que “¿Quién puede negar que el uso de la pólvora en contra de los paganos es incienso quemado en honor a Nuestro Señor?” (p. 151). Por otra parte, asumiendo el sentido primigenio de la religión cristiana, Las Casas argumentaba que todos los seres humanos son iguales, y específicamente que los indígenas son iguales a los verdaderos cristianos porque son nobles, obedientes, pacíficos y desinteresados de las riquezas

terrenales. Por estas virtudes, decía Las Casas, los indios fueron derrotados por los españoles (p. 164). Desde esta segunda perspectiva, se argumentaba en contra de la esclavitud indígena diciendo que “Si en efecto, los indios son niños, sería un pecado bautizarlos, echándolos a un pozo” (p. 155).

En el fondo, sin embargo, los que “amaban” a los indios compartían algo muy importante con quienes no los “amaban”: una actitud etnocéntrica en la que se fincaba la certidumbre de la superioridad española. En la historia particular de Las Casas se encontraba la paradójica figura de un antiguo esclavista y sexista, que ahora, a pesar de defender a negros e indios por igual, seguía considerando a los segundos ligeramente por encima de los primeros y a la mujer “tan necesaria para el hombre como un esclavo al maestro” (p. 171). Durante la Conquista, Las Casas abandonó su adhesión al esclavismo, aunque elaboró sofisticadamente su justificación de la superioridad europea. Partiendo de la concepción cristiana sobre la universalidad de los valores morales

y del tiempo como unilineal y evolutivo, el misionero asumió un etnocentrismo “tolerante”. Por un lado, la diferencia del Otro es ignorada por Las Casas por considerar que los indígenas poseen los mismos valores del cristianismo, es más, por creer que ellos sí son verdaderos cristianos. Pero, por otro lado, para Las Casas la única diferencia entre indios y españoles es que los primeros son como los segundos fueron en el pasado. De ahí concluía que por eso “no debemos penalizar los defectos que nosotros tuvimos” (p. 165) (énfasis mío). En esta premisa se sustentaba su etnocentrismo tolerante, en no reconocer la diferencia, o en identificarla como sinónimo de defecto.

Por este etnocentrismo, compartido por Sepúlveda, Cortés y Las Casas, a pesar de sus diferencias, coinciden en la justificación de la Conquista y en la necesidad de asimilar al Otro. Tal vez la única diferencia entre ellos era el método: a pesar del discurso igualitario de Las Casas, él no estaba en contra de la anexión de las Indias a la Corona, sino que quería simplemente cambiar a los soldados por sa-

cerdotes (p. 171). Hablaba del “legítimo” poder de la Corona sobre los infieles y de la necesidad de mantener la sumisión y colonización de éstos, aunque, aclaraba, de diferente forma, sin torturas ni exterminación. Esta idea de una dominación “tolerante” sobre los indígenas, además de ser sostenida con razonamientos religiosos, era apoyada con argumentos pragmáticos: el esclavismo debe ser evitado por razones no sólo humanitarias sino también económicas (p. 172). La eficiencia de una dominación colonial es superior a la ejercida a través de la esclavitud. Este argumento serviría de paradigma a los colonialismos modernos.

En esta relación amor-conquista surge un tercer elemento que se entrelaza de manera interesante con ellos: el conocimiento o entendimiento del Otro. Al parecer, quienes “amaban” a los indígenas tenían una predisposición mayor a no conocerlos, a no entenderlos, que aquellos españoles que “no los amaban”. Y es que, de acuerdo con Todo-rov, la confusión entre igualdad social e igualdad étnico-cultural condujo a la gente que *amaba*

a los indios, como Las Casas, a ser menos atentos a las características y diferencias específicas de las culturas indígenas. Por el contrario, el triunfo de la Conquista obedeció al hecho de que la gente que *no amaba a los indios*, como Cortés, conoció y entendió mucho mejor a los aztecas que Moctezuma a los españoles (p. 127). Por ejemplo, la identificación de las fisiones en la sociedad azteca fue la clave del triunfo de los conquistadores. Por ello, gente como Sepúlveda desarrolló descripciones etnográficas superiores (cuyo valor se pierde, tal vez, por sus prejuicios racistas) a las elaboradas por Las Casas (p. 160).

Además de Sepúlveda, Cortés y Las Casas, existieron otros personajes que reflejan formas muy particulares de combinar las tres categorías de amor, conquista y conocimiento. Vasco de Quiroga, por ejemplo, a diferencia de Las Casas, reconoce que la igualdad social de los indígenas no significa su igualdad cultural, es decir, no significa que compartan las mismas normas y valores de los españoles. Sin embargo, al igual que Las Casas, no llega a conocer a los aboríge-

nes. Su amor a éstos lo conduce a verlos, no como lo que son, sino como lo que el quiere que sean. Por eso, como Las Casas, ignora todo de ellos y justifica su asimilación como un medio para mejorar sus condiciones de vida. Por su parte, Cabeza de Vaca, al igual que los franciscanos, también ama a los indígenas; se opone al empleo de la violencia sobre ellos y los conoce tan bien que llega a asimilar su cultura. Sin embargo, como no llega a identificarse con ellos, conserva su otredad, y justifica su mimetismo cultural como una estrategia para asimilar a los indígenas. Asimismo, Diego Durán, sacerdote dominico, experimenta una doble personalidad que Todorov califica de hibridación. En los niveles axiológico y praxiológico, Durán estaba dividido: admiraba algunos aspectos de los indígenas (*i.e.*, su organización social) pero detestaba otros (*i.e.*, su crueldad y su violencia). “Son inteligentes pero ciegos por el paganismo”, afirmaba. En el aspecto epistémico, según Todorov, no había quién se comparara a Durán. Conocía mucho sobre las culturas indígenas, y por esa vocación etnográfica destacó

entre los misioneros españoles; trató siempre de describir fielmente lo que observaba, aunque no siempre lo logró (pp. 213-214). Paradójicamente, esta vocación etnográfica de Durán provenía de su rigidez e intransigencia religiosa. Por defender la pureza católica desarrolló una particular habilidad para identificar lo que calificaba como el sacrilegio del sincretismo, esto es, “la combinación de las prácticas cristianas con los símbolos paganos”. Así, su conocimiento etnográfico del indígena y su aparente identificación con él estaban a disposición de su estrategia asimilacionista. Por una parte, Durán estaba convencido de que “para convertirlos (a los indígenas) hay que conocer su vieja tradición religiosa” (p. 202) y que una vez conocida la idolatría, hay que destruirla. Por otra parte, su aparente conversión al indianismo, el hecho de que compartiera con los indígenas su estilo de vida, no significó que dejara de considerarlos inferiores; después de todo, afirmaba, “el misionero debía ser bestia entre las bestias, e indio entre los indios” (p. 211). La hibridación de Durán consistía, enton-

ces, en el hecho de que si bien su conocimiento etnográfico e indianismo eran animados por su etnocentrismo, éstos fueron las avenidas que lo condujeron a la admiración de los indígenas.

Sahagún fue defensor de los indios, y en ese sentido es inquestionable su amor a ellos. Más aún, en el nivel epistémico, Sahagún resulta igual de interesante que Durán, pues situó por encima de razones pragmáticas su amor al conocimiento de las culturas nativas. Esto lo condujo a producir un trabajo con validez etnográfica tan importante como el de Durán, o tal vez superior a él, al incursionar en el campo de la etnología. Según Todorov, Sahagún optó por el camino de la fidelidad total. A diferencia de Durán, quien mezclaba sus juicios con la narración indígena, Sahagún –tal y como un etnógrafo profesional lo haría– no sobreponía sus comentarios al texto original azteca. Su intención, en este sentido, era yuxtaponer su voz con la de los indígenas, no interponerlas. Por eso Sahagún dejó una inestimable enciclopedia con información etnográfica sobre los aztecas. Por otra parte,

Durán no poseía intenciones de interpretación consciente, mientras que Sahagún intentaba conscientemente interpretar lo que investigaba. Más aún, en un intento por hacer inteligible para su cultura lo que observaba o lo que le decían los indígenas, llegó a hacer uso de las analogías: *i.e.*, establecer similitudes y diferencias entre los aztecas y los romanos. En ese sentido, aunque no lo logró del todo, Sahagún se acercó más al papel del etnólogo.

En el nivel praxiológico, Sahagún era un defensor de los indígenas que promovió su igualdad, pero nunca perdió la distancia que la diferencia del Otro le imponía: su identidad como español se conservó intacta. Esta situación, su amor a los indios y su amor al conocimiento de los indios, producen un Sahagún también contradictorio como Durán: un Sahagún que se propone describir en detalle la religión india, sin olvidar que la meta de ese conocimiento es la transformación de ese indio en cristiano; camino que lo conduce, paradójicamente, a promover la preservación de la cultura náhuatl (p. 223).

Por último, nos dice Todorov, de todos estos exploradores y misioneros españoles el único que amó, conoció y se identificó profundamente con los indios fue Gonzalo Guerrero, el único caso de asimilación en dirección opuesta registrado en la historia de la Conquista.

Epílogo

Regresando a sus premisas originales, Todorov concluye que, en efecto, el descubrimiento del Yo es posible únicamente a través del descubrimiento del Otro, y más aún, a través del desciframiento de los vínculos entre uno y otro: del Nosotros. Prueba de estos vínculos en el presente –nos dice el autor– es la existencia de los regímenes totalitarios. Más aún, continúa Todorov, el pasado vaticina el presente, y lo que vemos en la evolución de la relación de los conquistadores con los indígenas (particularmente en Durán y Sahagún) es precisamente el *sketch* que vislumbra en embrión el diálogo futuro (p. 241): las estrategias para la transformación de una sociedad escl-

vista en una sociedad colonial y la de ésta en un nuevo tipo de colonialismo. La Conquista, así, proyecta nuestra nueva relación con el Otro.

Si por una parte Colón fue un mero colector de curiosidades, descubridor de una tierra más que de sus habitantes, y por lo tanto fue nula su interpretación del Otro, por otra la Conquista nos enseña que para el éxito de la dominación es necesario lo siguiente: primero, la convicción de la superioridad ante el Otro, para conocerlo y adaptarse a él, con el fin de transformarlo y asimilarlo a nuestra cultura. Después de todo, nos recuerda Todorov, si la adquisición de un segundo lenguaje involucra una relación de poder (uno adopta el lenguaje del Otro cuando se está en situación de inferioridad con éste), los españoles no serían los que asumirían su asimilación a la cultura indígena. Segundo, el conocimiento e interpretación casi etnográfica del Otro, considerando que “La buena información es la mejor forma de imponer el poder”, nos dice Todorov (p. 181). Y tercero, la superioridad en el aspecto tecnológico, especialmente en la

comunicación: esto permitirá al colonizador infligir una derrota al Otro principalmente en el manejo y transmisión de los símbolos.

Así Europa triunfó, a través de la Conquista, sobre los indígenas de América; sin embargo, ese triunfo fue, paradójicamente, su propia derrota. En esta empresa se vaticinaban los paradójicos resultados posteriores: los indígenas “caníbales” fueron quemados vivos, sus crímenes fueron castigados con la pena de muerte; por ello, a pesar de que las formas de vestir, la religión, las distintas costumbres características del Viejo Continente, y las superiores formas tecnológicas de comunicación (como la escritura) fueron impuestas sobre *el ritual*, la comunicación entre las personas no fue mejor, ni se establecieron formas superiores de valores morales. Finalmente –afirma Todorov–, la sociedad azteca, con todo y sus sacrificios humanos, no resultó moralmente inferior que la sociedad europea con sus masacres masivas (p. 252). La mujer maya, una vez derrotada, no fue sexualmente violada, como hubiera ocurrido en el contexto europeo, sino

arrojada a los perros del español para ser devorada. Esto es lo que puede pasar si no somos exitosos en descubrir al Otro –concluye el autor–.

El anverso de la Conquista. *Comentarios críticos sobre la obra de Todorov*

Este libro presenta de manera extraordinaria una interpretación original, llena de nuevas avenidas de reflexión sobre el proceso de descubrimiento y conquista de América. Útil no solamente para entender los nuevos procesos de globalización y penetración del capital en todo el mundo, sino también para reconocer la importancia del conocimiento etnográfico como instrumento de dominación. En esencia, la tesis de Todorov me permite recordar un “dicho” que escuché de un amigo antropólogo hace muchos años: “No hay etnógrafo ni antropólogo aplicado más eficaz que el capital”.

Por otra parte, pese a las virtudes señaladas de esta obra,

debemos reconocer que se trata de una perspectiva unilateral y en gran medida eurocéntrica. Tal y como lo indica el propio autor, el punto de partida de su obra es demostrar que el conocimiento del Otro es una forma de autoconocimiento, y como para Todorov el Otro son los indígenas americanos, analizar únicamente la perspectiva del europeo sobre sí mismo y sobre éstos, así como las múltiples formas de relación amor-conquista-conocimiento del colonizador hacia los indígenas, sin indagar el pensamiento del Otro sobre sí mismo, ni sobre el colonizador. Hacerlo hubiera requerido un esfuerzo no solamente de investigación literaria más profunda, sino incluso arqueológica y de tradición oral, como lo hiciera Miguel León-Portilla en su obra *El reverso de la Conquista*. Esto hubiera conectado a Todorov con una amplia gama de fenómenos culturales que han resultado del contacto y lo hubiera alejado del manejo poco cuidadoso del concepto de asimilación. Si, como él dice, los indígenas han adoptado formas de vestir, religión y diferentes costumbres del europeo, ¿qué

le hace suponer que en eso consiste la asimilación?; ¿qué sucede con la organización social, las estrategias de subsistencia, el conocimiento herbolario y las representaciones simbólicas de muchos grupos indígenas? Ésas también son parte fundamental de estas culturas, que en no pocas ocasiones permanecen ocultas y se recrean bajo las condiciones establecidas por el propio colonizador. Esto hubiera hecho que Todorov, además, evitara el empleo del etnocéntrico concepto de *superioridad*, el cual fue empleado en el siglo pasado por quienes pretendieron analizar la evolución social con la misma metodología historicista unilineal del darwinismo en biología. De esta manera, con el uso de este concepto el autor niega un aspecto básico en el estudio del Otro (esto es, la etnología), *el relativismo cultural*, no sólo como paradigma sino como filosofía y ética del investigador. Con base en este relativismo cultural, nadie puede decir *seriamente* que una cultura, o un elemento cultural, es superior a otro, ni aun basados en criterios de efectividad o eficiencia, pues estos dos conceptos son

también relativos al contexto del elemento o cultura analizados. Desde esta perspectiva, cabe la pregunta: si los códices prehispánicos relataban las historias de los principados, sus conflictos, el rol de los sacerdotes, el origen mítico del pulque y los hongos alucinógenos, el conocimiento astronómico y matemático, ¿de dónde concluye Todorov que la comunicación escrita era superior a la de los aztecas o mayas? ¿En qué se basa el autor para dar por sentada (y no discutirla además) la superioridad de la escritura alfabética sobre la ideográfica o jeroglífica? Eso es algo que Todorov jamás llega a comprobar, y que tal vez jamás investigó.

De igual manera, quisiera cuestionar la "moraleja" a la que este autor arriba después de la historia de la mujer maya devorada por los perros: "esto puede pasar si no somos exitosos en el conocimiento del Otro". Al respecto preguntaría: ¿será posible fundar una relación con el Otro a través de un exitoso conocimiento de éste? La respuesta a estas interrogantes nos la ofrece el mismo autor cuando dice que la empresa colonizadora se caracterizó por la autonomía entre

amor, conquista y conocimiento. Quienes *conocían* bien a los indígenas no eran siempre los que los *amaban*. Más aún, esta misma moraleja me conduce a una tercera pregunta, que puede descomponerse en dos: ¿Será posible alcanzar un conocimiento realmente exitoso del Otro? En todo caso, ¿qué entendemos por conocimiento exitoso? ¿Se trata acaso de un conocimiento acucioso, objetivo y verificable? o ¿un conocimiento útil para quien lo produce? Por encima de las pretensiones positivas de quienes hablan de ciencia, el conocimiento sobre el Otro es la construcción de una representación de éste, mediada por la ideología, que puede servir para la dominación o para la liberación del mismo. En este sentido, un conocimiento exitoso del Otro puede conducir a un exitoso proceso de su dominación o a una exitosa liberación de él.

Finalmente, me quiero referir a la conclusión final que Todorov coloca en la última parte del libro, un poco suelta de la discusión central de éste: "No creo que la historia obedezca a un sistema ni a las así llamadas leyes que permitan deducir las

futuras o incluso las presentes formas de sociedad; sino que para estar conscientes de la relatividad (y así de su arbitrariedad)..." (p. 254). Después de leer esto, me doy cuenta de que tengo poco más o menos que empezar a leer la obra para entender su objetivo central,

"comprobar que el pasado vaticina el presente". Comprobar que las formas de relación con el Otro durante la Conquista eran el embrión de la relación futura con éste. Cómo es posible partir de tal convicción y hablar de *arbitrariedad* en la historia al mismo tiempo que de *vaticinio*?



La Conquista de América. El problema del otro

Tzvetan Todorov
Siglo XXI, México, 2007