

Introducción

Hacia una definición del *discurso etnográfico colonial*

Los pueblos no europeos no sólo son estudiados como el índice de una *buena naturaleza enterrada*, de un suelo nativo recubierto, de un “grado cero” con relación al cual se podría alinear la estructura, el devenir y sobre todo la degradación de nuestra sociedad y de nuestra cultura. Como siempre, esa arqueología es también una teleología y una escatología; sueño de una presencia plena e inmediata que cierra la historia, transparencia e indivisión de una parusía, *supresión de la contradicción y de la diferencia*.

Jacques Derrida.
De la gramatología (150; énfasis mío)

Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como ob-jeto: como lo “arrojado” (-*jacere*) “ante” (*ob-*) sus ojos. El “cubierto” ha sido “descubierto”: *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente “en-cubierto” como Otro. El Otro constituido como lo Mismo. El ego moderno “nace” en esta auto-constitución ante las otras regiones dominadas.

Enrique Dussel. *1492: el encubrimiento* (53)

[D]e qué manera podía una cultura plantear en forma maciza y general la diferencia que la limita [...] ¿A partir de qué *a priori* histórico ha sido posible definir el gran tablero de las identidades claras y distintas que se establece sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente, de las diferencias?

Michel Foucault. *Las palabras y las cosas* (9)

Desde la Antigüedad grecolatina el *discurso etnográfico* ha ocupado un lugar privilegiado en la historia de Occidente. Las relaciones complementarias entre la alteridad y la mismidad han definido zonas importantísimas del conocimiento humano. La clasificación de la diferencia antropológica (de costumbres, de pensamientos, de modos de organización política, económica, social y religiosa, entre otras) ha determinado y definido formas específicas de interacción, poder y control entre los seres humanos. A partir del comienzo de la “Era Moderna” o “Era de los Descubrimientos” en el

siglo XVI, la sistematización de este discurso etnográfico produjo nuevos interrogantes y nuevas reformulaciones filosóficas y epistémicas inspiradas, paradójicamente, por los modelos que previamente había ofrecido la propia Antigüedad grecolatina.¹ Como afirmaba Anthony Pagden: “[L]os viajeros del siglo XVI fueron a América con ideas precisas de lo que podrían encontrar allí. Fueron buscando hombres salvajes y gigantes, Amazonas y pigmeos. Fueron en busca de la Fuente de la Eterna Juventud, de ciudades pavimentadas en oro, de mujeres cuyos cuerpos, como los de los hiperbóreos, nunca envejecían, de caníbales y hombres que vivían más de cien años” (*La caída* 30). Sin embargo, el “Descubrimiento” de un “nuevo” continente obligó a los viajeros, conquistadores y evangelizadores europeos a una exhaustiva revisión, tanto de las clasificaciones sobre la monstruosidad, el salvajismo y la barbarie, como del concepto específico de *humanidad*. Así, el *discurso etnográfico* que comienza tempranamente en la historia de Occidente puede comprenderse como una larga secuencia de reformulaciones, irrupciones y emergencias discursivas que empiezan a desplegarse en la Antigüedad (Grecia y Roma), atraviesan la Edad Media latina y vuelven a ser revisadas durante el Renacimiento para ser ampliadas y relativizadas durante la Ilustración y, más tarde, con la emergencia de la etnología en los siglos XIX y XX.² Es posible afirmar, entonces, que el *discurso etnográfico* sostiene, cruza y legitima gran parte de la autoridad (y del autoritarismo) de la episteme occidental y que ha sido uno de los instrumentos responsables de la generación, histórica y sistemática, de una violencia inagotable.

Desde la aparición de los “fieros” comedores de carne humana o caníbales en los *Diarios* colombinos (1492-1500), pasando por la variada clasificación de indígenas idólatras llevada a cabo por fray Toribio de Benavente (Motolinía) en sus *Memoriales*; las largas discusiones teológicas metropolitanas en Burgos (1511-1512) y, más tarde, en Valladolid (1550-1551) entre Las Casas y Sepúlveda; las *relecciones* de Francisco de Vitoria (*De Indis, De Iure Belli*); la enciclopedia de la alteridad que propuso fray Ber-

¹ Según Sergio Rivera-Ayala: “La Europa Medieval fue heredera y continuadora de gran parte del saber clásico sobre las regiones que conformaban sus fronteras culturales, y de las que se creía estaban habitadas por monstruos o seres con una humanidad deformada debido al espacio remoto en el que habitaban” (27).

² De acuerdo con Anthony Pagden: “El relativismo y la interpretación del comportamiento social como una historia de las necesidades humanas universales es, sin duda, un rasgo característico del proyecto de la Ilustración [...] y su epistemología se ha buscado tradicionalmente en la psicología de Locke y en la metodología de Bacon. En este contexto, *relativismo* es el argumento de un escéptico, y el escepticismo era uno de los estilos intelectuales dominantes en la Ilustración” (*La caída* 21).

nardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España* y la conceptualización de la *barbarie* de los indígenas americanos que formuló el jesuita José de Acosta en su *De procuranda indorum salute* (1588), los indígenas americanos fueron “ob-jeto”, como señala Dussel en el epígrafe, de las más intrincadas especulaciones de un tipo específico de discursividad colonial a la cual denomino en este estudio como *discurso etnográfico*, un concepto que nos ayuda a pensar de qué maneras se organizó y, fundamentalmente, cómo se significó la diferencia étnica, cultural y religiosa en el mundo colonial americano durante el final del siglo xv y a lo largo del xvi.

Ese Otro diferente, el indígena (y más tarde el esclavo africano, el criollo y las diversas mezclas raciales) produjo con su cuerpo, su lengua, su cultura y su religión una interrogación al “sí mismo” europeo y, simultáneamente, planteó límites a su propio conocimiento: ¿quiénes son esos otros? ¿Cuál es la relación que guardan con mi cultura de origen, con mi conocimiento del mundo, con mi religión, con mis valores, con mi humanidad? ¿Cuáles son los poderes que sobre esos otros se pueden ejercer y cómo legitimar intelectual, religiosa y jurídicamente esos poderes? De este modo, la acción de conquistar no sólo se definió a partir de prácticas materiales y violentas como la encomienda, la esclavitud y la conversión religiosa, sino también mediante prácticas simbólicas como la escritura de la *ciudad letrada*.³ A través de la escritura de la *ciudad letrada* se hizo posible la clasificación y homogenización de la diferencia: una práctica a partir de la cual la alteridad del mundo indígena americano fue cosificada, apropiada y representada de acuerdo con parámetros epistemológicos europeos, como señala Rolena Adorno:

La ciudad letrada comprendía muy bien los peligros de la diversidad cultural y los consideraba una amenaza a la homogeneidad cultural que el colonialismo doméstico y de ultramar se esforzó por imponer. Vista desde esta perspectiva, la ciudad letrada representaba inevitablemente a los “otros”, ante el mundo y ante

³ Ángel Rama, fundador del concepto de *ciudad letrada*, insistió notablemente sobre la importancia radical de la escritura y el ordenamiento de los signos en la ciudad colonial: “debemos llamar ciudad letrada, porque su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos [...] En el centro de toda ciudad [...] hubo una ciudad letrada que componía el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes: una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder y componían lo que Georg Friederici ha visto como un país modelo de funcionariado y de burocracia” (57).

sí misma, como estereotipos sin especificidad que compartían una serie básica de rasgos negativos (“La ciudad letrada” 20).

Las caleidoscópicas imágenes del cuerpo del salvaje se crearon dentro del *discurso etnográfico* y, de este modo, el conocimiento y los *efectos de verdad* que se construyeron allí colaboraron con la red instrumental del poder que se aplicó sobre esos sujetos clasificados. Así, los cuerpos inscriptos en este discurso se hallan anexados a un *campo político*, esto es, la soberanía imperial. Esta soberanía, como afirman Deleuze y Guattari, es lo que hace posible la “interiorización” de la exterioridad salvaje: “la soberanía sólo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente [...] Esa forma de exterioridad se presenta necesariamente como la de una máquina de guerra, polimorfa y difusa” (367). De allí se deriva la instrumentalidad del *discurso etnográfico* como aparato de incorporación clasificatoria de la alteridad hacia la mismidad cultural y soberana del Imperio.

Ahora bien, ¿cómo podríamos siquiera comenzar a esbozar una definición posible de esta *formación discursiva* que, como una red o una malla, se extiende y se reformula constantemente en Occidente? ¿Cómo comenzar a definir un discurso atravesado por una continuidad discontinua asolada por reformulaciones políticas y religiosas, por los avatares del desarrollo científico y por las manipulaciones estratégicas e ideológicas esgrimidas tras las guerras de ocupación colonial? ¿Cómo aprehender la riqueza semántica y las transformaciones de vocablos fundamentales (y fundamentalistas) del pensamiento occidental (“salvaje”, “bárbaro”, “antropófago/canibal”, “civilizado”)? El objetivo de este libro no es, sin duda, realizar la genealogía del *discurso etnográfico* en Occidente, tarea imposible para un individuo, sino tan sólo circunstanciar el uso, la implementación y reformulación de este discurso en un corte sincrónico que cubre el siglo XVI, concretamente, durante los primeros cien años de la invasión europea al continente Americano.

Para llevar a cabo dicha tarea, este estudio reflexiona sobre los *dispositivos de saber* y las relaciones de dominación simbólica y material que se ejercieron mediante el *discurso etnográfico* sobre diversas etnias indígenas de América en el Caribe y en Nueva España principalmente, aunque no se limita a estos espacios geográficos. Este libro también analiza cómo y por qué en este discurso se diseminan una serie de enunciados que colaboran con la construcción de la diferencia cultural, la negación/creación de la alteridad, la producción del saber sobre el Otro y la configuración de nuevas identidades sociales y étnicas. Asimismo, estudio en estas páginas las relaciones de “instrumentalidad” política (soberanía), jurídica (encomienda) y religiosa (conversión) que el *discurso etnográfico* mantuvo con respecto a la justificación de la ocupación colonial y con la llamada “misión civiliza-

dora” de Europa sobre la América indígena. Nada más ajeno a la intención de este volumen, como sostenía Mabel Moraña en su crítica al debate posmodernista de los años noventa en el marco de la crisis de las ideologías y el auge neoliberal, que proponer una “romantización de la alteridad” o una “absolutización de la otredades como lugar de un privilegio epistemológico” (“Borges y yo” 264). La deconstrucción de los modos en los cuales las epistemes eurocéntricas concibieron la alteridad indígena mediante las formulaciones del *discurso etnográfico* se encuentra más estrechamente relacionada con el conocimiento de los dispositivos de dominación colonial que con la posibilidad paternalista (y colonial) de defender una otredad históricamente amenazada o en disolución.

El *discurso etnográfico* no puede definirse a partir de una *unidad* o un *objeto*; lo que este discurso dice es una heterogeneidad, una diferencia, una dispersión de enunciados en torno a la clasificación de la alteridad. La pregunta que me hago, y que este libro investiga, es si existe algún tipo de *regularidad* en la formulación de los enunciados etnográficos coloniales: ¿cuál es la regla o el *juego de reglas* que agrupan o que hacen posible la dispersión de estos enunciados sobre la otredad? ¿Cuáles pueden ser las motivaciones (o necesidades) y las consecuencias jurídicas, ideológicas, económicas y políticas de semejantes enunciados? En este sentido, utilizo una herramienta conceptual foucaultiana, las llamadas *reglas de formación de enunciados*, la cual me sirve para analizar porciones representativas y significativas de la producción textual del primer siglo de ocupación colonial.⁴

El *discurso etnográfico* puede pensarse entonces a partir de las textualidades que configura, de los diálogos y préstamos que genera con los diferentes campos de saber –tales como la religión, la medicina, el derecho y la cartografía–, de los sintagmas que produce, del juego de los enunciados que no cesa de articular y poner en relación. Por ejemplo, la oposición constante entre el “progreso” y lo “primitivo” que se resiste, entre el cristianismo y la idolatría, entre lo “aberrante” (sodomía, canibalismo, sacrificios humanos) y la norma, entre la inclusión y la exclusión (periferia/eurocentrismo). Para hacer posible esta exploración realizo un análisis interdisciplinario utilizando las herramientas metodológicas y teóricas de la crítica literaria y

⁴ De acuerdo con Foucault: “se llamarán reglas de formación las condiciones a que están sometidos los elementos de esa repartición [el sistema de dispersión de los enunciados] (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada” (*Arqueología* 62-63).

cultural, los estudios coloniales, el análisis del discurso y la antropología. Con estos instrumentos teóricos y críticos se exploran diversos tipos o géneros discursivos (crónicas, cartas, memoriales, cédulas reales, sentencias judiciales, tratados religiosos, entre otros). Al mismo tiempo, el libro revisa las múltiples formas en las que se presenta la invención de las identidades coloniales, esto es, los modos en que dichas identidades se ordenaron moral y éticamente (axiológicamente) para luego ser asimiladas o tipificadas dentro de un orden político, económico y religioso.

Una conclusión general que se propone en este volumen es que leer el *discurso etnográfico* colonial implica enfrentarse a modos singulares y específicos de construcción de límites culturales y antropológicos, de clasificaciones y de órdenes taxonómicos, de tipologías que intentan poner freno a la proliferación constante de la *diferencia* que produce el “encuentro” con la alteridad.⁵ En fin, se trata de comprender los modos a partir de los cuales la soberanía imperial articula una exterioridad complementaria mediante el juego dialéctico entre lo interior y lo exterior. En el libro también se analizan los procesos arriba mencionados a través de la exploración de dispositivos discursivos como los enunciados, los estereotipos, algunos tropos específicos (*canibal, idólatra, etc.*) y las analogías que se diseminan en un vasto conjunto de textos representativos del *discurso etnográfico* colonial. El volumen intenta llevar a cabo una intervención crítica y un debate dentro del conjunto de los estudios sobre la literatura colonial y propone no sólo desmontar los fundamentos del eurocentrismo —superioridad racial de Europa, inferioridad cultural del indígena americano, el supuesto salvajismo que se opone a la civilización y el progreso— en los textos coloniales explorados, sino también en algunos de los análisis propuestos por la crítica contemporánea.⁶ En síntesis, realizo un estudio transdiscipli-

⁵ Como señala Dussel: “El concepto de *encuentro* es encubridor porque se establece ocultando la dominación del yo europeo, de su mundo, sobre el mundo del Otro, del indio. Es decir, ningún *encuentro* pudo realizarse, ya que había un total desprecio por los ritos, los dioses, los mitos, las creencias indígenas. Todo fue borrado con un método de tabula rasa” (87-88).

⁶ El concepto de *eurocentrismo* es muy complejo porque supone una identidad europea común y homogénea, siendo que esto está muy lejos de ser verdad, fundamentalmente, en la Europa del siglo XVI. Como afirma Mauricio Nieto: “dentro de lo que entendemos por Europa nos encontramos con una diversidad cultural notable y con centros y periferias geográficas, culturales y económicas. Sin embargo, de lo que se trata es precisamente de aprender sobre el proceso de construcción de la idea de una Europa homogénea, de consolidación de ‘occidente’ como una entidad geográfica y cultural, la cual es sólo posible en la medida en que se enfrenta con algo distinto, y se crea el referente de un

nario de la formación del *discurso etnográfico* y del papel instrumental que este desempeñó en la conformación de los imaginarios coloniales y en la formación de los relatos de identidad durante la emergencia de la primera *Modernidad colonial*.

Con el concepto de *Modernidad colonial* intento designar un vasto conjunto de lógicas culturales (económicas, políticas, religiosas, lingüísticas) que aspiran a una totalidad orgánica y que comenzaron a funcionar a partir de 1492.⁷ Analizar las lógicas culturales y discursivas de esa *Modernidad colonial* implica pensar en violentos procesos de asimilación y transformación cultural, política y religiosa que comienzan a perfilarse durante el siglo xv y que toman su poder transformador definitivo a partir de la así llamada “Era de los Descubrimientos”, cuando Europa se autofijó como centro geopolítico de operaciones mercantiles y de producción de conocimientos (Dussel, 1492 52). Este paradigma de poder totalizante, como señala Quijano, no “puede implicar que la heterogeneidad histórico-estructural haya sido erradicada dentro de sus dominios. Lo que su globalidad implica es un piso básico de prácticas sociales comunes para todo el mundo” (“Colonialidad del poder” 214-15). Esto significa que, más allá de sus pretensiones hegemónicas, la *Modernidad colonial* debió enfrentar la resistencia de la heterogeneidad cultural que pretendía subsumir.

Desde una perspectiva académica general, la *Modernidad colonial* ha sido analizada bajo dos paradigmas genealógicos centrales: el primero de ellos se refiere a un periodo en la historia mundial que empieza con el mal llamado “Descubrimiento” de América (Dussel, Quijano, O’Gorman, Bo-

‘otro’ común a todo el mundo cristiano [...] Se trata de un proceso claramente relacionado con la exploración del resto del mundo y que hace que Italia, España y Portugal, y más tarde Inglaterra, Francia, Holanda y Alemania, a pesar de sus enormes diferencias incluso dentro de dichas naciones, se puedan ver como una comunidad con intereses en conflicto, pero similares en sus objetivos imperiales” (85-86). Para una revisión más exhaustiva del concepto es necesario mirar los libros de Samir Amin, *Eurocentrism* y Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del Otro*.

⁷ De acuerdo con Quijano, la noción de totalidad articuló dos ideas centrales: por un lado la sociedad como “estructura de relaciones funcionales” (estructuralismo y funcionalismo); pero por otro, articuló también la noción de la sociedad como “una estructura en que las partes se relacionan según las mismas reglas de jerarquía entre los órganos, de acuerdo con la imagen que tenemos de todo organismo y en particular del humano. Es decir, donde existe una parte que rige a las demás (el cerebro), aunque no pueda prescindir de ellas para existir; así como estas (en particular las extremidades) no podrían existir sin relacionarse subordinadamente a esa parte rectora del organismo” (“Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” 17).

lívar Echeverría, Mignolo, Jáuregui, Castro Gómez).⁸ Otro comienzo, de acuerdo con el mundo académico anglosajón y germánico, se relaciona con la Ilustración (Weber, Hegel, Habermas, Adorno, Horkheimer, Wallerstein, Giddens, Jameson). Enrique Dussel y Quijano han planteado que, independientemente de la localización temporal/espacial específica de su génesis, la Modernidad es inseparable y va de la mano con la *violencia colonial*. Más allá del paradigma ideológico que se utilice para pensar la expansión colonial, es necesario reconocer que el proyecto de la Modernidad se constituye y reconstituye simultáneamente en un proceso articulado por Europa como un centro que comienza a delimitar su periferia, inscribiéndola bajo la forma de un subsistema dominado/colonizado dentro de un nuevo *sistema comercial del Atlántico* o *sistema mundo* del que nos habla Wallerstein:

A finales del siglo xv y principios del xvi, nació lo que podríamos llamar una economía-mundo europea. No era un imperio, pero no obstante era espaciosa como un gran imperio y compararía con él algunas características [...] Es una “economía-mundo” debido a que el vínculo básico entre las partes del sistema es económico, aunque esté reforzado en cierta medida por vínculos culturales y eventualmente, como veremos, por arreglos políticos e incluso estructuras confederales (21).⁹

Desde 1492 la historia del mundo comienza a mundializarse, esto es, la historia de todas las civilizaciones regionales o provinciales son colocadas paulatinamente en una relación empírica efectiva y comienzan a ser

⁸ Según Fredric Jameson se puede plantear que los orígenes de la Modernidad ya están en los escritos de Galileo. Sin embargo, el autor también propone que “hoy parece claro que la conquista de las Américas trajo consigo un significativo nuevo elemento de modernidad [...] Adam Smith y otros hacen del surgimiento del capitalismo una inevitable opción narrativa; mientras que la tradición alemana (y en épocas más recientes el Foucault de *Las palabras y las cosas*) afirma la significación de esa clase especial de reflexividad que es el tipo historicista, o el sentido mismo de la historia. Luego, las modernidades pasan confusa y rápidamente; secularización y muerte nietzscheana de Dios; racionalización weberiana en la segunda fase o estadio burocrático monopólico del capitalismo industrial; modernismo estético con la reificación del lenguaje y la emergencia de toda clase de abstracciones formales y por último, pero no por eso menos importante, la revolución soviética [...] Esto lleva a la existencia de unas *catorce propuestas*” (37-38; énfasis mío).

⁹ Más adelante agrega Wallerstein que “En 1450, el escenario en Europa, pero no en otros lugares, estaba presto para la creación de una economía-mundo capitalista. Este sistema estaba basado en dos instituciones claves, una división ‘mundial’ del trabajo y en ciertas áreas un aparato de Estado burocrático” (89).

conectadas o sincronizadas a un centro de poder, la soberanía imperial. De este modo, la Modernidad puede pensarse, según Dussel, como el proyecto político-económico hegemónico que organiza un centro y liga militar, cultural y comercialmente a la periferia y a sus múltiples ecúmenes preexistentes (Dussel, *The Underside* 132). Ello no implicó que no convivieran temporalidades y modernidades múltiples dentro del *telos* general de la Modernidad hegemónica. De hecho, los esfuerzos modernizantes siempre estuvieron relacionados con la necesidad de hacer homogéneas (hacer coincidir las cronologías de la producción comercial) las temporalidades en destemporalidad de las diferentes modernidades, esto es, la civilización y/o modernización del salvaje, de su cultura y de su religión. Este proceso de reacomodación de las múltiples temporalidades (sacar al Otro de la *idolatría* y traerlo al tiempo de la cristiandad, sacar al Otro de la *ignorancia* y traerlo al tiempo tecnológico, desarrollar al bárbaro, hacerlo útil) ha sido una constante preocupación dentro de los proyectos de modernización en América Latina, aquello que Dussel define como la “falacia desarrollista” (1492 21). Al respecto, Bolívar Echeverría afirma que la Modernidad siempre trata de imponer un modelo o un proceso, necesariamente incompletos: “se trata de una modalidad civilizatoria que domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o premodernos con los que se topa, pero que está lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido; es decir, la modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente” (*Modernidad y blanquitud* 17-18). Afirmar la existencia de una modernidad hegemónica, por lo tanto, equivale a decir que hubo un modelo que prevaleció sobre los demás y que, en cierto sentido, determinó y condicionó las posibilidades de otros modelos.¹⁰ Como afirma Samir Amin: “With the Renaissance begins the two-fold radical transformation that shapes the modern world: the crystallization of capitalist society in Europe and the European conquest of the world [...] Simultaneously, Europe becomes conscious of the universal scope of its civilization, henceforth capable of conquering the world” (71).

¹⁰ Bolívar Echeverría afirma que “De todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia sus potencialidades, ha sido hasta ahora la modernidad del capitalismo industrial maquinizado de corte no europeo: aquella que, desde el siglo xvi hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al ‘capitalismo’ como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil” (*Las ilusiones* 145).

Pero, ¿qué entendemos por *discurso etnográfico* en el marco del desarrollo de la Modernidad colonial? Si tomamos la etimología griega del compuesto *ethnos* (pueblo) y *grapho* (trazo, escritura), podemos definir este tipo específico de discurso como la práctica de escribir un pueblo, definirlo, catalogarlo y representarlo. La tarea etnográfica puede asociarse entonces con dos prácticas concretas: traducir el texto borroso de la cultura y sus signos y brindar una interpretación del palimpsesto que supone cualquier otra cultura, como señala Peter Mason: “*Ethnography, the recording of an ethnos, whether in writing or in other forms of recording, is a form of translation and reduction. All ethnography is an experience of the confrontation with the Other set down in writing, an act by which that Other is deprived of its specificity*” (13; cursivas del original). Además, el *discurso etnográfico* tuvo, históricamente, múltiples fines, como: 1) inventariar la riqueza (posible y figurada); 2) cartografiar los territorios desconocidos; 3) catalogar la flora y la fauna (real e imaginaria); 4) traducir la lengua indígena; 5) testimoniar aventuras viajeras (inscripción narrativa-narcisista del *ego conquistador*); 6) disponer “el tiempo y los espacios salvajes en subordinación epistemológica con occidente” (Jáuregui, “Brasil” 81), por nombrar algunos de los más importantes. Estos procesos funcionaron como instrumentos claves para el apuntalamiento y definición de los variados y contradictorios proyectos de la *Modernidad colonial* y, como tales, han operado insistentemente desde la “invención” de América (véase O’Gorman 1995) en el espacio cultural de América Latina y sus imaginarios políticos. La articulación de prácticas de inclusión y de exclusión sobre/contra/para el Otro (conversión, educación, modernización) han dependido en gran medida de un *imaginario étnico-racializado* (castas, pureza, mestizaje, pigmentocracias) de elucubraciones en torno a una *semiótica étnico-racial* de los cuerpos que se organizó a partir de clasificaciones etnográficas y principios antropológicos.

Es en la reconstrucción etnográfica del Otro donde se halla definitivamente la del “mismo”, la del *ego* que vuelve insistentemente para decir “aquí estoy yo” y “allá estás tú”, para marcar la distancia de esa especularidad que le devuelve al *ego* su posibilidad de existencia y, con ella, su protección ante una posible disolución, ante la amenaza de volverse, precisamente, ese Otro. Como señala Carlos Jáuregui, la etnografía es esa insistencia que repite atribulada, “yo estuve, yo vi, yo conozco”, pero “yo no soy” el Otro (“Brasil especular” 83-84).¹¹ Los dispositivos etnográficos

¹¹ Con respecto al relato etnográfico de Hans Staden (1526?-1576) titulado *Verídica historia y descripción de un país de salvajes desnudos y feroces caníbales situado en el Nuevo Mundo América* (1557), Jáuregui señala que Staden inaugura un modo especular de

no persiguen como objetivo eliminar la diferencia irreductible del Otro, alcanzar la igualdad entre las culturas, sino controlar y dominar la diseminación de dicha diferencia, hacerla más reconocible o visible dentro de sus paradigmas de conocimiento y, finalmente, justificar su propia violencia, como claramente lo señala Derrida en el epígrafe introductorio. De este modo, ese fondo “revuelto, indefinido y sin rostro” desde donde emergen las “identidades” del que nos habla Foucault, será ordenado dentro del campo de la escritura colonial mediante una serie de procedimientos discursivos (analogías, isomorfismos, estereotipos, silogismos, metáforas, alegorías, metonimias y ciertos procesos de sincronización cultural) que serán responsables de una construcción axiológica asimétrica entre el europeo y el indígena; asimetría respaldada en y por la autoridad eurocéntrica del conquistador y del evangelizador.¹² En esta escritura es posible entonces observar el desarrollo de una obsesión constante en el conquistador/evangelizador por reducir y encubrir la distancia entre el mundo de lo percibido por el *ego conquistador* y el mundo indígena, entre la “realidad colonial” y su desciframiento y traducción a sistemas conceptuales eurocéntricos.

Desde el inicio mismo de la Conquista de América el *discurso etnográfico* se alimentó, en diferentes grados y maneras, de una imposibilidad y un fracaso, e hizo de esa imposibilidad y de ese fracaso su potencia movilizadora: penetrar lo incógnito y lo ignoto del Otro (su cultura, su religión, su organización social, etc.), hacer desaparecer esa lejanía cultural y esa diferencia en constante dispersión entre el conquistador/evangelizador europeo y el Otro americano, instalarse en esa misma distancia para intentar abolirla, explicarla, dominarla y traducirla. Así, el impulso etnográfico de esta escritura nació ligado a la potencia de su propia imposibilidad (la pura dispersión de la alteridad), a sus paradojas internas y a sus fracasos productivos. Una imposibilidad fructífera que, al no poder traducir la “diferencia” que representa el Otro de una manera satisfactoria dentro de su propio paradigma cultural y dentro de sus objetivos políticos, económicos y religiosos, lo *encubrió* y lo deformó, causando una proliferación de identidades sus-

la etnografía, en el que el europeo se representa como un “protagonista ajeno”, lugar que “lo autoriza para ser testigo verdadero sin perder su distancia cultural y moral respecto de los salvajes desnudos, idólatras y antropófagos; él hace parte de la representación, pero no de la alteridad” (83).

¹² La *autoridad etnocéntrica* es ideológicamente subsidiaria de aquel paradigma político, científico y cultural que Samir Amin designaba como *eurocentrismo*: “a culturalist phenomenon in the sense that it assumes the existence of irreducibly distinct cultural invariants that shape the historical paths of different peoples” (vii).

titutas: monstruos antropófagos, hombres con hocico de perro, Amazonas, idólatras, en fin, salvajes indómitos. Enrique Dussel ha planteado que el nacimiento de lo que hoy denominamos *Modernidad colonial* tiene su base, precisamente, en un *encubrimiento* del indígena americano. Ese Otro fue, de acuerdo con Dussel, “negado como Otro” y “obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la totalidad dominadora como cosa” (1492 59). En el mismo sentido, Cornejo Polar afirmaba que la “condición colonial” había consistido precisamente en

Negarle al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferían esa identidad y en imponerle otros que lo disturbaban y desarticulan, con especial crudeza en el momento de la conquista, lo que no quiere decir —como es claro— que se invalide la emergencia, poderosísima en ciertas circunstancias, de nuevos sujetos a partir y respetando —pero renovándolos a fondo, hasta en su modo mismo de constitución —los restos del anterior (19).

En el *discurso etnográfico* es posible leer el despliegue de una obsesión constante por reducir y encubrir pero también, paradójicamente, por producir la distancia cultural entre el mundo de lo percibido por el *ego moderno* (euro/etno/céntrico) y, el mundo sensible exterior (la periferia colonial). Estas paradojas y ambigüedades de la representación de la *distancia colonial* han sido señaladas por Homi Bhabha: “el discurso colonial produce al colonizado como una realidad social que es a la vez un ‘otro’ y sin embargo enteramente conocible y visible” (96). Esta tensa y persistente distancia entre *ethnos* (pueblos) y *graphos* (escrituras) es útil para entender cómo se construyó la escritura sobre el Otro, ya como justificación de la violencia y la autorización epistémica occidental, ya como articulación de los procesos paternalistas de inclusión/exclusión, o incluso, como una mezcla de ambas estrategias a lo largo y ancho de la historia de América colonial.¹³ La reducción de esta distancia entre el escritor, la escritura y la exterioridad colonial se llevó a cabo a través de lo que Abdul JanMohamed define como la “economía de una alegoría maniquea” [“the economy of manichean allegory”] que se realiza, entre otras cosas, a partir de una *estrategia de fetichización* que hace posible: “a rapid exchange of denigrating images which can be

¹³ En este tipo de escritura, la violencia se garantiza a través del principio de la diferencia, dado que, como señala JanMohamed: “if the differences between the Europeans and the natives are so vast, then clearly, as I stated earlier, the process of civilizing the natives can continue indefinitely” (87).

used to maintain a sense of moral difference”; dichas estrategias de fetichización permiten al productor del discurso colonial: “to transform social and historical dissimilarities into universal, metaphysical differences” (87). Estas diferencias construidas en el discurso colonial se administran luego como otra mercancía más del saqueo colonial, según JanMohamed:

The European writer commodifies the native by negating his individuality, his subjectivity, so that he is now perceived as a generic being that can be exchanged for any other native (they all look alike, act alike, and so on). Once reduced to his exchange-value in the colonialist signifying system, his is fed into the manichean allegory, which functions as the currency, the medium of exchange, for the entire colonialist discursive system (83).

La incertidumbre y la ansiedad cultural producidas por el mal llamado “encuentro” con un Otro supuestamente *excéntrico, exótico, salvaje, lascivo, supersticioso, idólatra, ágrafo, sedicioso*, no pueden persistir como un puro *enigma* de la mirada del poder del conquistador y del evangelizador; esa encrucijada entre el terror, la paranoia y el deseo por el cuerpo, el alma, la fuerza de trabajo y los bienes de los Otros deberá articularse a partir de una negociación asimétrica, autoritaria y paternalista. Allí, en la intersección misma de la diferencia que atemoriza al *ego* eurocentrado, el *discurso etnográfico* será el instrumento de aprehensión, conjuración y representación de esa supuesta otredad abyecta: la forma de traducir la diferencia radical e irreductible, la manera de producir una alteridad cosificada, y el modo específico de articulación de un conjunto de saberes jerárquicos y axiológicos que justificarán y legitimarán la posesión de la vida indígena.

El *discurso etnográfico* no se refiere, en el marco de mi investigación, aunque esté genealógicamente relacionado, a aquello que en el campo disciplinario y académico de la antropología actual se denomina como *relato etnográfico* o *trabajo de campo*. Lo anterior designa un tipo particular de praxis académica cuyos orígenes son inseparables, como han mostrado Talal Asad y Margaret Hodgen, del colonialismo y el eurocentrismo, pero cuyas *reglas de formación y uso* son más bien recientes y neocoloniales. En cambio, el concepto de *discurso etnográfico* que utilizo aquí se presenta como una categoría analítica que designa un conjunto de mecanismos retóricos e ideológicos cuya función primordial es la construcción y representación de la diferencia cultural y racial dentro de los relatos de alteridad en la América colonial.