

El yo y la alteridad: Una lectura semiótica de la conquista

Laura Scarano

Las voces de los protagonistas, las versiones de sus intérpretes y las mediaciones¹ emergentes del cruce de tales discursos se aglutinan en **La conquista de América** de T. Todorov que, a diez años de su aparición, sigue exhibiendo los alcances de una polémica que excede el ámbito específico de la crítica académica. En las fronteras del comentario ensayístico y la reseña erudita, estas líneas intentan presentar la lectura de un texto que se funda precisamente en sucesivas lecturas y contralecturas de las voces y versiones del discurso del descubrimiento y la conquista de América. A la mediación de una mirada que, desde el mismo título, elabora una respuesta al interrogante central (¿conquista o encuentro?) se suma la peculiar productividad de un discurso que presenta monólogos, diálogos, interrogantes y cuestionamientos de sus propios protagonistas e intérpretes, en un diálogo intertextual de dinámica dramática. A dicha novedad se añade por otra parte el interés específico que aporta el prestigio de su autor cuya voz, notoriamente reconocida en el ámbito de la teoría y crítica literarias de nuestro tiempo, ensaya aquí un relato alternativo e inesperado por su índole declaradamente «moralizante». Todos estos factores confluyen en un punto de intersección que provoca y produce sentidos polémicos y controvertidos.

A diez años de su publicación (París: Editions du Seuil, 1982)² y con el peso del nombre autoral que lo precede, quisiera elaborar aquí algunas reflexiones sin pretensión de rigor crítico, a partir de mi propio proceso de recepción de un texto tan seductor como conflictivo, que podrá añadir matices a este centenario del encuentro de dos mundos que hoy celebramos.³

Todorov estructura su libro en cuatro capítulos (Descubrimiento, Conquista, Amor y Conocimiento) y un epílogo conclusivo desde una perspectiva declarada por el mismo autor como «moralista», sin pretensión de relato histórico, y con un tratamiento fronterizo «con el mito». La razón de la elección del tópico -«el encuentro yo-otro» más sorprendente y terrible de nuestra historia por la magnitud del genocidio perpetrado- es reforzada por un afán autoral en establecer las consecuencias de dicho hecho en «nuestra presente identidad». La novedad de su discurso sobre la conquista reside en que la voz narrativa busca ver el hecho como un encuentro de dos culturas examinando sus voces -los textos- desde el punto de vista de la comunicación. Se trata pues de una aproximación semiótica no convencional a la conquista, como bien lo señalara ya Jonathan Culler en su artículo «A clash of symbols».⁴ Dicho encuentro cultural es examinado a partir de los distintos sistemas semióticos que entran en contacto y, en realidad, aparece como un paso coherente en la trayectoria teórica del autor ya que este problema de la alteridad es un problema semiótico que indaga los modos en que los códigos de una cultura determinada pueden interpretar otros sistemas básicamente diferentes. La tesis central del libro, admitida por el autor en el prólogo, es revertir la versión hegemónica de la conquista (la «dominación del otro») y ensayar una visión moralizante: el «encuentro de civilizaciones» como medio de «comprensión del otro», el descubrimiento que el yo hace de la alteridad.

La crítica académica específica no ha ahorrado adjetivos a la hora de juzgar el valor científico del texto de To-

dorov, y ha dejado constancia sucesivamente de la escasez de notas y referencias bibliográficas, de su ignorancia deliberada de la crítica escolar sobre el período, del estilo ligero, poco técnico y pobremente especializado de su prosa, etc., elementos que, si bien se justifican por tratarse de un discurso ensayístico y no crítico, debilitan sin embargo muchas de sus argumentaciones.

No obstante, la lectura de muchas de estas voces recrea con acierto actitudes, percepciones y comportamientos que fueron escasamente explotados por la crítica colonial tradicional. Repasaré aquí rápidamente los núcleos de flexión más relevantes de su exposición, para dejar emerger la fascinante conflictividad a la que nos abre esta escritura en el debate actual.

El capítulo sobre el «Descubrimiento» está determinado por la figura hegemónica de Colón, cuya peculiar visión es sintetizada por Todorov como el resultado de una fusión de esferas: la natural (el nuevo paisaje descubierto), la divina (la explicación de los hechos a partir de la mentalidad providencialista) y la humana (la inocultable motivación material y económica). Y Todorov avanza una ingeniosa comprensión del sistema de interpretación del Almirante, que habría consistido en adaptar la realidad a sus pensamientos previos encontrando entonces en ella la confirmación de sus creencias. Los signos cumplían sus deseos (el mito del buen salvaje, el descubrimiento del paraíso terrenal). Su percepción estaba bloqueada, condicionada exclusivamente por los signos «familiares» que la realidad supuestamente le enviaba y que eran en realidad transposiciones objetivas de sus creencias. Su mecanismo mental operaba negando la existencia de lo diferente a su propio sistema; no hubo interés de comprensión ni reconocimiento de la alteridad en Colón, según Todorov. El yo absorbió lo otro para anular su diferencia: lo nominó, volviendo inexistente el nombre aborígen. Esta visión radicalmente egocéntrica habría inaugurado las relaciones de ambos mundos: la actitud «asimilacionista» habría

presidido tanto la idílica visión del «buen salvaje» del principio, como las justificaciones del dominio y el sometimiento por la fuerza del «esclavo potencial» en la matanza posterior. Ambos mitos coincidirían en su base: la negación del indio como «un sujeto que tiene los mismos derechos que uno mismo, pero diferente» (57). Colón, para Todorov, descubre junto con América la alteridad humana, pero al revelarla la rechaza, y esta ambigüedad marcará la historia entera de la conquista:⁵ «Colón ha descubierto América, pero no a los americanos» pues «la alteridad humana se revela y se niega a la vez» (57).

Es en el segundo capítulo donde Todorov plantea este encuentro de mundos directamente bajo la figura lexical de la «Conquista», focalizando específicamente la expedición de Cortés a México en 1519 hasta su triunfo final. La intención del discurso es explicitar las razones de esta inexplicable victoria de un centenar de hombres sobre uno de los imperios más poderosos dentro de las civilizaciones precolombinas: el reino de Moctezuma con más de veinte mil guerreros que habría caído víctima de su propio fatalismo mítico. John Elliot en su artículo crítico «Mastering the signs»⁶ analiza cómo Todorov intenta explicar la victoria de los españoles por un manejo superior de los signos de comunicación frente a la incapacidad semiótica de los indígenas, reduciendo dicha superioridad a la posesión de la escritura por parte de los españoles. Si este es el elemento crítico que define el encuentro de ambos mundos y la victoria de uno sobre el otro, Elliot concluye admitiendo que parte de un presupuesto precario y debatible: la escritura como medida de la «literariedad» de una cultura y, en consecuencia, de su poderío. Sin embargo, el punto del que parte parece estar errado según los críticos más autorizados. Existirían testimonios en fuentes mexicanas del siglo XVI que aluden a formas de escritura en manuscritos y códices aztecas. Más aún, la altísima evolución de los incas (de quienes se supone no poseían ni siquiera escritura pictográfica) sugiere la contrate-

sis, es decir que la no posesión de escritura no implica ausencia de un pensamiento racional sofisticado. Y por añadidura, históricamente se ha comprobado que la mayoría de los conquistadores eran iletrados, tan analfabetos como todo el nivel más bajo de la sociedad española (según datos históricos de James Lockhart,⁷ aportados a propósito de esta controversia por Elliot).

La asimétrica manipulación de los signos por aztecas y españoles es entonces la respuesta semiótica que Todorov elabora para resolver el problema de la caída de uno de los imperios más poderosos del nuevo mundo. La figura fascinante de Moctezuma y el enigma de su sometimiento permanece en pie para la crítica a pesar de estos intentos explicativos. Ni la versión de un Cortés liberador del yugo azteca para los otros pueblos sometidos del imperio o su mítica identificación con Quetzacóatl y su esperado retorno, ni por el otro lado la versión de la superioridad militar de los españoles (ventaja por el uso del cañón y del caballo), ni la supuesta guerra bacteriológica parecen ser suficientes para explicar el sometimiento de Moctezuma a Cortés. Más bien los críticos se inclinan hoy por adjudicarlo a la concepción cíclica del tiempo propia de la mitología azteca y a la fatalista visión de que los dioses habían enmudecido y no les enviaban signos ante este acontecimiento nuevo (como consta en el **Chilam Balam** y en relatos mayas, aztecas y andinos). El mismo Todorov llega a acercar un argumento a esta hipótesis, desde esa misma lectura semiótica que realiza: la colisión entre un mundo ritual y un único acontecimiento insólito provocó la indecisión de Moctezuma, pues no existía ninguna profecía sobre la llegada de los españoles (esta fue fabricada a posteriori). Si la Historia era para los aztecas la realización de la profecía, sólo podía ser Acto lo que primero fue Palabra. En maya «profecía» significa «ley». Moctezuma no encontró este «acto» inesperado en la «palabra» de sus dioses. Por eso las crónicas hablan de la queja azteca sobre el silencio divino. Es plausible que el gran imperio azteca hubiese

caído víctima de su propio fatalismo mítico, de una pérdida de confianza en su propio sistema de creencias cuando un hecho imprevisto (no profetizado, no hecho «ley») ocurrió.

Pero volviendo al esquema todoroviano, dentro del inventario de relaciones yo-otro, Cortés representaría entonces el avasallamiento y destrucción de la alteridad, reconocida como tal pero juzgada como inferior. Cortés, a diferencia de Colón, entiende al otro, utiliza sus signos en beneficio propio, explota la mentalidad ritualista para alcanzar sus fines (evidente en la manipulación interesada del mito del retorno de Quetzacóatl con quien terminará identificándose deliberada y maliciosamente); pero la suya es «una comprensión-que-mata», que reduce al otro al estado de objeto o mero productor de objetos. Persiste el punto de vista egocéntrico en la relación con la alteridad: «Los indios tampoco han llegado a ser sujetos en sentido pleno [...], comparables con el yo que los concibe.» (142)

Los restantes capítulos, «Amor» y «Conocimiento», buscan establecer otras formas de encuentro con la alteridad, presididas por la comprensión. En la base de ambas actitudes -afectiva y gnoseológica respectivamente- pugnan dos doctrinas que habrían dominado para el autor la relación entre ambos mundos: la de igualdad o desigualdad, identidad o diferencia. El emergente del debate entre ambas posturas se cristalizó en la famosa controversia de Valladolid en 1590 entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, frente a un jurado de sabios y teólogos, en un debate oral. La doctrina de la desigualdad, defendida por Sepúlveda, se remontaba a Aristóteles y justificaba la guerra de conquista por la superioridad española sobre los indios, construyendo una cadena de oposiciones basada en esa tautología inicial (dominio de lo perfecto, la virtud y la fuerza sobre lo imperfecto, el vicio y la debilidad). En cambio, Las Casas derivó su teoría del postulado evangélico del amor universal y de la igualdad constitutiva de los hombres. Así su «historia» se transforma, de acuerdo a la óptica todoroviana, en «apología» que por

extremar la alabanza del otro, lo falsea y desfigura (en una suerte de hipérbole afectiva). No hay comprensión del otro como distinto al yo, ni captación de su diferencia cultural y social. Las Casas, como Colón, «proyecta su ideal en ellos» (176). Del mito del «buen salvaje» pasamos al mito del modelo evangélico del «cordero entre lobos», «el padre Adán en pleno estado de inocencia». El otro no es diferente sino un igual idéntico, mejor. Todorov descalifica así este intento igualitario -«la segunda gran figura de la alteridad» (181)- porque no se apoyaría en el reconocimiento del otro como es sino en su idealización e hipertrofia. El afán evangelizador de Las Casas lo empuja al mimetismo y respondería entonces a una ideología tan colonialista (pero en el orden religioso) como la de Cortés.

En el último capítulo, una tipología de las relaciones del yo con la alteridad explican la estructuración interna del libro:

1-el nivel axiológico implica un juicio de valor con proyección afectiva (amor-odio);

2-el nivel praxeológico establece la distancia entre los dos términos reconociendo tres grados: identificación, indiferencia y dominación;

3-el nivel epistemológico implica el conocimiento o la ignorancia de la existencia del otro.

Colón representa el descubrimiento, Las Casas el amor, Cortés la conquista, Durán y Sahagún el conocimiento (los cuatro capítulos del libro), este último como modo paradigmático de relación con la alteridad (afloando aquí abiertamente la opción «cientificista» y «lingüística» del autor).

Durán representa la «hibridación de culturas». Nacido en México, conoció como pocos la cultura precolombina y, si su objetivo fue la conversión de los indios, su aproximación fue la del científico: para eliminar el paganismo lo estudió a la perfección, tanto su lengua como su cultura. La tendencia al sincretismo de su propia personalidad lo capacitó para

«comprender ambas culturas y traducir los signos de una a otra» (222), convirtiéndose en uno de los primeros mexicanos, ni español ni azteca. Ni mediación ni interpretación: una nueva voz original, signo de una identidad híbrida y bifronte.

Sahagún, por el contrario, nacido en España, asumirá el rol de mediador entre ambas culturas mediante la enseñanza y escritura del náhuatl y el castellano, para comunicar ambos mundos por medio de sus lenguas. Produce un libro (categoría europea) donde ambos idiomas se comparan; elabora las primeras traducciones con rigor lingüístico y se mantiene leal a su objeto con la fidelidad del etnógrafo. Su yo no monopoliza su discurso: con el respeto del comparatista es el primero que deja emerger las voces de sus informantes y dialoga con ellos. No sustituye la voz del otro con su versión propia, sino que la «reproduce» en náhuatl y agrega luego su traducción. La predilección de Todorov por este acercamiento no se disimula. Se trata de «los primeros esbozos del futuro diálogo» (254):

Un diálogo [el de la etnología, que anticipan Durán, Sahagún] en que nadie tiene la última palabra, en que ninguna de las voces reduce a la otra al estado de simple objeto [...]. Una nueva exotopía (para hablar como Bajtín), una afirmación de la exterioridad del otro que corre pareja con su reconocimiento en tanto sujeto. (260)

Aunque aún cabe la pregunta: ¿son estas voces las originales o sólo otras versiones -nunca neutras- revestidas de una pátina de supuesta objetividad científica?

En el epílogo el autor sintetiza la ejemplaridad de su intención: escribe este libro para prevenir la repetición de esta historia. La destrucción del nuevo mundo fue un resultado directo de la ceguera ante la existencia de la alteridad. La profecía de Las Casas (el castigo de Dios a los españoles por su

responsabilidad en la masacre) ha recaído sobre toda Europa occidental (guerras mundiales, nazismo) ya que el movimiento de colonización y destrucción del otro fue sistemáticamente practicado también por Francia, Portugal, Inglaterra, Holanda, Italia, Alemania... Conocer la historia es el primer paso para no repetir sus errores: «Dice el dicho que si se ignora la historia se corre el riesgo de repetirla, pero no por conocerla se sabe qué es lo que se debe hacer.» (264). Retoma aquí la dedicatoria que abre su libro -«A una mujer maya devorada por los perros»- como versión extrema de la relación con el otro (la de destrucción) y explicita su «afán ejemplar» para que no vuelva a ocurrir:

Vivir la diferencia en la igualdad [...] , encontrar el sentido de lo social sin perder la cualidad de lo individual [...] ; igualdad sin identidad, diferencia sin que esta degenera en superioridad / inferioridad... (259)

Acabada la lectura se consolida sin embargo un interrogante: ¿Son estas las voces del descubrimiento y la conquista? ¿Son las únicas? ¿Hasta qué punto el autor se hace eco y a la vez destruye las versiones tradicionales del hecho? ¿No funciona más bien su discurso como mediador de todos aquellos para cuestionarlos y aglutinarlos en una versión tan sincrética (y a la vez tan problemática) como el resultado racial y cultural de dicho encuentro? No hay duda de que la sospechada grieta de este monolítico discurso reside en que, a pesar de su declamada pretensión moralizante (restituirles su espacio a «los otros», reconocer «la voz de la alteridad»), sentimos al final que esas voces y esos «otros» continúan en silencio. Quizás la dedicatoria con que Todorov abre su libro e ingresa a esta polémica resulte ser su más elocuente homenaje a una alteridad doblemente avasallada (la de maya y la de mujer) y pueda presidir otras instancias de encuentro del yo con los otros en este quinto centenario, para que

aquellas voces silenciadas encuentren un espacio para hacerse oír, más allá de versiones y mediaciones.

NOTAS

¹ La frase, acuñada por la Lic. Mónica Scarano, que da título al presente número de nuestra revista nos permite identificar las categorías que operan en el funcionamiento de estos discursos. El concepto de «mediación» que aquí utilizo proviene del ámbito de la teoría de la discursividad de Eliseo Verón y colaboradores, en su libro *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos* (Buenos Aires: Hachette, 1987): «La constitución de un discurso de intermediación podría suponerse relacionada con la existencia de algo así como una dificultad o un problema en la cadena de la comunicación discursiva. Este parece proponer la resolución de esa dificultad. [...] Pone en escena su propia intermediación como lugar de encuentro de otros discursos.», señala Ma. M. Chirico en uno de sus capítulos (62).

² El título original es *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre* de 1982. Fue publicado en inglés en 1985 (trad. de Richard Howard, New York: Harper Colophon) y en español en 1987 (trad. de Flora B. Burla, México: Siglo XXI) con el título *La conquista de América. La cuestión del otro*, edición que manejaremos para las citas correspondientes.

³ Mi primer contacto con el libro de Todorov fue en 1986, en su versión americana, en un curso de literatura colonial dictado por la prof. Rolena Adorno, en las aulas de The Ohio State University, donde un grupo de graduados polemizamos con el texto todoroviano intentando reconstruir su aparentemente monolítica visión (versión) de la conquista para desentrañar sus grietas y contradicciones. Pretensión ingenua que, sin embargo, tuvo sus frutos en la iniciación de un debate que en nuestras conciencias todavía sigue vivo.

⁴ Jonathan Culler, «A clash of symbols». *New York Times Book Review* 15 de agosto de 1984, 22-23.

⁵ Debemos notar que el análisis del comportamiento de Colón que hace aquí Todorov parece limitarse a las afirmaciones de aquel en su *Diario* únicamente. La crítica coincide en ver su enfoque sobre Colón como parcial y objetable en muchos sentidos, ya que no da cuenta de la restante obra del descubridor ni de la evolución de su pensamiento en cuanto al proyecto imperial sobre América. Por otro lado su visión de la mentalidad profundamente «evangelizadora» de «cruzado» de Colón la toma en realidad de la versión que Las Casas elabora en el siglo XVI, mediación evi-

dentamente comprometida con el ideal misionero hegemónico de la época y de su intérprete

⁶ John H. Elliot, «Mastering the signs», s/ref. 19 de julio de 1984. 1-7

⁷ James Lockhart, **The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru**. Texas: University Press, 1972, 35