

Revista de Filosofía, N° 45, 2003-3, pp. 7 - 25
ISSN 0798-1171

En torno a Avendaño y Sahagún: Diferentes encuentros con *el Otro* en la Colonia

Avendaño and Sahagún: Different encounters with
the Other during Colonial times

Gabriel Andrade
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Resumen

El siguiente artículo tiene como objetivo establecer una comparación entre las reflexiones sobre los indígenas en la obra de Diego de Avendaño y Bernardino de Sahagún. Partiendo de las concepciones de la antropología posmoderna, se considera que el interés por y la reconstrucción del Otro tienen prioridad en la época poscolonial. En este sentido, Avendaño es categorizado como un autor que, si bien emprende una defensa de los indígenas, mantiene poco interés por ellos, mientras que Sahagún, con su disposición etnológica, revitaliza el encuentro con los nativos.

Palabras clave: Diego de Avendaño, Bernardino de Sahagún, antropología posmoderna.

Abstract

The objective of this article is to establish a comparison between Diego de Avendaño and Bernardino de Sahagún in reference to the indigenous population. Based on the conceptions of postmodern anthropology, the article considers that the interest in and the reconstruction of *the other* have priority in postcolonial times. In this theme, Avendaño is categorized as an author who, even though he defends natives, has little interest in them, while Sahagún, with his ethonological disposition, revitalizes encounters with the native population.

Key words: Diego de Avendaño, Bernardino de Sahagún, post-modern anthropology.

Introducción

El encuentro con el Otro¹ es siempre un acontecimiento tortuoso. Los discursos se fundamentan mayormente en la medida en que asistimos a ese encuentro. Este encuentro es único e irrepetible, nunca se reproduce exactamente igual en dos experiencias distintas. Trátese de un encuentro colectivo, mediado a través de una práctica discursiva o una episteme, o de un encuentro más personalizado, expresado a través de obras construidas individualmente, el modo en que se encuentra al Otro varía según las condiciones de dicho encuentro y las disposiciones de los actores que asisten al mismo.

De todas las civilizaciones que la humanidad ha conocido, Occidente ha sido quizás la que más ha incurrido en encuentros con el Otro. Las bases mismas de nuestra civilización han estado conformadas de acuerdo al encuentro entre varias culturas, dominadas por la griega y la hebrea. Más aún, su actividad expansiva ha fomentado este encuentro que no se ha manifestado en otras civilizaciones y culturas. Los críticos postcoloniales acusan a Occidente de un insistente etnocentrismo, pero pocos entienden que si Occidente ha sido acusado de etnocentrismo, es porque precisamente ha sido la primera civilización en asistir plenamente a un encuentro con el Otro. Este encuentro dista de ser óptimo, pero al menos se ha realizado.

Los críticos postcoloniales (como James Clifford² y Edward Said³, por mencionar algunos) se han interesado por el encuentro occidental con el Otro en los contextos que caracterizaron a la era del colonialismo oriental en los siglos XVIII-XX. Igualmente, existe una tendencia entre los críticos e historiadores a referirse a temas coloniales y postcoloniales exclusivamente en este contexto. Si bien su actividad ha sido muy prolífera y aguda, han pasado por alto el hecho de que los procesos coloniales (y postcoloniales) tienen sus orígenes en tiempos más remotos ubicados en otros contextos.

1 El *Otro* y el *Mismo* son conceptos derivados de la psicología social. En los esquemas conceptuales que conforman la personalidad del individuo, se tiende a establecer una dicotomía entre lo que es propio y lo que es ajeno. El *Mismo* viene a ser la manera en que el individuo piensa y actúa sobre sí, así como también el conjunto de elementos que él considera propio, mientras que el *Otro* está conformado por la alteridad, el universo simbólico conformado por todo lo ajeno.

2 CLIFFORD, James. *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa. 1995.

3 SAID, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Debate. 2002.

El encuentro con el Otro en la conquista y colonización de América estuvo teñido, como ocurrió en la época del imperialismo oriental, de profundos desniveles. Resulta muy difícil pronunciarse sobre una *única* actitud o disposición en el encuentro con el Otro en este período. Es más conveniente caracterizar tipos de encuentro de acuerdo a la manera en que éstos se desarrollaron.

Tradicionalmente, los historiadores de América han caracterizado el encuentro europeo con el Otro indígena de acuerdo al nivel de defensa de los derechos de los habitantes del Nuevo Mundo, promulgados por los conquistadores y colonizadores. En este sentido, el humanista, el misionero, el compasivo, viene a ser la figura que es privilegiada por los historiadores americanos como los promovedores de un encuentro óptimo con el Otro. De esa manera, la contribución al encuentro del Otro por parte de un Bartolomé de las Casas es mucho más refinada que la de un Hernán Cortés o la de un negrero portugués.

El surgimiento de la antropología, especialmente de las corrientes posmodernas a finales del siglo XX, ponen en tela de juicio el privilegio que se le ha otorgado a estas figuras históricas. En una época en que el pensamiento está dominado por la *diferencia*, desde Foucault hasta Deleuze y Derrida⁴ se ha venido a privilegiar otro tipo de actitud en el encuentro con el Otro. Si la modernidad estaba construida sobre nociones humanistas, la posmodernidad ha dirigido su atención a otro tipo de actitudes.

La diferencia es un tema muy poco desarrollado en escritores como Bartolomé de las Casas u otros de los grandes misioneros privilegiados por la historia y la antropología latinoamericana. Si bien este tipo de autores defiende a los indígenas y les concede privilegios que, teniendo en cuenta su contexto histórico, constituyó un gran desarrollo humanístico y antropológico, su pensamiento está dirigido precisamente en total oposición a la diferencia. Autores como éstos intentan sintetizar al Otro con el Mismo. En sus concepciones, hay poco espacio para la diferencia. Por supuesto, los negros y conquistadores abusaron de la diferencia en sus concepciones, negándole la humanidad a sus víctimas. Sus concepciones de la diferencia son muy imperfectas e inclusive, *brutales*.

4 QUEVEDO, Amalia. *De Foucault a Derrida: pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra. 1992.

Foucault analiza, a la vez que denuncia, la manera en que las prácticas discursivas anulan las diferencias a fin de dominar. La categoría del 'loco', si bien se opone a la de 'cuerdo', está construida sobre esta anulación de la diferencia. Lo mismo da un esquizofrénico que un psicópata, ambos son locos por igual, a los que hay que dominar. Siguiendo las pautas establecidas por Foucault⁵, Edward Said⁶ aspira aplicar el mismo método a la lectura del concepto de 'orientalismo' según fue definido y empleado por Occidente. Una multiplicidad de formas culturales muy diferentes entre sí han sido categorizadas como 'orientales', construyendo un encuentro monolítico con el Otro. Aún si durante la época colonial destellaron esfuerzos humanistas en la concepción del Otro oriental, recurrían como presa del discurso dominante precisamente por su anulación de la diferencia. Esta práctica, al final de cuentas, construye discursos a través de los cuales el Otro debe ser dominado.

Lo que trata de encontrar la antropología e historiografía postmoderna son instancias de concepciones maduras de la diferencia, en autores de la época colonialista. De seguro existen muy pocos, porque como hemos visto, la diferencia es anulada en la episteme colonialista. No obstante, resaltan algunas excepciones, las cuales han intentado ser revitalizadas por antropólogos e historiadores postmodernos.

La antropología postmoderna de la diferencia apenas empieza a desarrollarse. Cabe destacar el esfuerzo que James Clifford hizo en *Dilemas de la Cultura*, por reivindicar algunos autores que asisten a un encuentro con el Otro demostrando una actitud, que si bien puede considerarse colonialista, revitaliza la prominencia de la diferencia. El ejemplo más prominente provisto por Clifford es el de William Carlos Williams, un joven poeta norteamericano que se lamenta de los encuentros y movilizaciones entre pueblos anteriormente aislados. Observa con una actitud sospechosa a su criado de "origen ambiguo" (hispano). Williams es paradigmático para la empresa de Clifford, en tanto es uno de los primeros en resaltar que ante todo, entre los humanos existen *diferencias*, las cuales desaparecen cada vez más. Williams no demuestra prejuicios contra su criado hispano, todo lo contrario, lo que demuestra es una preocupación por la diferencia.

5 FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo Veintiuno. 1992.

6 Ob. Cit.

Lo que se presenta en las próximas páginas trata de ser una aplicación de esta búsqueda a ciertos autores de la conquista y colonización de América. En este sentido, contrastamos a Bernardino de Sahagún y Diego de Avendaño; dos autores que, si bien están separados por un siglo de diferencia, su contexto es relativamente el mismo. Ambos autores presentan visiones relativamente similares en cuanto a la defensa de los derechos indígenas, pero visiones diferentes en lo que refiere a la concepción de la diferencia, según la hemos señalado anteriormente. Al final, aspiramos haber perfilado la idea de que Sahagún es un autor con mucho más interés para la antropología e historiografía postmoderna, y que desarrolla muchas actitudes que ahora empezamos a valorar, mientras que Avendaño se limita a ser uno más de los autores que tradicionalmente se han valorado de acuerdo a las pautas anteriormente mencionadas.

1. Bernardino de Sahagún y Diego de Avendaño

Muchos han visto en fray Bernardino de Sahagún un precursor de los métodos etnográficos que siglos más tarde la disciplina de la antropología perfeccionaría. Así pues, su relevancia como autor va más allá de la historia nacional de México, de América Latina o de la Conquista y Colonia en general. Sahagún es un tema de discusión para cualquiera que esté interesado en las relaciones que se construyen en encuentros transculturales.

La fecha de nacimiento de Sahagún es incierta, pero el consenso general es que debió haber nacido entre los años 1498 y 1500 en un pueblo leonés que lleva su mismo nombre. Tras estudiar en la universidad de Salamanca, en 1524 fue ordenado sacerdote. Algunos años más tarde, se embarcó con rumbo al recién explorado México, donde pasaría el resto de sus días dedicado a la actividad evangelizadora.

Durante su estancia en México, aprendió los dialectos locales de los indígenas, lo cual le serviría de puente para penetrar de lleno en sus modos culturales más adelante. Sus dotes intelectuales y compromiso con la causa evangelizadora le merecieron ganarse plazas en la administración del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, en la cual sirvió como Rector.

Durante esta época, Sahagún consagró todos sus esfuerzos a la redacción de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*⁷, la cual completó con la ayuda de informantes indígenas y escribanos castizos y mestizos. Inicialmente concebido como un proyecto de recopilación de la flora y fauna de lo que hoy es México, pronto se convirtió en un monumental tratado sobre la historia y costumbres culturales del México antiguo.

Por razones que examinaremos más adelante, la obra de Sahagún quedó inédita hasta 1829-1830, fecha en que se publicó el texto en castellano. Sahagún produjo muchos otros escritos que se han mantenido inéditos o se han perdido, de manera tal que mientras vivía, no pudo ver sus obras publicadas. Falleció en 1590.

La *Historia General de las cosas de la Nueva España* es un tratado monumental y muy completo sobre los modos de vida de los antiguos mexicanos. A la llegada de Sahagún a América, el imperio azteca había sido invadido y destruido por los conquistadores al mando de Hernán Cortés, décadas antes.

A diferencia de los primeros cronistas que acompañaron a Cortés en sus expediciones, Sahagún no pudo adquirir un conocimiento directo de los modos de vida de los aztecas. Como Yólotl González asegura, Sahagún nunca presenció un sacrificio humano, ni tampoco una consagración religiosa a los dioses aztecas, ni mucho menos logró apreciar los modos de organización política y económica del antiguo imperio⁸.

No obstante, si bien Sahagún nunca llegó a tener un conocimiento directo del tema sobre el cual tanto escribió, superó a los primeros cronistas en capacidades etnográficas y reconstructivas de la cultura azteca. En cuestión de poco tiempo, aprendió varias lenguas indígenas que le permitieron comunicarse fluidamente con varios informantes. Éstos eran nativos aztecas de primera o segunda generación que habían vivido en tiempos precolombinos.

Gran parte del conocimiento que poseemos hoy en día sobre la cultura azteca se lo debemos a este monumental tratado. No nos corresponde entrar en los detalles sobre el contenido de esta obra. Baste mencionar que han destacado los análisis y descripciones de sacrificios humanos, campañas bélicas

7 SAHAGÚN, Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa. 1975.

8 GONZÁLEZ, Yólotl. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica. 1985.

y dominio imperial sobre pueblos vecinos, concepciones religiosas etnocéntricas que enfatizaban el papel de los aztecas como pueblo elegido de los dioses, sobre quienes pesaba la responsabilidad de regenerar el cosmos, alimentando al sol con sangre humana, la compleja mitología y las relaciones entre sus personajes, y la conformación del Estado, especialmente con respecto a las castas sacerdotales y los ejércitos que sustentaban el poderío azteca.

Los estudiosos de la historia colonial americana se han interesado más por el contexto de la obra de Sahagún que por su contenido propiamente. A pesar de que, como hemos mencionado, esta monumental obra ha brindado información valiosa a la comprensión del México antiguo, su estilo resulta obsoleto a nuestros ojos, y con los avances historiográficos y arqueológicos, tiene poco que aportar hoy en día.

No obstante, el contexto sobre el cual se desarrolló esta obra sigue cobrando un interés particular entre los investigadores. Sahagún concibió esta obra como una suerte de manual antropológico sobre el modo de vida de los aztecas. En este tratado, antepuso una actitud enciclopédica aún desconocida en Occidente (recordemos que este estilo de escritura proliferó sólo a partir del siglo XVIII), la cual intentaba sistematizar la información recogida.

El compromiso de Sahagún era evidente: aspiraba crear un manual de información etnográfica, pero elaborado con la intención de así poder evangelizar mejor a los indígenas. Para predicar el evangelio, era necesario conocer las costumbres de aquellos que iban a recibir la buena nueva. Sahagún dejaba claro que para evangelizar a los salvajes, era necesario conocerlos. Sólo de esta manera la empresa evangelizadora podría ser exitosa.

Sahagún no pretendía destruir a los indígenas o forzar su conversión. Todo lo contrario, siendo un monje piadoso, estaba consciente de que la evangelización sería un proceso difícil y tortuoso para los nativos. Por ello, optó por conocer al pueblo azteca, de manera tal que la evangelización y la transición al cristianismo fuese un proceso sin grandes dificultades. Entendiendo la cosmovisión de los nativos, Sahagún pretendía predicar el evangelio de manera más eficaz.

No obstante, la labor de Sahagún pronto escapó a su acometido. Los detalles de su investigación fueron tan ricos, y planteados con una objetividad tan seria, que las autoridades eclesiásticas y seculares vieron en la obra de Sahagún una peligrosa fuente de información para que los nativos regresaran a sus costumbres paganas. Por mandato de Felipe II, la divulgación de la obra de Sahagún quedó prohibida. Sahagún, que era un fraile devoto de su fe, de ninguna

manera demostró una apología a las costumbre precolombinas. Pero, ciertamente las presentó objetivamente y las intentó comprender.

El tono de Sahagún en su obra insta a una cristianización, pero no a una hispanización. La prédica del evangelio se situaba por encima de todas las cosas, pero, al mismo tiempo, se dejaba la puerta abierta para el mantenimiento de ciertas formas culturales aztecas que, a los ojos del autor, no ponían en peligro al cristianismo. Sahagún pretendía que los nativos se hicieran unos cristianos aztecas, cuestión que resultaba peligrosa para los colonizadores del Nuevo Mundo. Pronto, la verdadera actitud de los administradores del Nuevo Mundo quedó al descubierto; realmente no les interesaba la evangelización tanto más que la hispanización. La salvación de las almas de los indígenas era cuestión secundaria, lo que realmente importaba era que se hicieran españoles (independientemente de su religión) de manera tal que pudieran contribuir al fortalecimiento del sistema colonial. El fortalecimiento del sistema de encomiendas y el entrenamiento de los indígenas como fuerza productiva constituyen evidencia de este hecho.

Por el contrario, a Sahagún no le interesa tanto que sean españoles como que sean cristianos. Su monumental obra precisamente puede pensarse como un intento de síntesis de las costumbres aztecas con la posibilidad de que se hagan cristianos. O, en todo caso, que se hagan cristianos considerando su herencia azteca. No fue sino hasta el siglo XIX cuando la monumental obra fue redescubierta y publicada.

Diego de Avendaño nació en Segovia en 1594. Muy pronto emigró a Sudamérica, para ser educado con los jesuitas, con quienes permanecería por el resto de su vida. Siendo un hombre de personalidad ambigua, las recolecciones que sobre él se han realizado han permanecido obscuras. Varios de sus biógrafos lo consideraron un hombre muy piadoso, mientras que otros señalaron sus perspectivas tiránicas. Su ambigüedad se manifestaba sobre todo en algunas contradicciones a lo largo de su obra, donde, si por una parte se esforzaba en defender a los indígenas, por otra imponía sobre ellos abusos propios del colonialismo. Sólo recientemente, con la traducción de los libros I, II y III de su *Thesaurus Indicus*⁹, a cargo de Ángel Muñoz, se han podido esclarecer algunos aspectos de su vida y obra.

9 *Thesaurus Indicus*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra. 2001.

Desarrolló una vasta obra que trata sobre diversos temas, especializándose en los referidos a la teología, jurisprudencia, sistemas políticos convenientes y la Historia de Europa y las Indias.

Según nos comenta Muñoz¹⁰, Avendaño fue bien conocido por su intenso sentimiento españolista, el cual no dejaría de reflejarse en toda su obra. A pesar de que nunca regresó a su tierra natal, siempre la llevó consigo, y los puntos de vista expuestos en su obra elaboran una visión privilegiada de su país de procedencia.

No obstante, el largo tiempo que pasó en su tierra adoptiva permitió a Avendaño desarrollar un sentimiento de intimidad con el Perú. Así, su obra está moldeada como un esfuerzo por atender la manera en que los asuntos políticos de su nueva tierra deberían ser manejados. Lo mismo puede decirse de su afinidad para con los jesuitas, la Orden a la que permaneció fiel por el resto de su vida.

Su obra *Thesaurus Indicus* es un extenso tratado que tiene, entre otros temas, el debate existente entre las corrientes cesaristas y teocráticas a las cuales Avendaño se tuvo que enfrentar. Partiendo en su mayor parte desde una perspectiva probabilista, le concede el beneficio de probabilidad a aquellas posiciones que van en contra de las suyas. En este sentido, nunca desecha por completo una gama de posiciones que, sin embargo, él mismo no acepta.

Su esquema conceptual político consta de un sistema que intenta reconciliar al cesarismo con la teocracia. Todo en favor de la conversión de los indígenas al cristianismo, y de la defensa de los nativos, se formula una serie de prescripciones que reparte las funciones administrativas entre poderes civiles y eclesiásticos, dependiendo de la labor. Como resultado, nos encontramos con un sistema jurídico-político óptimamente balanceado ligeramente a favor de la teocracia, el cual se encarga de asignar funciones entre poderes, todo ello con el fin de emprender una defensa de los nativos de las Indias.

2. Consideraciones antropológicas sobre Sahagún y Avendaño

Hacia el final de su vida, el antropólogo Sir James Frazer pronunció una célebre conferencia donde pedía a los antropólogos intensificar su

10 MUÑOZ, Ángel. "Diego de Avendaño en su *Thesaurus Indicus*". En: *Revista de Filosofía*, Maracaibo: La Universidad del Zulia. No. 36. Pp. 113-132. 2000.

trabajo con urgencia¹¹. Antes de que el colonialismo terminara por destruir todos los vestigios de antiguas civilizaciones y culturas primitivas, la disciplina de la antropología estaba en la necesidad de completar su misión etnológica antes de que fuera demasiado tarde.

Lo mismo puede plantearse en relación a la obra de Sahagún. Este autor comprendió plenamente que se enfrentaba a una cultura que muy pronto desaparecería frente a la expansión de la cristiandad. Si bien Sahagún se consideraba a sí mismo un campeón de la fe cristiana y no dudaba de la superioridad de ésta con respecto al resto de las religiones y culturas del mundo, al mismo tiempo le preocupaba que con el paso del tiempo, se perdieran importantes recolecciones históricas y etnológicas sobre el México Antiguo.

Todo esto, por supuesto, resulta terriblemente paradójico. Sahagún es un autor que, por un parte se esfuerza enormemente por elaborar un monumental registro de los modos de vida nativos que se encuentran en peligro frente al colonialismo, presentándolos con la objetividad que amerita el caso, pero al mismo tiempo, elabora todo esto con un mero fin colonialista; a saber, desarrolla su quehacer etnográfico con la manifiesta intención de combatir mejor las religiones paganas.

La experiencia de Sahagún coloca en evidencia la manera en que la disciplina de la antropología ha operado desde sus inicios. Esta disciplina es una heredera del colonialismo, pero al cual, de una manera, u otra, denuncia y critica. Sir James Frazer consideraba inferiores a los primitivos que estudiaba, pero al mismo tiempo, abogaba por la urgente recolección de datos referidos a sus modos de vida.

Lo mismo puede decirse de la célebre experiencia de E.E. Evans-Pritchard¹². Este antropólogo escribió monografías sobre los Nuer, un pueblo africano, obras que hoy en día se han convertido en clásicos de la antropología. Evans-Pritchard fue ante todo un hermeneuta, un etnólogo que se preocupó por la comprensión de los pueblos estudiados. Para eso, no sólo estuvo junto a los nativos, sino que vivió como ellos. No obstante, es de sobra conocido que Evans-Pritchard realizó sus estudios sobre los Nuer a peti-

11 MORRIS, Brian. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós. 1995.

12 EVANS-PRITCHARD, Edward. *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama. 1992.

ción y con el financiamiento de las autoridades colonialistas inglesas. La intención de los estudios era muy sencilla: conocer para dominar mejor.

Mucho antes que Evans-Pritchard, Sahagún ya perfilaba esta paradoja que ha azotado a la disciplina. Su manifiesta intención era conocer a los aztecas para así poderlos evangelizar mejor. Al igual que Evans-Pritchard, Sahagún demuestra un creciente interés por las formas de vida de otros pueblos y los describe y estudia magistralmente; pero, en el fondo, la intención que yace tras estos estudios no es otra más que dominar a los que son estudiados.

Este problema ha sido planteado en términos teóricos por el francés Michel Foucault, y extendido a la experiencia colonialista por Edward Said. Para Foucault, el conocimiento está íntimamente ligado al poder. En la manera en que se sistematiza el conocimiento sobre algo, se ejerce un poder sobre aquellos que son conocidos. Así, la sexualidad victoriana, por ejemplo, lejos de ser represiva, manifiesta una tendencia totalmente opuesta. Se incentiva un discurso y un conocimiento sobre la sexualidad, pero con la sutil intención de *dominarla*.

Lo mismo sucede con el colonialismo. Edward Said ha demostrado que, en la segunda fase del colonialismo europeo, se evidencia una tendencia a *representar*, según pautas propias de la episteme colonialista occidental, a los orientales. Los occidentales conforman un discurso según el cual, los orientales no son capaces de representarse por sí solos. Es menester representarlos. Se conforma una idea de lo que es Oriente, que en realidad, dista de ser Oriente por sí mismo. Se conforma un Oriente, aparentemente auténtico, pero que en realidad es un Oriente moldeado por la episteme de Occidente. La sabiduría oriental (especialmente la hindú y la islámica) está ahí, pero en peligro de ser perdida. Occidente plantea un rescate de esa sabiduría antes de que se desvanezca. Los orientales son incapaces de representarla por sí solos, por lo que es necesario la intervención de un poder intelectual proveniente de Occidente¹³.

Lo que esta representación occidental busca es una reliquia del pasado. Le interesa muy poco, o de hecho, *nada*, del Oriente actual. Con muy poca consistencia lógica, divorcian al pasado oriental del presente oriental. En un pasado, Oriente fue una tierra de maravillas, en el presente, no es nada más que

13 Ob. cit.

barbarie. La representación, muy análoga a la conformación de conocimientos, tiene la capacidad de conformar un poder sutil sobre los representados. Las investigaciones orientalistas que proliferan en el siglo XIX y XX están matizadas por un ejercicio del poder sobre aquellos que son estudiados.

Ya en la primera fase del colonialismo se evidencia esta tendencia. Sahagún no sólo hace manifiesta su intención de conocer para dominar, sino que, en sus prácticas y discursos, operan las mismas tendencias señaladas por Foucault y Said. Ante todo, Sahagún se propone representar a unos aztecas que no son capaces de representarse por sí solos. Antes de que este tesoro se pierda, es necesario rescatarlo. Los aztecas no son capaces de rescatar su propio legado. Es menester la intervención de un occidental de manera tal que el registro quede diseñado adecuadamente.

En la representación de los aztecas, Sahagún pone en operativa el poder que ejerce todo detentor del conocimiento. Se representa la cultura azteca según las pautas que él desee, puesto que, después de todo, él es quien se encarga de representarlos. Más aún, Sahagún opera según la tendencia que Said denuncia en el colonialismo tardío. Sahagún se propone rescatar un tesoro en peligro de extinción, pero le interesan poco los herederos de los que han producido ese tesoro en el pasado. Queda fascinado con los modos de vida del México antiguo, pero está decidido a combatir los modos de vida de su México contemporáneo. Nunca logra, ni podrá lograrlo ningún autor que opere en estos términos, explicar la ruptura existente entre los forjadores de esa cultura y sus herederos.

A través de su investigación, Sahagún se propone ejercer un poder terrible sobre los aztecas. De ahora en adelante, todo lo que los nativos puedan saber sobre su pasado estará mediado por la pluma de un extranjero. La representación le concede ese inmenso poder a Sahagún. Con sus crónicas, despoja a los aztecas esa capacidad de representarse a sí mismos.

Por supuesto, los aztecas no conocían la escritura, o al menos no del modo en que los occidentales la conocían¹⁴. De modo que es muy probable

14 Ciertamente los aztecas dejaron algunas formas registros escritos de sus modos de vida. Los calendarios y algunos sistemas numéricos de contabilidad son evidencia de ello. Pero, los aztecas carecían de un registro histórico escrito al estilo que ya se conocía en Occidente. Precisamente debido a esta relativa ausencia de registros escritos, Sahagún se propuso emprender su monumental obra de registro de los modos de vida aztecas.

que, efectivamente, no fueran capaces de representarse a sí mismos. Pero, lo que planteamos va más allá de eso. El solo hecho de representarlos implica que Sahagún se impone como una nueva autoridad de la cual dependerán de ahora en adelante. Todo esto opera, como nos ha señalado Foucault, a un nivel semi-conciente. Aún si Sahagún se hubiese propuesto escribir su tratado sin la manifiesta intención de conocer a los nativos para dominarlos mejor, su poder hubiese seguido siendo ejercido, puesto que así opera la dinámica del discurso. El propio Sahagún no comprendía que él mismo era un títere más del colonialismo.

Aún así, la perspectiva de Sahagún es mucho más madura y alejada del colonialismo que la que presenta Avendaño. Ya hemos señalado que algunos de los biógrafos de Avendaño resaltan sus cualidades humanistas y las disposiciones que tuvo en la defensa de los nativos. Aún cuando esta defensa no fue del todo completa, para ser un eclesiástico del siglo XVII, Avendaño muestra una abierta disposición a defender la humanidad de los nativos frente a los posibles abusos que se puedan cometer contra ellos.

Su *Thesaurus Indicus* es una manifestación de esta disposición. Como hemos mencionado anteriormente, en este tratado, se dispone a elaborar una extensa reflexión sobre los modos recomendables de tratar los asuntos de las Indias, incluyendo el trato hacia los indígenas.

Por una parte, enfatiza la humanidad de los habitantes del Nuevo Mundo. En tanto son seres humanos, es menester bautizarlos para salvar sus almas. Aún si la insistencia en bautizar a los indígenas pueda parecer una proyección colonialista, y desarrollada como mecanismo legitimador de la Conquista, guarda el mérito de demostrar una preocupación por las almas de estos individuos. No son simples monos o animales salvajes que están desposeídos de almas. Su condición humana es rescatable a través del bautismo.

En una posición intermedia entre el cesarismo y la teocracia, Avendaño postula formas políticas de manera tal que los indígenas reciban el mejor tratamiento, especialmente frente a los posibles abusos que se puedan desarrollar a la luz de las disputas entre los poderes eclesiásticos y los civiles¹⁵.

15 Esto recuerda a una serie de acontecimientos que se desarrollaron en el Paraguay durante el siglo XVII retratada en el filme *La Misión*, donde el orden jesuíta, enfrentada con el poder civil y con los portugueses, entró en una fuerte disputa sobre el control de la vida política y religiosa, de la cual salieron totalmente perjudicados los nativos.

En este sistema político, permite a los indígenas estar exentos de pagar el diezmo correspondiente en el resto del mundo cristiano. Avendaño se preocupa por diseñar una vía intermedia entre el cesarismo y la teocracia, no tanto por una convicción política o un interés en la teorización, al estilo de los filósofos políticos europeos, sino por la urgente necesidad de atender los asuntos indígenas. Frente a la humillación que sufren los nativos, Avendaño pretende un sistema político que los atienda.

Las proyecciones colonialistas que anteriormente habíamos señalado en Sahagún se repiten de igual manera en las formas de proceder de Avendaño. Éste, postula un sistema de defensa donde los indígenas son incapaces de defenderse a sí mismos, y probablemente haya sido cierto. Los indígenas, despojados de su capacidad militar por los conquistadores españoles, son sometidos a una dominación política firme. Pero, paradójicamente, la defensa por parte de un extranjero intensifica aún más la dominación.

En los análisis de la evolución del tratamiento dado a la locura y a la enfermedad elaborados por Foucault, tanto el médico como el psiquiatra demuestran una creciente preocupación por *atender y defender* a los pacientes. Pero, inmersos en su propia episteme, no llegan a comprender que su dinámica está al servicio del poder, y en el fondo, intensifica las relaciones de dominio. Tanto el loco como el enfermo *dependen* de aquél que los atiende. Necesitan la intervención de un foráneo para mejorar su condición. Su creatividad y productividad están totalmente limitadas.

Avendaño hace con la defensa lo que Sahagún hace con la representación. Despoja a los nativos de su capacidad de proceder por sí mismos. Los coloca en una posición inferior donde el dominio occidental se enfatiza, aún en contra de la voluntad conciente de ellos mismos. El mejor sistema para los indígenas es la vía intermedia entre el cesarismo y la teocracia. Ambos sistemas son totalmente ajenos a los modos de organización nativos.

Si bien ambos clérigos comparten su condición de propagadores del poder colonialista occidental (aún en contra de su conciente voluntad), Sahagún demuestra revitalizar y lograr unas concepciones mucho más maduras que las de Avendaño.

Como señalábamos al inicio del ensayo, la antropología post moderna y post colonial se ha interesado por la manera en que durante tiempos coloniales, se forjó una concepción del Otro, y ha tendido a valorar a aquellos

esfuerzos que revitalizan al Otro y, en la medida de lo posible, evitan la dominación que acompaña a su dominio.

El primer paso en la revitalización del Otro es considerarlo como tal, otorgarle el privilegio de existir por su cuenta. Ya hemos visto que esto es virtualmente imposible de lograr, en tanto la etnografía consiste en un ejercicio descriptivo donde se *representa* al Otro, inevitablemente desde nuestro propio discurso. Pero, aunque sea medianamente, podemos intentar perfilar al Otro y llegar a permitir que tenga existencia propia.

Si bien Sahagún insiste en representar a los aztecas, negándoles el privilegio de representarse por sí mismos, se *interesa* por ellos, los considera un pueblo aparte y particularizado, independiente del resto de los pueblos que se encuentran en el resto de la Indias. Sahagún desarrolla una importante horizontalidad en su encuentro con el Otro. Si bien los aztecas nunca están a su mismo nivel, en tanto son salvajes caníbales que deben ser convertidos a la fe cristiana, les concede el privilegio de ser un *pueblo*. Partiendo de esto, los aztecas, en tanto pueblo constituido, merecen toda nuestra atención e interés antropológico.

Los aztecas dejan de ser meros salvajes que necesitan la conversión y se empiezan a perfilar como un grupo de personas con modos de vida que, aún si parecen terriblemente extraños, nosotros debemos intentar comprender. Sahagún se aproxima a los aztecas desde un marco de relaciones "Yo-Tú", tal como las describió Martín Buber¹⁶. El Otro se encuentra al mismo nivel que nosotros. Sahagún demuestra una agudeza hermenéutica al interesarse por las intenciones y modos de vida de los otros, aún si es para criticarlos e inclusive dominarlos. Sahagún reconoce que esos modos de vida están bien institucionalizados, que son efectivos y hasta cierto punto racionales, y que a final de cuentas, serán muy difíciles de combatir para la Cristiandad. Aún si es para destruirlos, Sahagún se enfrenta a los aztecas como un "Tú". Siendo uno de los forjadores del colonialismo, Sahagún, paradójicamente, se convierte en un pionero de la época postcolonial. Con su interés etnográfico, reconstruye al Otro, cuestión que el colonialismo se había encargado de suprimir.

16 BUBER, Martín. *I and Thou*. New York: Touchstone. 1996.

No puede decirse lo mismo de Avendaño. Si Sahagún trata a los nativos como un "Tú", Avendaño los trata como un "Ello". Por supuesto, el trato de Avendaño para con los nativos está fundamentado en su defensa, pero paradójicamente, lo que hace es hundirlos aún más. Avendaño se propone defenderlos, pero en esta empresa, se sigue aproximando desde la perspectiva del "Ello". Los nativos son un "Ellos" el cual debe ser defendido, pero nunca confrontado a un mismo nivel. Los nativos nunca llegarán a ser un "Tú". No pueden ni defenderse ni representarse por sí solos, necesitan de nuestra intervención.

La horizontalidad hermenéutica que prevalece en Sahagún desaparece en Avendaño. Se impondrá un sistema jurídico-político de acuerdo a la perspectiva del "Yo", y los nativos, en tanto "Ello", saldrán favorecidos, pero siguiendo las pautas que nosotros les imponíamos. En la relación "Yo-Ello", el Otro es reducido a una cosa, su faz humana es borrada. Puesto que el "Ello" está privado de esa faz, todos los "Ello" vienen a ser lo mismo. Igual dará un inca que un azteca, a fin de cuentas, todos se encuentran en la misma relación con respecto a nosotros, todos son estructuralmente un "Ello", un objeto que dista de ser una persona de carne y hueso.

Lo que se evidencia en las aproximaciones de Avendaño es parte de lo que los teóricos de la postmodernidad han denunciado como las formas autoritarias del proyecto moderno. Especialmente en la obra de Gilles Deleuze¹⁷, se expone una denuncia a la manera en que el pensamiento moderno opera hacia la síntesis y la anulación de la diferencia. El capitalismo y la modernidad en general aspiran a un pensamiento sedentario forjado por categorías eternas dentro de las cuales los individuos deben operar. Los marcos siempre serán los mismos; las formas políticas, las relaciones conyugales, la economía, los dramas de la vida humana, lo deseable y lo no deseable, todo ello opera bajo un marco impuesto. Se reprime la dinámica de lo humano, su vitalidad nómada y su capacidad para crear nuevas formas. Cualquier intento por presentar algo diferente, algo que vaya en contra de lo comúnmente establecido, ha de ser suprimido por la modernidad.

Esta tendencia se manifiesta en el pensamiento de Avendaño. Postula una defensa de los indígenas, pero claramente dogmática y poco vitalista.

17 QUEVEDO, A., ob. cit.

Se trata de una defensa de los indígenas, pero con el implícito fin de reproducir el poder que siempre ha estado presente. La defensa de los indígenas ha de realizarse desde los parámetros propios de la modernidad naciente, desde la cual Avendaño opera. Su proyecto jurídico-político anula la posibilidad de un pensamiento nómada que se mueva entre diversas esferas. Todo opera desde el mismo esquema, y se repite una y otra vez.

Avendaño suprime al nativo la posibilidad de movimiento. Su esquema es totalmente restringido. Más aún, pretende universalizar esta rigidez al negarle *diversidad y diferencia* a los indígenas. En un estilo que anticipa algunas perspectivas hegelianas, Avendaño conceptualiza un mundo marcado por la unidad hacia un todo racional, el Imperio de un sistema jurídico-político que abarcará no sólo a todos los pueblos del mundo, sino que operará bajo los mismos principios de siempre. Su intento por reconciliar al cesarismo con la teocracia es mucho más que una síntesis de formas diversas de gobierno. En el fondo, es un intento autoritario por no permitir ninguna otra forma conceptual jurídico-política, es una estrategia para suprimir la diferencia.

Conclusiones

Lo que hemos planteado puede reducirse a una categoría clave ampliamente explorada por el pensamiento occidental: el reconocimiento. De todos los filósofos de nuestra tradición, probablemente Hegel ha sido el que con mayor extensión y rigor se ha ocupado de este tema¹⁸.

Según el proceso dialéctico que concibió Hegel, una conciencia sólo adquiere auto-conciencia en la medida en que es reconocida como tal por otra conciencia. Para ser auto-conciente, primero tenemos que ser reconocidos por los demás. Trataremos de imponer a nuestros semejantes la voluntad de que nos reconozcan, pero nunca estaremos dispuestos a reconocer a los demás.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel proponía que esta dialéctica constituía el motor de un proceso racional hacia el cual se encaminaba la Historia. La lucha por el reconocimiento es el proceso a través del cual se alcanzan nuevas síntesis; en la medida en que una conciencia se rinde frente

18 STERN, Robert. *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. London: Routledge. 2000.

a otra, éstas se sintetizan en una nueva entidad superior. Para Hegel, en la lucha por el reconocimiento no puede haber diferencias, una conciencia debe vencer a la otra, la primera debe reconocer a la segunda, pero la segunda no puede reconocer a la primera. Debe haber un reconocido y uno que reconoce.

El encuentro entre España y América estuvo mediado en gran medida por esta dialéctica del reconocimiento. La mentalidad colonialista de los conquistadores y de sus herederos, entre ellos Avendaño, estuvo pautada por la lucha por el reconocimiento. La mentalidad de los conquistadores puede pensarse como un esquema donde debe someterse al Otro a nuestra voluntad de ser reconocidos, y al mismo tiempo, negarnos a reconocerlos.

La mentalidad colonialista, en anticipación a la dialéctica hegeliana, aspira conformar una nueva síntesis, donde las diferencias son superadas por el dominio de la voluntad del Otro forzándolo a reconocernos. Para esta mentalidad, no puede haber diferencias, el Otro debe ser absorbido por el Mismo, al tiempo que el Mismo no puede reconocer al Otro. Las diferencias deben ser superadas en la dialéctica del reconocimiento.

El pensamiento de Avendaño intenta suprimir la diferencia en una síntesis superior. Mediante su pretendido sistema de defensa de indígenas, aspira forzar a los nativos a que *reconozcan* la conciencia española, a la vez que niega la posibilidad de que los españoles reconozcan la conciencia nativa. En su pretendida síntesis, donde los indígenas son defendidos de acuerdo a un sistema jurídico-político europeo, los nativos reconocen a los españoles, pero, para servir al proceso dialéctico encaminado hacia la síntesis y la unión de opuestos, los nativos deben renunciar a su voluntad de ser reconocidos; sólo así se puede superar la dialéctica. Avendaño pretende que los nativos reconozcan la conciencia europea, pero en su falta de interés etnológico y en su afán por suprimir las diferencias entre diferentes grupos indígenas, niega reconocer a la otra conciencia.

Sahagún, por su parte, rechaza este esquema que nos recuerda a Hegel, y prefiere tomar partido por posiciones que nos recuerdan más bien a la crítica post moderna de Hegel. El pensamiento de Sahagún no es dialéctico en el sentido arriba expuesto. Sahagún no pretende una síntesis donde una conciencia deba reconocer a otra sin ser reconocida de vuelta. Para Sahagún, las diferencias *sí* son posibles, y no es menester suprimirlas en una síntesis superior. Así como aspira que los aztecas reconozcan al Cristo redentor que él predica, al mismo tiempo permite que el Cristo redentor

reconozca a los aztecas. Sahagún permite una simetría del reconocimiento. Su interés etnográfico por los pueblos a los cuales él se enfrenta es evidencia de una actitud que poco tiene que ver con Hegel, y que anticipa muchos puntos de la post modernidad. La lucha por el reconocimiento no tiene que resolverse en una síntesis superior; una conciencia puede reconocer a la otra sin necesidad de imponerse. El Uno reconoce al Otro, y el Otro reconoce al Uno, las diferencias juegan un papel clave.

La antropología de la diferencia, la cual ha venido a cobrar prominencia desde los escritos de autores como Clifford Geertz y James Clifford, muy bien podría buscar sus antecedentes en autores que, aún en épocas coloniales cuando apenas se empezaba a gestar el proyecto moderno, el cual sin duda aspiraba a la supresión de la diferencia, intentaban revitalizar las diferencias culturales entre los pueblos. Sin duda, en Sahagún encontrará uno de sus paladines, mientras que Avendaño continuará siendo un paradigma del proyecto moderno que pretende emitir discursos universalistas, pero que a la larga, se convierten en medios de dominio.