

## Relato de la conquista y discurso del descubrimiento Reflexiones sobre el problema del otro tal como lo plantea T. Todorov

Jean Widmer

Université de Fribourg (Suiza)

---

Recibido: 12/12/2022 – Aprobado: 23/2/2023

### Resumen:

Este texto pertenece al sociólogo suizo Jean Widmer y fue publicado originalmente en francés en 1992, al cumplirse los 500 años del primer viaje de Cristóbal Colón. Constituye el estudio más importante de la obra de S. Todorov sobre la otredad y fue incluido en una antología junto a otros trabajos de Widmer, en una compilación indispensable para comprender la nueva sociología estructural. Se lo publica ahora por primera vez en español, al cumplirse quince años del fallecimiento de su autor, como homenaje a su labor académica en la Universidad de Fribourg y en la plena vigencia de sus ideas.

**Palabras clave:** América, lenguaje, otredad, semiótica, sociología estructural.

### Abstract:

#### Account of the Conquest and Discourse of Discovery

This text belongs to the Swiss sociologist Jean Widmer and was originally published in French in 1992, on the 500th anniversary of Christopher Columbus' first voyage. It constitutes the most important study of S. Todorov's work on otherness and was included in an anthology together with other works by Widmer, in an indispensable compilation for understanding the new structural sociology. It is now published for the first time in Spanish, fifteen years after the death of its author, as a tribute to his academic work at the University of Fribourg and in full force of his ideas.

**Keywords:** America, language, otherness, semiotics, structural sociology

---

*Para Raquel, mi América*

1492<sup>i</sup>. Bajo las banderas de la fe y los reyes, nuevos territorios se integran a una nueva forma, con poblaciones expulsadas y pueblos conquistados: es el comienzo de la modernidad, aún enraizándose y ya explosiva. Los saberes que producirán la modernidad, la matematización y comparación (mestizaje) de los documentos, la estandarización de las lenguas vernáculas y el progreso de la cartografía, serán los nuevos recursos, al servicio de un proyecto medieval, el descubrimiento de una nueva ruta hacia Jerusalén.

Quinientos años más tarde, el viaje de C. Colón<sup>ii</sup> es celebrado, en un mundo que se concibe históricamente, que tiene memoria y sabe que su recuerdo se ubica en relación a una época: la nuestra. Se actualiza el aspecto performático de toda celebración: su enunciación conlleva una justificación.

Dos cuestiones constituirán entonces el marco de mis observaciones, atravesadas por una atención especial en la claridad ética. Interrogarme sobre la modernidad, sobre sus inicios y lo que parecería ser una mutación o un declive. Examinaré también indirectamente la semiótica, disciplina de la mediación, de nuestra forma de dar sentido al mundo. La semiótica intenta establecer en diferentes épocas la geometría de nuestro pensamiento, su lugar y sus caminos. Así pues, mi interés se centrará tanto en lo que pretende vincular como en los vínculos que establece; sus contornos y omisiones revelan una antropología y una sociología implícitas.

En lugar de algún tratado técnico, el hermoso libro de T. Todorov *La Conquista de América. El problema del otro* será mi espacio de interrogación. Publicado en 1982, ya se posiciona sobre la cuestión histórica: ¿conquista o descubrimiento?, antes de que los organizadores de las festividades planteen su respuesta. Concebido como un libro de relatos ejemplares, enmarca este cuestionamiento dentro de uno más general, "el problema del otro" entendido como cuestión semiótica, "porque lo semiótico no puede pensarse fuera de la relación con el otro", y viceversa.

El descubrimiento de América, y por lo tanto de los americanos, plantea sin duda el "problema del otro". Pero el relato de las circunstancias de este descubrimiento del otro también es un relato de conquistas militares, políticas y religiosas. El enfoque de T. Todorov plantea entonces, en la articulación misma de su libro, el dilema que opone a nuestros contemporáneos: ¿descubrimiento o conquista?

T. Todorov habla de los indígenas, de su percepción y sufrimiento.<sup>iii</sup> Hace hincapié en la despoblación masiva, y aunque algunas de sus afirmaciones son osadas, no son esas las centrales de su argumentación. Su objetivo principal es explicar semióticamente los sistemas de percepción individuales y colectivos que intervienen en este encuentro histórico. En consecuencia, su libro presenta la oportunidad de cuestionar el aporte de una semiótica, entendida en un sentido amplio que Peirce habría aceptado más fácilmente que Saussure.

El problema del otro atraviesa la filosofía contemporánea. Generalmente se lo plantea a través de la perspectiva de dos personas: *ego* y *alter*. Este problema se aborda a menudo desde el marco depurado de modelos. Pero las relaciones colectivas no se formulan en estos términos. Buscar las razones de ello llevaría a cuestionar el lugar histórico que la filosofía se otorga a sí misma.

T. Todorov tiene el mérito de plantear el problema del otro desde el campo histórico. Permite así un doble desafío: el teórico y el ético. Fácilmente disimulada en la enunciación modelizante, la cuestión de la justificación de una obra teórica se hace evidente cuando se aplica a la historia de los hombres. Y T. Todorov lo asume.

En la primera parte, examinaré un caso contemporáneo de relación con el otro lejano, el exotismo turístico. De este modo, se planteará claramente la relación con las circunstancias de la enunciación y, al mismo tiempo, servirá de referencia fija desde donde considerar los quinientos años que nos separan de 1492. En las dos secciones siguientes (apartados 3 y 4), examinaré el análisis de T. Todorov sobre las estrategias hermenéuticas de las figuras históricas que aborda. El estatuto de la escritura remite a una clasificación de las sociedades: ¿cómo trata T. Todorov la relación entre ambos? ¿Cómo se analiza la enunciación? La respuesta a estas preguntas nos llevará a examinar la propia escritura de Todorov, la relación en su libro entre discurso narrativo y sistemático. Se cierra el círculo: las condiciones de enunciación de la celebración de los 500 años plantean de nuevo la pregunta: ¿qué otro?

Mis observaciones no serán, por lo tanto, de crítica histórica: cuestionarán brevemente algunos aspectos del sentido del problema del otro.

## 1. ¿Desde qué centro clasificar a las otras poblaciones?

1992. Los “descubrimientos” no cesan. La agencia de viajes Hotelplan anuncia que “Borneo la exótica le ofrece todas las maravillas naturales y animales”.<sup>iv</sup> Tres fotografías acompañan este título: un orangután, una montaña y un hombre con corona, seguramente un Iban. Los autores deben saber de su existencia ya que un texto debajo de las fotografías expone las propuestas del viaje y cierra de esta manera: “Para terminar, se volverán etnólogos en contacto con los Iban, un pueblo alejado de la civilización.”

¿Error escandaloso o grotesco? No importa: “La recepción de enunciados es más reveladora, para la historia de las ideologías, que su producción” (Todorov, 1982: 60). Esta publicidad pasa desapercibida en tanto lectores. “Se lee”. Sin prestarle una atención metalingüística en particular, no presenta ninguna aspereza que llame la atención: condensa gran cantidad de lugares comunes, muchas veces implícitos, del acercamiento “exótico”<sup>v</sup> al otro. Sin embargo, sus productores no advirtieron que este discurso revelaba el código sin censura.

Esta publicidad reproduce un sistema de clasificación cercano y distinto a la vez a la estrategia cognitiva de C. Colón, según T. Todorov: “Colón sólo habla de los hombres que ve porque, al fin y al cabo, también son parte del paisaje”.<sup>vi</sup> Pero su curiosidad de naturalista se inserta en una fe conquistadora al servicio de la reconquista de lugares santos. La de los turistas remite a la etnología. No se trata de la etnología tal como se la ejerce en la actualidad, sino su imagen cultural: una cristalización de la perspectiva colonial.

### a) *¿Desde qué lugar clasificar?*

Este paralelismo, que solo es azaroso en la medida que se debió al azar de mis lecturas, invita a interrogar la relación entre la fe y esta etnología exotizante. T. Todorov señala que la fe en el Medioevo, más que egocéntrica, era “alocéntrica” (1982: 118), ya que su centro estaba fuera de ella, en Jerusalén. La mirada exótica sería su exacta inversión ya que permite que las metrópolis se constituyan como centro. La conquista de América, que era también la preparación de una cruzada para reconquistar lugares santos, habrá conducido así a su inversión: la constitución del centro dentro de nosotros en lo espacial, y delante nuestro en lo temporal, el progreso, o detrás nuestro, la nostalgia, que es su correlato invertido.

¿Dónde ubicar, a qué distancia situar el centro a partir del cual las estructuras de sentido (clasificaciones, principios de jerarquización, etc.) dan cuenta de nuestras prácticas como colectividad? La respuesta no plantea una elección individual. Colectivamente, está determinada por el marco en el que se realiza la elección: ¿se trata de una elección económica, política, religiosa? No se puede elegir elegir. ¿Pero quizás exista un marco paradójico que permita, no plantearse el problema de la elección, sino que la pregunta se haga, que la presencia se manifieste?

Esta interrogación solo es una mirada. No nos dispensa del análisis, al contrario: la explicitación clarifica. Antes de examinar la manera cómo los espacios institucionales se entreveran en el campo histórico, volvamos al ejemplo prosaico del turismo que nos sirvió de punto de partida para examinar una forma actual de descubrimiento del otro.

### b) *Simbolización del lugar central*

El turismo es una forma profana de reconstrucción del centro pero que en la actualidad no reenvía a ninguna forma sagrada del centro. Es profundamente narcisista, especuladora. La

oposición esquemática entre buenos y malos que estructuraba supuestos bloques se cayó. Un paradigma análogo entre el Norte y el Sur no encuentra su legitimidad. Es verdad que los adeptos a la desigualdad no faltan y apoyarían las elecciones paradigmáticas de Sepúlveda recuperadas por T. Todorov (*ibid.*: 164). Les faltan (¿todavía?) algunas condiciones para que prevalezcan sus perspectivas. Aunque las intervenciones militares y económicas de las fuerzas del Norte en los países del Sur tienden a volver a darle legitimidad a un orden, sus referencias son el derecho y la economía<sup>vii</sup> y no el ser sagrado; su templo son los medios de comunicación, un *templum* privado que remite a un espacio virtual. La estructura simbólica de la violencia es problemática y, por lo tanto, también lo son sus propios límites.<sup>viii</sup> Incluso el control de la violencia se queda a medio camino entre la tradición de lo sagrado y el ejercicio de la racionalidad.

La visión etnológica vulgarizada implica entonces una ambigüedad similar a la de Colón, de quien T. Todorov dice estar a caballo entre la Edad Media y la modernidad. Es parte de lo que A. Giddens (1992: 2-3, 20) llama el orden postradicional característico de la Baja Modernidad, como también se habla de Baja Edad Media. Un orden en el que las seguridades y el habitus de la tradición fueron sustituidos por la certeza del conocimiento racional.

El conocimiento racional encuentra su contradicción dentro sí mismo al pretender la universalidad, cuya forma concreta más frecuente es el inmanentismo: pensar lo económico sólo económicamente, lo semiótico sólo semióticamente.<sup>ix</sup> En la filosofía política, la idea de un derecho universal de las personas engendró la universalidad del inmanentismo de las naciones (Kristeva, 1998: 249 y ss.). Así, con la idea de que la racionalidad implica universalidad (de aplicar la razón), se impone la idea de que la universalidad implica racionalidad. Sin embargo, los estudios sobre el desarrollo de los saberes, y en particular de los que permitieron el viaje de Colón, indican que es en realidad el mestizaje de ideas el que permite la racionalidad. Este mestizaje presupone un mestizaje de habilidades, la interdisciplinarietà, y por lo tanto, de personas; presupone la libre circulación de ideas y por lo tanto, de textos y personas; no presupone necesariamente la libre circulación de capitales y bienes de consumo.

El acercamiento entre estos dos tipos de viajeros, los conquistadores y los turistas, revela diferencias en sus sistemas de legitimación y con mayor profundidad, en la encarnación social de los sistemas culturales. Muestra también las semejanzas en el sistema de clasificación que T. Todorov opone al de los indígenas.

## **2. El estatus cognitivo del otro**

Presos de un sistema de referencia tradicional, Colón y los primeros conquistadores que precedieron a Cortés trataron muy rápidamente a los seres extraños que encontraron como animales, mientras que los indígenas se preguntaban si los extraños visitantes eran dioses. Ambos grupos excluyen al otro de las categorías ontológicas de lo humano, pero los primeros lo "reducen" mientras que los segundos lo "subliman". Más adelante, los estatus ontológicos se aclaran, pero las relaciones prácticas entre ambos grupos seguirán marcadas por este malentendido inicial.

El estatus del otro es, para cada bando, determinado por indicios. Para los conquistadores, proviene del contacto de los cuerpos, de la presencia de cuerpos desnudos, evaluados según su fuerza, su armamento, su sexo, su atractivo. Un estatus de proximidad. El estatus del otro como dios remite a indicios brindados por los exploradores, que son interpretados valiéndose de los indicios con los que los dioses leen el destino.

Estos procesos remiten a diferentes operaciones cognitivas y a diferentes formas de dar sentido. Para las primeras, recurriré al análisis propuesto por Gregory Bateson; para las segundas, el de Charles S. Peirce (párrafo 3).

### **a) El silencio de los dioses**

T. Todorov (1982: 105) observa que frente al otro, tanto para los indígenas como para los conquistadores, los dioses callaban: los sistemas interpretativos y las ontologías no se lo esperaban. En el marco analítico de la psicología sistémica (Watzlawick, Beavin y Jackson, 1972: 264 y ss.), el conocimiento sobre los objetos (conocimiento de segundo grado según esta terminología) entra en crisis. Los conquistadores recurren al conocimiento de primer grado, el conocimiento no sobre los cuerpos sino de los cuerpos. Un conocimiento de los cuerpos como indicios sensibles de placer o dolor. Es cierto que pocos de ellos pensaron que los indígenas eran animales, pero muchos sí los trataron como tales. Un reduccionismo práctico.

Los indígenas habrían recurrido al conocimiento de tercer grado, el que unifica la visión del mundo, un conocimiento que se volvió delirante, paranoico. Veremos (en el párrafo 6) que este conocimiento de tercer grado les permitió descentrarse, constituir un centro vacío a partir del cual estructurar de nuevo la relación con el otro. Las dudas de Moctezuma respecto al uso de la fuerza podrían interpretarse como la tentación de renunciar a la opción militar. Un análisis sin prejuicios sólo debe basarse en las opciones institucionalmente concebibles. Lo religioso era una opción de este tipo, como podría haberla sido para los españoles. En ambos casos, estaba al servicio del poder y de su legitimidad. La preponderancia de esta función y el funcionamiento del poder la hicieron inoperante en este momento crucial del choque de culturas.

Esta reformulación muy general de las "estrategias ontológicas" no las pone en relación con una lógica *a priori*, sino con opciones históricamente concebibles. En otras palabras, el uso de categorías analíticas, como en este caso las de la psicología sistémica, se limita a su función de organizar el análisis. No debe sustituir el discurso referido a la hora de interpretar las opciones históricas.<sup>x</sup>

Así quedó formulado un principio que me guiará al examinar la reconstrucción de T. Todorov sobre las culturas presentes.

### **b) ¿Dos órdenes de comunicación?**

¿Será la victoria la consecuencia de dos políticas de comunicación? (Todorov, 1982: 105, 261). Es cierto que el arte de la guerra es también un arte de la comunicación. Pero, ¿la victoria de los españoles es una victoria de la comunicación interhumana sobre la comunicación con el mundo, tal como lo propone T. Todorov, la prioridad dada al sintagma sobre el paradigma, al contexto sobre el código?<sup>xi</sup> ¿La pérdida del sentido de pertenecer a un "orden preestablecido" (respetando el desarrollo de T. Todorov deberíamos hablar incluso de orden *predicho*) es la pérdida de la comunicación con el mundo? El orden preestablecido es un orden institucional, como lo son el paradigma y el código. ¿Cómo puede este orden suponer una "ganancia" del mundo?

Además, ¿por qué tendría que haber sólo dos tipos de comunicación? ¿No sería más provechoso preguntarse hasta qué punto los dos poderes presentaban similitudes y se confrontaban simétricamente, y hasta qué punto había diferencias? El primer aspecto subrayaría el arraigo en formas tradicionales de dominación imperial, legitimadas por sistemas

religiosos que, por otra parte, obedecen a principios diferentes (monoteísmo *versus* politeísmo). El segundo aspecto podría medir cuánto aportó e influyó la modernidad. La figura de Cortés, tal como la describe T. Todorov, se erige en su emblema.

¿No existe, de manera más general, por la forma de plantear la pregunta, el riesgo de reducir una cuestión sistemática a meras oposiciones de un caso histórico particular? ¿El riesgo de otorgar, sin examen teórico, un estatus analítico a una sistematización de observaciones empíricas?

T. Todorov no puede afirmar con seriedad que la comunicación de los conquistadores carezca de paradigma o código. ¿Por qué no menciona que tanto los paradigmas como los códigos cambiaron, ya que las acciones de las que dan cuenta también cambiaron y en ese caso, en qué cambió la comunicación? Especialmente sabiendo que se trata precisamente de los aspectos que anuncian la modernidad.

En efecto, parece identificar la comunicación indígena con los principios de solidaridad y jerarquía, y la de los españoles con los principios de individualismo y democracia (Todorov, 1982: 130). Los primeros crean el Códice Florentino, donde la fatalidad rige el curso de los acontecimientos; los segundos redactan la crónica de Bernal Díaz, una historia con personajes. Y añade que Bernal Díaz "autentifica su información personalizando las fuentes", mientras que en el Códice Florentino "nunca sabemos quién habla" (*ibid.*: 131). "El relato del *Códice Florentino* es la historia de un pueblo contada por ese mismo pueblo. La crónica de Bernal Díaz es la historia de ciertos hombres contada por un hombre" (*ibid.*: 125).

Es extraño oponer personalización y pueblo en tanto enunciadores/narradores. En contraste con lo que Bajtín sugirió audazmente sobre las formas del discurso indirecto y su relación con las formas de la sociedad, todo sucede como si esta oposición ocupara el lugar de un análisis más detallado de las condiciones de la narración, de los contextos institucionales.<sup>xiii</sup> En efecto, el texto del Códice Florentino forma parte de una iniciativa muy controvertida en la sociedad conquistadora: los franciscanos dudaban en incluir la perspectiva de los indígenas a la *Historia General de las Cosas de Nueva España*.<sup>xiii</sup>

Pero la perspectiva de los indígenas no es idéntica a la narración de los indígenas. La perspectiva remite al interdiscurso, al discurso indirecto, en un sentido amplio. La narración se refiere a la práctica de producción de textos, en este caso el discurso relatado. Las diferencias señaladas por T. Todorov (y Bajtín) son de ese orden. Se refieren por lo tanto a las condiciones de producción y a los narratarios del texto: a las circunstancias de recuperación del discurso del otro.

T. Todorov establece una relación entre las acciones de los hombres y la manera de contarlos en el relato, más que en la narración. O más bien, hace inferencias sobre la narración basándose únicamente en el relato. Aquí encontramos los límites de la semiótica de la enunciación, tal y como se practica generalmente.

La enunciación (en este caso la narración) es la manera en la que los textos (en este caso el relato) describen las circunstancias de su situación de enunciación. Esta separación es analítica. En realidad, la enunciación solo es estructura de sentido cuando está constituida, y por lo tanto incluida en la situación de enunciación; juntas, conforman una configuración de sentido. Porque esa situación en sí existe solamente en la medida en que otorga sentido, posibilitado solamente por los actores históricos que producen el enunciado y se "describen" en la enunciación. La enunciación es la manera en la que un relato presenta sus circunstancias de enunciación, el sentido que le da. De esta manera, es el producto de una selección en un paradigma que no es textual. Remite a los pensables determinados por el estado de una cultura.

El inmanentismo semiótico no tiene fundamento fuera de la institución semiótica. Por lo tanto, las relaciones entre estructura social y estructura discursiva conciernen el conjunto del dispositivo enunciativo de esta última: la referencia, por supuesto, pero también la construcción del enunciativo/narrador, del destinatario/narratario, así como también de los discursos que los legitiman desde su origen, especialmente bajo la forma de citas y de perspectivas referidas.

En cada caso, sin embargo, hay que distinguir entre lo que es del orden de la acción y del orden del paradigma de lo institucional. Desde este punto de vista, podría decirse que el enfoque de Bernal Díaz anuncia la práctica periodística cuyas referencias son inmanentes y relativistas, mientras que el del Códice Florentino participa del orden dogmático de la doxa. Aunque a veces parece dar preferencia a este último, T. Todorov (1982: 260) sigue siendo categórico: "dejar al otro intacto no es hacerlo vivir", citarlo sin hacerse cargo de él.

### c) *¿Qué pérdida?*

Perder la comunicación con el mundo en favor de la comunicación interhumana, desatender la referencialidad en favor de intereses pragmáticos, son prácticas de agentes con intenciones, estrategias y recursos. El código y el paradigma son sistemas abstractos que sólo tienen eficacia causal cuando se insertan en acciones que los reproducen y eventualmente los modifican.<sup>xiv</sup> El paradigma no puede perder el mundo, sólo los agentes. Con la destrucción de la cultura indígena, lo que hemos perdido es una relación con el mundo y no la relación con el mundo que perdimos. ¿Se une el arrepentimiento de T. Todorov a la nostalgia maltratada que él mismo expone?

En concreto, el "sueño del buen salvaje", que según T. Todorov (*ibid.*: 105) es el fruto amargo de la victoria española en México, se refiere a los conquistadores "soñadores" y no a los "salvajes" muertos o asimilados. El sueño pertenece al soñador aunque, en este caso, tenga consecuencias en el mundo despierto. Y es efectivamente un sueño, un imaginario: nada indica que un saber de la vida real de los indígenas haya originado la nostalgia del buen salvaje. En este punto, T. Todorov está atrapado no tanto en su historia sino en su narrativa.

Esta línea de razonamiento nos lleva a cuestionar la relación entre enunciados y procesos de enunciación en el propio texto de T. Todorov. Pero antes, esbozaré otra forma de conceptualizar las diferencias cognitivas en la relación con el otro y otra estrategia frente al otro, Cortés y Malinche.

### 3. Cortés y la figura de la interacción simbólica

En términos peirceanos, La dificultad de dar sentido a través del sistema simbólico lleva a los españoles a recodificar la situación en símbolos indécicos mientras que Moctezuma recurre a una sobredeterminación del sistema simbólico. Una analogía se volverá necesaria. Ante la incapacidad de comprender al adversario, dos resultados parecen posibles: uno, simbólico, consiste en enviar aún más satélites, en leer aún más diagramas; el otro, indécico, consiste en mandar tropas. Queda aún una tercera posibilidad: la traducción. Suspender el tiempo, volver a plantear los términos, hacer un desvío: empezar por entender (antes de tener).

La figura de Cortés representa esta opción en la historia de T. Todorov: "Fue el primero que tuvo una conciencia política, e incluso histórica, de sus actos" (*ibid.*: 107). T. Todorov desarrolla ampliamente el sistema de interpretación al que recurren españoles y mexicanos: su relación con la religión, la escritura, el tiempo, la comunicación y, por lo tanto, con la guerra misma. Españoles e indígenas incorporan su cultura; el choque de culturas es el choque de sus



propios cuerpos. Cortés tendrá una relación diferente con los cuerpos y las culturas. No será una distancia teórica. Más bien una distancia práctica y pragmática. Emplea convenciones, rutinas, acuerdos sociales. Si busca comprenderlos, lo hace en tanto gran estratega, no como antropólogo.

Para referirse a Cortés y su habilidad, T. Todorov presenta a Malinche, alias doña Marina. Ciertamente traidora de su comunidad, es también un elemento importante de la victoria y una de las primeras figuras del mestizaje de culturas (*ibid.*: 109). Detengámonos en este punto. T. Todorov describe a Malinche como una valiosa fuente de información que incluso toma iniciativas siguiendo los intereses de Cortés. Y al mismo tiempo, permanece mujer e indígena: entregada a Cortés, será ofrecida a un lugarteniente pero volverá a ser la amante de Cortés en los momentos decisivos. Como mujer, es un cuerpo para estos soldados; como indígena, es un instrumento para entrar en interacción simbólica y ya no sólo social con la cultura de quienes deben ser derrotados.

Es por lo tanto doblemente "mestiza". Mestizaje social en tanto cuerpo y depositaria de conocimientos, mestizaje étnico como indígena y como tráfuga de los españoles. Hoy, el segundo mestizaje es un problema, pero se construye sobre el primero, una contradicción sedimentada desde hace tiempo en el espesor de las instituciones. Dominada como un cuerpo, desplegó inteligencia, iniciativa y capacidad de adaptación al servicio de la guerra. A ella también aplica lo que T. Todorov dijo sobre los indígenas traídos a España como curiosidades: no se reduce al rango de objeto sin convertirse plenamente en sujeto; es un sujeto reducido "al papel de productores de objetos" (*ibid.*: 142), a su función. Esta tensión, formalizada desde entonces en forma de trabajo asalariado, da lugar a movimientos pendulares: a veces, el "desarrollo de los recursos humanos" es prioritario, a veces lo es la domesticación. Esta tensión alimenta la cuestión identitaria hasta nuestros días: la constitución voluntarista de una comunidad proyectada hacia el futuro, así como la restauración de un pasado imaginario, son posibilidades inscritas en las condiciones de esta figura, la de un sujeto reducido a su función de productor.

Malinche se vuelve entonces una figura más compleja de lo que parece. Desde el punto de vista semiótico, es también la figura que permite conciliar el reduccionismo práctico descrito más arriba con la voluntad de Cortés de entender. Como indicio del otro, permitió una verdadera interacción simbólica. Una interacción que no deja de ser estratégica pero que es el inicio de una traducción entre culturas. Su acción no solo es reproducción de códigos, es productora de nuevas racionalidades.

No obstante, esa traducción permitió la victoria, la destrucción de la otra cultura. Por lo tanto, la interacción simbólica por sí sola no es necesariamente condición de diálogo, como pareciera pretender T. Todorov (*ibid.*: 261). Del mismo modo, la cultura destruida, aunque había permitido la comunicación con el mundo, era una cultura de opresión más allá de lo que ella misma podía legitimar. La violencia escaparía así a los marcos culturales como lo indómito, lo que queda de *Unheimlich* en las culturas. La parte maldita de Georges Bataille.

"Si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto, entonces esa comprensión corre el riesgo de ser utilizada para fines de explotación, de "tomar"; el saber quedará subordinado al poder" (*ibid.*: 143). Pero, ¿cuáles son las condiciones para esa comprensión? ¿Condiciones culturales y no sólo personales? ¿Qué lenguaje permite no sólo decir sino dejar decir, escuchar?



#### 4. Cómo escribir sobre el otro: la comunicación y la guerra

Dominar la violencia, un problema que la sociedad policial de la posguerra muchas veces intentó ignorar, fue objeto de numerosas reflexiones antes de la guerra (Roger Caillois, Georges Bataille, Jules Monnerot, etc.). En la sociedad moderna, esta problemática tiene una vinculación interna con la relación con la escritura,<sup>xv</sup> con la ausencia específica, el vacío característico de la escritura. Ahora bien, la escritura es uno de los hilos conductores de la obra de T. Todorov, ya sea para caracterizar el encuentro de culturas o para caracterizar su propia obra.

Sin embargo, T. Todorov no invoca a la escritura al tratar el problema central de su libro, el que le da su importancia: por qué comprender, e incluso admirar, puede implicar tomar; por qué tomar implicó destruir.<sup>xvi</sup>

Tras rechazar cualquier interpretación economicista o esencialista, T. Todorov distingue dos tipos de sociedades: las sacrificiales, como la azteca, y las de masacre, como la española de la época (*ibid.*: 152 y ss.). Su diferencia esencial está en que los sacrificios se llevan a cabo en el marco de ritos sobre personas categóricamente identificadas, mientras que las masacres se realizan en la sombra y sobre personas tratadas como infrahumanas.

Encontramos así la relación entre las sociedades integradas que valoran lo ritual y las sociedades centrífugas que valoran la improvisación (distinción que remite a las distinciones semióticas ya mencionadas sobre Cortés). T. Todorov percibe acertadamente que el comportamiento de los conquistadores no es consecuencia de la Edad Media, sino un anuncio de la modernidad. No obstante, la explicación se queda un poco corta.

##### *a) Pensar lo económico como parte integral de la cultura*

Por un lado, decir que el comportamiento español no tiene nada de económico equivale a reducir la racionalidad económica a mera producción de bienes. Desde este punto de vista, la obscenidad de muertes, violaciones y torturas es ciertamente absurda. Pero si el consumo forma parte de la economía, e incluso constituye su fin último, entonces se trata efectivamente de un comportamiento económico, con su propia temporalidad, la de la negación de su propia historicidad y en la inmediatez, la negación del tiempo del otro; su propia moral, la del grupo disciplinado por dentro y sin límites por fuera; su propia jerarquía, la del más fuerte; su propia estructura, la reproducción de la desigualdad de los seres. Es decir, una lógica que conocemos demasiado, por haberla vivido en este siglo.

Este comportamiento económico representa la generalización de la cultura militar en forma de proyecto de sociedad. Este "engrama" cultural en el nacimiento de los nuevos mundos, en Europa y América Latina, es tan importante como los inicios de las sociedades racionales, capitalistas y democráticas, ya que se les opone. La decadencia de España tras sus conquistas no sólo se debió, como a veces se dice, al mero traslado de la producción de la metrópoli a las nuevas tierras. Dicha transferencia tuvo lugar más tarde, en el colonialismo y el neocolonialismo, sin implicar las mismas consecuencias, al menos para los países de la metrópoli ya modernizados en la época de las colonias.

El declive también se debe al hecho de que las fuerzas vencedoras triunfaron en la metrópoli, esterilizando durante mucho tiempo los fermentos culturales que habían permitido su victoria. El culto al líder, con su correlativa cultura de la astucia y la deslealtad, permanecerá durante mucho tiempo como una huella en la cultura política tanto de la metrópoli como de los nuevos Estados del Sur.

## b) *¿Qué ocurre entre los individuos y sus sociedades?*

La explicación de T. Todorov se queda corta porque solo relaciona las sociedades con comportamientos individuales, reales o tipificados. Si bien es cierto que la sociedad española era escribal, dotada de importantes conocimientos matemáticos y cosmológicos, estos recursos culturales estaban ordenados en una jerarquía de instituciones en cuya cúspide se apoyaban mutuamente el poder real y el religioso. El mantenimiento de este arreglo institucional requiere la seguridad de un mundo cerrado, que repite su propio código, sofocando el mestizaje de ideas y personas que supone la reproducción de nuevos saberes. Incluso la literatura reflejará esta sensación de irrealidad.

En la medida en que la semiótica no se refiere a las condiciones de enunciación, impide explicar técnicamente cómo las personas dan sentido y cómo la sociedad construye una historia (volveremos sobre este punto más adelante). Mi propósito no es, por lo tanto, realizar una crítica histórica o sociológica. Se trata de examinar en los escritos de T. Todorov esta forma de describir la relación entre semiótica y sociedad.

## 5. Relato y discurso, narrativa y enunciación

El libro de T. Todorov pasa del relato al discurso y de nuevo al relato: "Siento la necesidad (y no veo en ello nada de individual, por eso lo escribo) de quedarme con el relato que propone más que impone; de volver a encontrar, en el interior de un solo texto, la complementariedad del discurso narrativo y del discurso sistemático" (*ibid.*: 263).

La elección de la forma del relato es para él también la elección de sus efectos. Las "impresiones" que deja, en tanto "relato ejemplar", son oportunidades no para la imitación, sino para la reflexión sobre nosotros mismos, sobre nuestras diferencias y semejanzas. Una oportunidad para entender la historia como una "serie de cambios imperceptibles" (*ibid.*: 264).

El discurso explicativo se basa en el carácter ejemplar de los relatos: las estrategias cognitivas y prácticas de Colón, Cortés o los indígenas son tipificadas y traídas desde los tipos de sociedades también formadas a partir de estrategias: sociedades de oralidad o de escribalidad, de sacrificio o de masacre.<sup>xvii</sup>

La identificación de los efectos paradójicos de las elecciones entre las estrategias de "liquidación de lo extraño" (Kristeva, 1988: 281), que son las elecciones entre identidad y diferencia, tiene el mismo carácter. El principio igualitario preserva la supervivencia de los pueblos pero conduce a su asimilación; el principio de desigualdad, de diferencia, preserva la cultura pero conduce a la destrucción de los pueblos. Si la historia parece ilustrar dramáticamente estas paradojas, lo cierto es que la asimilación la practican las órdenes religiosas y la destrucción los jefes militares y los terratenientes rurales. Son los franciscanos o los jesuitas los que protegen a los indígenas enculturándolos; son los militares los que disfrutaban con la brutalidad, los pequeños patrones los que violan a las mujeres indígenas y torturan a sus maridos.

Las lógicas identificadas no determinan por sí mismas las prácticas. Se encarnan en las instituciones e incluso en los conflictos dentro de estas instituciones. Por dramáticas que sean, son históricas, sujetas a cambios como lo son las verdaderas conquistas y descubrimientos.

Establecer una correlación directa entre los principios sociales y los comportamientos deja en la sombra todo el entramado institucional que constituye sin embargo todo el trasfondo de los relatos. De este modo, se da la paradoja de que T. Todorov parece hacer el relato de las conquistas y el discurso de un descubrimiento.

De esta manera, presenta a las sociedades como homogéneas, sobredeterminadas por principios. Las diferenciaciones y conflictos presentes en los relatos desaparecen en el discurso, empobreciendo las posibilidades de pensar otras formas de vida social.

### ***a) Las condiciones de enunciación entre lo semiótico y la sociedad***

Estas lógicas semióticas, cognitivas o simbólicas son potentes palancas de interpretación. Aplicadas a la historia, parecen sin embargo dejar al individuo y sus grandes elecciones frente a frente, sin intermediarios, sin encarnación en prácticas e instituciones. Los relatos de T. Todorov son morales. Atribuye intenciones y sus interpretaciones son lógicas. Entre las dos, falta la enunciación.

Por momentos, T. Todorov (1982: 60, 84, 118) articula su texto según el flujo de la comunicación: la recepción y la producción de los discursos. Al examinar las razones de la victoria de los conquistadores, se encuentra ante una multitud de textos, más que ante un diario o una biografía, textos cuyos propósitos son diversos y en los que la verdad no era necesariamente la preocupación principal. La construcción del relato ejemplar se vuelve problemática. "El único remedio es no leer estos textos como enunciados transparentes, sino tratar de tener en cuenta al mismo tiempo el acto y las circunstancias de su enunciación" (*ibid.*: 60).

La enunciación no se reduce sin embargo a la relación entre la producción y la recepción de discursos, por muy útil que sea este recurso analítico. La enunciación, y en particular la veridicción, no es un acto puramente subjetivo: es también un acto institucional. Hace referencia y se inscribe en un orden de magnitud social. La institución provee lo prepensado y, en particular, los motivos de estos actos. Proporciona también una perspectiva, un encuadre de lo que es relevante y lo que no, una censura de lo que es aceptable y lo que no lo es.

El enunciado no se refiere únicamente a otro enunciado, la producción no se refiere únicamente a su recepción. O mejor dicho, el enunciado se estructura mediante el "contrato" que lo vincula a la producción y a sus condiciones. Todo el proceso se "encarna" en prácticas que contribuye en reproducir al tiempo que les garantiza sentido y pertinencia. Lo mismo puede decirse de los conflictos actuales sobre el significado del 500° aniversario.

### ***b) Las formas del descubrimiento***

La disputa por saber si 1992 festeja un descubrimiento o una conquista se basa en el mismo olvido de inclusión de lo institucional. Sólo se plantea en estos términos si no se tienen en cuenta los componentes de cualquier descubrimiento o conquista. Les faltan adjetivos. Una conquista es militar, científica, amorosa... Un descubrimiento es científico, comercial, religioso... Una conquista puede incluir un descubrimiento. Un descubrimiento puede incluir una conquista.

Colón era un marinero que buscaba una nueva ruta hacia Oriente. Buscaba un camino y encontró un continente. No buscaba al otro, no lo encontrará como tal. Lo que sigue se decidirá en función de las necesidades reales que justifican valorar su "descubrimiento": la búsqueda de oro, de nuevos territorios.

Aquí un pequeño excurso contemporáneo: si hubo un descubrimiento, se inscribe en un proceso cognitivo; es un momento dentro de un proceso discursivo. ¿De qué proceso se trata? En un discurso tradicional, sólo podría ser un acto fundacional, incuestionable. Paradójicamente, es la discusión en torno a la cuestión del descubrimiento lo que le confiere

la posibilidad de haber sido un descubrimiento moderno: es un rasgo distintivo de los discursos racionales que los descubrimientos puedan discutirse.

Pero volvamos a la historia. Además de marineros y soldados enviados para dominar al otro, se enviaron órdenes religiosas. Órdenes predicadoras para la conversión y la organización, órdenes franciscanas para la educación y el cuidado. ¿Cuántas órdenes contemplativas se enviaron? ¿Qué riesgos se corrieron para que el otro se acercara?

### ***c) La organización institucional como paradigma explicativo***

El tratamiento discursivo de las historias ejemplares mediante la objetivación de sus condiciones institucionales abre nuevas posibilidades de comprensión. La organización institucional de las sociedades, sus conflictos y su jerarquía forman un paradigma que explica las elecciones sintagmáticas, las acciones emprendidas, no sólo individualmente, sino en su dimensión social e histórica.

España y la Cristiandad eran sociedades diferenciadas. Cada institución ofrece su posibilidad de descubrimiento y conquista. La elección de hacer frente a una situación movilizandando una institución en lugar de otra es análoga a una selección paradigmática: implica un efecto de sentido, una definición del "problema" e implica consecuencias diversas. Las opciones indígenas eran diferentes: su organización institucional y su diferenciación eran distintas. Así, el saber y el comercio, que eran instituciones diferenciadas en la España del siglo XV, quedaban en este contexto sometidas al poder religioso y político respectivamente. Sería necesario describirlas para comprender la naturaleza de sus elecciones.

La objetivación de los contextos enunciativos no sólo tiene ventajas interpretativas. También tiene ventajas en la apreciación personal; por eso, T. Todorov se inclina más por una sociedad en contacto con "el mundo", con un sentido "preestablecido", con un orden jerárquico pero solidario. Esta apreciación adquiere un significado muy diferente según el grado de diferenciación institucional. Es cierto que la nostalgia de una sociedad "simple", poco diferenciada, está presente en nuestra cultura (al igual que el proyecto de permitir a las personas integrar la diferenciación social). Pero el propio enunciado del libro de T. Todorov estaría en contradicción con tal nostalgia. Impregnado de discursos tan variados, su análisis los asume, prácticamente, según su enunciación institucional (histórica, semiótica, literaria). La nostalgia de un orden único sería el rechazo de las voces mestizadas que hablan en su texto.

## **6. La apertura al otro**

Una razón más profunda, ética, nos lleva a tomar en cuenta las diferenciaciones que estructuran las enunciaciones.

### ***a) Todo sistema de conceptualización presenta aperturas***

T. Todorov señala acertadamente la forma en que el otro fue clasificado por reducción, siguiendo la percepción de marineros y soldados. Desde un punto de vista institucional, esta reducción no sólo es un hecho cognitivo, sino también un hecho de poder: el poder de los marineros es un poder técnico y de historia natural; el poder militar es un poder sobre los cuerpos. Si bien el sistema de legitimación del poder de Moctezuma remite a los indicios de la lectura de los dioses, también implica el sacrificio de personas designadas únicamente por su función o identidad étnica.

Este vínculo entre el poder y el sistema cognitivo no es estable. Tiene sus puntos débiles y sus aperturas.

La noción de apertura se refiere a la aprehensión del otro. Alude al modo específico de mediación: textos, herramientas, técnicas, armas, palabras... Estos modos de mediación hacen referencia a los métodos: la habilidad, la organización, la violencia, la interacción... Juntos, modos y métodos de mediación forman un eje sintagmático que puede repetir el código o modificarlo.

El pragmatismo de Cortés es por lo tanto una nueva versión de este eje, que remite a nuevos ejes paradigmáticos (institucionales). De la misma manera que siempre hay despliegue en la continuidad, siempre hay contigüidad de los cuerpos (index) y de lo arbitrario (símbolo) del conocimiento teórico.

### ***b) El eje sintagmático como eje temporal***

Contrariamente a lo que sugería T. Todorov, el eje sintagmático siempre está presente, siempre hay una operación, un saber hacer. Sólo el ojo que mira desde arriba, el ojo del poder, ve el marco sin ver el trabajo que lo hace existir. Verlo sería reconocer su contingencia (y en este sentido, todo poder tiende a autoengañarse).

Y ésta es una forma de ver al otro: ver sólo el marco de su clasificación (que generalmente no es un hecho de enunciación del otro sino de quien lo ve). Esta mirada del poder no puede reservarse únicamente al poder. Puede ser distribuida. Su distribución puede servir incluso para legitimar la organización institucional. Es una forma de reconsiderar el fenómeno del turismo y su mirada exótica. Poner una mayoría en beneficio de esta mirada sobre los demás puede parecer buen negocio desde este punto de vista. Queda claro también que el turismo, aunque se haya hecho accesible a amplios sectores de la población, no redujo para nada sus tendencias xenófobas. ¿Y por qué habría de hacerlo, ya que la intrusión del otro en mi territorio lo sitúa de este lado de la mirada y me hace perder todo el beneficio de mi mirada desde arriba?

Privada de poderes reales, la mirada exótica es impotente: se limita a su especularidad, en beneficio de la imagen que me da de mí mismo. En consecuencia, dejará poco espacio para la voz de los demás: su literatura, sus diarios, sus palabras en nuestra literatura y en nuestros diarios.<sup>xviii</sup>

### ***c) La persona del otro: lo lleno y lo vacío***

Las rupturas del sistema conceptual representadas por Colón, Cortés y Moctezuma (párrafos 2 y 3) presentan aperturas específicas, relacionadas con las tres formas de dar sentido.<sup>xix</sup> Se relacionan también con una curiosa dialéctica de lo vacío y lo lleno, lo socializado y lo que no lo es.

Georg Simmel (1986: 32 y ss.) postulaba como *a priori* social que "cada elemento de un grupo no es sólo parte de la sociedad, sino además algo fuera de ella", es decir que siempre es también otra cosa que únicamente el objeto de las categorías del entendimiento que convierten los datos inmediatos en objetos nuevos.<sup>xx</sup> Esta parte "no socializada" es primordial: "La forma en que el individuo está socializado está determinada y codeterminada por la forma en que no lo está".

No obstante, la presencia de esta parte no socializada varía, dice G. Simmel: en la amistad y el amor, el otro puede aparecer sólo como el ser único, no socializado; en el sacerdocio, el

contenido de este "no más ser" desaparece porque corresponde enteramente a su función. En cambio, en la economía monetarizada, es la personalidad individual la que tiende a desaparecer en la objetividad ideal del intercambio. Las personas ya no son más que los soportes de las normas objetivas.

Para G. Simmel, lo no socializado es el carácter único de la persona. Y la relación hacia esta persona es una relación de amor, un amor que no puede ser posesivo: "Sólo pueden, sin peligro, darse por entero aquellas personas que no pueden darse por entero, porque la riqueza de su alma radica en la renovación constante, de suerte que tras cada entrega les nacen nuevos tesoros" (Simmel, 1991: 38). Esta evolución hace referencia a la interacción constante entre la parte socializada (las entregas) y la parte no socializada, en un intercambio fructífero.

Freud nos enseñó que la parte no socializada de los seres también incluye impulsos que no se dirigen hacia el otro como persona única, sino como cuerpo de la especie, objeto de deseos y repulsiones. Sin embargo, la perspectiva de G. Simmel nos permite vislumbrar las condiciones que determinan ambos resultados: las instituciones del matrimonio y la amistad son sin duda más propicias al reconocimiento de la singularidad de las personas que las instituciones del propietario de esclavos o del militar; las del sacrificio simbólico del culto cristiano que del sacrificio humano de los aztecas.

Estas instituciones establecen las normas y por lo tanto, lo que excluyen: el matrimonio puede conducir a la tortura, al igual que las relaciones amo-esclavo pueden conducir a relaciones personales. La literatura los volvió temas predilectos, no sólo porque lo inesperado por sí solo es un acontecimiento, sino porque en la elección de los desenlaces se pone de manifiesto la naturaleza ética de los personajes.

La ampliación del otro a su persona única o su reducción al cuerpo de la especie tienen en común que están más allá del discurso, de las palabras. El descubrimiento tanto del alma como de la basura. Ambas tienen también en común de que son transformaciones tanto del otro como del yo, aspecto que las distingue radicalmente del orden del lenguaje.

Sin embargo, el lenguaje conoce a otro más allá de la persona. La ley, ya sea el derecho, la lógica o el intercambio monetarizado, es una enunciación que debe permanecer en tercera persona. Ningún nombre propio puede investir personalmente al enunciadore de la ley sin transformarla en arbitrariedad. Hay entonces en el centro del dispositivo racional y objetivado un vacío socializado irreductible que no puede ser ocupado por ningún cuerpo so pena de desvirtuar el dispositivo.

Pero la persona también puede descubrir/hacer un vacío en ella. Su acceso es tradicionalmente opuesto a los que conducen a la persona: si hay uso de la palabra, se trata de libros y canciones, pero no de conversaciones; si hay movimiento corporal, está ritualmente controlado; y a veces no hay palabra, ni movimiento, sólo atención. Una forma de establecer el centro de la estructura fuera de nosotros mismos, sin vincularlo a ningún relato, a ningún discurso, ni siquiera a ningún nombre. Una forma de apartar radicalmente el centro de toda socialización.

Estas técnicas de mediación son un acceso (probabilístico) a lo impersonal interno de la persona, a su continuidad interna con el mundo. Muchas civilizaciones y religiones las conocen, pero ninguna las convirtió en un principio de relación con el otro. De ahí mi observación sobre la ausencia de órdenes contemplativas entre las órdenes que Roma envió al nuevo mundo: la tentación de dar un nombre a Dios, de fijar contenidos, precede a la voluntad de dar nombres a los otros y de fijarlos por la fuerza.



Al examinar el planteo de T. Todorov, nada perdió de mérito. Quería que mi examen respetara el vínculo que él establece entre el método de análisis y el compromiso ético.

El énfasis en las dimensiones prácticas e institucionales de las estrategias semióticas apunta a una representación más fiel de la complejidad de las relaciones entre las personas. También pretende hacer de la relación con el otro, con el extranjero, un principio de la vida en sociedad.

Por eso me gustaría retomar la hermosa cita de Hugues de Saint-Victor: "El hombre que encuentra que su patria es dulce no es más que un tierno principiante; aquel para quien cada suelo es como el suyo propio ya es fuerte; pero sólo es perfecto aquel para quien el mundo entero es como un país extranjero".

T. Todorov, búlgaro residente en Francia, dice que tomó prestada esta cita de Hugues de Saint-Victor (siglo XII) de Edward Saïd, palestino residente en Estados Unidos, que la había encontrado él mismo en Erich Auerbach, alemán exiliado en Turquía. Este viaje interdiscursivo no es sólo un viaje intercultural, histórico y geográfico. Es la confesión de una tradición. También se transmite lo inefable, el mestizaje productivo de lo conocido y lo no socializado. Él también hace resonar voces pasadas.

"Somos todos pasajeros" dice la oración. La tradición no es entonces el límite de un territorio, el garante de un cerco. Es la posibilidad de descubrir lo nuevo, lo otro. Es el espesor que me permite escuchar mis propios pasos.

## Referencias

- Baudot G. y Todorov, T. (1990), *Relatos aztecas de la conquista*, México, Grijalbo.
- Erdheim M. (1988). "Ethnopsychoanalyse von Exotismus und Xenophobie", in *Die Psychoanalyse und das Unbewusste in der Kultur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Farrell T. (1991), "The rhetoric of war cultura", *Directions* (Northwestern University), 5, p. 4-10.
- Garfinkel H. (2006), *Estudios en Etnometodología*, México, Anthropos.
- Giddens A. (1997), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península. Traducción de Gil Aristu.
- Heimonet J.-M. (1990), "Politiques de l'écriture", in G. Bataille y J. Derrida, *Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, París, Editions Jean-Michel Place.
- Kristeva J. (1991), *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza y Janes. Traducción de Xavier Gispert.
- Lohisse J. (1987), *Le Tambourineur et le Scribe*, Louvain-la-Neuve, Academia.
- Sábato E. (1991), "¿Qué es la identidad de una nación? Sobre el "descubrimiento" de América, *Le Monde Diplomatique*, noviembre, p.32.
- Simmel G. (1986), "Digression sur le problème : comment la société est-elle possible ?", in P. Watier (ed.), *Georg Simmel, La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens Klincksieck, p. 21-46 [1908].
- Simmel G. (2010), *El secreto y las sociedades secretas*, Madrid, Sequitur.
- Todorov, T. (1982), *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI. Traducción de Flora Botton Burlá.
- Watzlawick P., Beavin J. H. y Jackson D. (1985), *Teoría de la comunicación humana*, Barcelona, Herder.

Widmer J. (1987), “Aspects langagiers du totalitarisme”, in P. Meyer-Bisch (ed.), *Forces et faiblesses des totalitarismes*, Fribourg, Editions Universitaires.

---

<sup>i</sup> (1992). *Versants. Revue Suisse de littératures romanes*, (22), pp. 91-117.

<sup>ii</sup> Mantengo el nombre de Colón, tal como lo propone T. Todorov (1982: 32-33), ya que traduce la intención del que llevaba el nombre y que lo había elegido: Cristóbal, por su función evangelizadora; Colón por su función colonizadora. Esta semantización del nombre propio se justifica, como dice B. de Las Casas (*ibid.*: 34), porque la Providencia movía a Colon, que lo había destinado a realizar lo que su nombre y apellido significan, y por lo que Aristóteles dice en el capítulo cuatro de su *Metafísica*: “Los nombres deben convenir a las cualidades y a los usos de las cosas”. La elección del nombre remite entonces a las grandes referencias de la época: la fe, la ciencia aristotélica y la expansión del reino español.

<sup>iii</sup> Publicará incluso una recopilación de relatos aztecas (Baudot y Todorov, 1983). Mi interés por el primer libro se debe a que aborda la perspectiva española, es decir de la que somos herederos.

<sup>iv</sup> Esta publicidad fue publicada por ejemplo en el diario *Construire* (n° 26 del 24 de junio de 1992).

<sup>v</sup> La perspectiva exótica fue descrita oportunamente por Mario Erdheim (1988: 258 y ss.). Evidencia cómo puede ser complementaria de una perspectiva xenófoba. Todorov (1982: 261) también constaba un vínculo entre la mirada etnológica y la del turismo del que dice: “(La posición) del turista [...] encierra la experiencia de lo heterogéneo dentro del espacio de sus vacaciones pagadas”.

<sup>vi</sup> Todorov (1982: 44,142) introduce la figura del turista, en este caso para compararlo con la mirada de Cortés: si bien admira los objetos e instituciones indígenas, no tiene dudas de los españoles, su rey y su dios, son superiores a la cultura indígena. La razón esgrimida: “Los sujetos son reducidos al papel de productores de objetos [...] cuyas hazañas se admiran, pero con una admiración que, en vez de borrar la distancia existente entre ellos y él, más bien la marca”. Veremos más adelante las similitudes con Malinche.

<sup>vii</sup> Thomas B. Farrell (1991: 4-10) hace mención de una primera guerra posmoderna con la Guerra del Golfo: las justificaciones hegemónicas sobre el petróleo se equiparan a las justificaciones morales; el derecho a la autodeterminación de los pueblos y a la libertad se volvieron significantes del petróleo. Sería interesante analizar qué hay de nuevo en todo esto: a mi entender, las fuerzas imperiales nunca se preocuparon por la coherencia de sus valores, al servicio de sus intereses.

<sup>viii</sup> Esta observación implica que no hay acuerdo sobre las condiciones que permitirían prever que una guerra se terminó. No se trata solamente de la naturaleza ni de la amplitud de la violencia, sino de su marco.

<sup>ix</sup> Estas reflexiones están detalladas en un artículo del que saco aquí algunas líneas (Widmer, 1987: 63-72).

<sup>x</sup> La confusión entre la racionalidad como norma científica y la racionalidad de los agentes a explicitar fue objeto de amplio debate, en particular por A. Schütz y H. Garfinkel.

<sup>xi</sup> Otra manera de explicitar lo que Todorov plantea sería argumentar en término de motivos, siguiendo la distinción de Alfred Schütz entre *Weil-Motive*, que remite al contexto preexistente, y *Umzu-Motive* que alude a los objetivos de la acción.

<sup>xii</sup> H. Garfinkel (1967: cap. 6) detalla analíticamente la manera en la que los textos remiten a sus condiciones de producción en tanto “contratos” de sentido.

<sup>xiii</sup> Las circunstancias de redacción del Códice florentino están bien explicadas en el libro de G. Baudot y Todorov (1983).

---

<sup>xiv</sup> Estos términos son de los principales objetos de debate actual en la teoría sociológica: las relaciones entre acciones (sintagmas) y estructuras (paradigmas), entre saberes de prácticas y saberes acerca de esas prácticas, entre prácticas e informes de prácticas.

<sup>xv</sup> Sobre este tema, resulta interesante leer el artículo de Jean-Michel Heimonet (1990).

<sup>xvi</sup> Es indigno atribuir y comparar méritos de las colonizaciones latinas y anglosajonas, como incluso lo hizo E. Sábató (1991:32), a pesar de ser conocido por defender los derechos humanos y los ideales republicanos. Reconocer la riqueza del mestizaje fruto de la conquista no lo obliga a negar la forma atroz en la que sucedió “el encuentro entre dos mundos”. Atribuir la creación de una “leyenda negra” a los alemanes, ingleses y holandeses es una forma ya aceptada en América Latina de hablar de Europa cuando se evoca a su propio país. Es cierto que el racismo “latino” se distingue de su primo más puritano, pero solo el reconocimiento lúcido del pasado podrá frenar su repetición.

<sup>xvii</sup> Las observaciones de Todorov sobre las relaciones entre modo de comunicación, mentalidad y estructuras sociales se relacionan en gran medida con la sistematización propuesta por J. Lohisse (especialmente Lohisse, 1987).

<sup>xviii</sup> Históricamente, resulta interesante observar que la *pieta moderna*, que presenta un dispositivo enunciativo que anticipa el de la publicidad, surge mientras se disipan los últimos deseos de reconquistar Jerusalén.

<sup>xix</sup> No abordaré la conceptualización de T. Todorov (1982: 195 y ss.) sobre las relaciones con el otro: los tres ejes (axiológico, praxiológico, epistemológico) son los del valer, del hacer y del conocer. Son indudablemente útiles para el análisis narrativo. En el plano discursivo, esto significa hipostasiar actos sueltos de su contexto práctico: los contextos institucionales exigen que se consideren los tres ejes en paralelo.

<sup>xx</sup> Este análisis de G. Simmel aporta una mirada interesante sobre el análisis de categorización (especialmente de H. Sacks) que plantea también axiomáticamente que toda categorización es una selección.