

# La pregunta por el otro americano.

## Recorridos teóricos contemporáneos sobre las ideas etnográficas europeas en la modernidad temprana

María Juliana Gandini (Museo Etnográfico "J. B. Ambrosetti",  
Universidad de Buenos Aires, CONICET)

### 1. Oscilaciones entre el sí mismo y el otro: el peso de la tradición y el discurso colonial

La problematización de la categoría "alteridad" y su grado de dependencia respecto del encuentro efectivo con un "otro" cultural reconocido como tal ha recibido numerosas respuestas desde la historia cultural y los estudios poscoloniales, que en algunos casos han dudado respecto de la aplicabilidad de la categoría a las relaciones entre americanos y europeos en los primeros siglos de contacto. En la historia cultural, estas dudas se relacionaron con el poder de las tradiciones clásica y cristiana para asimilar la novedad y con la intención de los europeos de incorporar, si bien de forma subordinada, a los habitantes de América. Por su parte los estudios poscoloniales han enfatizado como que la asimetría de poder, constitutiva de toda situación colonial, pudo ocultar la alteridad cultural americana mediante la construcción de estereotipos funcionales a la dominación.

En una obra pionera, que se adelantó varias décadas a los estudios sobre historia conceptual, el erudito mexicano Edmundo O'Gorman inauguró el tópico de considerar a América como una invención europea, cuya meta sería la de "*realizar la nueva Europa...*" (2006, 194). Las sociedades del Nuevo Mundo habrían sido integradas a la historia universal sin poder "*aspirar a ser estimadas como expresiones sui generis de un modo peculiar de realizar la vida humana y quedaban sujetas al juicio que les correspondiera en referencia a la cultura cristiana...*" (2006, 191). Por su parte, los historiadores que adoptaron un enfoque minimalista del "impacto" de América en Europa afirmaron que el horizonte cultural europeo habría sido capaz de neutralizar la novedad antropológica de las etnias americanas. Así, Michael T. Ryan sostuvo que "*la similitud y no la diferencia fue el principal modo de organización perceptiva en la Europa previa a la Ilustración*" (1987, 527). Por su parte John H. Elliott abordó tangencialmente este problema al ponderar la irresuelta puja entre la conceptualización de América como una segunda Europa en potencia y la "incómoda conciencia" de que su realización sería imposible. No obstante ello, Elliott concluyó que las ideas de la singularidad de la Creación, la vigencia de las teorías hipocráticas y los cambios impuestos por el régimen colonial, tendieron a disolver la percepción de las diferencias entre el Viejo y el Nuevo Mundo hasta los procesos independentistas (2009, 209-210).<sup>1</sup>

Por otro lado, los estudios poscoloniales han criticado que las representaciones de los otros culturales elaboradas por Occidente hayan sido consideradas fieles reflejos de la realidad, cuando en verdad serían constructos legitimadores del orden colonial.<sup>2</sup> Las obras del crítico

---

<sup>1</sup> Elliott no sopesó la existencia de teorías poligenistas y preadamitas que postularon distintos actos de creación para explicar el origen de la humanidad americana. Si bien fueron consideradas heréticas, distintas variaciones de esta teoría fueron formuladas por Paracelso (1493-1541), Giordano Bruno (1548-1600) e Isaac La Peyrère (1596-1676).

<sup>2</sup> Si bien los enfoques poscoloniales que se reseñarán tienen como eje de análisis el discurso, tendencias más recientes han remarcado la necesidad de estudiar los restos materiales que produjeron y fueron producto de la dominación colonial (Verdesio, 2000).

Edward Said (1979)<sup>3</sup> y del historiador Ranajit Guha (2002 y 1997)<sup>4</sup> resultaron fundamentales para esta perspectiva. Hacia fines de la década de 1980 ambas visiones convergieron en diversos estudios poscoloniales (Mellino, 2008, 36) como se evidenció en la obra de Gayatri Chakravorty Spivak. La crítica afirmó que los subalternos, definidos negativamente como quienes no tienen uso de la palabra en un régimen colonial, tenían cerrados todos los caminos para elaborar un discurso autónomo (Spivak, 1994), ya que la colonización habría implicado la anulación de enunciaciones alternativas y de las propias huellas de los sujetos subalternos.<sup>5</sup>

Esta preocupación apareció también en la obra de Homi Bhabha, crítico literario y creador de muchos de los términos básicos de la teoría poscolonial (1994). Bhabha sostuvo que un rasgo principal del discurso colonial es la construcción de la alteridad a través de estereotipos [*stereotypes*] (Bhabha, 1992, 27), que enuncian y niegan simultáneamente la diferencia entre colonizador y colonizado al establecer al otro como una variedad más de lo ya conocido. Esta ambivalencia le permitió a Bhabha sostener que en los intersticios del discurso colonial pudo generarse un discurso autónomo del otro, ya que incluso cuando este asuma y replique el discurso del dominio, lo hará bajo la forma del mimetismo [*mimicry*],<sup>6</sup> revelando la imposibilidad intrínseca de replicar el modelo europeo en el mundo no-europeo (Bhabha, 1984).

## 2. El discurso colonial es los estudios poscoloniales latinoamericanos

Los estudios poscoloniales latinoamericanos se vieron influidos por los planteos del poscolonialismo inglés y norteamericano, pero destacaron las especificidades del caso americano.<sup>7</sup> Así, el crítico argentino-norteamericano Walter Dussel afirmó que si bien la colonización intentó fijar a "*Europa como el lugar del sí mismo y a las colonias como el lugar del otro*" (Dussel, 1989, 220), los fundamentos de la teoría de la enunciación permitirían iluminar la relación móvil y relativa entre ambos polos y la emergencia concomitante de distintos "yo" que enunciaran perspectivas diversas de la alteridad y de la identidad. Esto consideraría también la capacidad de respuesta de las etnias americanas frente a la conquista y la importancia de los terrenos entre-medio [*in-between*] donde la racionalidad occidental chocó con racionalidades "otras" (Dussel, 1989 y 2003).

El contexto del V Centenario brindó la ocasión para que el filósofo argentino Enrique Dussel, uno de los teóricos fundadores del poscolonialismo latinoamericano, volviera a exponer su tesis de que en 1492 se había producido un "encubrimiento" del otro, ya que "*no fue 'descubierto' como Otro, sino que fue 'en-cubierto' como 'lo Mismo' que Europa ya era desde siempre*" (Dussel, 1993, 8). El americano habría sido entendido así como una materia prima a ser conquistada y civilizada por el sujeto moderno europeo. El proceso negador y encubridor de la alteridad, continuaría cuando se niega la modernidad a los dominados por Europa, incluyéndolos en un proceso imitativo de "modernización" (Dussel, 1993, 32).<sup>8</sup> El filósofo Eduardo Subirats expresó ideas semejantes pero sin adscribirse explícitamente al

<sup>3</sup> Said sin embargo tuvo algunas reticencias y cuestionamientos sobre el programa poscolonial, véase Mellino (2008).

<sup>4</sup> Fue capital también su labor editorial frente a la serie *Subaltern Studies* entre 1982-1989.

<sup>5</sup> Spivak volvió sobre este problema en un artículo de 1985, donde utilizó el concepto de alterización [*othering*] para referir tres casos en que el discurso colonial sobre los habitantes de las áreas de Shimla produjo su alteridad frente a los funcionarios coloniales ingleses en el siglo XIX, quienes simultáneamente estructuraron su propia identidad imperial e inglesa en contraposición.

<sup>6</sup> Se conserva aquí la traducción que César Aria hizo del concepto en Bhabha, Homi, (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

<sup>7</sup> Sin embargo, es necesario notar que los estudios poscoloniales latinoamericanos tienen su propia genealogía y reivindican autores y tradiciones analíticas previos al poscolonialismo anglosajón, como por ejemplo Rodolfo Kusch (1922- 1979) y Enrique Dussel.

<sup>8</sup> En este mismo sentido se había pronunciado el historiador bengalí Dipesh Chakravarty, quien insistió, siguiendo a Guha, que los subalternos coloniales eran esencialmente sujetos modernos (2000, 17).

poscolonialismo. Criticando fuertemente la noción de "encuentro" entre culturas y la racionalidad eurocéntrica contenidas en obras como la de Tzvetan Todorov (1987),<sup>9</sup> Subirats afirmó que el proceso negador de la identidad histórica de los nativos americanos los habría cristalizado no como un "otro" cultural, sino como una "*entidad virtual negativa, miserable y satánica*" (Subirats, 1994, 80) que justificaba la imposición colonial. Por su parte, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, partió de estas bases para afirmar que desde el punto de vista europeo, América fue concebida como el lugar del salvajismo y la naturaleza, donde "*El salvaje es la diferencia incapaz de constituirse en alteridad*" (Sousa Santos, 2003, 73),<sup>10</sup> lo que consolidaba la visión del indio como un inferior absoluto, no como un ser diferente.<sup>11</sup>

### 3. *Selecciones hermenéuticas para sobrepasar los límites: traducción cultural y performance*

Aunque las prevenciones formuladas tanto por parte de la historia cultural y por las teorías poscoloniales son necesarias para realizar una adecuada ponderación del problema de la conceptualización (o no) de la alteridad americana en el contexto de la conquista y la colonización, es posible matizarlas en varios sentidos. En primer lugar, los europeos de la temprana modernidad fueron capaces de concebir a la alteridad cultural como tal, por ejemplo, en la renovada percepción de la antigüedad clásica promovida por el humanismo (Warburg, 1966; Rowe, 1964).<sup>12</sup> En segundo lugar, si bien es cierto que las poblaciones americanas fueron percibidas en los términos de la propia cultura europea, difícilmente podría esperarse otra cosa, ya que si bien los *mental sets* (Gombrich, 2002, XVIII) europeos filtraron y limitaron su posibilidad de aprehensión,<sup>13</sup> también fueron su condición de posibilidad. Finalmente, una reconstrucción atenta a los límites de la visión etnográfica de los europeos temprano-modernos y a la desigualdad colonial permitiría reconstruir, al menos parcialmente, la evasiva imagen de esos otros que fueron objeto de conquista y colonización. En este sentido, existen aportes cruciales que muchas veces no han sido considerados de forma orgánica y que, creemos,

---

<sup>9</sup> Esta obra ha recibido críticas severas tanto de historiadores más tradiciones como de teóricos poscoloniales por sus presupuestos eurocéntricos y muchas veces ahistóricos.

<sup>10</sup> Hay que señalar que, según Sousa, el indio americano no habría sido considerado como un ser plenamente humano. Esta afirmación se basa en la prevalencia que atribuyó a Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), quien negaba la humanidad de los indios basándose en la teoría de la esclavitud natural. Sin embargo, el libro en el que sostenía esta tesis (*De justis belli causis apud indios*, conocido como *Democrates Secundus*) no obtuvo licencia de impresión en España y fue, de hecho, una opinión marginal respecto de las que sostenía el neo-escolasticismo español. Por supuesto, eso no fue obstáculo para la explotación y la colonización de los americanos.

<sup>11</sup> No se considerarán en esta investigación contribuciones que definan las diferencias entre europeos e indios según paradigmas raciales, ya que se considera que los mismos acompañaron la formación de imperios coloniales más tardíos y que por tanto no se ajustan al pensamiento etnográfico del siglo XVI. Para una aplicación de este tipo de análisis en los estudios poscoloniales latinoamericanos, véase Quijano, Anibal, (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

<sup>12</sup> Michael T. Ryan reconoció la percepción del mundo clásico antiguo por parte de los europeos temprano-modernos como un caso de alteridad, cosa que negó para el caso americano (1981).

<sup>13</sup> Si bien el concepto fue formulado para el campo de la psicología de la percepción y de la teoría de las artes visuales, resulta particularmente útil para el presente análisis en tres puntos. Primero, permite problematizar la relación entre lo "real" percibido y su representación simbólica; segundo, considerara el papel del observador en la percepción, que construye y completa el sentido de lo percibido; y tercero, reconstruye el complejo fenómeno de la interpretación de lo percibido como un juego de ensayo y error de hipótesis que pueden ajustarse progresivamente. En palabras de Gombrich "*Ninguna forma de arte podría funcionar si las expectativas creadas previamente no modificaran nuestra percepción, si no 'operasen sobre nuestra potencia imaginaria' haciéndonos 'corregir las imperfecciones con el pensamiento', como hubiera dicho Shakespeare. La psicología denomina disposición mental [mental set] a este ajuste de las percepciones...*" (Gombrich, 2002, XVIII).

ayudarían a sobrepasar algunos de los límites de los debates más clásicos sobre la alteridad americana en la modernidad temprana.

Michel De Certeau se interesó por el problema de la construcción de la alteridad en el mundo occidental, cuyo estudio denominó "heterología" (1993). Considerando la *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) del viajero y pastor hugonote Jean de Léry (1536-1613) De Certeau analizó los mecanismos mediante los cuales este último pudo traer del Brasil (el allá) a Francia (el acá), "un objeto literario, el salvaje, que permite volver al punto de partida. El relato produce un retorno de uno mismo a uno mismo por la mediación del otro" (Certeau, 1993, 208). A pesar de este poder de la escritura etnográfica, la aprehensión de la alteridad tupí no es completa ya que la escritura intentaría incansablemente reducir el otro al sí-mismo, salvando la distancia geográfica y cultural que los separa. Esta necesidad mostraría los límites de la asimilación y reflejaría la importancia capital que la alteridad tuvo en la constitución del Occidente moderno (Certeau, 1993, 217-218). Al intentar traer al otro hacia la propia cultura, resultan fundamentales las operaciones de traducción necesarias para que el testigo de la cultura ajena pueda hacerla accesible a los miembros de la propia, utilizando el lenguaje de lo ya conocido para hablar de lo distinto. Este fue uno de los puntos de partida que François Hartog (2003, 207) tomó para el estudio de la antropología sobre los escitas contenida en la *Historia* de Heródoto de Halicarnaso (c. 484-425 a. C), en donde además explicitó los mecanismo que construyen la "retórica de la alteridad", los procedimientos narrativos que permiten comprender y creer al otro relatado (Hartog, 2003, 247).

Desde una perspectiva centrada nuevamente en la historia moderna, Peter Burke también se dedicó al estudio de los fenómenos de traducción cultural (2007). Apoyándose en las tradiciones hermenéuticas de la antropología británica (Asad, 1986), Burke resaltó que traducir es una operación compleja que supera lo meramente lingüístico. En la tarea de ensayar equivalencias entre distintos sistemas culturales, los traductores seleccionan rasgos de una cultura ajena para luego reubicarlos en los términos de la propia, mediante procesos de descontextualización y recontextualización. Paralelamente, la traducción abre una vía de análisis de distintos procesos de recepción de una cultura por parte de otra, resaltando los desplazamientos sucesivos implicados en ella, que variarían según diferencias sociales, políticas, temporales e intelectuales (Burke, 2009).

Los estudios sobre traducción cultural resaltan el rol activo de quién traduce, que lejos de ser un simple engranaje en la construcción de sentido de estructuras tradicionales e ideológicas, precisa realizar una ponderación entre lo ajeno y lo propio para poder comunicarlo. Esta revalorización de la capacidad de acción de los individuos había aparecido la historiografía posterior al giro lingüístico y al éxito de la historia social,<sup>14</sup> que puede resumirse en el paso de la comprensión de la cultura "como discurso a la cultura como práctica y como performance..." (Spiegel, 2005, 3) es decir, como puesta en acto más que como resultado pasivo de relaciones estructurales. Desde esta perspectiva, los individuos no aparecían como meros reproductores de las estructuras sociales y simbólicas de las que participaban, sino que en su aplicación cotidiana tendría lugar un proceso que las transformaría y que habilitaría la producción de nuevos sentidos

---

<sup>14</sup> La preponderancia del análisis estructural tanto en el marxismo como en la historia social hasta entrada la década de 1970 había establecido un modelo causal-explicativo en que las acciones de los individuos se encontraban determinadas por su relación con distintas estructuras más profundas que daban forma a la sociedad (la formación económica o la estructura de clases en el marxismo, los determinantes geográficos, productivos, demográficos en la historia social). Paralelamente, la esfera cultural o simbólica había sido interpretada ya como una superestructura, ya como un emergente directo de realidades sociales y económicas, asimilándola a un epifenómeno cuyas características estaban determinadas mayormente por fuera de su espacio. Por su parte, la influencia del giro lingüístico en la historiografía se relacionó con que habilitaba el análisis de lo cultural y lo simbólico como fenómenos autónomos respecto de estructuras sociales y económicas. Sin embargo, lo hacía manteniendo un fuerte determinismo ya que eran las estructuras simbólicas las que regían no solo la producción de sentido sino la percepción y la explicación de fenómenos sociales, políticos y económicos.

y actos, más aun cuando la *performance* de las estructuras se aplicaba a situaciones novedosas (Spiegel, 2005, 16).<sup>15</sup>

Para concluir, consideramos que los análisis de De Certeau y Hartog resultan valiosos ya que alientan la comprensión de la alteridad cultural en función de las operaciones necesarias para su construcción: la escritura, la traducción y la necesidad de verosimilitud. Estas ideas se vieron ampliadas y hasta en cierto punto refrendadas por investigaciones surgidas desde la historia cultural de la temprana modernidad, como las de Peter Burke, y por sus puntos de convergencia con las consideraciones historiográficas en torno a la noción de *performance*. Estas propuestas resultan fundamentales para cualquier estudio sobre los procesos de producción y comprensión de la alteridad americana en el contexto de la temprana modernidad. Las mismas permitirían superar simultáneamente los términos del debate del "impacto" y de la supuesta "fijeza" del discurso colonial. Centrarse en la mera reproducción de la imagen del bárbaro o de las tradiciones clásicas y cristianas, en los límites del sujeto colonial, en la preponderancia de los proyectos políticos gestados en Europa, poco dice sobre las modificaciones que sufrieron al calor de la instalación sobre el terreno. Por el contrario, es necesario ampliar y organizar los instrumentos conceptuales y analíticos que permitirían comprender mejor las formas en que el contacto con el Nuevo Mundo pudo transformar esas concepciones europeo-limitadas y producir nuevos sentidos.

## Referencias

Asad, Talal, (1986), "The concept of cultural translation in British Social Anthropology", en Clifford, James; Marcus, George, E., *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 141-16.

Bhabha, Homi, (1984), "On Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", en *October*, vol. 28.

Bhabha, Homi, (1992), "The Other Question", en Merk, M., *The sexual subject: A Screen Reader in Sexuality*, London, Routledge.

Burke, Peter, (2007), "Cultures of Translation in Early Modern Europe", en Po-Chi Hsia, Ronnie (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

Burke, Peter, (2009), *Cultural Hybridity*, Cambridge, Polity.

Certeau, Michel De, (2007), "Montaigne: Caníbales", en *El lugar del otro. Historia Religiosa y Mística*, Buenos Aires, Katz editores.

Certeau, Michel De, (1993), "Travel Narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries" en Greenblatt, Stephen (ed.), *New World Encounters*, Berkeley, University of California Press, pp. 323-327.

Certeau, Michel De, (1993) *La escritura de la historia*, México DF, Departamento de Historia- Universidad Iberoamericana. [1975]

Chakrabarty, Dipesh, (2000), "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography" en *Nepantla: Views from the South*, vol. 1, núm 1, pp. 9-32.

Chartier, Roger, (1991), "El mundo como representación", en *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, pp. 45-62.

Dussel, Enrique, (1993), *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Madrid, Nueva Utopía.

Elliott, John H., (2009), "The same world, different worlds", en *Spain, Europe and the Wider World, 1500-1800*, New Haven, Yale University Press, pp. 193-210. [2005]

---

<sup>15</sup> Esto podría relacionarse con lo que Roger Chartier denominó *écarts* [apartamientos] (1989).

- Gombrich, Ernest H., (2002), *Arte e Ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*, Londres, Phaidon. [1960]
- Grafton, Anthony, (1992), *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Guha, Ranajit (2002), *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Guha, Ranajit (ed.), (1997), *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press.
- Hartog, François, (2003), *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Buenos Aires, FCE. [1980]
- Mellino, Miguel, (2008), *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*, Buenos Aires, Paidós. [2005]
- Mignolo, Walter, (1989), "Sobre alfabetización, territorialidad y colonización. La movilidad del sí mismo y del otro", en *Filología*, año 24, núm. 1-2.
- Mignolo, Walter, (2003), *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal. [2000]
- Rowe, John H., (1964), "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century", en *Kroeber Anthropological Society Papers*, vol. 30, pp. 1-19.
- Ryan, Michael T., (1981), "Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 23, núm. 4, pp. 519-538.
- Said, Edward, (1979), *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books. [1978]
- Sousa Santos, Boaventura de, (2003), *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social*, Bogotá, Colombia, ILSA- Universidad de Colombia. [1999]
- Spiegel, Gabrielle M. (ed.), (2005), *Practicing History. New Directions in historical writing after the linguistic turn*, Routledge, Nueva York, 2005.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, (1994), "Can the subaltern speak?", en Williams, P.; Chrisman, L. (comps.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 66-111. [1988]
- Spivak, Gayatri Chakravorty, (1985), "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives", en *History and Theory*, vol. 24, núm. 3, pp. 247-272.
- Subirats, Eduardo, (1994), *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, México DF, Siglo Veintiuno.
- Todorov, Tzvetan, (1987), *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo Veintiuno. [1984]
- Verdesio, Gustavo, (2000), "En busca de la materialidad perdida: un aporte crítico a los proyectos de recuperación de tradiciones aborígenes propuestos por Kusch, Dussel y Mignolo", en *Revista Iberoamericana*, vol. LXVI, núm. 192, pp. 625-638
- Warburg, Aby, (1966), *La Rinascita del Paganesimo Antico. Contributi alla Storia della Cultura*, Florencia, La Nuova Italia. [1932].