



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
MAESTRÍA EN HISTORIA DE AMÉRICA**



Tesis

La idea del otro en “La conquista de América” de Tzvetan Todorov

Presenta para obtener el grado de Maestra en Historia:

Lic. Seina Iris Morales Hernández

Director de Tesis:

Dr. Juan Carlos Cortés Máximo

Morelia, Michoacán abril 2025

Resumen

Este trabajo de tesis presenta el estudio de la idea del otro en la obra de “La conquista de América” de Tzvetan Todorov. La idea del otro es abordada desde una perspectiva filosófica que, a través del discurso de la histórico, se hizo presente en el acontecimiento de la conquista de América. Cuando Todorov visitó México por primera vez, en el año de 1980 quedó impresionado por la literatura del encuentro y de la conquista de América. En su regreso a París, decidió emprender la investigación semiótica del otro aunado a la historia.

Abstract

This thesis presents a study of the idea of the other in Tzvetan Todorov's work "The Conquest of America." The idea of the other is approached from a philosophical perspective, which, through the discourse of history, was present in the event of the conquest of America. When Todorov visited Mexico for the first time in 1980, he was impressed by the literature on the encounter and conquest of America. Upon his return to Paris, he decided to undertake a semiotic investigation of the other in conjunction with history.

Palabras clave/Key words: otro, conquista, encuentro, semiótica, historia y filosofía.

Índice

Introducción	4
Capítulo I: Todorov: de la lingüística hacia la alteridad.....	10
I.I Todorov y sus inicios	10
I.II París y la búsqueda por una “Teoría literaria”	14
I.III De la crítica al estructuralismo hacia la interpretación y sentido de la literatura	21
I.IV Mijaíl Bajtín y la alteridad	28
I.V Todorov y la idea del otro	35
Capítulo II: Aportaciones de la idea del otro de Tzvetan Todorov en La conquista de América.....	47
II. I Panorama desde diferentes perspectivas multidisciplinarias.....	47
II. II Análisis de la alteridad de Todorov con otros autores	51
II. III La conquista de América de Todorov, ¿Proyecto inacabado?	67
II. IV Todorov y León-Portilla.....	70
Capítulo III: La idea del otro en La conquista de América.....	73
III.I Preludio	73
III.II Cristóbal Colón	76
III.III Análisis axiológico: Los juicios de valor (superioridad, igualdad e inferioridad) del otro.....	85
III. IV Bartolomé de las casas y el argumento a favor de la igualdad.....	91
III. V Consideraciones finales de la tipología axiológica	96
III.VI Análisis epistémico: Conocer o ignorar la identidad del otro	99
III. VII Diego Durán	100
III. VIII Bernardino de Sahagún	102
III. IX Consideraciones finales de la tipología epistemológica	104
III. X Análisis praxeológico: La experiencia con la alteridad	106
III.XI Diego Durán y la conciencia del historiador	106
III. XII Consideraciones finales de la tipología praxeológica	110
Conclusiones de la idea del otro en la obra de Todorov	112
Bibliografía	115

Introducción

La idea del *otro* ha tomado una relevancia importante en las últimas décadas, debido a ello se ha involucrado en numerosas investigaciones en diferentes campos y disciplinas. La otredad fue un tema que resurgió¹ a mediados del siglo XX por la obra de *Totalidad e infinito* (1961) de Emmanuel Levinas. La pretensión en esta obra fue establecer una crítica al descubrimiento de la *subjetividad* -o al *yo*- de la época Moderna, aunado al olvido del *otro* en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Al poco tiempo de su publicación, *Totalidad e infinito* comenzó a instaurarse en las discusiones filosóficas e intelectuales de aquella época.

Esta obra, así como más investigaciones acerca del tema, tuvieron un impacto en el interés que asumieron varios intelectuales mexicanos de mediados del siglo XX. Las investigaciones en humanidades tuvieron gran importancia y una gran revaloración en comparación con el entusiasmo positivista de décadas pasadas. De manera en particular, la disciplina de la Historia comenzó también a experimentar las nuevas corrientes historiográficas, surgiendo una nueva necesidad de regresar al pasado para tratar de interpretar el presente. Silvio Zavala, Edmundo O'Gorman o Miguel León-Portilla, Luis Villoro y Enrique Dussel son pilares claves que se dieron a la tarea de retomar la cuestión indígena para otorgarle una nueva valoración a las culturas precolombinas.

Bajo este tenor, la idea del *otro* obtuvo una relación simbólica con la subjetividad americana, otorgándole un nuevo significado sin la necesidad recurrir a conceptos y comparaciones eurocentristas de antaño que habían caracterizado al *otro*. De esta manera,

¹ La idea del *otro* no es un tema nuevo, ya los grandes filósofos como Platón y Aristóteles habían tratado esta idea en sus sistemas filosóficos, y a partir de ellos, muchos otros eruditos y filósofos continuaron profundizando respecto del tema. No obstante, para que este concepto evolucione a como lo conocemos hoy en día, tuvo que ser determinante la filosofía cartesiana con el surgimiento del *yo*, categoría indispensable por la cual hoy en día, muchos autores comparan al *otro* o lo establecen como su antagonista principal. Para más detalles de la evolución de la idea del *otro*, véase el capítulo 3.

surgió lo que hoy en día conocemos como el sujeto que designa al *yo occidental* y el *otro* que designa a la *subjetividad americana*.

Por su parte, el trabajo de Todorov de *La conquista de América* de 1982² se unió a la discusión de esta significación simbólica caracterizando el rol que juega cada una de las subjetividades. Esta obra de Todorov se dirigió a un público en general con fines de que el estudio del pasado suscite una reflexión sobre la diversidad cultural, la tolerancia y la jerarquización de valores eurocentristas que se autoproclaman cómo unívocos, verdaderos y universales. Asimismo, uno de sus temas principales que trató este autor búlgaro-francés fue cómo a partir de las diferencias culturales y lingüísticas de estas culturas se configuró el *yo* de la modernidad entendido como superior a los *otros*³.

En la lectura de *La Conquista* que Todorov nos ofrece, las dos culturas muestran relacionarse bajo estas dimensiones que marcan sus intersubjetividades, además que éstas mismas, siendo tan diferentes en lenguaje, organizaciones sociales, religiones, entre otras cosas más, se encontraban en momentos muy diferentes del desarrollo tecnológico de la humanidad; lo que posiblemente este factor explica -según este autor- que a través de la semiótica, la imposibilidad de ambas partes de ponerse fuera de sus propias dimensiones para comprender y respetar al *otro* indígena y al *otro* español⁴.

La obra de *La conquista de América* fue el primer libro de Todorov en el cual tocó por primera vez temas relacionados con la historia, la filosofía y la semiótica, aunado a uno

² En México se publicó en 1986 por la editorial *Siglo XXI editores*.

³ Desde la perspectiva de Todorov que junto con otros autores se han encargado de fundamentarla, por ejemplo, Enrique Dussel, pero no es la única referencia simbólica que hay para designar al sujeto y al otro.

⁴ Mencionamos al *otro* español porque desde la perspectiva indígena, el *yo* lo caracterizan ellos, quedando como lo *otro* a la cultura occidental que encabezan los españoles. El papel que juegan las dos culturas no es determinante de una hacia la otra, según lo afirma Todorov, pero sí es importante destacar que fueron muy diferentes los roles de significación simbólica que jugaron cada uno de ellos. Es decir, no fue lo mismo como significaron a los indígenas, según la perspectiva española, que la significación de los indígenas hacia los españoles.

de los temas que le habían interesado del literato Mijaíl Bajtín: el *otro*. Todorov puso a prueba sus conocimientos y su interés por un tema que en 1979 llegó a sus manos en una visita a México y fue el tema del encuentro y la conquista de América.

Ahora bien, por nuestra parte este trabajo de tesis tiene el objetivo de analizar la idea del *otro* en la obra de *La conquista de América*. En el transcurso de la investigación tuvimos la oportunidad de profundizar en la vida intelectual del autor y explorar otras de sus obras que nos han parecido hasta este momento de suma importancia para la comprensión de la idea del *otro* en Todorov.

La idea del *otro* correspondió en Todorov a una inquietud intelectual de unirse al rico debate y a numerosas investigaciones que acontecieron en la década de los años 80” s del siglo pasado, respecto de la otredad. Esta inquietud de Todorov nos pareció pertinente traerla a nuestro presente con la finalidad de replantear lo que este autor búlgaro-francés hizo en su momento y corresponde a la pregunta “¿Cómo debemos comportarnos frente al otro?”⁵.

Esta pregunta ha sido muy importante en este trabajo porque nos ha enfocado hacia uno de nuestros principales objetivos de este: ¿cómo se debe o debemos comportarnos con el otro “hoy” en día? Ante ello, el rol de la historia juega un papel muy importante, dado que esta disciplina nos ha mostrado en el acontecimiento de la conquista de américa (y en otros más) lo importante que ha sido la relación con lo otro (sujeto-otro).

Es por lo que hoy en día tenemos la importancia de la relación con el otro, y a su vez, en ello radica la importancia de la obra de Todorov. La relación con *el otro* o *con lo otro*, no es un tema aislado o caduco para nuestros días. De hecho, la idea del otro hoy en día no solo es un tema de orden cultural, sino también a la diversidad de género, la heterogeneidad, entre

⁵ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.6

otros más. En este sentido la obra de Todorov ha encontrado en nuestros días una vigencia en tanto que seguimos cuestionando nuestra relación con el otro así como el tratar de definirlo, etcétera...

Sin lugar a duda, las obras de Todorov fueron encaminadas hacia la exploración de la relación con el otro, y esta empresa inició con su obra de *La conquista de América*. De ello, esta obra pionera en el tema dentro de las obras de Todorov marcó una importancia en este trabajo de tesis, dado que una de las pretensiones de este trabajo fue demostrar la pertinencia del acontecimiento de la conquista de América y del análisis que Todorov hizo de este, así como su pertinencia en nuestros días.

No está por demás avisar a nuestros lectores, que este trabajo de tesis se centra a partir del estudio del pasado (historia) para permitirnos comprender y tratar de explicar nuestro presente, o mejor aún: *comprender y reflexionar más al otro y en el otro*.

A continuación, presentamos nuestro itinerario capitular. En el capítulo I, nos adentramos en los inicios de la carrera intelectual de Todorov y tratamos de encontrar como llegó a interesarse en la idea del otro y en la narrativa histórica, siendo en sus inicios de su carrera universitaria, haber tenido un interés en la semiótica y la teoría literaria.

En el capítulo II, presentamos la recepción del trabajo de Todorov. En este capítulo sometimos a análisis a las obras Dussel y de Certeau para poder comprender la idea del otro en *La conquista* y encontrar cierta similitud o contraste en comparación con la obra de Todorov. Gracias a ello encontramos más información de Todorov que nos llevó a una comprensión mayor de la idea del otro y de su relación con más autores como León-Portilla.

En el tercer capítulo, analizamos la idea del otro en *La conquista de América*. En este capítulo ponemos en tela de juicio la idea del otro y la forma en cómo Todorov desarrolló esta idea en relación con el acontecimiento del encuentro y la conquista de América. En el

desarrollo capitular, encontramos la confrontación y respaldo de los argumentos de Todorov mediante algunas citas que aparecieron en el libro de *La conquista* y que consideramos importantes que lo ejemplificaron de la mejor manera y su comprensión del otro-amerindio.

Este capítulo, nos permitió adentrarnos a la idea del otro, pero también hubo muchos aspectos que no quedaron claros como tal por qué Todorov no les dio resolución en esta obra. Esto nos llevó a nuevas preguntas y a investigar acerca de la vida intelectual y personal del autor, para encontrar más datos que nos ayudaron a respaldar nuestra hipótesis inicialmente planteada.

Respecto a este punto, encontramos que la idea del otro en el pensamiento de Todorov no es un tema que este autor agotó por completo en el libro de *La conquista de América*, sino que nos percatamos que la idea del “otro” funge como una dialéctica que inicia con el acontecimiento histórico de la conquista de América y culmina en el concepto de “nosotros” con el acontecimiento histórico del régimen totalitario soviético. El concepto de la alteridad en Todorov tiene una odisea a través de la historia y encuentra su punto final en la segunda guerra mundial dónde el sujeto y el otro se subsumen hacia un nosotros, una sola voluntad, una sola opinión, un solo estilo de vida, etcétera... tan característico de los regímenes totalitarios.

Es vital reconocer que Todorov no tuvo planeada esta odisea desde un inicio, siendo por ello que su libro de *La conquista de América* haya quedado muchos temas y cuestiones que eran necesarias aclarar. Es por lo que Todorov continuó avanzando en sus investigaciones y eso se reflejó en publicaciones posteriores a *La conquista*, dónde continuó tratando a la idea del otro con todas sus implicaciones, filosóficas, semióticas e históricas.

Cada capítulo explora las condiciones de posibilidad para entender mejor al *otro* en *La conquista de América*, que no se agota en esta misma obra. La vida personal de Todorov

fue relacionándose con su vida intelectual y aclarando lo que para él significó la idea del otro con el transcurso de su publicaciones e investigaciones.

En su obra titulada *Vivir solos juntos* (2011), este autor regresó a lo que marcó un inicio en sus estudios de la alteridad de *La conquista de América*. Con ello, Todorov señaló el inicio de sus investigaciones, que fue *La conquista de América*, así como la evolución del pensamiento con obras *La vida en común*, *Nosotros y los otros* o *El miedo a los bárbaros* por mencionar algunas y que su obra de *Vivir solos juntos*, continuó con este análisis y que culminó con su muerte en 2017.

Consideramos que al final de la toda investigación realizada, los tres capítulos se relacionan intrínsecamente y poco a poco fueron llevándonos hacia una lectura completa del pensamiento de Todorov para establecer una mejor comprensión de la idea del *otro* en su pensamiento, aunado a los acontecimientos de vida del autor.

Capítulo I: Todorov: de la lingüística hacia la alteridad

En este capítulo nos proponemos exponer, cómo surgió y maduró la idea del otro en el pensamiento de Todorov, para posteriormente ahondar completamente en su obra *La conquista de América* en los siguientes capítulos. Esto se debe a que la idea de la alteridad en Todorov no es un tema acabado en *La conquista*, ni mucho menos, un tema que agota sus expectativas y argumentos en la misma obra. Es por lo que la idea del “otro” aparece por primera vez en las obras del autor búlgaro-francés en *La conquista de América*, pero no deja de escribir respecto de ella.

De esta manera, creemos la pertinencia de enunciar otras obras suyas que mantuvieron temas y una mejora notable en la argumentación de la alteridad iniciada en *La conquista*, pero sin desprendernos del objetivo principal que es esta obra. Todo ello, para mostrarle al lector un panorama más detallado de la idea del otro en Todorov y, no menos importante, tratar comprender mejor a este autor en su contexto (tiempo y lugar).

I.1 Todorov y sus inicios

Ubicar el pensamiento de Todorov en una sola disciplina resulta un trabajo complejo y difícil de delimitar. Esto no se debe precisamente por la gran cantidad de obras que ha publicado, ni por la complejidad o abstracción de sus ideas, sino por la evolución que ha tenido su biografía intelectual o vida del espíritu como él solía llamarla⁶. Esta evolución del pensamiento de Todorov va acompañada de las condiciones y los acontecimientos en los cuáles le tocó desempeñarse a lo largo de su vida.

Todorov nació en Bulgaria en 1939⁷. El contexto social, histórico y político de aquellos años, como sabemos, es muy complejo. Años atrás, el mundo occidental

⁶ OROPEZA R., “Conversación con T. Todorov”, pp. 46.

⁷ Es en 1974 que obtiene la nacionalidad francesa.

experimentó la primera guerra mundial aunado a las crisis económicas en diferentes países, todo ello mientras los rumores de una segunda guerra mundial se hicieron reales. Todorov empezó a tomar conciencia de ello, en su educación secundaria, mientras Bulgaria estaba fuertemente influenciada por el régimen soviético. La familia de este autor presenció estos cambios políticos y sociales con mayor precisión, dado que se fundó en Bulgaria en 1903 el PCB (Partido Comunista Búlgaro) y oficialmente se hizo comunista en 1946.

Cerca de los 17 años, Todorov se enfrentó a una de las decisiones que la mayoría de los adolescentes con miras a hacia una preparación profesional debe asumir: elegir una carrera universitaria. La educación de Todorov previa a la universidad estuvo impregnada de la influencia política y social del régimen totalitario soviético⁸. Su educación se llevó a cabo en un importante Liceo de Bulgaria, en el cual se enseñaban las clases a cargo de profesores provenientes de la Unión Soviética en el idioma ruso. Todorov recuerda aquella época estudiantil ligada a uno de los acontecimientos históricos importantes para la época: la muerte de Stalin en marzo de 1953. No es de extrañar que, siendo estudiante de uno de los Liceos más prestigiosos de Bulgaria, dónde predominaba la ideología totalitaria fuese una fecha en la que los superiores y maestros hicieran muy concientes al grupo estudiantil de lo que la muerte de Stalin implicaba en ese momento. Todorov disfrutó su etapa estudiantil dentro del Liceo, pero también tomó conciencia del régimen soviético y el impacto que tenía en su círculo social; dado que al estar relacionado con compañeros, cuyos padres pertenecían o tenían contactos con los altos mandos de PCB, no podía ignorar el ambiente social con una carga autoritaria, aquí algunas de sus palabras: “Todo era armonioso y apacible, la paz y la seguridad, aunque ahora todo eso se había vuelto frágil, pues el gran protector estaba muerto.

⁸ Sistema político y económico que dominó en Rusia de 1917 a 1991.

Yo creía que habría de exacerbarse el conflicto mundial entre nosotros los buenos -pero eso no lo sabía en aquella época-, era el de muchos de los sufrimientos y el comienzo del “deshielo”: las puertas del Goulag empezaban a abrirse”.⁹

Esta toma de conciencia se vio reforzada por ciertas actitudes que sus padres manifestaron cuando se tocaban temas relacionados a la política o temas acerca del comunismo: simplemente era silencio lo que se podía expresar respecto al tema. Para 1956, llegó el informe Krushev ante el XX Congreso del PCB¹⁰, el cual mencionaba sin ninguna especie de filtro los crímenes llevados a cabo por el stalinismo. Dicho informe fue negado en Bulgaria y no se habló abiertamente en los periódicos o en las calles de la ciudad de Sofía sobre aquel documento. Todorov comprobó su existencia por medio de uno de sus mejores amigos del Liceo: Andrei. El padre de Andrei había sido una figura importante para el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), llegando a importantes cargos en Bulgaria, debido a ello, Andrei le mostró el documento de Krushev a Todorov, y este mismo se lo llevó a su padre.

Ahora bien, por un lado, Todorov vivió su etapa de adolescente en un contexto social y político muy tenso y por el otro lado, aun siendo un adolescente, era consciente de lo que podía implicar para él y su familia si se dedicaba a estudiar una carrera que tuviese relación alguna con la política o las críticas negativas ante el régimen que se pudiesen suscitar¹¹. Por lo que Todorov tomó la decisión de estudiar Filología Eslava en la Universidad de Sofía,

⁹ TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.24.

¹⁰ El discurso de Nikita Krushev fue “secreto” dado que fue emitido en sesión cerrada del Congreso y no formó parte de los informes y las resoluciones oficiales emitidas por él. Sin embargo, si se distribuyeron copias las diversas dirigencias regionales de la PCUS y a algunos gobiernos extranjeros. El texto se hizo público el 18 de marzo de 1956. El documento narraba las revelaciones hechas por Nikita Krushev y la esperanza de la “desestalinización”. El texto completo se difundió a nivel mundial por la URSS en 1988.

¹¹ TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.50.

cuya finalidad era alejarse lo más posible de una carrera universitaria que se involucrase con la política de su tiempo.

La carrera universitaria de Todorov no logró expandir sus conocimientos más allá de lo que la ideología totalitaria le permitiese saber. En aquella época la Universidad de Sofía, estaba fuertemente influenciada por una educación basada en el comunismo soviético; como uno de los principales temas por el cual debían subsumirse las demás materias. Ejemplo de ello, es el recuerdo de Todorov de haber tomado cursos obligatorios de marxismo y leninismo, la historia del PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética), historia del PCB (Partido Comunista de Bulgaria) y economía política cuyo libro para la clase había sido escrito por el propio Stalin¹². El camino hacia su desempeño profesional como un egresado de la Universidad de Sofía fue otra decisión que quería seguir llevando lejos de lo político:

Elegí cuidadosamente mi enfoque. Mi centro de interés era la literatura, pero me convertí por la fuerza de las cosas en un poco lingüista, porque eso me permitía escapar de las presiones ideológicas. Cuanto más cercano estuviera el camino hacia las ciencias exactas, más protegido estaría. Cuando más lograba encerrar los textos en categorías gramaticales, más protegido estaría.¹³

En sus últimos años de vivir en Sofía junto a sus padres y amigos más cercanos, se empezó a interesar por la “teoría literaria” aunado a ciertas investigaciones¹⁴ que en su momento carecían todavía de luz que alumbrase más su camino intelectual.

Todorov llega a Francia a continuar sus estudios y a descubrir nuevas líneas de investigación. La oportunidad de viajar a París durante 1 año fue un regalo que una hermana por parte de su padre le ofreció a Todorov. Todorov recibió de una estancia pagada completamente en el extranjero, dado que sus otros primos no aceptaron la oferta.

¹² TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.30.

¹³ TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.31.

¹⁴ Todorov recuerda que en su época de estudiante universitario, Roman Jakobson visitó la Universidad de Sofía para dar una serie de conferencias acerca de los poemas de Botev. Asimismo, ahondó en lecturas de la biblioteca personal de su padre, lo que en su momento Todorov llamó “teoría de la literatura”, “estilística” y “estudio de las formas literarias”. TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.53 y 78.

Antes emprender búsquedas hacía sus nuevos intereses intelectuales en un país completamente desconocido para él, Todorov se había percatado de una cosa muy importante. En su preparación en el Liceo y universidad aparte de las clases con una carga meramente comunista, también hubo clases y autores de su interés. Entre los autores que más admiraba y aspiraba a seguir su camino eran los poetas rusos, sobre todo Alexandre Blok¹⁵. Todorov escribió unos cuantos poemas como ensayos con miras a proyectarse como poeta o escritor de grandes obras literarias, no obstante, él se percató de algo:

¿Cómo convertir esa pasión en una profesión? Comprendí rápidamente que no estaba hecho para ser poeta ni novelista, aunque haya perpetrado algunas vagas tentativas de versos rimados o de relatos, cuando estaba en el Liceo. Había una suerte de ensayismo literario, escribía textos un poco poéticos, como poemas en prosa. La otra era comprender cómo está fabricada una obra literaria, cómo funciona. Se trataba, entonces, de un trabajo de conocimiento, que se inscribía en el cuadro de las ciencias. Es el camino que he seguido.¹⁶
Las mismas palabras de Todorov nos dan una idea para comprender el camino por el

cual se desempeñaría los siguientes años de su vida: la de indagar y construir una metodología que le permitiese estudiar las obras literarias.

En estos primeros años de vida que anteceden a su larga vida en París, percibimos a un Todorov completamente entusiasmado hacia la literatura, la música, el teatro y otros pasatiempos que un típico adolescente puede tener. Esta pasión lo llevó a explorar nuevos campos del conocimiento que a su corta edad se haya podido imaginar. En los siguientes años los retos que asumió siguieron marcando su biografía intelectual.

I.II París y la búsqueda por una “Teoría literaria”

La siguiente etapa intelectual estuvo marcada por sus primeros años de estadía en París, ingenuo ante los azares de la vida de que no volvería a Bulgaria hasta 1981. Todorov en sus primeros meses de vida parisina no desperdició tiempo y comenzó su búsqueda de

¹⁵ Poeta ruso, sus obras más importantes destacan *Versos sobre la bella dama*, *El gozo imprevisto*, *La máscara de nieve y las horas de la noche*.

¹⁶ TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.52.

pistas hacia una teoría literaria. Sus profesores de la Universidad de Sofía le habían facilitado unos contactos con profesores de la Universidad de París. El joven Tzvetan fue entrevistado por el decano de la Facultad de Letras, él le exhortó para que le dijese cuáles eran los cursos que versaran sobre la teoría literaria o la estilística en general. Todorov recuerda este hecho de la siguiente manera:

Me miró como un extraterrestre y me dijo: Eso no existe, la literatura debe ser estudiada dentro de una perspectiva histórica y nacional”. El dogmatismo era de una naturaleza diferente al de Sofía, pero no por eso menos riguroso. “Dado que claramente, las letras francesas no son su terreno -me sugirió el decano-, trate con las literaturas eslavas, tenemos muy buenos especialistas en esa área.”¹⁷

Los siguientes años de la vida de Todorov estuvieron marcados por un aprendizaje constante y nuevos descubrimientos a las inquietudes que un muchacho de 24 de años pudo experimentar. Las constantes horas de trabajo lo llevaron a descubrir por sí mismo una diferencia entre filología y teoría literaria, obteniendo como resultado la primera publicación de Todorov en 1964 con *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*.

El siguiente esquema por el cuál vamos a seguir la biografía intelectual del autor va a responder de la manera más precisa a las siguientes interrogantes: 1) ¿Cuáles fueron las inquietudes de Todorov acerca de la teoría literaria cuando recién llega a Francia? 2) Respecto a sus investigaciones y a los autores que lo influyeron en París, ¿qué información y nuevos autores encontró? 3) ¿Qué lo llevó a distanciarse del estructuralismo y la teoría literaria y acercarse a otras disciplinas como la historia y la política?

Para tratar de contestar a estas preguntas y ser lo más fiel posible al primer gran paso en la evolución del pensamiento debemos de evidenciar unos aspectos históricos y teóricos que nos permitan la sensibilidad para comprender a Todorov.

¹⁷ TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.53.

Sin más por ello, analicemos la cita en la que Todorov sostiene sus primeras conversaciones con los decanos y maestros parisinos, que anteriormente hemos colocado. La respuesta de la que estamos hablando es “Eso no existe, la literatura debe ser estudiada dentro de una perspectiva histórica y nacional”¹⁸, ¿por qué motivos decía eso, el decano de Letras de la Sorbona? Hay que comenzar por decir que no es que no existiese algo como un análisis de la teoría literaria, sino que era un tema relativamente nuevo (o recientemente redescubierto)¹⁹.

Procedamos a explicar esto. Los análisis literarios tuvieron una valoración importante unidos al campo de la lingüística a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. La lingüística y la literatura eran dos campos que se concebían como estudios por separado; mismos que tenían una forma diferente en cuanto a sus métodos y finalidades. La lingüística tuvo importantes cambios gracias a Ferdinand Saussure, pionero y padre de la lingüística moderna. Saussure propuso una nueva concepción para comprender los hechos del lenguaje, basándose en un sistema de diversos elementos que ofrecen una relación entre sí formando una estructura.²⁰

Ahora bien, algunos seguidores del estructuralismo de Saussure encontraron en sus aportaciones grandes similitudes con una parte del lenguaje que por mucho tiempo había quedado fuera del análisis de la lingüística, a ello me refiero a la literatura y a la poética. La literatura y la poética llegaron a ser objeto de nuevos análisis por diversos autores que dieron origen la “Teoría literaria”²¹ como la conocemos en la actualidad. Ciertamente, el

¹⁸ TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.53.

¹⁹ La Teoría Literaria es una disciplina que tiene por objeto el análisis de las obras literarias más allá de un enfoque político y nacionalista. Su enfoque principal versa en temas del discurso lingüístico, discurso artístico, creación artística manifestada, etcétera... Este enfoque fue practicado en Rusia a principios del siglo XX, y dado a conocer en Europa en la década de 1950's.

²⁰ FILINICH I., “La herencia saussureana”, *Lexis*, Vol. 42, no. 1, 2018, pp.7.

²¹ Roman Jakobson, Vladimir Propp, Grigory Vinokur, etcétera...

estructuralismo sacudió los círculos intelectuales a finales de la década de 1950's y 1960's en Europa, teniendo una asimilación mayor en Francia; y debido a ello, la teoría literaria apenas se estaba cimentando y los autores encargados de ello, se encontraban trabajando teóricamente para fundamentar y validar los estudios de la literatura y la lingüística. Es por ello, que la respuesta del decano de la Facultad de letras de la Sorbona no encontró dirección alguna a dirigir las inquietudes intelectuales que el joven Todorov tuvo en aquel momento.

La búsqueda de Todorov no terminó allí, por un lado, estaba su empeño en la búsqueda de nuevo material e información en las bibliotecas francesas; y, por otro lado, en las personas que lo vincularon con los autores indicados, fue cuando conoció a sus grandes mentores que recuerda con aprecio y gratitud: Roman Jakobson, Roland Barthes y Emile Benveniste.

Todorov acudió a los seminarios de Benveniste²² en la *École Pratique des Hautes Études*, de los cuáles aprendió muchas cosas, entre las que destacan una de las aportaciones de Benveniste a la lingüística: "... introducía una nueva mirada sobre los hechos del lenguaje, especialmente lo que él llamaba la "enunciación", es decir, las huellas dejadas en el interior de un mensaje lingüístico por el contexto en el cual se produjo: la persona que habla, el tiempo y el lugar de esa palabra".²³ El libro de Benveniste que publicó cuando Todorov fue un alumno suyo es el *Problemas sobre lingüística general* en 1966. Tiempo después, gracias

²² Emile Benveniste fue un lingüista y teórico del lenguaje francés, cuando él y Todorov se conocieron, Benveniste tenía 61 años y el joven Tzvetan 24 años. Los cursos de *Lingüística general* impartidos por Benveniste, fueron asistidos por varias personas interesadas en el tema de la nueva forma de abordar la lingüística, incluyendo a Tzvetan. Las obras de Benveniste que más destacan son *Los orígenes de la formación de los nombres indoeuropeos* (1935), *Naturaleza del signo lingüístico* (1939), *Nombres de agentes y nombres de acciones en indoeuropeo* (1948), *Problemas de lingüística general* (1966). Benveniste concentró la mayor parte de sus esfuerzos intelectuales en replantear el objetivo y el método de la lingüística, partiendo de Saussure y de Pierce, sin embargo, se inclinó más por el estructuralismo de Saussure, sólo que, a diferencia de este, Benveniste propone estudiar la lengua como sistema semiológico, por lo tanto, sugiere dejar atrás la lengua escrita representada visualmente.

²³ TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.59.

a las clases y a conversaciones fuera del aula, Todorov se convirtió en un conocido más cercano²⁴ de Benveniste que indagaba constantemente las tesis fundamentales del libro de *Problemas sobre lingüística general*.

La preparación intelectual de Todorov continuó junto a otro mentor suyo: Roland Barthes²⁵. La temporada en que Barthes y Tzvetan se conocieron, Barthes empezó a ser un considerado como un estructuralista importante dentro de los círculos intelectuales parisinos. Tzvetan asistió a sus cursos por recomendación de un gran mentor y posteriormente amigo suyo: Gérard Genette. El acercamiento de Todorov con Barthes se encontró envuelto por la polémica entre Barthes con Raymond Picard en 1965. La publicación de Barthes *Sobre Racine* tuvo críticas entre los mismos autores que se reconocían estructuralistas; como Levi-Strauss. Los estructuralistas no podían asimilar la obra de Barthes como una obra que perteneciese a esta corriente como tal. Años más tarde Todorov recuerda esa vivencia de espectador como:

... percibía al abordaje de Barthes *Sobre Racine* como una especie de Test Rorschach aplicado a sí mismo: más que al propio texto, el crítico señala y analiza esencialmente el efecto que le ha producido ese texto. Levi-Strauss estaba muy lejos de eso, buscaba estructuras no impresiones. A fin de cuentas, en *Sur Racine*, Barthes defendía su derecho a la interpretación.²⁶

Todorov pone en claro que, para su época estudiantil, logró asimilar las discusiones de los intelectuales por los cuales se rodeaba. Asimismo, pese a su cercana formación con el

²⁴ Benveniste fue diagnosticado de Afasia, trastorno del lenguaje que afecta la capacidad de comunicación de la persona.

²⁵ Barthes es considerado un teórico literario, semiólogo y filósofo estructuralista francés. Entre sus obras importantes destacan *El grado cero de la escritura* (1953), *Ensayos críticos* (1964), *Elementos de semiología* (1965), *Introducción al análisis estructural de los relatos* (1966), *El imperio de los signos* (1970) y *El placer del texto y lección inaugural* (1978). En 1960 se creó el *Centro de Estudios de las Comunicaciones de Masas* en la *Escuela Práctica de Altos Estudios de París*, donde Barthes fue el único investigador estructuralista. Estando allí, investigó sobre el “estatus” simbólico de los fenómenos culturales, tratando de continuar el proyecto de Saussure de construir una semiología que tiene por objeto todo sistema de signos. Gracias a las aportaciones de Saussure, Barthes presentó en sus investigaciones elementos comunes y necesarios para la configuración del concepto de estructura: el sistema y sus reglas.

²⁶ TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.65

estructuralismo, el camino a seguir en los siguientes años lo van a alejar de esta corriente acercándolo al análisis de interpretación histórica y política; tema del que más adelante estableceremos.

Por otro lado, su último mentor y maestro fue Roman Jakobson²⁷. En los inicios de su carrera, Jakobson se vio involucrado en el movimiento literario denominado “Formalismo ruso”, así como un promotor de la creación del *Círculo Lingüístico de Moscú* en 1915, junto con sus compañeros, Grigori Gukovski y Piotr Bogatyriov. Roman Jakobson se convirtió en una pieza fundamental en la primera publicación de Todorov titulada *Teoría de la literatura de los formalistas rusos* aunado a las influencias de Viktor Elrich²⁸. El trabajo de Elrich lo conoció por medio de libros y de recurrir frecuentemente las bibliotecas parisinas. Jakobson y Elrich marcaron en Todorov no sólo nuevos descubrimientos en el plano del conocimiento, sino que había quedado marcada la primera evolución dentro de su biografía intelectual: el paso de la filología eslava hacia la teoría literaria²⁹.

Jakobson charlaba asiduamente con Todorov, intercambiaban conversaciones en ruso, francés y búlgaro. Todorov recuerda de Jakobson lo siguiente:

Era un sabio omnívoro. Fue una suerte encontrarme con alguien de tal generosidad de espíritu. [...] él tenía una gran habilidad de pasar de una lengua a otra. En consecuencia, me transformé

²⁷ Jakobson fue un lingüista, fonólogo y teórico literario ruso. Cuando el joven Tzvetan conoció Jakobson, éste tenía 67 años. Todorov pareció tener una afinidad mayor por Jakobson que con otras personas y mentores que acababa de conocer en París. La afinidad radicaba en que Jakobson había estudiado Filología en la Universidad de Moscú, además de su dominio del idioma ruso que Todorov lo hablaba bastante bien. Estas afinidades, aunado a los gustos e intereses por la crítica literaria le otorgaron a Todorov encontrar y dar por respuesta momentánea a sus inquietudes intelectuales. Las obras más importantes de Jakobson son *Notas sobre la evolución fonológica del ruso comparada con la de otras lenguas eslavas* (1929), *Principios de fonología histórica* (1931) *Fundamentos del lenguaje*, *Ciencia Nueva* (1967), *Ensayos sobre lingüística general* (1963), *Lenguaje y literatura* (1980).

²⁸ Historiador de la literatura nacido en Rusia en 1914, trabajó durante muchos años en la Universidad de Yale EUA. En 1955 publicó *El formalismo ruso, historia y doctrina*.

²⁹ Cabe señalar que es teoría literaria y no estructuralismo, aunque el joven Todorov se haya desenvuelto en al ambiente parisino propio del estructuralismo no le satisfacía completamente para adoptarlo como método a fin a la teoría literaria.

un poco en su editor. Ayudé en la versión francesa de varios de sus libros. Elegía y ordenaba los textos, escribía el prólogo y las notas, corregía las traducciones.³⁰

El joven Todorov poco a poco se fue acostumbrando a la vida parisina y a los nuevos conocimientos que iba adquiriendo conforme su preparación avanzaba. Un año después de su arribo, le llegó la oportunidad de hacer su primera publicación para la editorial Seuil. Gérard Genette a los encargados de la editorial francesa, les presentó el ensayo que había trabajado no hace mucho desde su llegada a París, acerca de los *formalistas rusos*. Mercelin Pleyner y Philippe Sollers se interesaron en el trabajo de Tzvetan y le ofrecieron su primer contrato para publicar en Francia. El tema ya estaba elegido, así que le pidió a Jakobson que escribiera su prólogo. Desde luego, Jakobson como todo un formalista aceptó.

Teoría de la literatura de los formalistas rusos se publicó en 1965. El proyecto de Todorov fue... “no preguntar sólo cuáles son las ideas vehiculiza (la obra literaria) o cuál es la vida del autor que la ha escrito, o cuáles son los prototipos de los personajes, sino cómo está hecha”.³¹ La propuesta de los formalistas rusos fue enfocarse en un análisis en las obras literarias en cuanto a la forma y no al contenido, es decir; que el enfoque por el cual los críticos de la literatura debían explorar nuevos caminos para establecer sus opiniones, tales como la estructura, la organización y relación de elementos, la técnica y la estética empleada.

El Formalismo ruso surgió a principio del siglo XX con un pequeño círculo de intelectuales literatos rusos como respuesta a la imposición del régimen totalitario soviético de los análisis literarios en los que debían de prevalecer o darle más importancia al contenido, con un enfoque nacionalista que engrandeciera a la nación soviética. Cabe resaltar que el formalismo ruso también se aleja de todo intento de análisis filosófico en un sentido positivo

³⁰ TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.61.

³¹ TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.56.

o su extremo metafísico. El valor de las obras literarias no está sujeto por las ideas metafísicas que siglos atrás tuvo.

Todorov lo expresa las nuevas ideas del formalismo con sus autores de la siguiente manera:

La constitución entre lengua emocional y lengua poética, la constitución fónica del verso (R. Jakobson, *La poesía moderna* y *Sobre el verso checo*), la entonación como principio constructivo del verso, (B. Einchenbaum, *La melodía del verso lírico ruso*), el metro, la norma métrica, el ritmo en verso y en prosa, (A. Tomashevski, *A propósito del verso*), la relación entre ritmo y semántica en poesía, la metodología de los estudios literarios, (J. Tinianov, *El problema de la lengua poética*), el modo en que las exigencias impuestas a la obra por la realidad interfieren por las que reclama por su propia estructura, (A. Skaftimov, *Poética y génesis de las bilinas*), La estructura del cuento fantástico, (V. Propp, *La morfología del cuento*), la tipología de las formas narrativas, (V. Shklovski, *Acerca de la teoría de la prosa*), etc...³²

Los autores que Todorov escoge para presentar en esta obra son a: Einchenbaum, Jakobson, Shklovski, Vinogradov, Tinianov, Brik, Tomashevski y Propp. En estos primeros años de estancia en París, Todorov dejó atrás la erudición de los estudios filológicos para adentrarse en la complejidad de la crítica literaria que más allá de ser un juicio que se emite de determinada obra literaria es otorgarle un valor a esta misma. La tarea que el joven Todorov e intelectuales de aquella época como Jakobson, pretendieron que este valor estuviera intrínseco en la obra misma, pero sin caer una teoría sustancialista, metafísica o sistemática al estilo de los románticos³³.

I.III De la crítica al estructuralismo hacia la interpretación y sentido de la literatura

Las siguientes obras de Todorov por las que vamos a encontrar otra transición más de su pensamiento son: *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (1972), con quien colaboró con Oswald Ducroit, *Teorías del símbolo* (1977) y *Los géneros del discurso* (1978). Las investigaciones hechas para estos trabajos le permitieron a Todorov descubrir

³² TODOROV T., *Formalistas rusos*, pp.13.

³³ Las pretensiones de Todorov estaban más cerca de lo que Aristóteles hizo con el análisis de la tragedia y de la comedia griega, que el sistema complejo de las ideas de Platón.

nuevos horizontes para encontrar un método que le permitiese explicar y desarrollar el sentido de las obras literarias. Comencemos por mencionar algunos planteamientos en la conformación del *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. En esta obra, en colaboración con Oswald Ducroix, Todorov regresó a la historia y a los inicios de la lingüística, en vez de continuar sus investigaciones con un enfoque estructuralista, al igual que sus grandes mentores, que lejos de reconocerse ellos mismos como estructuralistas, sus producciones y enfoques semióticos son los que los han colocado dentro de esta corriente.

En la introducción del *Diccionario*, Todorov y Ducroix dejan entrever el propósito de la obra misma y al mismo tiempo esclarecen el enfoque de la palabra *lenguaje* dentro del título: “Hemos resuelto dar la palabra *lenguaje* el sentido preciso -y trivial- de lengua natural”: no el de sistema de signos³⁴ tan difundido en nuestros días. [...] Si todo es signo en el comportamiento humano la presencia de un “lenguaje”, en este sentido amplio, ya no permite delimitar un objeto de conocimientos entre otros”.³⁵ Ahora bien, una vez explicado el enfoque de estudio de esta obra que es el lenguaje, los autores explican el porqué de la palabra “ciencias”:

Si hemos tomado, pues, la palabra “lenguaje” en un sentido restringido, el plural de ciencias señala, al contrario, nuestro deseo de aperturidad. Por consiguiente, se encontrarán aquí representadas, además de la lingüística en sentido estricto, la poética, la retórica, la estilística, la psico-, la socio-, y la geolingüística e inclusive ciertas investigaciones sobre semiótica y sobre filosofía del lenguaje.³⁶

Por su parte, esta obra llama nuestra atención, por los siguientes motivos. En primer lugar, por la variedad de los ejes disciplinarios por los cuáles las ciencias del lenguaje son analizadas. Este enfoque, permite explicar el lenguaje desde su origen, evolución y estructura. Además, en la misma introducción de la obra, los autores mencionan que el orden

³⁴ Todorov y Ducroix hacen alusión al término *sistema de signos* bajo un enfoque estructuralista.

³⁵ DUCROIX O., Y TODOROV T., *Diccionario*, pp. 16.

³⁶ DUCROIX O., Y TODOROV T., *Diccionario*, pp. 9-10.

por el cual el lector debe guiarse para una mejor comprensión de la obra obedece a un orden analítico y no alfabético, así como, una división conceptual del campo estudiado; es decir, dedican dos secciones a explicar los conceptos metodológicos más utilizados. Nuestro empeño por mostrar estas características del *Diccionario*, se debe para poder comprender cómo Todorov construye esta obra junto a Ducroix, con una perspectiva que se acerca más a una historia de la lingüística, recorriendo conceptualmente su origen y evolución hasta llegar a pensadores del siglo XX.

Cabe señalar que lo único que mencionaremos al respecto de esta obra es que es considerada como una gran empresa, que lejos de ser un diccionario con miras hacia una enciclopedia, parecer ser un manual o compendio de orden cronológico y conceptual; sin tener en cuenta que Todorov y en este caso junto con Ducroix, no siguen el método estructuralista para proceder con el análisis de las ciencias del lenguaje o de la lingüística. Al parecer el interés de Todorov no es establecer, ni justificar a la lingüística, desde el estructuralismo como único método epistemológico.

Por su parte, la siguiente obra de Todorov nos dará más pistas de la transición intelectual que hizo de la lingüística hacia la historia, política y moral. *Teorías del símbolo*, obra de Todorov publicada en 1978, marcó un parteaguas en las investigaciones y los intereses del autor. Años atrás a la publicación de las *Teorías*, Todorov le apostó en sus criterios de verdad al método estructural del campo de la lingüística, (lo podemos ver en su obra *Poética estructural* de 1971) como una epistemología que declaraba el acceso a la verdad en las ciencias de humanidades. *Teorías del símbolo*, no refleja un análisis estructuralista, antes bien, es un intento de dar cuentas del concepto del símbolo, interpretación y el signo en la historia del arte, Todorov refiere lo siguiente:

Era un trabajo histórico, pero de una especie muy particular, pues, más que seguir una continuidad de una tradición, me propuse estudiar los momentos más representativos de muchas de ellas. Además, me mantuve apegado siempre a la elección inicial, y a decir verdad paradójica, de una historia discontinua, deteniéndome en los momentos que me parecían más significativos más reveladores.³⁷

Cabe agregar, unos aspectos importantes en esta obra de Todorov que se vuelve importante valorarlos en la preparación de este autor como historiador. En la introducción de las *Teorías* esboza que sus planes de trabajo para mejorar la comprensión de éste mismo son mediante el método histórico: “Por una parte, he querido volver a trazar la historia del advenimiento de las ideas y no de su primera formulación; aprehenderlas en su momento de recepción y no de su producción”.³⁸ Pareciese que Todorov pretendió hacer historia de las ideas del símbolo y del signo en el arte.

De ello nos podemos percatar, que, dentro de esta misma obra comienza con el nacimiento de la semiótica en la obra de San Agustín, continua su estudio con la doctrina clásica, cuyos principales conceptos de los que se vale son la retórica y la estética; posteriormente se detiene exhaustivamente en el romanticismo alemán con autores como Goethe, Schelling y otros románticos, y para finalizar su obra, analizó las teorías del símbolo de Freud, Saussure y Jakobson.

Los conceptos y autores por los que se guio Todorov en esta obra no son aleatorios, antes bien, corresponden a la respuesta que trata de satisfacer de su nueva línea de investigación que lo acercaron cada vez más a la política y a la moral. Todorov menciona respecto de su trabajo que: “Debo agregar que no me considero un historiador imparcial. Me he visto enfrentado a las antiguas teorías sobre el símbolo durante mis investigaciones sobre

³⁷ TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp.79.

³⁸ TODOROV T., *Teorías del símbolo*, pp.12.

el símbolo lingüístico y he adquirido conocimiento de ellas de manera absolutamente interesada: les exigía una explicación de los hechos que percibía sin poder comprenderlos”.³⁹

El trabajo y la labor de un historiador, crítico y humanista en Todorov estaba tomando la dirección correcta. Los cambios no se vieron reflejados en el paso de una obra a otra, más bien fue un cambio lo que le llevó a descubrir nuevas cosas: “Antes mis trabajos trataban sobre la posibilidad del lenguaje y sobre las formas literarias, sobre el arte del relato y sobre las variedades del símbolo. Después me sentí impulsado a hablar de ética y política, colocándome en una perspectiva histórica y antropológica. Pero fue una modificación progresiva, no un viaje en sentido inverso”⁴⁰. Todorov describe esta transición de su pensamiento, es decir de la lingüística a la historia, política y moral, como un cambio en el enfoque de sus estudios de manera propensa. El estructuralismo⁴¹, corriente en boga de aquella época, hizo dudar a Todorov respecto si él también quería adoptar sus objetivos y perspectivas, dentro del estudio de la lingüística estructural. No obstante, pasemos a explicar con más detenimiento esto.

Los fundamentos de la teoría estructuralista y por lo que se da a conocer esta corriente se debe a la publicación de “*Antropología estructural*” en 1958, en la cual menciona que: “El principio fundamental que afirma la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos contruidos de acuerdo con esta”.⁴² De esta pequeña cita se desprenden varias acotaciones que vale la pena explicar con mayor detalle. No obstante, el

³⁹ TODOROV T., *Teorías del símbolo*, pp.12.

⁴⁰ TODOROV T., *Deberes y delicias*, pp. 81.

⁴¹ El estructuralismo fue una corriente de pensamiento que dominó principalmente en Europa en la década de los 60's y 70's del siglo XX. Saussure fue el pionero en cimentar las bases del estructuralismo con su obra “*Curso de lingüística general*”, publicada en 1916. Posteriormente, le siguieron autores como Claude Lévi-Strauss, Jean Jacques Derrida, Michel Foucault, Roland Barthes, Louis Althusser, Roman Jakobson, entre otros más.

⁴² LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, pp.301.

enfoque al cual vamos a hacer hincapié es el epistemológico. Desde la época renacentista con el Humanismo y siglos más tarde con la filosofía kantiana, quedaron establecidos los dos agentes del conocimiento en la epistemología: el sujeto y el objeto⁴³; y la relación entre estos dos era que el sujeto, es decir, el ser humano mediante la razón logra aprehender a la realidad empírica por las categorías de la razón para poderla conocer, o generar conocimiento respecto de ella.

Ahora bien, lo que nos quiere decir Lévi-Strauss, es que el ser humano no puede conocer la realidad, sino las estructuras que fundamentan la realidad.⁴⁴ El acto de indagar y conocer tiene miras hacia las estructuras que tanto hacen y dan cuentas de la realidad; en consecuencia, también del ser humano a persé.

Cabe señalar, que, en el estructuralismo no existe una tensión epistemológica entre el sujeto y el objeto sino, el sujeto se encuentra determinado por las estructuras y las relaciones que estable en la realidad. Analizar y dar cuentas de las estructuras es el objeto de estudio del estructuralismo, dado que las estructuras están en los fenómenos sociales, que son consideradas signos por la lingüística estructural.⁴⁵ El estructuralismo para poder producir conocimiento se vale de tres pasos: la observación de lo real, la construcción de modelos y el análisis de la estructura.⁴⁶

Las razones por las que Todorov no aceptó esta forma de pensamiento son por que el centro y enfoque de estudio ya no es el ser humano sino las estructuras que fundamentan la realidad y al ser humano: “Levi-Strauss quiere decir que la ciencia debe analizar antes que

⁴³ KANT I., *Crítica de la razón pura*, pp. 68.

⁴⁴ RODRÍGUEZ R., “El estructuralismo como modelo epistémico”, *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, Vol. XXIV, no. 2, 2018, pp. 148.

⁴⁵ RODRÍGUEZ R., “El estructuralismo como modelo epistémico”, *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, Vol. XXIV, no. 2, 2018, pp. 150.

⁴⁶ RODRÍGUEZ R., “El estructuralismo como modelo epistémico”, *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, Vol. XXIV, no. 2, 2018, pp. 152.

aceptar verdades indivisibles. [...] La práctica de las ciencias humanas implica que se triture a los seres humanos como si fueran sustancias químicas. La desaparición del sujeto y del objeto implica una necesidad de orden metodológico”.⁴⁷Todorov cita a Levi-Strauss de la siguiente manera: “Nosotros aceptamos este calificativo de esteta, en tanto que creemos que el fin último de las ciencias humanas no es el de construirlo sino de disolverlo”⁴⁸.

En el ámbito de la lingüística estructural, las palabras no designan la realidad sino a otras palabras; es decir al sistema de signos que lo conforman: el significado y el significante⁴⁹. Este giro epistemológico de la comprensión del sujeto, la realidad y las estructuras; hizo consciente a Todorov para no seguir más en el estructuralismo, ya que como lo acabamos de exponer, el estructuralismo anula la responsabilidad de los actos humanos, niega o invisibiliza al otro y traslada la responsabilidad de sus actos al devenir de las estructuras: “Cualesquiera que sean los objetivos últimos y las estructuras profundas, de lo que los etnólogos se ocupan es de las diferencias entre sociedades; inevitablemente, este hecho influye su posición en el sentido del relativismo. La primera universalidad a la que renuncia Levi-Strauss es al del juicio moral”.⁵⁰

Durante la década de 1970's, Todorov continuó sus investigaciones en el campo de la lingüística y a la vez se acerca con personas que lo harán interesarse en la historia y en la crítica de la política y la moral. Conoció por aquellos años a Paul Bénichou que fue un historiador de la literatura, a Isaiah Berlin que fue un Historiador de las ideas y Umberto Eco que fue filósofo y semiólogo. Las obras que hicieron estos intelectuales alejados de la corriente estructuralista, que leyó Todorov aunado al descubrimiento de Mijaíl Bajtín y el

⁴⁷ TODOROV T., *Nosotros y los otros*, pp. 99.

⁴⁸ LEVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, pp. 326.

⁴⁹ BARTHES, *Elementos de semiología*.

⁵⁰ TODOROV T., *Nosotros y los otros*, pp. 85.

tema de la otredad, dieron a Todorov la madurez intelectual para plasmar lo que él pensaba de la realidad. Para las obras de *Los géneros del discurso*, Mijaíl Bajtín: *el principio dialógico* de 1981, *La Conquista de América de América* de 1982 (de la cual hablaremos extensamente en páginas posteriores), y por último, *Crítica de la Crítica* de 1986 marcaron la transición de ideas y toma de decisiones en su pensamiento, dado que a partir de las primeras obras (*Formalistas rusos* hasta *Los géneros del discurso*), tienen como tema predominante la lingüística y la semiótica, mientras que a partir de la traducción de obras de Mijaíl Bajtín y *La conquista de América*, notamos a un Todorov interesado en plasmar en sus trabajos un aspecto crítico con un enfoque moral y humanista.

I.IV Mijaíl Bajtín y la alteridad

Mijaíl Bajtín fue un crítico literario, historiador y filósofo del lenguaje de la Unión Soviética. Nació en 1895 y murió en 1975 en ese mismo país. La época en la que le tocó vivir fue muy agitada por los constantes cambios políticos, sociales y económicos que se suscitaron en la Unión Soviética. Todos esos cambios, trajeron como consecuencia que sus obras no se publicaron en los momentos posteriores a su realización. La caída del régimen zarista imperial, las contiendas revolucionarias y la implementación del régimen comunista, ocasionaron que la producción de las obras de Bajtín fuera inconstante, que se publicaron en anónimos y en su mayoría, que fuesen compilaciones de sus escritos después de su muerte. Este autor y su obra llega a Todorov para poder hacer la traducción de algunas de sus obras. No obstante, lo que hace es una compilación de citas de las obras y escritos de Bajtín con los temas de interés de Todorov, y que, a su vez, tratase de guiar a los lectores a adentrarse al pensamiento de Bajtín. La obra se titula “El pensamiento dialógico”, dividida en 6 apartados,

de los cuáles, Todorov cita a Bajtín y se vale de ello para explicar los puntos más importantes del pensamiento de este autor ruso.

Ahora bien, los capítulos que nos interesan de esta obra para la idea del otro es el segundo capítulo, titulado: *Epistemología de las ciencias humanas*; y el sexto capítulo, titulado: *Antropología filosófica*. Procedamos a explicar cada uno de ellos. En el apartado de la *Epistemología de las ciencias humanas*, Bajtín y, posteriormente Todorov van a adoptar una postura del neokantismo, del autor Wilhelm Dilthey. Este autor en su obra *Introducción a las ciencias del espíritu*, establece la distinción de las ciencias del espíritu y de las ciencias positivas o denominadas en la época de Dilthey como de la naturaleza o exactas. Respecto de las primeras, define su método de la siguiente manera:

El método empírico que exige el valor de los diversos procedimientos de que el pensamiento se sirve para resolver sus tareas se decida histórico-críticamente dentro del cuerpo de esas mismas ciencias, y que esclarezca mediante la consideración de ese gran proceso cuyo sujeto es la humanidad misma la naturaleza del saber y del conocer en este dominio.⁵¹

Dilthey deja en claro, que el objetivo de las ciencias del espíritu es la humanidad en sí misma, mientras que, el de las ciencias positivas su objeto de estudio es la naturaleza o el mundo en sí mismo:

Semejante método se halla en oposición con otro que recientemente se práctica con excesiva frecuencia por los llamados positivistas, y que consiste en deducir el concepto de ciencia de la determinación conceptual del saber obtenida del trabajo de las ciencias de la naturaleza, resolviendo luego con ese patrón qué actividades intelectuales merecerán el nombre y el rango de ciencia.⁵²

Esta distinción de las ciencias del espíritu es la llave maestra para entender cómo surge la idea del otro en Bajtín y que retomó Todorov en su pensamiento. Pasemos a explicar más a detalle este argumento. Bajtín, concibe las ciencias de la naturaleza de la siguiente forma:

Las ciencias matemáticas y naturales no conocen en absoluto el discurso en tanto objeto de una orientación. [...] Todo el aparato metodológico de las ciencias matemáticas y naturales

⁵¹ DILTHEY W., *Introducción a las ciencias*, pp. 15.

⁵² DILTHEY W., *Introducción a las ciencias*, pp. 15.

está orientado hacia el dominio de un *objeto reificado*, que no se devela en el discurso y *no comunica nada de sí mismo*. Aquí el conocimiento no está ligado a la recepción y a la interpretación de los discursos o de los signos que provienen del objeto conocible en sí.⁵³

Ante esta cita, Todorov se percató de la importancia que tiene el lenguaje y el discurso, dado que éste tiene como finalidad el comunicar *algo* o *lo que se dice* de los seres humanos. El acto de comunicar no es una acción aislada que realicen los seres humanos solos para sí mismos, sino que, en tanto que se está en comunidad y la interacción con otras personas se vuelve una cualidad indispensable. Esta interacción que hace diferenciarse las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, Todorov comenta lo siguiente: “Bajtín descubre este principio casi por casualidad, al estudiar el papel del *habla* en las diferentes actividades humanas: en ciencias humanas este papel es esencial y en las ciencias naturales es nulo”.⁵⁴ Las ciencias humanas comunican “algo” entre seres humanos, mientras que las de ciencias de la naturaleza su objetivo no es comunicar, sino indagar y descubrir las leyes por las cuáles se rige la naturaleza a persé. Por último, referiremos esta cita de Bajtín que deja con mayor claridad el objeto de las ciencias del espíritu y de la naturaleza:

Las ciencias humanas son ciencias en su especificad, y no de una cosa *sin voz* o de un fenómeno natural. El hombre en su especificad humana se expresa siempre (habla), es decir crea un texto (acto potencial). Donde quiera que se estudie al hombre por fuera del texto e independiente de él, ya no se trata de las ciencias humanas (anatomía, fisiología, etc.).⁵⁵

Merece la pena hacer hincapié en que el objeto de las ciencias humanas o del espíritu, es el ser humano, dado que, Todorov encontró en esta tesis de Bajtín la finalidad del ser humano que había perdido en su corta trayectoria como estructuralista, es decir, Bajtín revindica la postura humanista en Todorov y, en consecuencia, él retoma el estudio del análisis lingüístico con una visión del ser humano y para el ser humano, y no de las estructuras hacia el ser humano.

⁵³ BAJTÍN M., *El principio dialógico*, pp. 39.

⁵⁴ TODOROV T., *El principio dialógico*, pp. 38

⁵⁵ BAJTÍN M., *El principio dialógico*, pp. 41.

En la siguiente cita, encontramos la opinión de un Todorov más seguro del papel que concierne al sujeto y al objeto: “Podría decirse todavía que en ciencias naturales se busca conocer un *objeto* y en ciencias humanas un *sujeto*”,⁵⁶ no obstante, ahora es cuando se hace pertinente hacer la pregunta, ¿en qué momento se hizo consciente del papel del otro? Para responder a esta pregunta, debemos hacer notar que, la toma de conciencia del otro sólo fue posible en Todorov debido a que el otro guarda una relación intrínseca con el sujeto, es decir, el objeto de las ciencias humanas o del espíritu tiene por acometido al sujeto, pero no es un sujeto que vive en soledad o que se enfoca en un solo sujeto aislado, que no cambia y que siempre permanece en todas sus cualidades y esencia misma, tal como lo habían concebido las viejas metafísicas de Platón y de Aristóteles, lo que denominaban la esencia o el ser hombre, sino que vive en comunidad rodeado de seres humanos, y este vivir en comunidad lo hace no ser solo un sujeto, sino ser “sujeto” y “otro”.

Todorov encuentra un sujeto activo, es decir que vive en sociedad, pero no es una sociedad homogénea para todos los seres humanos en todas partes del mundo, sino que las diferencias culturales y axiológicas (de valores, pero no sólo los morales), van a construir la noción de lo otro, es decir de lo diferente al sujeto de la época moderna que se autoproclamó como la norma, modelo y ser a seguir sobre todos los demás. Esta toma de conciencia la vamos a encontrar en la función más básica que tiene el uso del lenguaje, es decir, el *comunicar*. La acción de comunicación ya sea verbal o escrita, no está dirigida a una sola persona, sino que las ideas, conceptos, juicios, etcétera que se plasman mediante el lenguaje y más concretamente mediante la palabra hablada o escrita, es creada por un ser humano y para el ser humano en sociedad.

⁵⁶ TODOROV T., *El principio dialógico*, pp. 42.

Estas ideas las vamos a encontrar en el capítulo antes mencionado de *Antropología filosófica*, que vamos a esbozar a continuación y en líneas más adelante, la identificación de estas ideas con su vida personal.

El problema del otro o de la alteridad en Bajtín y en Todorov tiene un mismo origen, pero sus objetivos y materias de estudio son diferentes:

Bajtín, pues, tropieza con el problema [de la alteridad] muy al principio de su actividad, cuando se propone elaborar una teoría estética coherente y, en particular, una descripción del acto creador. Para ello se ve obligado, a postular una determinada concepción del ser humano en general, en la que le *otro* desempeña un papel decisivo. El principio es este: es imposible concebir al ser por fuera de las relaciones que lo vinculan con el otro.⁵⁷

En este comentario de Todorov, podemos observar que en Bajtín el papel que desempeña el otro no solo en la percepción, sino, en la configuración del sujeto es crucial e indispensable, esta idea la refuerza con la siguiente cita:

¿En qué consiste más concretamente el papel de los demás en la realización de la conciencia individual? Bajtín parte desde lo más simple: jamás podemos vernos a nosotros mismo por completo; el otro es necesario para consumir -acaso provisionalmente- la percepción de sí que sólo se realiza de manera parcial por el propio individuo”.⁵⁸

Dentro de este mismo capítulo, encontramos más pistas de la configuración del otro de Bajtín. En la década de los años 20's del siglo XX, Bajtín dedica algunos años al estudio de las obras de Dostoievski, en las cuáles podemos encontrar la característica monológica que críticos literarios anteriores a Bajtín le habían otorgado, mientras que el propio Bajtín los refuta y asume que los personajes de Dostoievski son dialógicos, característica esencial de la alteridad bajtiniana que Todorov adoptó en sus obras posteriores, iniciando con su obra *La conquista de América*. Procedamos a explicar ello. La teoría del *acto creador* en Bajtín consiste en que el novelista crea un personaje distinto a él mismo, para ello sigue un primer paso en el acto creador, y es la empatía o identificación del autor con el personaje, luego el autor regresa a su posición inicial, pero con la experiencia y conocimiento del personaje: “El

⁵⁷ TODOROV T., *El principio dialógico*, pp. 149.

⁵⁸ TODOROV T., *El principio dialógico*, pp. 150.

autor es esa exterioridad que permitirá ver al personaje como un todo; el autor es esa conciencia que abarca íntegramente al personaje, esa unidad respecto de la cual medimos las diferencias de un personaje a otro”.⁵⁹

Ahora bien, ¿cuál es la contribución de los personajes de Dostoievski en la teoría de la creación estética en Bajtín que aprecia tanto Todorov?⁶⁰ El giro dialógico que el autor hace en la creación de los personajes literarios es que el autor es ese “otro” por el cual se configura su identidad y creación artística. Por su parte, si colocamos a Dostoievski como autor y a sus personajes según este giro dialógico, Bajtín concluye que Dostoievski no encierra a sus personajes en la conciencia del autor, más bien pone en entredicho el papel del autor y del personaje, Todorov se expresa de este argumento de la siguiente manera:

El personaje de Dostoievski⁶¹ es un ser incompleto, inacabado, heterogéneo, pero es allí precisamente donde reside su superioridad ya que todos, como se ha visto, solo somos sujetos en la incomplección. En el fondo, el personaje literario antes de Dostoievski era un ser artificial a quien el autor complaciente proporcionaba su transgresión tranquilizadora. Los personajes de Dostoievski son como nosotros, es decir incompletos; son como otros tantos *autores* más que como los personajes de los distintos autores.⁶²

Dostoievski y sus personajes son considerados por Bajtín como dos agentes contrarios que lejos de ser estériles el uno para el otro, son creadores de la obra de arte.

Cabe resaltar que, el acto creador por el movimiento que realiza el autor con el personaje es dialógico y no dialéctico, dado que el concepto dialéctico remite a la concepción hegeliana de la dialéctica mencionada en la *Fenomenología del Espíritu*, y que es catalogada por Bajtín como estéril y monológica:

⁵⁹ TODOROV T., *El principio dialógico*, pp. 158.

⁶⁰ Todorov se vale del análisis que hizo Bajtín hacia la producción y los personajes de Dostoievski. El papel del “acto creador” que ejerce este autor ruso (en palabras de Bajtín) hacia sus personajes, posibilita descubrir al otro en la literatura dostoievskiana, mientras que Todorov traslada el “acto creador” a hacia el análisis de los acontecimientos históricos y sus protagonistas.

⁶¹ Todorov y Bajtín no refieren a un personaje en específico de Dostoievski, hablan de su producción en general.

⁶² TODOROV T., *El principio dialógico*, pp. 161.

A quien ve y comprende el mundo representado de una manera monológica, a quien juega en la construcción de la novela según el canon monológico, el universo de Dostoievski puede parecer un caos y la construcción de sus novelas un conglomerado monstruoso de las materias más heterogéneas y los principios más incompatibles. El héroe de Racine es igual así mismo; el héroe de Dostoievski no coincide ni un instante consigo mismo.⁶³

La mezcla heterogénea de temas y personajes en la obra de Dostoievski le aportan el ir más allá de lo que el autor puede reflejar o enfrascarse en sus mismos personajes. Este “ir más allá” es lo que se conoce como dialogismo⁶⁴, dado que las obras de este literato ruso, no culminan en una abstracción y aislamiento del yo y del autor, como lo hace el movimiento dialectico y monológico, sino que trasciende hacia la pluralidad del otro, es decir, de otras conciencias (personajes) para construirse así mismo: “Esa conciencia de los demás no está enmarcada por la conciencia del autor, se revela desde el interior como teniendo lugar *afuera y al lado*, el autor entra en relaciones dialógicas con ella. El autor como Prometeo, crea (más exactamente recrea) seres vivos independientes de él, con quienes se muestra en pie de igualdad”.⁶⁵

Debido a lo anterior, esta compilación de citas de Bajtín, Todorov los tituló como *El principio dialógico*, que pretende dar cuentas desde la postura de las ciencias humanas hasta culminar con la creación artística de las obras literarias. Bajtín es considerado, además de enfocar el método del *principio dialógico* en la literatura, también lo propone como una forma del desarrollo histórico de la cultura: “Aunque en esta fase él [Bajtín] es con mucho el historiador de la cultura que aprehende mediante la literatura y el lenguaje, desarrolla una teoría del discurso basada en la intersubjetividad percibida como proceso dinámico: el dialogismo”.⁶⁶

⁶³ BAJTÍN M., *El principio dialógico*, pp. 162.

⁶⁴ Dialogismo o exotopía “unenakhodimost”. Se le considera dialógico dado que en esta definición se concibe al sujeto y al otro, mientras que lo monológico y dialéctico, es individualista que solo se centra en un sujeto para ese sujeto a persé.

⁶⁵ TODOROV T., *El principio dialógico*, pp.164.

⁶⁶ ZBINDEN K., “El yo, el otro y el tercero”, *Acta poética*, Vol. 27, no. 1, 2006, pp. 332.

El dialogismo⁶⁷ de Bajtín es la base para comprender el fundamento teórico de la idea del otro en Todorov, (y no de Levinas como coloquialmente se cree) le permitieron ir más allá de lo que Bajtín llegó en su momento, adentrándose abiertamente en el estudio de la historia cultural y de las ideas. A partir de la lectura de Bajtín, se podría mencionar que surge la postura de crítico, humanista e historiador en Todorov. Sus siguientes obras van a quedar plasmadas por su toque personal de la otredad, teoría que va a empezar a tomar forma en *La conquista de América* y madurándose intelectualmente en obras como *Nosotros y los otros*, *El miedo a los bárbaros* o *La experiencia totalitaria*.

En el siguiente apartado de este capítulo, abordaremos algunos aspectos de su obra *La conquista de América* (y otras obras que abordan la idea del otro), para proseguir en el capítulo segundo de esta tesis, explicar más a detalle la parte epistemológica, axiológica y dialógica de la obra.

I.V Todorov y la idea del otro

En 1978, Todorov fue entrevistado por el Dr. Renato Oropeza Prada⁶⁸ de la Universidad Veracruzana, en la cual menciona parte de su biografía intelectual hasta ese momento. Resultan interesantes las palabras en cómo Todorov alude sus nuevos intereses en varias disciplinas como la historia: “Desde el comienzo del año me encuentro abocado a una nueva dirección que llamaría más bien histórica. Mi objeto de estudio -es un poco paradójal- es el presente. Quisiera hacer un trabajo, por decirlo muy burdamente, sobre la estética del

⁶⁷

⁶⁸ Renato Prada Oropeza fue un escritor boliviano-mexicano, en 1976 fijó su residencia en México. Fue catedrático e investigador en las facultades de Filosofía y Letras Españolas de la Universidad Veracruzana, institución en la que fundó el Seminario de Semiótica en 1978. También fue maestro de tiempo completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Fue director de la revista *Semiosis* de 1978 al 2007 y fue miembro del Sistema Nacional de investigadores. En 1983 obtuvo la nacionalidad mexicana. Murió en 2011.

presente y la estética contemporánea”⁶⁹. Todorov no se percató en ese momento que el viaje que acababa de hacer hacia México le iba a proporcionar el objeto de estudio para implementar las herramientas aprendidas en años anteriores. En dicha entrevista, comentó tener interés especial por Bajtín, Blanchot, Dumont, por la filosofía del romanticismo y de tratar de comprender el presente (su presente, finales de la década de 1970’s).

En su visita a México, conoció el acontecimiento del encuentro y la conquista de México, leyó a Miguel León-Portilla, las cartas de Cortés y Colón, los relatos de Bernal Díaz del Castillo; él recuerda esto de la siguiente manera:

No podía abandonar esa historia [refiriéndose al descubrimiento y la conquista de América]. Leí entonces las cartas de Cortés hacia Carlos V, igualmente fascinantes; luego una pequeña antología sobre la “visión de los vencidos”, que compilaba testimonios de los aztecas, registrados en la misma época por los misioneros. Poco a poco germinó en mí el espíritu del proyecto. El material era totalmente nuevo para mí, pero el objeto -el encuentro cultural- me atraía irresistiblemente. En cuanto al enfoque podía valerme de conceptos que se habían convertido en familiares para mí a lo largo de años anteriores.⁷⁰

Bajtín introdujo más allá a Todorov de las categorías del sujeto y objeto, con el concepto de la otredad en el análisis de las obras literarias, pero Todorov vio más potencial en someter a análisis de la otredad más que novelas literarias. Cabe mencionar, que los estudios de la otredad se divulgaron en la década de 1960’s gracias al filósofo Emanuel Levinas bajo una perspectiva fenomenológico y no histórica al estilo de Bajtín. De esta manera, Todorov emprendió su camino por comprender desde un análisis de la otredad el acontecimiento del encuentro y de la conquista de América.

El encuentro cultural, mencionado de la cita anterior, resulta muy revelador, dado que como mencionamos, en ello se encuentran las categorías del sujeto, objeto y el otro que había encontrado en Bajtín, y Todorov estaba preparado para llevarlos más lejos de lo que Bajtín

⁶⁹ OROPEZA R., “Conversación con T. Todorov”, pp. 56.

⁷⁰ TODOROV, T. *Deberes y Delicias*, pp.133-134.

hizo: “Lo que me interesa ahora es saber si podemos descubrir en nuestra actualidad, en la vida contemporánea, lo gérmenes y los ingredientes de una concepción distinta y nueva que salga del romanticismo”,⁷¹ es decir, una concepción que vaya más allá de la distinción del sujeto y objeto. Pasemos a explicar esto más a detalle.

Todorov en *La conquista de América*, parte del análisis de las diferentes formas en cómo los aztecas y los españoles del siglo XV se relacionaban con el “mundo”; es decir la forma de concebir su propia cultura, religión, moral e incluso la guerra misma. Tenemos dos sujetos, (dos culturas), con su forma muy particular ver el “mundo”. Ahora bien, el encuentro de estas dos culturas llegó a cambiar los papeles, dado que la cultura occidental se afirmó como sujeto a partir de la destrucción de la otra cultura, que se colocó no como un sujeto en sí, sino como lo *otro*. Ahora bien, la concepción de “mundo” y toda la cultura de los aztecas es subsumida por la de los españoles. Todorov se percató de todo ello, por medio del lenguaje o en sus palabras, comunicar:

Hay que introducir aquí una distinción entre comunicarse con el mundo y comunicarse con los hombres. Comunicarse con el mundo es una forma extraña de comunicación, porque el mundo no es un sujeto, sino que constituye un conjunto de signos que deben ser interpretados. Y una sociedad puede cultivar y favorecer una y otra forma de comunicación. Mi hipótesis era que Cortés venció en la confrontación gracias a su extraordinaria comunicación con los hombres.⁷²

Con esta cita podemos rescatar uno de los argumentos por los cuáles Todorov llega a la conclusión del por qué ganaron los españoles (Cortés) frente al gran imperio azteca (Moctezuma). El argumento clave que enfatiza Todorov en uno de los capítulos de *La conquista* es la forma en cómo ambas culturas establecen sus relaciones sujeto-mundo. En los españoles, la relación es del sujeto que subsume al mundo, o mejor aún lo domina; mientras que la cultura azteca trata de encontrar un equilibrio entre el sujeto con el mundo.

⁷¹ OROPEZA R., “Conversación con T. Todorov”, pp. 51.

⁷² TODOROV, T. *Deberes y Delicias*, pp.135.

Esta tesis ya la había vislumbrado en un ensayo titulado “Cortés y Moctezuma: de la comunicación”, pero escapa de la parte de la “Tipología del otro” que añade en el libro de *La conquista*. Estas partes se vuelven intrínsecas la una y la otra; dado que, las razones de la victoria de los españoles renacentistas, según la argumentación de Todorov, se explica a la perfección con las relaciones que se establecen con su “otro”: los aztecas.

El “otro” de Todorov se establece a partir de la configuración del “sujeto” que es apropiado por los españoles a través de su cultura y religión; dejando a los aztecas y a las otras culturas como lo “otro” que tiene que someterse a los españoles.

A continuación, se mencionarán otras obras en las que Todorov profundiza la idea del otro. Nos valdremos de estas obras, para dejar ver al lector que la obra de *La conquista* no es la única en abordar la alteridad, antes bien en obras posteriores refuerza la fundamentación de la alteridad que inició en *La conquista*. Asimismo, mencionaremos brevemente el método que sigue y las disciplinas a las que recurrió constantemente, como la historia. Las obras son: *Nosotros y los otros*, *La vida en común* y *El miedo a los bárbaros*.

En *Nosotros y los otros*, nuevamente recurre al análisis histórico y a Bajtín, solo que de una manera muy particular y diferente a *La conquista de América*. Todorov recurre a autores como Michel de Montaigne, Jean Jaques Rousseau, Alexis Tocqueville, Jules Michelet, entre otros, para establecer lo que él llama una “historia dialógica”; es decir, llevar más allá la comprensión de la historia que de la apreciación o la perspectiva del autor. Cabe mencionar, que el análisis que se establece es a nivel cultural, con el objetivo de estudiar y comprender más allá de lo que las propias lentillas culturales le ofrecen al autor. Es lo que Bajtín y Todorov llaman el *tercero* o la *exotopía* (principio dialógico o dialogismo). Ahora bien, este tipo de análisis se estableció hacia los autores antes mencionados, dado que las pretensiones de Todorov fueron:

...quería diferenciarla de una historia sometida al autor que se estudia, donde el comentador, que ignora su “exotopía” trata de volverse tan invisible como le sea posible. No se trata de hablar de la propia persona más que de Rousseau, sino de establecer un diálogo con él, lo que implica no borrarse enteramente: condición necesaria para que nuestro estudio sea una búsqueda no solo del sentido, sino también de la verdad.⁷³

La *exotopía* o dialogismo permite llevar más allá la comprensión de los autores franceses y sus contextos. Los conceptos de universalismo y relativismo cultural, se encuentran puestos en discusión con el concepto del otro al momento en que Todorov pretende: “más que predicar la unificación y uniformización [cultural], se trata de postular la posibilidad de comunicar y de dialogar. Puedo confrontar mi visión del mundo con la de un ser humano muy diferente de mí y podemos comprendernos, también porque somos diferentes. Lo que es fecundo es el encuentro de culturas, no el eclecticismo cultural”.⁷⁴

Todorov aboga por un diálogo entre culturas, haciendo que cada una mantenga su subjetividad e identidad, y a la vez igualdad entre las demás, es por lo que no acepta toda forma radical de relativismo y universalismo, dado que, en una tesis se rechaza la alteridad (universalismo) y en la otra se disuelve por completo (relativismo). Sin embargo, la tensión entre el universalismo y el relativismo se vuelve necesaria, dado que solo por medio de lo diferente (lo otro) se puede *re-conocer* el yo o la subjetividad: “Empero la observación de los autores no es la meta final, aquello no es más que un método para descubrir las propiedades: las de las cosas o de los seres”.⁷⁵

En dicha obra, notamos que su forma de analizar los acontecimientos históricos y autores está yendo más lejos que de una simple interpretación semiótica. A partir de esta obra, Todorov se percibe con más madurez intelectual y más firme en lo que él quiere expresar.

⁷³ TODOROV, T. *Deberes y Delicias*, pp.147.

⁷⁴ TODOROV, T. *Deberes y Delicias*, pp.148.

⁷⁵ TODOROV, T. *Nosotros y los otros*, pp.396.

Nosotros y los otros, introdujo una forma muy peculiar en cómo Todorov concibió la disciplina de la historia y sus intereses principales en esta misma fueron el estudio del pasado para explicar los orígenes del presente: “este libro se presenta como un híbrido, mitad historia del pensamiento y mitad de ensayo de filosofía moral y política”.⁷⁶ Todorov recurre al estudio del pasado no para juzgarlo, sino para comprenderlo, es decir, se vale del diálogo (*exotopía*) con autores del pasado para poder explicar el presente, su presente (finales del siglo XX).

Para finalizar el análisis de esta obra, Todorov dejó huellas en *Nosotros y los otros* de lo que fue su siguiente en dónde aborda la alteridad: “En *Nosotros y los otros*, decía yo [Todorov]: ¿cómo puede, cómo uno debe comportarse respecto de aquellos que no pertenecen a la misma comunidad que nosotros?”⁷⁷. El tema por reflexionar respecto a la alteridad es la forma en cómo se debe actuar frente al otro y lo encontramos en su siguiente obra de 1995, *La vida en común*.

En *La vida en común* Todorov somete a diálogo a autores como Kant, Hegel, Nietzsche, Freud y Hobbes, operando de una manera muy similar a *Nosotros y los otros*. Esta vez Todorov trató de replantear la vieja pregunta de “¿cuál es el papel del hombre en sociedad?”⁷⁸, y cambiar su estructura. Expliquemos esto más detenidamente. Al momento de trasladar esta pregunta por las categorías de sujeto y objeto, obtendremos la clave y la meta que se propone Todorov en esta obra, por lo tanto, quedaría de la siguiente forma: ¿cuál es el papel del sujeto en el mundo?, no obstante, respecto a ello, podemos ahora preguntarnos: ¿y el otro? El objetivo de Todorov en esta obra fue de introducir el concepto del otro, es por lo que el subtítulo de la obra se llama tratado de *antropología moral*.

⁷⁶ TODOROV, T. *Nosotros y los otros*, pp.15.

⁷⁷ TODOROV, T. *Nosotros y los otros*, pp.431.

⁷⁸ TODOROV, T., *La vida en común*, pp.10.

Los autores por los cuáles dialoga Todorov están a favor del relato del origen del ser humano como “antisocial”, es decir, nace solo, cuando crece, se relaciona en sociedad y la meta a la que debe aspirar es la independencia o “autarquía”: “La filosofía ha partido en demasiadas ocasiones de la idea del ser humano ideal es una persona totalmente independiente y ese error ha llevado a la convicción de que el carácter humano es fundamentalmente antisocial”.⁷⁹

Todorov reflexiona cómo los relatos del origen del ser humano lo llevaron a concebirlo como un ser antisocial y su objetivo es demostrar la siguiente tesis: ¿Qué lugar ocupa la vida en común, la sociedad, en el ser humano? O mejor aún, ¿Qué lugar y cómo influye el otro, en el sujeto, en el mundo?

Todorov pasa por la filosofía, el psicoanálisis y la literatura para tratar de concluir que el papel del otro en la vida del ser humano (sujeto), es de suma importancia y que no puede aspirar ni a prescindir del otro, abogando en cambio por la vieja tesis que apareció en su obra *La conquista de América*, que es el conocimiento de sí mismo (del sujeto) por medio del otro, dando lugar al *reconocimiento* de sí.⁸⁰

El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones, fue la siguiente obra en la que Todorov tocó el tema de la alteridad con mayor detenimiento. Lejos de someter a un diálogo (*exotopía*) a varios autores con ideas y conceptos en común, Todorov optó por traer a discusión al libro *El choque de civilizaciones* de Samuel P. Huntington, publicado en 1996.

Después de los atentados de las torres gemelas del *World Trade Center* del 11 de septiembre del 2001 en New York, la publicación de la obra de Huntington fue muy popular

⁷⁹ GROOT, G., *Filosofía en conversación*, pp. 41.

⁸⁰ TODOROV, T. *La conquista de América*.

a principios de los 2000's, dado que muchas personas se tomaron en serio la tesis del libro, este...

...platea el origen de las confrontaciones entre la llamada cultura occidental y el resto de las culturas dominantes en el mundo. [...] Dentro de sus planteamientos, el autor estudia las características de las ocho culturas que define en su libro, como diferentes a la occidental y dentro de los cuales incluye la latinoamericana, como un medio para comprender su evolución durante la guerra fría, durante el cual estas culturas estuvieron contenidas y propone medios para el fortalecimiento de las relaciones políticas-económicas Occidente-Oriente.⁸¹

Escasas son las referencias de Todorov hacia Huntington, pero su libro se inserta en la discusión del eurocentrismo cultural que somete toda cultura ajena a Europa y Estados Unidos. Todorov en esta obra, analizó el concepto de *bárbaro* desde su origen próximo con los griegos. Todorov examinó el concepto de bárbaro en la cultura griega y se percató de los dos sentidos en que los griegos utilizaron la palabra bárbaro: “sabemos que la palabra procede la Grecia antigua, dónde formaba parte de la lengua común, en especial desde la guerra con los persas. Se oponía a otro término, y ambos permitían dividir la población mundial en dos partes diferentes: los griegos, es decir <<nosotros>> y los bárbaros, <<los otros>>, los extranjeros”.⁸²

Un primer sentido de bárbaro, delimitó a todas las personas que no hablaban griego, es decir, que los griegos identificaban y llamaban bárbaros a aquellas personas que hablaban una lengua diferente a ellos. El segundo sentido de bárbaro es el que le interesó a Todorov, dado que, establece un juicio de valor (axiológico) al momento de contener implícito la supremacía cultural griega sobre las demás. Todorov define basándose a la cultura griega, a los bárbaros de la siguiente manera:

Los bárbaros son los que no reconocen que los demás son seres humanos como ellos, sino que los consideran equiparables a los animales y se los comen, o los juzgan incapaces de razonar, y por tanto de negociar (prefieren luchar), no dignos de vivir en libertad (están sometidos a un tirano); se relacionan solo con sus familiares y no conocen la vida de la ciudad, que se rige por las leyes comunes (salvajes en estado disperso). El parricidio y el incesto, por

⁸¹ OCHOA H., “Reseña”, *Estudios gerenciales*, no. 69, octubre-diciembre, 1998, pp.117.

⁸² TODOROV, T. *El miedo a los bárbaros*, pp.10.

su parte, son categorías inexistentes para los animales, pero los hombres que los cometen se parecen a ellos.⁸³ Los bárbaros en la cultura griega eran las personas contrarias de lo que los valores y los ideales políticos que ellos profesaban.

Este análisis de axiológico no es nuevo, dado que lo encontramos por primera vez en su obra de *La conquista de América*, al momento de examinar el encuentro de culturas y los juicios de valor que establecieron los españoles renacentistas hacia los aztecas. En el plano axiológico del análisis de Todorov, está implícita la connotación de superioridad e inferioridad cultural. Sin embargo, en *El miedo a los bárbaros*, va más allá del surgimiento y la relación sujeto-objeto-otro del pensamiento moderno, analizando a la cultura griega.

Todorov replantea uno de los importantes cuestionamientos de Huntington: “¿Quiénes serán nuestros próximos bárbaros?”⁸⁴ Es decir, quiénes serán las próximas culturas en protagonizar lo opuesto al desarrollo y progreso de la humanidad, en el sentido en que los griegos antiguos lo usaban para sus contemporáneos. La verdadera cuestión para Todorov no es indagar en saber quiénes serán los próximos bárbaros sino en “¿Cómo evitar que nosotros mismos nos convirtamos en bárbaros?”⁸⁵.

La alteridad en esta obra es puesta en materia de reflexión, aunado a los tópicos de eurocentrismo, identidad cultural, la guerra contra el terrorismo e ideologías de la superioridad cultural, racial y religiosa; es por ello, que el libro comienza con esta tesis: “El miedo a los bárbaros es lo que nos hace bárbaros”⁸⁶.

Todorov en obras como *Frente al límite* o *El jardín imperfecto* abordaron diversos temas, entre los que destacan, el surgimiento de la modernidad, reflexiones acerca de los

⁸³ TODOROV, T. *El miedo a los bárbaros*, pp.14

⁸⁴ NAVARRO J., “Civilización, Barbarie e Historia”, *Revista Internacional de Filosofía*, no. 61, 2014, pp. 177.

⁸⁵ NAVARRO J., “Civilización, Barbarie e Historia”, *Revista Internacional de Filosofía*, no. 61, 2014, pp. 177.

⁸⁶ TODOROV, T. *El miedo a los bárbaros*, pp.9.

regímenes totalitarios, abogando un humanismo que vele por la dignidad y un buen trato hacia la humanidad y en obras posteriores como *El miedo a los barbaros*, reivindica su apuesta hacia la inclusión igualitaria y un encuentro de culturas que procuren la diferencia y derechos humanos.

La idea del otro en Todorov fue una inquietud que inicio desde joven y fue germinando a través del tiempo. Es por lo que, la idea del otro fue un proyecto que maduró con el paso de años y por medio de sus obras como observamos en líneas anteriores. Desde la filología, la teoría literaria y el estructuralismo hacia la historia, la política y el humanismo. Cabe señalar que, en la vida personal del autor se encontraron momentos cruciales que lo marcaron, como su infancia y adolescencia, viajes fuera de París, como sus visitas a México y Polonia. Cada libro se nutrió de su experiencia y conocimiento para insertar críticas morales (axiológicas) como un intelectual. El explorar otros autores y disciplinas fue consecuencia de inquietudes personales que conforme fue dejando su juventud, esas inquietudes se convirtieron en convicciones e ideales por las cuales su producción estaría llena⁸⁷.

La conquista de América marcó un inicio por tratar de fundamentar la idea del otro, alejándose del pensamiento de Bajtín y otros mentores, y acercándose más a sus ideales. La idea del otro de Todorov, la analizamos en este capítulo de forma cronológica conforme fue apareciendo y la fue madurando intelectualmente. Sin embargo, debemos rescatar algunas ideas importantes en la organización y fundamentación de la alteridad en Todorov. En primera instancia, el interés de este autor francés en la idea del otro es encontrar, indagar y

⁸⁷ Como podemos observar, en sus años de estudiante en Bulgaria, debido al regimen comunista impuesto, temas de crítica política y moral no eran permitidos sino eran afines con las objetivos del regimen. Todorov no pudo dedicarse a la crítica abiertamente en su país, ya que además del regimen político y social impuesto, carecía de la mdurez intelectual que adquirió en Francia. Es por ello que su primer libro en dónde establece una crítica axiológica es considerada *La conquista de América*.

fundamentar “la necesaria relación que mantiene el ser humano con personas diferentes a él”.⁸⁸

En base a este objetivo, podemos mirar sus obras con este enfoque: en *La conquista de América*, podemos encontrar tres categorías en las que aborda la alteridad: axiológico⁸⁹, praxeológico⁹⁰ y epistemológico⁹¹. Estas categorías no fueron lo suficientemente exploradas o tematizadas en dicha obra, aunque dejó muy claro el camino que tomó⁹².

Lejos de Bajtín, y emprendido su camino hacia la historia de las ideas, en su obra *Nosotros y los otros*, retoma la categoría axiológica, al momento de someter a análisis el universalismo y el relativismo. En *La vida en común*, encontramos la categoría epistémica, cuando cuestiona qué tanto se reconoce-necesita la alteridad en el <<yo>> y en el <<mundo>>.

Por último, en *El miedo a los bárbaros*, encontramos la categoría, praxeológica, en dónde narra la experiencia de la alteridad con el sujeto, es decir, observamos la capacidad de la cultura griega de alejarse o acercarse al otro y la capacidad de adoptar sus valores o rechazarlos, así como el ejemplo de la guerra americana contra Irak y el terrorismo. Aunado a esta categoría praxeológica, también encontramos obras como *Frente al Límite* o *La experiencia totalitaria*, que tocan indirectamente la experiencia del otro con el régimen totalitario soviética.

Podemos mencionar, que el itinerario de Todorov planteado en *La conquista de América* reconoce los momentos en cómo conocemos a una persona, es decir, conocemos a

⁸⁸ TODOROV T., *Vivir, solos, juntos*, pp.11.

⁸⁹ La categoría *axiológica* indica los juicios de valor (superioridad e inferioridad) del otro.

⁹⁰ La categoría *praxeológica* menciona la experiencia con la alteridad; es decir, cómo nos relacionamos con el otro. Si hay un alejamiento o acercamiento del otro, si se tiene la capacidad de aceptar o rechazar al otro.

⁹¹ La categoría epistemológica consiste en conocer o ignorar la identidad del otro.

⁹² Estas categorías han sido estudiadas en el trabajo del Padre Pablo Arce Argollo, para establecer un método dónde se reconozca al otro, véase su trabajo titulado “Vasco de Quiroga, Todorov y el otro”.

la otra persona; después procedemos a identificarnos con ella o no; y en último término, establecemos un juicio de valor acerca de ella (la consideramos, igual, superior o inferior).

Capítulo II: Aportaciones de la idea del *otro* de Tzvetan Todorov en *La conquista de América*

II. I Panorama desde diferentes perspectivas multidisciplinarias

En este segundo capítulo abordaremos las aportaciones de la idea del *otro* que hizo Tzvetan Todorov en su obra de *La conquista de América*; así como su relación con otras obras (enfoque multidisciplinario) que han tratado también la idea del otro. Como mencionamos en el *Capítulo I*, Todorov continuó tratando la idea del *otro* en obras y en contextos diferentes, es decir, el objeto de análisis ya no fue el tema del encuentro y la conquista de México, sino más temas de interés del autor, como los regímenes totalitarios⁹³; por lo tanto, nuestro objeto de estudio seguirá enfocado a *La Conquista de América*.

La idea del *otro* en la actualidad no es exclusiva del ámbito filosófico y tampoco reclama a dicha disciplina como única autoridad en el tema. Otras disciplinas, han hecho valiosas aportaciones desde sus diferentes campos, dando como consecuencia, el alumbramiento de varios aspectos que por sí mismos, con un solo método de análisis, no hubiesen sido posibles vislumbrarse o darse a notar.

En esta línea, es dónde el trabajo semiótico de Todorov se insertó en 1982, aunado a las interpretaciones históricas del relato del encuentro y la conquista de México. Cabe recordar que, años atrás, la disciplina de la historia en los comienzos del siglo XX dejó de lado el enfoque político-nacional como principal objetivo de los análisis historiográficos para dar lugar a reflexiones desde otras perspectivas y disciplinas⁹⁴.

⁹³ En páginas posteriores explicaremos este punto más a detalle. Por el momento lo mantendremos así.

⁹⁴ Se hace referencia a la “Escuela de los Annales”.

La idea del otro centró sus inicios cuando la historia (y otras disciplinas) en América latina dejaron de tener como parámetro de referencia a Europa. La idea del otro comenzó a debelarse cuando los estudios dejaron de ser una comparación o extensión⁹⁵ en base a Occidente; es decir, el protagonista de las investigaciones y reflexiones ya no eran el sujeto occidental, sino el “otro” latinoamericano.

América latina, así como otras partes del mundo, pasaron a ser descritas, analizadas y definidas por sí mismas, acudiendo a investigaciones multidisciplinarias y a nuevas categorías y conceptos que han auxiliado a las nuevas construcciones de sistemas y presupuestos epistemológicos.

Por su parte, la idea del otro tomó gran importancia cuando trascendió de la filosofía occidental (Platón, Aristóteles, Kant y Hegel) a tener referente al “otro” latinoamericano, es decir; en un principio lo que la filosofía occidental había considerado como lo “otro” era un “otro” occidental-oriental. Para entender mejor esto, debemos hacer hincapié en que la idea del otro apareció por primera vez en la filosofía de Platón para designar a uno de los cinco géneros máximos del ser⁹⁶.

Mientras que Aristóteles fue más allá, al momento de explicar que la alteridad más que significar un género del ser, comprendió la distinción-diferencia entre los mismos géneros⁹⁷. En este punto, la alteridad tuvo partida en Occidente y Oriente, mientras que para América, llegó a formar parte del debate muchos siglos después.

⁹⁵ Hernández Dávila, Carlos Arturo, “América: fábrica de historiografías y alteridades”, *Historia y grafía*, núm. 56, 2021, Enero-Junio, pp. 369-386.

⁹⁶ *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Ed. San Pablo, 1997, España.

⁹⁷ Vale la pena mencionar que el concepto de la alteridad surgió en occidente cuando este mismo, no tenía conciencia alguna del continente americano. Sin embargo, desde el siglo IV a. C. ya estaba vigente, involucrado meramente al ámbito metafísico-ontológico.

No obstante, las aportaciones de Kant colocaron a la alteridad dentro del ámbito moral (muy restringido y casi sin valor) y para Hegel, se volvió un concepto clave que se desprende del sujeto en tanto que antítesis de la dialéctica. Sin embargo, hay que mencionar que estos autores no lograron trascender al ámbito ético⁹⁸ y de diversidad cultural como lo conocemos en la actualidad. Esta premisa se vuelve clave, dado que la alteridad en un principio no definía al “otro” latinoamericano sino a un “otro” occidental en un grado epistemológico-óntico y no como hoy en día se tiene en el ámbito axiológico-cultural.

Siguiendo este mismo punto, la idea del otro con relación en el ámbito axiológico-cultural empezó a construirse hasta el siglo XX y no antes. Obras pioneras que iniciaron la discusión como *La invención de América* (1958) o *La visión de los vencidos* (1959) trataron de resignificar a América, así como la personificación del indígena desde una perspectiva ética-cultural. Por su parte, autores como Enrique Dussel (1977) o Luis Villoro (1950) traspasaron el ámbito filosófico aunaron a sus investigaciones otras disciplinas para construir nuevas propuestas epistemológicas.

Otro aspecto que vale la pena mencionar es que para la década de 1960’ comenzó en España, Inglaterra, Francia y Alemania las investigaciones de “Estudios latinoamericanos” y, tras la publicación de artículos sobre el tema latinoamericano en revistas científicas, las discusiones llevaron a los investigadores a organizar en 1975 el primer congreso de *Estudios latinoamericanos* europeos en Colonia en Alemania. Este proyecto estuvo a cargo por el historiador alemán Richard Konetzke y por la *Escuela de Estudios Hispanoamericanos* de Sevilla y el *Instituto Fernández de Oviedo* de Madrid.

⁹⁸ Es decir, designar al yo y al otro como subjetividades en el encuentro cultural.

Las primeras revistas que versaron sobre el tema “latinoamericano” fueron el *Anuario de Estudios Latinoamericanos* de Sevilla y la *Revista de Indias* de Madrid. Asimismo, el *Archivo general de Indias*, el *Archivo Histórico Nacional*, la *Biblioteca Nacional* y otros repertorios de documentos que se encuentran en España, otorgaron las fuentes principales de las investigaciones en *Historia colonial*, así como el manejo de los discursos interdisciplinarios dentro del tema latinoamericano y angloamericano en Europa.

Ahora bien, bajo este contexto intelectual que estuvo en Europa en la década de 1970’ y 1980’ Todorov escribió *La conquista de América*. Cabe notar, que para la época fue una novedad, el que varios autores se hayan adentrado a tratar y explorar el tema americano provenientes de occidente. Sin embargo, en Europa como en América, la alteridad dejó de tener este enfoque euro-centrista para pasar a un ámbito de diversidad cultural y designar al *otro*, como aquellas personas que habían sido discriminadas e invisibilizadas por su color de piel, el lugar en donde nacieron, su lenguaje o idioma, y sus diversas prácticas culturales.

De lo anterior podemos concluir que la obra de *La conquista de América* marcó junto con otras obras de intelectuales europeos, las bases por las cuáles se abrió la discusión al tema del sujeto, la alteridad y la diversidad cultural en algunos países europeos, así como estaba sucediendo a la par en América, pero con autores e intelectuales diferentes. Esto se volvió para la época muy importante, dado que desde los países europeos se empezó a criticar el eurocentrismo.

Ahora bien, en las siguientes páginas de este capítulo, nos centraremos en analizar la interpretación del *otro* de Todorov aunado al análisis con otros autores que también profundizaron en el tema del *otro* americano, para recapitular algunas aportaciones y conclusiones que Todorov hizo en este tema.

II. II Análisis de la alteridad de Todorov con otros autores

La idea del otro de Todorov se basó en tres momentos: el primero de ellos es el praxeológico, seguido de la tipología axiológica y, por último, la epistémica. Debemos avisar que no es nuestro trabajo en este momento explicar cada una aquí, sino que en el próximo capítulo les brindaremos un análisis más específico. No obstante, para cada una de estas tipologías, Todorov no regresó de manera directa en obras posteriores, de hecho, no es hasta su libro *Vivir solos juntos* (2011) que volvió a hablar sobre la idea del otro en el descubrimiento y la conquista de América, pero de forma muy diferente a *La conquista*, y sin aclarar varios aspectos y críticas que se quedaron pendientes en lo que versa al tema americano de la alteridad.

Algunos momentos de la tipología del otro de Todorov fueron piezas claves en otros autores que también analizaron y resignificaron al otro. Los autores por los cuáles compararemos a Todorov fueron intelectuales contemporáneos suyos, dado que muchos autores posteriores a 1982, ya habían considerado la obra Todorov como una obra fundamental en el tema de la alteridad americana.

Ahora bien, utilizaremos un rango aproximado (y cercano a la publicación de la obra de Todorov) de 1975 a 1982 para designar a los autores. Siguiendo este rango, los autores son: Enrique Dussel con *La filosofía de la liberación* de 1977 y Michel de Certeau con *Lo ausente de la historia* y *La escritura de la historia* (1975). Estos autores hicieron un estudio multidisciplinario muy similar al trabajo que realizó Todorov.

Hemos escogido estos autores por las siguientes razones. La primera, es que los tres autores, tienen como disciplinas en común a la historia y a la filosofía. No obstante, como sabemos, Todorov incluyó además a la semiótica. La segunda razón es que, los rangos de las

publicaciones fueron muy cercanas entre sí, pero en diferentes lugares y perspectivas. A ello me refiero, a que cada autor plasmó en sus obras parte de sus vivencias y experiencias tanto personales como académicas, dando como consecuencia, que cada una de sus interpretaciones fueran tan particulares al momento de adentrarse en el tema del otro.

Por su parte, Todorov como de Certeau nos ofrecen la posibilidad de vislumbrar una respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo se fue comprendiendo al otro americano desde occidente, o desde una perspectiva occidentalista? Mientras que Dussel, no asimila esta comprensión desde occidente, sino desde la misma alteridad (recordemos que Dussel nació en Argentina).

Estas perspectivas enriquecen mucho nuestro trabajo de investigación y el análisis de las tipologías del otro de Todorov, dado que se puede llegar a percibir la profundidad de la reflexión en el acontecimiento histórico en este autor. Por lo tanto, contamos con dos perspectivas e interpretaciones respecto al tema de la alteridad: dos autores franceses que intentaron comprender al otro desde su posicionamiento occidental y un autor latinoamericano que intentó comprender el fenómeno del otro desde la misma alteridad.

Estos autores vislumbraron las primeras posibilidades de interpretación por las que la idea del otro se fue aplicando a los indios y la forma en como re-significaron culturalmente el posicionamiento del otro frente a un sujeto occidental. Los relatos del encuentro y la conquista de América fueron escogidos por los tres autores antes mencionados, e hicieron lo posible por evidenciar sus consecuencias dentro de las relaciones humanas en el presente, es decir; se partió de un estudio historiográfico, filosófico (y semiótico en el caso de Todorov) con miras hacia una conclusión ética-axiológica en la actualidad (finales del siglo XX).

Todorov y Dussel mantuvieron en sus obras *La conquista de América* y *Filosofía de la liberación* respectivamente, una interpretación sólida respecto a la característica de la

dominación del sujeto occidental hacia el otro indígena, mientras que de Certeau plasmó una postura diferente que dejó entrever una comprensión del juego dentro de las identidades del sujeto y el otro.⁹⁹

Veamos más a profundidad las perspectivas de estos tres autores. Todorov inició su libro mencionando que su labor de historiador fue rebasada por el interés que tuvo (en ese momento de su vida) en el presente, en vez de reflexionar solamente sobre el pasado; es decir, el interpretar el pasado para arrojar una serie de conclusiones hacia el presente, para que sirvieran de moraleja en aquella situación contemporánea de Todorov. Por otro lado, en de Certeau, encontramos, un ejercicio reflexivo del pasado meramente¹⁰⁰. De Certeau, mostró en su obra las fuentes que utilizó para establecer un hilo conductor hacia la interpretación que llevó a cabo del otro y quedó de manifiesto en una conclusión abierta respecto de los hechos; aquí no se enfatizó tanto el estudio del presente y tampoco fungió como algo determinante como en Todorov, pero si llegó a ser importante.

Estas diferencias se vuelven un tanto importantes; dado que, denotan la premisa por la que parten ambos autores: mientras Todorov, inició su obra con una determinación en su investigación y que nos arroja hacia el presente, de Certeau parece mucho más abierto a las posibles formas de interpretación del pasado y no solo mantiene el enfoque de una interpretación temporal (del pasado hacia el presente) aunque si lo llegó a mencionar.

Al momento de tratarse de la cuestión del otro y la forma en la que ambos autores partieron en sus obras nos lograron dar pistas hacia donde se dirigió cada investigación y las

⁹⁹ Es importante mencionar, que la interpretación de las subjetividades, es decir del sujeto (español) y del otro (indígena), se pudo suscitar de muchas maneras en la comprensión del rol que juega cada una de ellas. La característica de la dominación es evidente en el relato de la conquista de México al ser los españoles los que conquistaron (dominaron) culturalmente a las antiguas culturas latinoamericanas. No obstante, esta característica no es única y está sujeta a la interpretación de cada autor.

¹⁰⁰ En primera instancia, o al menos no es tan profundo como Todorov.

conclusiones a las que llegaron, que efectivamente fueron diferentes, a pesar de que el discurso reflexivo que utilizaron es muy semejante (el discurso histórico), así como en el tema de la otredad.

No obstante, veamos un poco más de ello. Las reflexiones que hicieron ambos autores acerca del papel que juega el sujeto y el otro es también muy contrastante. Cabe notar que Todorov le vale muchísimo su conocimiento de la semiótica y no desperdicia ningún momento para recordarle al lector que dicha disciplina prevalece sobre el análisis histórico y filosófico. Esto quedó demostrado al momento del análisis del uso del lenguaje donde Todorov llegó a la conclusión de que el papel del sujeto y del otro desempeña un rol *dominante* del uno sobre el otro.

En contrapartida, de Certeau, opta por un análisis histórico estableciendo un *juego* no determinado dentro de los papeles del sujeto y el otro, es decir, el “indio” al que se le denomina como lo otro, juega un rol pasivo y otro activo; esto se debe porque participa y es testigo al mismo tiempo dentro de los acontecimientos históricos. Los roles de dominación no están fijos ni son determinantes en las subjetividades del yo y del otro, sino que, conforme al relato histórico, podemos percatarnos que los españoles y los indígenas pasan de ser un *sujeto* a un *otro* y se intercambian el uno con el otro. Todo depende de la narración histórica y de su interpretación. Por ello, encontramos que los españoles juegan el papel del *otro* desde una perspectiva de los indígenas que serían el *sujeto*, sin la necesidad de que exista la característica de la *dominación* dentro de esta relación de las subjetividades (sujeto-otro).

Hay que aclarar que la *dominación* es solo una característica que dependiendo de la narración histórica puede ser válida o no. Así como, la denominación del sujeto y del otro también depende de cada autor y de su propia interpretación. Por lo tanto, en la relación de los indígenas hacia los españoles, encontramos otras características que construyeron la

visión que tuvieron estas culturas hacia los españoles, es decir, la forma en como los asimilaron dentro de su propia subjetividad, y en este mismo ejemplo los indígenas juegan la asignación del *sujeto* o *yo* y los españoles son lo *otro*.

Dicho de otro modo, Todorov es determinante en los roles que juegan las subjetividades (el sujeto-dominante y el otro), mientras que, de Certeau, opta por un rol alterno dentro de los roles de las subjetividades¹⁰¹.

A continuación, notemos esto de mejor manera con los autores que estamos analizando. Para este espacio, integraremos al filósofo Enrique Dussel, que comparte algunas similitudes con el discurso y la postura de Todorov. Para señalar el posicionamiento de Dussel y de Todorov, debemos recordar que Todorov escribió *La conquista de América* con un énfasis del pasado hacia el presente, el punto clave de Todorov es *mostrar las relaciones con el otro* en el presente para generar una conciencia ética. Por su parte, Dussel, en *La filosofía de la liberación* fue un proyecto que inicialmente tuvo las pretensiones de *construir una filosofía* a partir de la crítica de la totalidad vigente que responde al sistema *dominador*, es decir: el capitalismo neoliberal, colonial, patriarcal heteronormativo y racista. La cuestión del otro, en Dussel surgió como una crítica y una respuesta a este sistema donde encontramos los papeles establecidos del *sujeto dominante* siendo el mismo discurso que utilizó Todorov en *La Conquista*.

La postura de ambos autores, a pesar de que comparten el mismo presupuesto de interpretación (la dominación), encontramos algunas diferencias discursivas; a saber:

¹⁰¹ Cabe mencionar que la forma en cómo designan a las subjetividades Todorov y de Certeau es diferente. El papel del sujeto y del yo, no siempre tiene un trasfondo de dominación. La dominación en el caso de Certeau no existe de forma determinante en el caso de los indígenas hacia los españoles, sino que el *otro* o los *otros*, pueden ser considerados también los españoles cuando se coloque a los indígenas como el *sujeto* (*yo*). Para este caso y en la perspectiva de Certeau, la dominación no es el hilo tensor de esta forma de comprender a las subjetividades, pues se vuelve necesaria la visión y la perspectiva cultural de los indígenas como sujetos (*yo*) sin la necesidad de verlos como una cultura dominante hacia la otra.

Todorov se enfoca en el pasado hacia el presente, es decir la disciplina que refleja las reflexiones de este autor es el discurso histórico y la semiótica, mientras que Dussel; parte del discurso filosófico aunado en menor grado a la historia. Hay que señalar que Dussel en su obra posterior del año de 1994 titulada: *1492: el encubrimiento del otro* muestra un análisis mucho más sustancioso desde una perspectiva de la historia de la filosofía, dónde analizó cuál fue el origen del sistema de *dominación* (del sujeto hacia el otro), es decir, continúa y amplía el mismo discurso interpretativo de *dominación*¹⁰².

De hecho, en esta obra de Dussel, el autor argentino mencionó a Todorov con su obra de *La conquista de América*, el cual mencionó lo siguiente:

Este fue el tema originario de La filosofía de la liberación desde 1969. Todas mis obras, en especial Para una ética de la liberación latinoamericana (Siglo XXI, Buenos Aires, t, I-II, 1973), y los tres tomos posteriores -escritos hasta el momento del exilio en Argentina en 1975- analizan esta tesis. Desde “el segundo Heidegger”, al fin de la década del 60, desde la escuela de Frankfurt, especialmente Marcuse, tomando la posición ética de Emmanuel Levinas, desarrollamos una ética desde “el Otro (Autrui)”, como indio, como mujer dominada, como niño alineada pedagógicamente, como punto de partida de la obra indicada en cinco tomos, (escritos desde 1969 a 1975, editados desde 1973, en Buenos Aires, hasta 1979); es una ética que analiza el hecho de la violenta “negación del Otro” americano desde el horizonte de “lo Mismo” europeo. En 1982, habiendo permanecido buen tiempo para sus investigaciones en México, donde publiqué en 1977 nuevamente los tres primeros tomos de la *Ética de la liberación*, Tzvetan Todorov escribe su obra de *La conquête de L'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris, donde desarrolla esta misma tesis con mano maestra. [...] Todorov retoma el tema, hasta con los mismos textos y palabras.¹⁰³

La conquista de América de Todorov, aunado a otras obras le sirvieron para ir concretando su postura filosófica. Brevemente debemos mencionar que Enrique Dussel estuvo continuamente trabajando en su obra *filosofía de la liberación*, siendo la última

¹⁰² Se puede afirmar que Todorov y Dussel mantienen simpatía por la interpretación de *dominación* al momento de designar a las subjetividades del sujeto y del otro, españoles e indígenas respectivamente.

¹⁰³ DUSSEL, E. *El encubrimiento del otro*, pp. 36

edición y modificación en el año 2021 pasando de tener 225 páginas a 992 páginas y ahora su obra es titulada: *La filosofía de la liberación: una antología*.

Dussel y Todorov compartieron el mismo enfoque interpretativo dominante, mientras que de Certeau no (al menos no tan delimitante como Dussel y Todorov). Esto se vuelve importante para nuestra investigación, dado que, de Certeau pareció interpretar de forma diferente *la cuestión del otro*. Esto tiene como consecuencia, que la cuestión del otro puede tener más formas y perspectivas de interpretación y no sólo quedar encasillada a la interpretación de dominación.

Por otro lado, pese a algunas diferencias en cada interpretación, debemos mencionar que, estos tres autores coincidieron en que la cuestión del otro fue un tema del cual era necesario hablar. Pasemos a explicar por partes este punto.

Como sabemos, Todorov vislumbró la necesidad, de mostrar un aprendizaje que en el presente debemos de considerar: “Escribo este relato con la intención que no se repita...”¹⁰⁴. En primera instancia, parece que Todorov nos ofreció un análisis de la alteridad, sin embargo, a través de todo el libro, y especialmente en el epílogo, nos deja en claro que este análisis más que un análisis estricto que posee todo el rigor conceptual fue una reflexión del pasado hacia el presente, pasemos a explicar más a detalle este punto. El objetivo fue la reflexión de los roles de dominación que se ejercieron¹⁰⁵ en el encuentro y en la conquista, y que pretendió ser una reflexión de la forma en cómo nos comportamos con el otro actual.

El estudio de Todorov nos ofrece la posibilidad de ser un acontecimiento de larga duración que conecta el pasado con el presente, y que meramente de tratarse de una conclusión que se limita al siglo XVI, es ésta misma que se traspasa al siglo XX con el

¹⁰⁴ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 13.

¹⁰⁵ Teóricamente hablando.

régimen totalitario soviético. El pasado se conecta directamente con el presente a través de estos acontecimientos históricos dónde el tema del otro es el puente que comunica ambos momentos en la historia.

Ahora bien, este puente en algunas partes del libro y en opinión de la autora Rolena Adorno¹⁰⁶ es un conocimiento del sujeto hacia nosotros mismos, es decir, Todorov no vislumbró el análisis de la alteridad fuera de sí mismo y de la sociedad, sino que es intrínseco; es decir, es una historia ejemplar de la que se puede aprender cómo nos comportamos con lo otro, veámoslo en sus palabras:

En la última página de obra, trata de persuadirle al lector que, a pesar de que en “La conquista de América” no representa una imagen fiel de nuestra relación con el otro, insiste en que su historia nos puede ser ejemplar porque nos permite reflexionar [sic] sobre nosotros mismos, y descubrir semejanzas como diferencias: una vez más el autoconocimiento se desarrolla a través del conocimiento de otro”¹⁰⁷.

Aquí, debemos hacer algunas observaciones para esclarecer la visión de Adorno. La primera de ellas es que parece que Todorov no enunció desde un inicio el objetivo de su obra. La segunda es que, en vez de un capítulo dedicado a las conclusiones, hizo un epílogo dónde podemos apreciar vagamente sus intenciones respecto del libro y porqué el tema no está completamente definido. El tercer punto, es que, las disciplinas con las se involucró el discurso de Todorov en algún momento llegaron a generar cierta controversia, sobre todo si hablamos del aspecto ético-moral.

Debido a estas “inconstancias” que hay en el discurso de Todorov, Adorno mencionó que para el caso de Todorov: “Mientras que el otro que parece preocuparle a Todorov es, en

¹⁰⁶ Rolena Adorno es una investigadora, crítica literaria y escritora estadounidense, que se especializó en la historia y en la literatura de América colonial. A ella la utilizaremos de referencia importante para fundamentar la relación de Todorov con de Certeau y Dussel.

¹⁰⁷ ADORNO, R. *La alteridad y la contemplación del sujeto*, pp. 53.

última instancia, el ‘nosotros’ perseguido por un ‘nosotros’ totalitario, (es decir, the ‘us’ pursued by the totalitarian ‘we’).¹⁰⁸

Esta cita también refleja nuestra opinión respecto de Todorov la cual sostiene que la idea del *otro* de Todorov va a ir progresando en su pensamiento, así como en sus obras y se va a transformar en un “nosotros”. Este progreso lo logró Todorov desde la conquista de México con el surgimiento del *otro* marcando un inicio conceptual y que va encaminado a culminarse en otro acontecimiento histórico que es el totalitarismo soviético con la fundición del sujeto y del otro en un *nosotros*; culminando la pequeña odisea de la alteridad y que solo lo podemos notar gracias al devenir y al curso de la Historia.

Regresando a nuevamente a Todorov, Dussel y de Certeau, pasemos a hablar con más detenimiento de de Certeau. De Certeau en su libro *Heterologies discourse on the other*, encontramos, las siguientes líneas de suma importancia para nuestro trabajo: “Lectores, estamos invitados a ayudar en esta labor, que se inspira en la preocupación por el otro, y que debe surgir al mismo toque de tambor que el despertar del indio”¹⁰⁹.

La frase del *despertar del indio* se debe a Justino Quispe Balboa que mencionó en su discurso en el primer Congreso Indio de Sudamérica, de 1974. La frase completa de Balboa la cita de Certeau más adelante en su texto, la cuál es la siguiente: “Hoy a la hora de nuestro despertar, debemos ser nosotros nuestros propios historiadores”¹¹⁰. Estas dos frases le otorgaron a de Certeau una conclusión sostenida por el desarrollo de sus ideas. Esto trae como consecuencia, que según en opinión de Adorno, de Certeau a través del discurso histórico invite al lector a tomar partida a la acción más allá de la lectura del texto.

¹⁰⁸ ADORNO, R. *La alteridad y la contemplación del sujeto*, pp. 54.

¹⁰⁹ ADORNO, R. *La alteridad y la contemplación del sujeto*, pp. 55.

¹¹⁰ ADORNO, R. *La alteridad y la contemplación del sujeto*, pp. 54.

De esta manera, encontramos en el discurso de Certeau, una ligera diferencia en comparación con Todorov. A ello nos referimos junto con Adorno, a que el discurso sobre el otro tiene voz y no queda subsumido por el discurso *dominante*.

Antes de terminar a Todorov y de Certeau, debemos mencionar algunos aspectos importantes de Enrique Dussel para establecer la relación entre los tres. En 1968 el filósofo peruano Salazar Bondy mencionó en uno de sus discursos la siguiente pregunta: ¿Existe una filosofía en nuestra América?¹¹¹ Dicha pregunta, fue una de las piedras angulares por las que Dussel años más tarde, fundamentaría su obra *La filosofía de la liberación*. Esta obra surge como una crítica ante la filosofía occidental que se había autoproclamado como verdadera y universal.

La pregunta es bastante clara y en ella misma están implícitos los roles de sujeto y objeto, a saber: ¿existe una filosofía en nuestra américa? Deja entrever si en América latina existe una filosofía propia que demuestre y analice las condiciones sociales, políticas y económicas propias independiente de Occidente. La división de los papeles de sujeto y objeto están delimitadas desde la misma pregunta. El sujeto occidental del que nos proviene el conocimiento y filosofía, y lo otro, que es el sujeto receptivo de este mismo conocimiento, pero del cual, el contenido no tiene reciprocidad con la realidad vivida por los americanos.

El proyecto de Dussel fue evidenciar estos roles de dominación basándose principalmente en establecer una severa crítica al marxismo y del otro americano.

A este respecto, debemos mencionar que no entraremos mucho a detalle en la propuesta de Dussel, ya que como le hemos mencionado con anterioridad, *Filosofía de la liberación* es un proyecto que continuó trabajando y mejorando, sobre todo las cuestiones del

¹¹¹ ADORNO, R. *La alteridad y la contemplación del sujeto*, pp. 56.

método aludiendo y regresando a varios autores, como Marx, Hegel, Levinas, entre otros más hasta el año 2022.

Lo que nos interesa señalar en este trabajo, es la forma por la cual Dussel vislumbró la necesidad de hablar sobre la alteridad americana y la forma en cómo (desde su perspectiva) se establecieron los roles de dominación dentro del sujeto occidental y el otro americano. El origen de las preocupaciones de Enrique Dussel, se entrecruzaron con el proyecto de Todorov y de de Certeau.

Para finalizar brevemente con Dussel debemos mencionar un aspecto importante de la obra de Dussel y sus aportaciones, tal como lo expresó Martín Retamozo:

[La filosofía de la liberación]... en efecto, no se trataba de la búsqueda de una filosofía propia, original y auténtica en el sentido del rechazo completo de la tradición occidental, [sino...] es un proyecto con pretensiones de superación a la crítica a partir de la crítica de la totalidad vigente del sistema-dominador, mediado por la crítica de la tradición filosófica en la cual se inserta el diálogo con las perspectivas subalternas en emergencia”¹¹².

Siendo para este caso, la filosofía emergente del filósofo francés Emmanuel Levinas y de autores americanos como Silvio Zavala, Luis Villoro, Edmundo O’Gorman o Miguel León-Portilla que ya habían tratado el tema americano desde una perspectiva que diferente de la tradición occidental, había abierto nuevos paradigmas y teorías acercándose cada vez más al tema de la alteridad. Dussel como americano, estaba al tanto y se pudo enriquecer de esta literatura, mientras que nuestros autores franceses, los llegaron a conocer posteriormente o en miras de la construcción de sus obras.

Ahora bien, procedamos con nuestras conclusiones respecto de los tres autores con el tema de alteridad. Comencemos por mencionar que, Dussel siendo latinoamericano, estuvo más inmerso en el tema de la alteridad, a ello nos referimos a que Dussel experimentó la

¹¹² Retamozo, M.

alteridad desde alteridad misma. Esto trajo como consecuencia, una ventaja de Dussel frente a nuestros autores franceses, sin embargo, esto no entorpeció que las obras tanto de Todorov como de de Certeau tuvieran una postura propia, sino que los tres autores complementaron sus investigaciones con sus propias búsquedas e intereses de vida. Dando cada uno, grandes aportaciones al tema de alteridad ya sea desde la vivencia y experiencias de nacer en América, como el caso de Dussel o en el caso de Certeau que es francés, y de Todorov que siempre se sintió un extranjero en Francia¹¹³.

Como segunda conclusión importante, que se desprende de la anterior, es que los tres autores desde su propia subjetividad encontraron importante emprender investigaciones respecto al tema de la otredad. El resultado como lo pudimos percibir fue de manera particular y diferente entre uno de ellos, (recordando que no fueron los únicos en su tiempo en hablar sobre este tema). Esto trajo como consecuencia, que más que la asertividad respecto del tema o del método empleado, se hicieron y presentaron cada vez más indagaciones y opiniones por parte de más intelectuales de la época respecto del tema.

La década de 1980's es sumamente importante para percibir nuestra siguiente conclusión y similitud entre estos tres autores. En esta década se suscitó el famoso debate que giró en torno al "Quinto Centenario de lo acontecido el 12 octubre de 1492".

Los autores en este debate de opiniones discordantes son bien conocidos en la historiografía mexicana: Edmundo O'Gorman, Miguel León-Portilla, Silvio Zavala, Antonio Gómez Robledo, o Eduardo Blanquel por mencionar algunos autores.

No obstante, debemos advertir a nuestros lectores, que más que profundizar en las posturas del debate y en su debida pertinencia de cada una de ellas, debemos señalar una

¹¹³ Recordemos que Todorov nació en Bulgaria y se mudó a Francia para continuar sus estudios universitarios.

particular característica que está implícita en ambas posturas del debate. Brevemente mencionaremos algunas premisas y aspectos generales que nos parecen de suma importancia, para ejemplificar nuestro punto de vista y continuar nuestras conclusiones.

La presencia del español ante el indio en el siglo XV trajo como consecuencia no solo una presentación física, sino que el tratar encontrar la denominación correcta de este acontecimiento, ha traído como respuesta muchos nombres y con ellos, varias inconformidades a lo que refiere. Esta premisa nos ha sugerido ir con mucha cautela, dado que el mencionar la palabra “encuentro” entre el indio y el español, se puede percibir como si estuviéramos tomando partida de una de las partes del debate, cuando el verdadero trabajo de esta investigación no es el análisis de éste o en su defecto, no es demostrar la pertinencia de este nombre.

Sin más por ello, lo que preocupó a varios intelectuales de la época, fue que el nombramiento o la denominación de este acontecimiento histórico no tuviese la suficiente rigurosidad conceptual que denote o signifique el contenido simbólico de este mismo hecho. Ahora bien, más que el nombrar o “re-nombrar” lo acontecido el 12 de octubre de 1492, es lo que simbolizó en un plano cultural y ético; y lo que algunos autores reclamaron fue que no se debían de pasar por alto muchos aspectos al momento de analizar el tema.

Una de las promesas que pretendió tener el re-nombramiento (o mejor dicho el re-significado) del 12 de octubre de 1492 era dejar de lado el concepto de una “América descubierta” por las implicaciones euro-centristas y tomando cautela de evitar proyectar la historia desde esta perspectiva. Como ya hemos venido mencionando, una de las propuestas fue “el encuentro” entre el nuevo mundo ante el viejo mundo, a cargo de Miguel León-Portilla.

A continuación, presentamos a la compilación historiográfica que hizo en 1986 acerca de la polémica Juan Antonio Ortega y Medina que nos van a servir de guía en nuestro análisis del debate para posteriormente, unirlo a Todorov, Dussel y de Certeau. El objetivo principal del libro de Ortega y Medina fue aclarar varios aspectos respecto de la polémica suscitada por el “Quinto Centenario del 12 de octubre de 1492”. Este historiador mexicano hizo visible en su obra no solo los aspectos y comentarios entre Edmundo O’Gorman y León Portilla, sino que involucró a varios intelectuales mexicanos y extranjeros con autoridad académica e intelectual que también fueron partícipes en esta controversia. Asimismo, su trabajo también mostró los antecedentes de como 100 años antes de 1992, el tema del descubrimiento y de la conquista ya había sido objeto de atención tanto del gobierno como de los historiadores e intelectuales mexicanos (1892).

Veamos como Ortega y Medina se refirió a O’Gorman:

Continúa el crítico [se refiere a O’Gorman] censurando el hecho de que le nuevo concepto “encuentro de dos mundos” no deja de ser una invención o una fórmula sustancialista que León-Portilla intenta poner en circulación puesto que propicia un nuevo imago mundo, la imagen completa ecuménica del mundo.¹¹⁴

Siguiendo la postura de O’Gorman donde nos dijo que la antología de textos de León-Portilla *La visión de los vencidos* donde narró desde la perspectiva de los indios, la destrucción de sus tierras y de su cultura, significó la interpretación indígena de los hechos y que ésta no tiene relación alguna con lo acontecido el 12 de octubre de 1492, a saber veamos las palabras de O’Gorman:

Si el doctor León-Portilla entiende que el aniversario de la famosa fecha se debe conmemorar como el encuentro de dos mundos, pro-sigue el crítico, es “porque se piensa que eso ocurrió ese día”, ana-cronismo [sic] lamentable porque nadie podría creer que la pequeña Guanahaní fuera un nuevo mundo y además porque admitir la pluralidad de mundos “era noción herética y vulneraba el principio de la excepcionalidad de la tierra no sumergida en las aguas del océano.”¹¹⁵

¹¹⁴ ORTEGA Y MEDINA, J. *Descubrimiento y conquista*, pp. 151.

¹¹⁵ O’GORMAN E. “Polémica con Miguel León-Portilla: ni descubrimiento, ni encuentro”, *La jornada semanal*, México, 19 de mayo de 1985.

A continuación, veamos la postura de Eduardo Blanquel. Blanquel mencionó que la propuesta de nombrar dicha conmemoración requirió mucha responsabilidad y no tuvo suficiente seriedad y concordancia con la verdad histórica. Lo que nos interesa rescatar de Blanquel es la siguiente cita:

Para el autor de la nueva definición [refiriéndose a León-Portilla] Viejo y Nuevo Mundo son dos entidades diferentes y capaces de un encuentro: el biológico y el cultural; ambas son, pues, “totalidades culturales distintas en cuanto en cuanto especies de un mismo género”, empero si no lo son, si la individualización no es tan tajante, sino que la especificidad de una de ellas fue asumida como integrante constitutivo como parte de una única posible cultura, entonces no hubo encuentro ni posibilidad histórica de que lo hubiera.¹¹⁶
Por último, veamos una de tantas líneas que Ortega y Medina le dedicó a León-

Portilla:

En lo que también está en desacuerdo [refiriéndose a Miguel León-Portilla] con Gómez Robledo de poner en correlación forzosa los términos descubierto y conquistado, como si el Nuevo Mundo llevase consigo aparejada la dominación. Niega León-Portilla que tal sea lo que él piensa aunque muchos otros hayan pensado lo contrario, como ayer Palacios Rubio o como hoy las potencias colonialistas del continente africano, para quienes el descubrimiento equivalió al derecho de conquista.¹¹⁷

Ahora bien, debemos recapitular algunos aspectos importantes. Las citas que hemos colocado anteriormente nos han sido de sumo interés, por motivos de que se encuentran implícitas las categorías del sujeto y del otro. Los historiadores, filósofos y otros catedráticos que participaron en la polémica por la conmemoración del “V Centenario del 12 octubre de 1492” trataron a las categorías del sujeto y del otro como dos agentes importantes y que llevó implícita la consecuencia de la *dominación* y de la conquista. El Nuevo Mundo (el otro) y el Viejo Mundo (sujeto) entraron en un debate para poder definirse, así como su rol y participación en el desarrollo de los acontecimientos del encuentro y de la conquista.

¹¹⁶ BLANQUEL, E. “¿Qué vamos a celebrar?”, *La jornada semanal*, México 3 de junio de 1985.

¹¹⁷ ORTEGA Y MEDINA, J. *Descubrimiento y conquista*, pp. 164.

Esto marcó un debate y opiniones tanto a favor como en contra, dado que, como leímos en las líneas de León-Portilla, el encuentro de culturas no da como resultado forzoso la *dominación* y a la conquista, mientras que, otras opiniones demuestran lo contrario.

La característica de *dominación* entre las relaciones del *sujeto* y el *otro* es lo que nos interesó de este debate, dado que la *dominación* fue una característica importante en las obras tanto de Todorov como de Dussel, así como en opinión de O'Gorman y de Blanquel; mientras que la postura de Certeau parece tener más similitud con León-Portilla, en el juego de las subjetividades y la posibilidad de que el resultado de esa relación de las subjetividades no sea la *dominación*.

Lo que, si queda claro entre Todorov, Dussel, de Certeau y el debate, es la asignación del *sujeto o yo a los españoles y del otro a los indígenas*. No obstante, lo que queda en juego en el debate y en nuestros tres autores es que la idea de *dominación* refleje lo más fiel posible lo acontecido en la conquista y eso ha suscitado muchos argumentos a favor y en contra, tal como lo vimos más específicamente con Todorov, Dussel y de Certeau. La idea del otro y su análisis no se agotó en una sola postura u opinión, sino que ha generado controversias y más estudios respecto del tema hasta la actualidad.

Ahora bien, las propuestas de Todorov y de Certeau aunque no hayan participado activamente en el debate, sí introdujeron su pensamiento y sus ideas respecto a lo que simbólicamente significaron las categorías del otro y del sujeto; tratando de dar una explicación a las ideas del descubrimiento, hoy encuentro y su posible relación o no con la conquista.

Esto trajo como consecuencia que algunos de los autores que se involucraron en la polémica los utilizaron de referencia. Tal es el caso de León-Portilla que mencionó a Todorov en la introducción de *La visión de los vencidos* en una de sus póstumas reimpresiones:

“Varios años después de la primera edición de este libro (1959), autores como Tzvetan Todorov, han desarrollado esta perspectiva, de la que se deriva, básicamente, la concepción de La visión de los vencidos. (*La conquête de L’Amérique. La question de l’autre*, Seuil, Paris, 1982).¹¹⁸

Ahora bien, debemos mencionar que fue Dussel quien estuvo más activo dentro de la polémica, debatiendo algunos aspectos a favor de la toma de postura de Edmundo O’Gorman, escribiendo *1492: el encubrimiento del otro*, siendo en esta misma dónde también mencionó el trabajo de Todorov como vimos en la página 57.

De lo anterior, podemos concluir que el trabajo de Todorov de *La conquista de América* se insertó en las discusiones respecto de la otredad y la cuestión indígena de la época. Su trabajo no pasó por desapercibido, aunque no haya marcado un hito como tal, si se le ha llegado a considerar como parte de la bibliografía básica dentro del tema de la otredad.

Otra valiosa aportación, que hizo esta obra de Todorov fue que el análisis interdisciplinario que, junto a la historia, la semiótica y la filosofía lograron aportar perspectivas y perfiles desde ángulos diferentes de cada una de las disciplinas.

II. III *La conquista de América* de Todorov, ¿Proyecto inacabado?

La conquista de América de Todorov fue la obra con la que inició una serie de reflexiones sobre las relaciones humanas o mejor dicho la relación del sujeto con lo otro, difuminándose posteriormente en un “nosotros”. Si nuestros lectores creen que Todorov abandonó por completo la tesis desarrollada en *La conquista de América*, debemos advertirles que más allá de las críticas suscitadas en esta obra, durante toda su trayectoria intelectual fue

¹¹⁸ LEÓN-PORTILLA, M. *La visión de los vencidos*, pp. 30.

madurando cada vez más lo planteado en dicha obra, completándola y reforzando los argumentos más importantes de la misma.

En su obra *Vivir solos juntos* (2011), Todorov expresó que uno de sus intereses intelectuales que se aunaron a su experiencia de vida, fueron las relaciones humanas en el plano cultural, social y ético. La introducción de esta obra, Todorov nos presentó el panorama que había seguido desde la publicación de *La conquista de América* en 1982 hasta el 2011 con la presente obra; dando a conocer que su interés principal, no bastaba solo para una sola obra, sino que, poco a poco se adentró cada vez más al tema:

A través de las diferencias de los individuos, las épocas y los países creo entrever un objeto en común a todas estas investigaciones: sean cuáles sean los ángulos de aproximación, los niveles de generalidad o los itinerarios seguidos, siempre se trata de entender mejor la condición y las conductas humanas.¹¹⁹

Si las relaciones humanas fueron su principal interés, los acontecimientos del encuentro y de la conquista tenían que marcar un inicio dentro de sus investigaciones, a ello me refiero, a que, este interés personal se conectó directamente, con lo que hoy conocemos con el nacimiento de las subjetividades del “sujeto” y del “otro” del siglo XVI.

El nacimiento o el descubrimiento del “yo” con la filosofía de Descartes aunado al encuentro de culturas entre europeos y americanos, dio como resultado, que Todorov hiciera un ejercicio reflexivo de larga duración, donde el pasado y el presente se conectan. Veamos un poco más a detalle esta premisa.

En 1979 cuando realizó Todorov su primer viaje a México, quedó sumamente intrigado por el tema del encuentro y de la conquista de los pueblos originarios de América; fue entonces, cuando tomó la decisión de cambiar los temas por los que había trabajado con anterioridad¹²⁰, aunque no se desprendió completamente de ellos. El encuentro cultural de

¹¹⁹ TODOROV, T. *Vivir solos juntos*, pp.13.

¹²⁰ Sus trabajos sobre Semiótica y Crítica literaria.

los siglos XV y XVI que se llevaron a cabo en América marcaron el inicio de su nuevo interés intelectual que duró toda su vida.

No obstante, a pesar de las críticas recibidas en su obra de *La conquista de América*, no abandonó su proyecto inicial; sino que, en su siguiente obra *Nosotros y los otros* de 1989, continuó tocando el tema del encuentro cultural y las relaciones humanas. Para ello, eligió hacerlo desde el discurso de la historia del pensamiento. Nuevamente “el otro” estaba sometido a un análisis y a una crítica constructiva.

En sus siguientes obras, como *La vida en común* (1995), *La experiencia totalitaria* (2010) y *El miedo a los bárbaros* (2007), continuó explorando dicho tema, dando como resultado un estudio muy completo del tema de la “otredad”. De esta manera trató de responder a la pregunta inicial que estuvo en *La conquista de América*: ¿Cómo debemos comportarnos con el otro? ¹²¹ que a través de sus obras fue respondiendo a esta pregunta.

Ahora bien, tal como lo mencionamos en el capítulo I, el vivir en carne propia la experiencia totalitaria en su juventud, le hicieron darse cuenta a Todorov varios años después, que, los regímenes totalitarios eran un tema sumamente preocupante del cual se tenía que romper el silencio y comenzar a establecer una crítica respecto de ellos.

Siendo este uno de sus objetivos, le fue preciso establecer el puente entre el encuentro cultural y la conquista de América (pasado) con las consecuencias que conllevaron los regímenes totalitarios (presente):

Por esta razón me gusta analizar nuestros actos sociales, nuestros regímenes políticos y el encuentro entre culturas, pero también nuestra capacidad de imaginar obras, sentidos, ideales, una espiritualidad, una continuidad temporal (que incluye lo anterior a nuestra aparición en el mundo y lo posterior a nuestra desaparición) y un cosmos. ¹²²

¹²¹ TODOROV, T. *Vivir solos juntos*, pp.14.

¹²² TODOROV, T. *Vivir solos juntos*, pp.13.

II. IV Todorov y León-Portilla

Si bien, en líneas anteriores rescatamos brevemente unas líneas acerca de la polémica del “V Centenario del 12 de octubre de 1492”, esto nos dará pie a complementar nuestra última parte acerca de las aportaciones que hizo Todorov de su libro *La conquista de América*.

Esta última parte se basa en la relación teórica que mantuvieron Todorov y León-Portilla respecto a la pertinencia del concepto “*encuentro* entre el nuevo mundo y el viejo mundo”.

Todorov en su obra *Vivir solos juntos*, mencionó que la relación que hay entre el sujeto y el otro, le habían sido de sumo interés. Una de las observaciones que podemos hacer aquí, es que la condición de extranjero en Francia, aunado a los largos años de residencia que estuvo en este país, lo llevaron a aprender y a reproducir conductas culturales muy diferentes a las de su lugar de nacimiento e inculcadas por su familia:

Mi experiencia de inmigrante, de persona que necesariamente tuvo que acostumbrarse a otras tradiciones, seguramente me orientó hacia el encuentro de culturas. En cuanto a nuestra dependencia de la mirada del otro y la maleabilidad de nuestro ser, sin duda encuentro mi motivación en algunos rasgos de mi carácter.¹²³

Esta experiencia personal, le produjo un interés personal hacia el encuentro cultural de sus próximas investigaciones. De ello, podemos rescatar que la percepción de Todorov en primera instancia, lo acercó hacia la diversidad cultural que se vivió en Europa y las consecuencias de ello en el plano ético. No obstante, sus investigaciones lo llevaron hasta el encuentro cultural de los siglos XV y XVI.

¹²³ TODOROV, T. *Vivir solos juntos*, pp.11.

Sobre este punto, hay que advertir algo importante. Todorov fue consciente del encuentro cultural de los siglos XV y XVI, pero este acontecimiento no fue único; es decir, a través de la historia se han producido más encuentros culturales, pero ninguno a gran escala como el de América, veamos las siguientes líneas de Todorov:

El encuentro entre españoles y otros europeos con las habitantes del nuevo continente me parecía (y me sigue pareciendo) el episodio más extraordinario de la larga historia de encuentros entre grupos humanos hasta entonces desconocidos. Lo es a la vez por la intensidad de la experiencia vivida, por la calidad de los escritos que cuentan de ella en esa misma época y por las consecuencias que tuvo para todos los habitantes de la tierra.

Estas últimas líneas, nos dan suficiente información para permitir unir a Todorov y a Miguel León-Portilla, dado que, el “encuentro entre culturas”, no necesariamente, se sigue de una conquista. En este punto, vemos como el pensamiento de Todorov evolucionó y dejó de ser tan determinante respecto de la característica de la *dominación*. A saber, ToTodorov continuó investigando más encuentros culturales no sólo el de América pero fue este el le valió un inicio para adentrarse a la idea del otro.

Veamos unas líneas respecto de esta tesis de León-Portilla: “Tomemos conciencia de esto, reconociendo que más allá de los conflictos iniciales, las luchas y las conquistas, a la postre perduró el acercamiento y la fusión de los pueblos”.¹²⁴

La tesis de León-Portilla fue asimilada por las investigaciones de Todorov; existiendo diferentes encuentros culturales a lo largo de la historia, pero el encuentro cultural de América marcó algo más, fue más significativo y especial: “Por eso quise volver a investigar este encuentro, para hacer de él una <<historia ejemplar>>. No un ejemplo a seguir, sino una historia a la cual reflexionar”.¹²⁵

¹²⁴ ORTEGA Y MEDINA, J. *Descubrimiento y conquista*, pp. 151.

¹²⁵ TODOROV, T. *Vivir solos juntos*, pp.11.

“La historia ejemplar” de Todorov fue un concepto para establecer que sus reflexiones deben ser consideradas como acontecimientos de larga duración, dónde el pasado y el presente se entrelazan para establecer la relación entre el *sujeto* (*yo*), el *otro* y el *nosotros*. Los tres conceptos están unidos, pero dentro de la obra de Todorov corresponden a fechas diferentes que progresivamente cada uno va dando lugar al otro.

Es por lo que, debemos considerar que *La conquista de América* es una obertura hacia la idea del otro, que no se agota en esta misma, esto es; la historia de la filosofía ha marcado el surgimiento de estos conceptos de esta manera: primeramente, el descubrimiento de la subjetividad (*yo*) por la filosofía de Descartes en el siglo XVI; posteriormente con los regímenes totalitarios el *yo* queda subsumido por el *nosotros*, y nuestra época contemporánea, se suscitó el descubrimiento del *otro*.

Capítulo III: La idea del otro en “La conquista de América”

III.I Preludio

Para proceder con el estudio de la idea del otro, Todorov utilizó tres tipologías en las cuáles describió aspectos importantes acerca de esta idea, pero con diferentes y enfoques perspectivas entre cada una de ellas. En las tipologías del otro de Todorov encontramos tres categorías importantes: la categoría axiológica, epistemológica y praxeológica.

En el capítulo I de *La conquista*, Todorov expuso la hipótesis por la cual Colón, a pesar de ser uno de los primeros españoles en llegar a América, no participó como ejemplo de una de las tipologías del otro.

Cabe resaltar que, Todorov en un principio, le interesaba escribir acerca de los motivos de la victoria de Hernán Cortés y los españoles renacentistas sobre el gran imperio azteca y Moctezuma. Esta empresa no la abandonó y le dedicó una parte de su libro en el capítulo II, titulado *Las razones de la victoria*.

En el capítulo III y IV de *La conquista de América*; titulado *Conocer*, Todorov habló de manera explícita sobre estas tres categorías de la otredad, las enunció y las empezó a explicar.

Por último, escribió un epílogo dónde habló sobre la responsabilidad respecto de la conquista por parte de los españoles, en el presente y el futuro. En esta última parte, hizo un análisis más profundo del pensamiento de Bartolomé de las Casas.

Todorov realizó estudios y análisis desde los primeros encuentros de Colón con los indígenas (las cartas de Colón y otros escritores que hablaron sobre él), hasta finales del siglo XVI aproximadamente, con Diego Durán o Ginés de Sepúlveda, por ejemplo. El objetivo de ello fue realizar un análisis del discurso, desde los primeros encuentros de los españoles en América hasta finales del siglo XVI con la victoria y la mayor parte del control territorial por

parte de los españoles, para poder observar y contrastar cómo los españoles fueron concibiendo y definiendo a los indígenas; es decir, cómo los nombraron y los fueron categorizaron como lo *otro* por medio del lenguaje y la forma en cómo se refirieron a ellos ideológicamente¹²⁶.

De ello podemos mencionar, que, la tipología del *otro* no se da meramente en el momento de la guerra con la victoria de los españoles, (la victoria es solo una de las tantas afirmaciones de la subjetividad) Todorov intentó demostrar que las formas de sometimiento y cosificación de los indígenas tuvieron lugar de muchas formas, principalmente con el lenguaje (con la forma en cómo los españoles hicieron referencia de los indígenas), es por lo que el libro comienza con los encuentros de Cristóbal Colón y finaliza con el análisis de Bartolomé de las Casas con sus argumentos a favor de los indígenas, pero sin abandonar su cultura y religión misma para afirmar la “tesis de la igualdad” (tema que más adelante vamos a exponer a detalle).

En el capítulo IV de *La conquista de América*, Todorov describió cómo se llevaron a cabo las relaciones con la alteridad por parte de los conquistadores. No obstante, para Todorov, no fue la misma percepción que tuvo Hernán Cortés o Bartolomé de las Casas hacia los indios. Al comienzo del capítulo *Conocer*, nuestro autor búlgaro-francés mencionó las tipologías de la otredad que encabeza diferentes dimensiones de su estudio.

Veámoslo en las siguientes líneas:

Primero hay un juicio de valor (un plano axiológico, el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero, o bien, como se prefiere decir en esa época, es igual a mí o es inferior a mí (ya que, por lo general, y eso es obvio, yo soy bueno, y me estimo...)).¹²⁷

¹²⁶ Esta parte es importante reiterar que Todorov indagó en Cristóbal Colón si en él se produjeron los roles de dominación del yo y del otro. No obstante, como veremos más adelante, esto no fue posible en Colón.

¹²⁷ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 221.

En este primer acercamiento hacia lo *otro*, Todorov nos narró como fue este acercamiento con la alteridad, pero debemos advertir a nuestros lectores que omitimos utilizar la frase “primer acercamiento”, dado que este autor, reconoció tres formas que describieron al otro, pero no hay un orden jerárquico en ellas. Además, existe otra característica del estudio de Todorov y es que cada una de ellas puede participar en la otra. Veamos unas palabras de Todorov al respecto:

En segundo lugar, está la acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro (un plano praxeológico): adopto los valores del otro, me identifico con él; o asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen; entre la sumisión al otro y la sumisión del otro hay un tercer punto, que es la neutralidad, o indiferencia. En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del otro (éste sería un plano epistémico); evidentemente no hay aquí ningún absoluto, sino una gradación infinita entre los estados de conocimiento más o menos elevados.¹²⁸

Como podemos observar, las tipologías del otro: epistemológica, praxeológica y axiológica, Todorov las explicó a partir del segundo capítulo: *Conquistar*. Es verdad que, después de enunciar las tipologías del otro mencionó a algunos autores como ejemplo de las tipologías, sin embargo, en capítulos posteriores también lo hizo reforzando esta misma definición de cada una.

El último aspecto importante, por tomar en cuenta es que, Todorov no encasilló a algún autor dentro de las tipologías de manera directa, sino que lo hizo a partir del capítulo II de *La conquista* cuando analizó semióticamente a Cortés y Moctezuma. Por lo tanto, debemos avisar a nuestros lectores que los autores escogidos para ejemplificar las tipologías del otro fueron escogidas por la autora de este trabajo de investigación, no obstante, puede ser que algunos autores también se ejemplifiquen en una o en más tipologías del otro,

¹²⁸ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 221.

asimismo, se tomaron en consideración los autores que más ejemplifiquen a la tipología expuesta.

Como ya expusimos con anterioridad, Todorov no consideró a Cristóbal Colón dentro de los autores de la tipología del otro: “Colón se puede describir en términos enteramente negativos: no ama, no conoce, no se identifica”.¹²⁹

A continuación, explicaremos este aspecto importante dentro del análisis de *La conquista*, del por qué en Colón no hubo los roles de dominación del yo hacia el *otro*, para posteriormente proceder con el análisis con los autores que sí estuvieron involucrados (según Todorov) en cada de las tipologías del otro.¹³⁰

III.II Cristóbal Colón

Este análisis nos va a permitir identificar y contrastar las perspectivas simbólicas de autores que Todorov consideró dentro de la tipología del otro y reflexionar semióticamente el por qué Colón no formó parte el análisis de la otredad.

Para ello, debemos mencionar que el primer capítulo dedicado a Colón titulado *Descubrir*, Todorov cuestionó a Colón no sólo por el motivo de sus viajes, sino por las ideas y creencias que iba pensando cuando estuvo realizando sus viajes y la actitud que tomó cuando llegó a tierra firme.

Las principales referencias bibliográficas del pensamiento de Colón a las que acudió Todorov fueron sus *Cartas a los Reyes Católicos*, *El diario de a bordo* y las descripciones y

¹²⁹ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 195.

¹³⁰ Este aspecto se vuelve importante para nuestra investigación, dado que Todorov dejó en claro el por qué Cristóbal Colón no formó parte de las tipologías del otro a través de su análisis semiótico y que, en capítulos posteriores de su obra constantemente va a utilizar y regresar a ello, para proceder con autores que sí forman parte de la tipología. Las delimitaciones y las diferencias entre cada autor sometido a análisis por Todorov, incluyendo a Cristóbal Colón es crucial en nuestra investigación, dado que deja en claro los roles de las subjetividades que hubo en varios autores pero que en Colón no hubo este juego e intercambio del yo y del otro.

narraciones hacia Colón hechas por Pedro Mártir, Bernáldez, Hernando Colón, Oviedo y de las Casas. De estas referencias, Todorov, extrajo citas dónde analizó el lenguaje con el que Colón se comunicaba y hacía referencia a la naturaleza, los animales y a los indios.

Una de las claves para que Todorov pudiera analizar y llegar a excluirlo como un ejemplo de la tipología del otro es que según este autor búlgaro-francés, Colón no va más allá de la *creencia-comparación* hacia el otro. Colón mantuvo firme su postura en la forma en cómo asimiló el encuentro con el nuevo mundo y todas las cosas que conforme fue llegando a tierra, conoció. Esta postura de Colón fue la convicción de mantener sus creencias, hacia la nueva realidad recién descubierta, Todorov menciona al respecto lo siguiente:

Podemos observar aquí la forma en que las creencias de Colón influyen en sus interpretaciones. No se preocupa por entender mejor las palabras de los que se dirigen a él, pues sabe de antemano que va a encontrar cíclopes, hombres con cola y Amazonas. Bien ve que las sirenas no son, como se ha dicho, mujeres hermosas; pero en vez de concluir que las sirenas no existen, corrige un prejuicio con otro: las sirenas no son tan hermosas como se supone.¹³¹

Y esta otra cita:

El día pasado, cuando el Almirante iba al Río de Oro, dijo que vido [sic] tres sirenas que salieran bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como lo pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara.¹³²

La tesis de Todorov respecto de Colón es que el lenguaje que emplea al momento de encontrarse con el nuevo mundo, su argumentación parte de creencias que se confirman mediante la realidad; es decir, *Colón no cuestiona a la realidad en sí misma, sino que la realidad le confirma su creencia*, siendo para este caso, la afirmación de la existencia de las sirenas, sólo que no son “muy bonitas”. No se cuestiona sobre la existencia en sí misma de las sirenas, sino de eso que “se dice” no tiene tanta veracidad como parece.

¹³¹ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 27

¹³² TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 26.

Veamos más a detalle esto. Todorov aludió a que las convicciones de Colón encontraron su fundamento en la religión. La religión y en gran parte de la cultura de su tiempo fungieron como el conocimiento *a priori* que tiene de la realidad. La experiencia solo comprueba este conocimiento *a priori*. Colón está muy lejos de encontrar en la experiencia una fuente que pueda generar o refutar el saber de su tiempo. Muy por el contrario, que, en la actualidad, la experiencia es uno de los pasos más importantes por los cuáles se fundamenta el conocimiento científico. Veamos la siguiente cita:

Cuando se dice que Colón es creyente, el objeto importa menos que la acción: su fe es cristiana, pero uno tiene la impresión de que, aunque fuera musulmana, o judía, no hubiera actuado de otra manera; lo que importa es la fuerza de la creencia.¹³³

Todorov dejó en claro que el motor de las convicciones de Colón son sus creencias. Veamos la cita de Colón por la que Todorov llega a esa conclusión:

San Pedro cuando saltó en la mar andovo sobr'ella en cuanto le fue firme. Quien toviere tanata fe como un grano de paniso le obedecerán las montañas; quien toviere fe demande, que todo se le dará; pausad y abrimos han.¹³⁴

La fe fue lo que más le importó a Colón para poder interpretar la realidad, siendo esta actitud, la que Todorov consideró como una característica finalista o teleológica; es decir, la creencia (de la fe) es lo que le otorgó sentido a la vida, solo faltó buscarlo o comprobarlo con la realidad:

Colón práctica una estrategia “finalista” de la interpretación, al modo en que los padres de la Iglesia interpretaban la Biblia: el sentido final está dado desde un principio (es la doctrina cristiana); lo que se busca es el camino que une el sentido inicial (la significación aparente de las palabras del texto bíblico) con este sentido último.¹³⁵

Por su parte, debemos retomar al concepto clave que nos ha permitido entender el por qué Colón no llegó a concebir a los indígenas como lo *otro*, y es el de la *creencia*. Para ello,

¹³³ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 26.

¹³⁴ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 26.

¹³⁵ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 28.

acudiremos al autor Luis Villoro, que consideró a la creencia como “La concepción disposicional de la creencia no responde a la pregunta “¿cómo piensa S que es el mundo?” sino: ¿cómo es, de hecho, el mundo para S?”¹³⁶ ahora, traslademos estas preguntas de Villoro al personaje de Colón para comprender mejor al concepto de creencia: ¿Cómo piensa Colón que es el mundo? y la pregunta clave es: ¿cómo es, de hecho, el mundo para Colón? Debemos hacer notar que, para el caso de Colón, Todorov no pretendió explicar la definición del concepto de la creencia en sí, sino cómo se puso en práctica la creencia en el mismo personaje de Colón. Veamos la siguiente cita:

La creencia es la disposición de un sujeto considerada en cuanto tiene relación con la realidad tal como se le presenta a ese sujeto o, lo que es lo mismo en cuanto tiene relación con la verdad [...] Toda creencia en efecto se lleva al cabo “*sub specie veri*”, pues solo creemos lo que consideramos verdadero.¹³⁷

La creencia es válida para cualquier persona en tanto se encuentra fundamentada por la verdad, es por lo que las creencias están fundamentadas *a priori* (para creer en Dios, no se necesita demostrar la existencia de Dios). Hay que aclarar que la “verdad” en el sentido en que es adoptado por la creencia, no es una “verdad” epistémica (que genere conocimiento o que se relacione con el método científico como lo conocemos en la actualidad). Hay que retroceder en el espacio y tiempo para comprender en Colón cuál era la “verdad” que fundamentaron sus creencias; la “verdad” de su época y en la que le apostó ciegamente. Por su parte, Todorov, en este capítulo de *Descubrir* deja en claro que los factores determinantes de las creencias de Colón fueron:

Tres argumentos vienen a apuntalar la convicción [de la creencia] de Colón: la abundancia de agua dulce, la autoridad de los libros santos, la opinión de otros hombres que ha encontrado. Ahora bien, está claro que estos tres argumentos no se deben colocar en el mismo plano, sino que rebelan la existencia de tres esferas que comparten el mundo para Colón: una es natural, la otra divina y la tercera humana. Así pues no es casual que hayamos encontrado

¹³⁶ VILLORO, L. *Creer, Saber y conocer*, pp. 35.

¹³⁷ VILLORO, L. *Creer, Saber y conocer*, pp. 60.

tres móviles para la conquista: el primero humano (la riqueza), el segundo divino, y el tercero relacionado con el disfrute de la naturaleza.¹³⁸

La reflexión de la que parte Todorov hacia Colón no es una gran abstracción. Parte del contexto histórico, cultural y geopolítico muy propios de un hombre en pleno Renacimiento. Expliquemos más a detalle este punto del cual se percató Todorov. Tras el acontecer de la Edad Media, en Occidente, muchos mitos y leyendas sobre literatura geográfica aún estaban vigentes (a modo de ejemplo los viajes de Marco Polo), la religión católica se había proclamado como universal para los seres humanos del mundo de aquella época y con ello las famosas cruzadas que, para tiempos de Colón, el descubrir nuevas tierras estuvo implícito el llevar la religión católica a esos lugares. Aunado al gran intercambio comercial que tuvo Europa con Asia principalmente por las especies y otros objetos.

Notemos que Colón fue sólo un heredero de su cultura, es por lo que sus creencias fueron *a priori*, es decir no tiene la necesidad de comprobarlas con la realidad como el caso de las sirenas, los cíclopes o la leyenda del *Fabuloso Preste Juan* por poner ejemplos. Las vías del conocimiento (empirismo y racionalismo) para llegar a la sustentar verdad científica sin argumentos de fe, apenas van a ser descubiertas en años posteriores al auge del Renacimiento.

Cabe mencionar que, si se contradecía algún argumento tomado como verdadero por la religión y la cultura de la época, las personas podían llegar a la hoguera como *Giordano Bruno* o retractándose de sus nuevos descubrimientos como Galileo Galilei. Los costos de la nueva ciencia que se estuvo forjando en el Renacimiento fueron muy altos para que ésta pudiera ver la luz, sin que la religión y las ideologías políticas hayan tomado partida de ello.

¹³⁸ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 25.

Si retomamos todas estas reflexiones encontramos, que Todorov llevó a sus últimas consecuencias las repercusiones semióticas e históricas de la forma de *creer* de Cristóbal Colón, dado que Todorov afirmó que Colón no descubrió América, sino que, a partir de su cúmulo de creencias, la encontró dónde él ya sabía *a priori* dónde iba a estar:

La interpretación de los signos de la naturaleza que práctica Colón está determinada por el resultado al que tiene que llegar. Su hazaña misma del descubrimiento de América está en relación con el mismo comportamiento: no la descubre, la encuentra en el lugar en dónde sabía que estaría (en el lugar donde pensaba que se encontraba la costa oriental de Asia).¹³⁹

Para finalizar las páginas de *Descubrir*, Todorov reflexionó acerca de la forma en cómo Colón nombró los lugares a los cuales arribó en América y también con la comunicación que sostuvo con los primeros indios. El acto de nombrar que Colón hizo hacia un mundo totalmente desconocido, no le trajo consigo un cuestionamiento inmediato de cómo referirse a él, sino que nombró algo nuevo, con lo ya conocido de su lugar de nacimiento¹⁴⁰ y de los puertos que visitó en sus viajes anteriores. El denominar o nombrar algo nuevo o desconocido con referentes ya conocidos por nosotros pareciera ser un primer momento para relacionarnos con aquello que desconocemos.

La cuestión para Todorov es que Colón nunca dejó de lado este primer momento, sino que lo trasladó hacia los indios (lugares y personas), es decir, no necesitó conocer a los indios, porque ya sabía cómo son, o al menos como *iban a ser*. La premisa que utilizó Todorov para comprender a Colón en esta hipótesis fue la siguiente. “No por ello se tiene la impresión de que Colón haya entendido mejor a los indios que antes: en realidad nunca sale de sí mismo [...] ¿Podemos adivinar a través de las notas de Colón, como perciben a los indios, por su

¹³⁹ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 33.

¹⁴⁰ Esto explica por qué muchos lugares de América latina comparten muchos nombres con España.

parte a los españoles?”¹⁴¹. Colón no pudo ir más allá de su concepción del mundo de su tiempo, su mentalidad y creencias, dado que estas fueron un reflejo de su contexto histórico.

La comprensión de Todorov hacia Colón continuó hasta el momento cuando llegó a conocer a los indios. Colón estableció los primeros contactos de comunicación y trató de verificar que el lenguaje de los indios debió coincidir con el español, como si ambos idiomas hubieran tenido implícitas las mismas características culturales a las que se hacen referencia, veamos el ejemplo con la palabra cacique:

Una vez que ha aprendido la palabra india cacique se esfuerza más por ver a qué palabra española corresponde exactamente que saber cuál es su significado en la jerarquía, convencional y relativa, de los indios, como si fuera evidente que los indios establecen las mismas distinciones que los españoles, como si el uso español no fuera una convención entre otras, sino el estado natural de las cosas.¹⁴²

Todorov se percató que conforme “avanzó” la comunicación, los intentos de *comprensión* de Colón quedaron muy lejos de llevarse a cabo, *dado que la comprensión lo hubiese llevado a la afirmación o negación de los indios*¹⁴³, sin embargo, la comunicación de Colón no fue más allá de sus prejuicios y creencias. No afirmó ni negó al otro, sino que lo encasilló dentro de dos creencias importantes. La primera de ellas parte de una percepción de “buenas” personas que tienen gran corazón: “Son [...] sin codicia de lo ajeno. Son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creerá sino el que lo viese”¹⁴⁴.

La segunda percepción de Colón hacia los indios se situó en un polo extremo: “Y porque en este camino que yo hice a Cambao acaeció que algún indio hurtó si hallardes que alguno d’ellos furten, castigados también cortándoles las narices y las orejas, porque son

¹⁴¹ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 54.

¹⁴² TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 41.

¹⁴³ Dando lugar a una tipología de la idea del otro.

¹⁴⁴ Colón citado en TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 52.

miembros que no podrán esconder”.¹⁴⁵ El cambio de opinión de Colón de ser hombres de “buen corazón” hacia la opinión de “ladrones” y en otras citas de Colón que mencionó Todorov como “cobardes”.

A partir de esta percepción de Colón fue determinando el *valor (semiótico y moral)* de los indios. Este valor moral fue colocado a partir de cómo los españoles renacentistas (en este caso Colón) concibieron las acciones que hacen los indios. El no tener codicia, el intercambio de oro por cosas de poco valor, fueron acciones catalogadas como moralmente correctas en la cultura de los españoles mientras que robar, canibalismo y adorar dioses ajenos a la religión cristiana fueron acciones moralmente condenables.

Todorov mencionó al respecto lo siguiente:

Por un lado [Colón] piensa en los indios (aunque no utilice estos términos) como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no solo los ve como iguales, sino como idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás.¹⁴⁶

Todorov se percató que Colón extrapoló sus valores culturales positivos, obteniendo una valoración “buena” de los indios. Sin embargo, lo que llama la atención es forma en cómo Todorov se percató de la percepción (semiótica) “negativa” o “mala” de Colón:

Por otro lado, parte de la diferencia: pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente los inferiores son los indios). [...] Estas figuras elementales de la experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, del propio yo con el universo, en la convicción de que el mundo es uno.¹⁴⁷

La identificación de los valores de Colón (europeos) como universales y aplicables a todos los seres humanos fue la premisa por la que partió Colón para acercarse en primera instancia a la alteridad. Todorov concluyó en sus últimas páginas de *Descubrir* que la ingenuidad y la empatía de Colón no le permitieron reconocer a la alteridad; en cambio, sí le

¹⁴⁵ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 53.

¹⁴⁶ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 55-56.

¹⁴⁷ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 56.

permitieron acercarse a ella a través *sus creencias culturales aunado a un juicio moral* respecto de lo que encontró en América.

La percepción de Colón recorrió puntos extremos hacia los indios: desde personas “buenas” a juicios como personas “malas”. Los indios recibieron categorías del mito del “buen salvaje” a “pecadores” que necesitaban una urgente evangelización. Todorov resumió la percepción de Colón en una gran sentencia: “Colón ha descubierto América, pero no a los americanos”.¹⁴⁸

Ahora bien, este análisis de Colón se tornó necesario para poder *explicar el punto de partida de Todorov hacia las tipologías del otro y la forma en cómo este autor descubrió los roles de las subjetividades del sujeto y del otro*, es decir del sujeto occidental y del americano que hay en autores posteriores, pero no en Colón.¹⁴⁹

En Colón no hubo la designación del yo y del otro, porque sus creencias no le permitieron tal atribución simbólica a los españoles y a los indios, mientras que en otros autores sí las hubo.

Para finalizar esta parte, sabemos que Colón quedó fuera de ese análisis porque sus creencias y la identificación de “sus” valores como universales, no le permitieron un acercamiento o asimilación del indígena como *lo otro*, siendo la asignación del rol de las subjetividades del sujeto y del otro, *hipótesis* sumamente importantes por la Todorov fundamentó las tipologías del otro y los roles de las subjetividades.

¹⁴⁸ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 63.

¹⁴⁹ En opinión de Todorov, en la semiótica de Colón no existió el rol de las subjetividades, es decir nunca existió el *sujeto (yo)* ni tampoco, el *otro*.

III.III Análisis axiológico: Los juicios de valor (superioridad, igualdad e inferioridad) del otro

La tipología axiológica en Todorov mencionó la relación que establecieron los valores morales, a su vez, esta tipología consiste en el nombramiento de bondad o maldad hacia una de las subjetividades, esto es, hacia el otro. El que “es” bueno o malo o en otras palabras, “es” igual, superior o inferior a mí. En las tipologías de Todorov, es necesaria la asignación de las subjetividades, es decir quien va a ejercer el rol de sujeto y el rol del otro, siendo para la signación del *sujeto* a los españoles y a los indios como lo *otro*.

De esta manera, le corresponde a los españoles que tienen el rol de sujeto asignar los juicios de valor para ellos y para los otros. Veamos más a detalle y con argumentos esta hipótesis de la tipología axiológica de Todorov con Ginés de Sepúlveda.

Ginés de Sepúlveda nació en Córdoba en 1490, asistió a la Universidad de Alcalá de Henares donde obtuvo su título de bachiller en Artes y Teología. En 1535 fue nombrado capellán y cronista por Carlos I y futuro preceptor de Felipe II. Hacia 1548 llevó a cabo una traducción del griego al latín de La Política de Aristóteles, demostrando su interés filosófico e intelectual por el estagirita. Dicho conocimiento del corpus aristotélico y tras haber participado en debates contra Erasmo de Róterdam, participó en la *Controversia de Valladolid* en 1550-1551.

Los argumentos propuestos en la *Controversia de Valladolid* llamaron la atención de Todorov para exponerlos como un ejemplo de las tipologías del otro. Veamos el análisis de Todorov hacia la argumentación del filósofo cordovés con respecto hacia la igualdad-desigualdad hacia los indios:

Desde su primera formulación, esta doctrina de la desigualdad va a ser combatida por otra, que afirma, por el contrario, la igualdad entre todos los hombres. [...] Ahora bien, este debate no solo pone en juego la oposición igualdad-desigualdad sino también la que existe entre

identidad y diferencia; y esta nueva oposición, cuyos términos, en el plano ético, no son más neutros que la anterior, hace más difícil emitir un juicio sobre ambas posiciones.¹⁵⁰

En la cita anterior, Todorov nos dio la clave para comprender *la dicotomía igualdad-desigualdad, y son los conceptos identidad y diferencia*. La identidad ocurrió cuando en los discursos de Ginés de Sepúlveda demostró similitud o identificación con los indios, es decir, los españoles no descartaron que fueran seres humanos, no hay prueba o duda de ello, pero esta igualdad se rompió con las diferencias que se encontraron entre ambos. Las diferencias radicaron entre lo cultural, lo físico, el alma y el sexo. Todorov analizó el discurso de Sepúlveda en sus obras como *Democrates Alter*, llegando a una valiosa conclusión: “Sepúlveda cree que el estado natural de la sociedad humana es la jerarquía no la igualdad”¹⁵¹.

Esta valiosa conclusión, nos da las pistas necesarias que denotaron el contexto de la época, es decir, Sepúlveda al igual que con el análisis de Colón, fue creatura de su tiempo. La jerarquía a la que se hace mención en Sepúlveda no es nueva ni tiene novedad alguna para la época renacentista. Esta manera de comprender a las sociedades como jerárquicas tiene su fundamento principal en la filosofía aristotélica.

Lo interesante de esta comprensión de la sociedad es tener en consideración las referencias a los cuáles aluden los conceptos que se encuentran en la jerarquía en cuestión y la posición que ocupa dentro de la misma. La siguiente cadena fue hecha por Todorov que retoma el pensamiento de Sepúlveda con conceptos encontrados en *Democrates Alter*:

Indios	niños (varón)	mujeres (esposa)	animales (monos)
españoles	adultos (padre)	varones (esposo)	hombres

¹⁵⁰ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 178.

¹⁵¹ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp. 186.

crueldad	intemperancia	materia	cuerpo	apetito	mal
clemencia	continencia	forma	alma	razón	bien ¹⁵²

En la cadena anteriormente escrita, notamos que las palabras son cualidades y atributos de lo que Sepúlveda consideró en su época como “hombres”. A este respecto, no podemos utilizar palabras como seres humanos o personas hacia los indios, dado que estos conceptos fueron utilizados en la época del renacentista cuyo significado moral, jurídico y social son muy diferentes a los actuales.

Dicho esto, se sigue que en las cadenas encontramos las características que definieron al hombre, es decir: es español (europeo), varón adulto, con la capacidad de procrear, esposo como cualidad de la cabeza familiar, con la cualidad moral de la clemencia, continencia que equivaldría a la prudencia para controlar apetitos y emociones; y de ella, se desprende la cualidad de la razón, que se encuentra en el alma como la portadora para identificar y poseer el bien, siendo este último, considerado desde una perspectiva tanto cristiana como moral; por último, el hombre se coloca por encima frente a los animales.

Por lo contrario a los hombres, encontramos a los indios a las mujeres y niños, ellos no tienen capacidad racional, son intemperantes ante las emociones, lo que da como resultado que la crueldad y el apetito están ligados más a las necesidades del cuerpo y la materia.

El concepto de *hombre* para la época del Renacimiento no fue estático, y tampoco se había concebido de esta manera definitiva en Europa. Podemos decir que fue un concepto que ha estado en constantes cambios y ha merecido innumerables trabajos y observaciones. Sepúlveda regresó a Aristóteles, y como fiel traductor del Estagirita estuvo muy influenciado

¹⁵² TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.164.

por este filósofo griego. No obstante, para la época no es novedad alguna regresar a esta fuente clásica, sin embargo, este “regreso” a la fuente clásica merece ser reconocida en Sepúlveda como un logro de su época que él ejecutó a la perfección.

Recordemos, por un lado, que fue en el Renacimiento dónde surgió la conciencia histórica de la Edad Media y del pasado clásico de Grecia y Roma. Los renacentistas como Pretarca o Lorenzo de Valla comprendieron que los mil años de la Edad Media, quedaban en medio de ellos y de la antigüedad clásica¹⁵³, siendo esta tesis una verdadera innovación de la época. Regresar a los filósofos medievales o a los padres de la Iglesia como recurso de primeras fuentes era una labor indispensable, pero lo que sí se tenía por novedad digna del Renacimiento era el regresar a las fuentes clásicas de Grecia y Roma.

De esta manera, Sepúlveda nutrió sus tesis de las modificaciones y agregados que hicieron los antiguos y los sabios medievales al concepto de “hombre” y sus contrarios, tanto en su definición moral, política y religiosa. Por consiguiente, en el pensamiento de Sepúlveda encontramos viva a toda una tradición y no únicamente a Aristóteles como Todorov lo sostuvo. Esta es una observación indispensable para avisar al lector.

Por otro lado, la jerarquía analizada por Todorov y expuesta con anterioridad nos mostró la afinidad que tuvo el principio de *identidad* con la *diferencia*, veamos más a detalle ello.

¹⁵³ La tesis retomada ante este aspecto pertenece a Eusebi Colomer. La cual refiere que los grandes pensadores medievales se situaban frente a los antiguos como sus interlocutores en igualdad de condiciones. Desde Justino Mártir pasando por San Agustín o Duns Escoto, hasta Santo Tomás de Aquino; ellos entendieron las ideas extraídas, valoradas y criticadas bajo la perspectiva de la fe como si hubiesen sido escritos por alguien como ellos, es decir, cercano en cuanto a las discusiones y debates intelectuales, pero lejos por los siglos que habían pasado. Estos debates refirieron directamente a Platón, Aristóteles o Cicerón sin la intervención de copistas o de otro idioma, dado que a ellos les correspondió esta tarea de traducción al latín y de preservación de las obras. La idea de Colomer es que en el Renacimiento surgió la conciencia histórica que identificó tanto a la modernidad. Pretarca y más tarde Lorenzo de Valla con la escuela del pensamiento humanista, concibieron a este pasado con un importante valor moral, social y político; digno de traerse a su presente y, a la vez; como algo nostálgico oscurecido por la “media tempestas”, tiempo medio o edad media.

Todorov aludió que no importaba mucho la respuesta a la problemática del comprobar qué proyectaron primero los varones españoles (sujeto) a saber, si fue la imagen de la mujer hacia los indios o la de los indios hacia la mujer, dado que en la cadena de las comparaciones están catalogados bajo la misma perspectiva, y es allí, dónde podemos encontrar el principio de la *diferencia*, el otro es diferente a mí (sujeto) y, a su vez, estas diferencias son compartidas con las mujeres y los niños.

Por otra parte, el principio de identidad parte de algunos de los argumentos que Todorov retomó de Sepúlveda, los cuáles mencionaremos a continuación:

1. Es legítimo dominar por la fuerza de las armas a los hombres cuya condición natural es tal que deberían obedecer a otros, si rechazan dicha obediencia y no queda ningún otro recurso.
2. Es legítimo desterrar el abominable crimen que consiste en comer carne humana que es una ofensa que es una ofensa particular a la naturaleza humana, y poner fin al culto de los demonios, el cual, más que cualquier otra cosa, provoca la ira de Dios con el monstruoso rito del sacrificio humano.
3. Es legítimo salvar de los graves peligros a los innumerables mortales inocentes que esos bárbaros inmolaban todos los años, apaciguando a sus dioses con corazones humanos.
4. La guerra contra los infieles se justifica porque abre el camino para la propagación de la religión cristiana y facilita la tarea de los misioneros.¹⁵⁴

En esta argumentación, encontramos, descrita la naturaleza de los indios y los imperativos morales por los cuáles justifican la guerra contra ellos. Sepúlveda trasladó lo que es considerado como bueno y malo por él, por su cultura moral y religiosa. Lo *bueno* de la guerra fue la conversión de los indios a la fe católica sin importar si esto fue *bueno* o *deseable* para los indios, y aplica para el caso contrario con lo *malo* o lo que *no fue deseable*, como el canibalismo o los sacrificios humanos. Es justo allí, dónde está en el principio de *identidad*, según Todorov “una proyección del sujeto enunciante sobre el universo, una identificación de *mis* valores con *los* valores universales”.¹⁵⁵

¹⁵⁴ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.188.

¹⁵⁵ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.188.

El extrapolar los valores culturales de Sepúlveda hacia los indios (de una cultura a otra) es algo que da por sentado, no cuestiona en absoluto que la religión y la cultura occidental no es universal ni aplicables a las demás culturas. Este argumento del principio de identidad de *mis* valores con *los* valores *universales* se complementa a la perfección con el principio de la diferencia.

En los cuatro argumentos de Sepúlveda mencionados anteriormente, encontramos explícitas las acciones y rituales religiosos que hicieron los aztecas y que este español (sujeto) encontró sumamente condenables ante sus ojos. El canibalismo, los sacrificios humanos, aunados a la falta de bestias de carga, de dinero como intercambio material, de vestimenta y de otra serie de características que en la cultura occidental se asumieron en su momento como “atrasadas”, da lugar a ser considerados como inferiores.

Las diferencias entre los hombres españoles, mujeres e indios reflejan diferencias que versan a la ley natural, mientras que el canibalismo, los sacrificios humanos, la falta de ropa, de dinero y de bestias de carga corresponde a diferencias culturales. La pregunta clave aquí es: ¿diferente a qué o ante quién? El principio de la *diferencia* se complementa con el de la *identidad* en tanto que el parámetro de referencia es el varón español (sujeto) y, respecto a él radican las diferencias y la identificación de su condición natural y cultural con los valores universales.

Este argumento del principio de identidad y de la diferencia muestra una de las líneas maestras del pensamiento de Todorov respecto a la alteridad:

En este punto preciso es dónde podemos ver como se cruzan el tema de la percepción del otro y el de la conducta simbólica (o semiótica), que me preocupan en todo el desarrollo de esta investigación: en cierto grado de abstracción ambos se confunden. [...] Pero la existencia misma de ese otro se mide por el lugar que le dedica el sistema simbólico, de tal modo que

toda investigación sobre la alteridad es necesariamente semiótica, y reciprocamente: lo semiótico no puede ser pensado fuera de la relación con el otro.¹⁵⁶

La conducta simbólica o el sistema simbólico refiere a la forma en cómo determinadas acciones, conductas o formas de percibir el mundo son nombradas o atribuidas con un significado relativo de quien lo otorga. Ahora bien, traslademos esto a Sepúlveda. Las diferencias culturales y de la ley natural corresponden a un determinado sistema simbólico, es decir, que se les atribuyó un determinado significado por parte de Sepúlveda. Sin embargo, la fuerza del argumento de Sepúlveda se volvió irrefutable al colocar como valores universales a sus propios valores y no al de los indios, premisa indispensable para demostrar la inferioridad de los indios y el significado simbólico que le otorgaron a sus actos.

III. IV Bartolomé de las casas y el argumento a favor de la igualdad.

Bartolomé de las Casas fue un encomendero, fraile y filósofo español, nacido en 1484. Hacia 1504 fue ordenado sacerdote bajo la orden dominicana. Un dato a tener en cuenta, es que dos años antes, es decir en 1502, llegó por primera vez a América, regresó a España y, nuevamente volvió a América. A partir de 1511, las experiencias adquiridas en América, aunadas a sus votos religiosos, lo harán un intelectual muy importante para la época, dado que estuvo a favor de los derechos de los indios. Su participación en la famosa *Controversia de Valladolid* de la que comentábamos en el apartado de Ginés de Sepúlveda fue celebre por contradecir a este filósofo.

¹⁵⁶ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.180.

Ahora bien, vale la pena retomar el argumento del sistema simbólico mencionado anteriormente, para adentrarnos al estudio de los argumentos expuestos por Todorov de este fraile dominico.

Todorov mencionó dos argumentos claves de Las Casas para refutar principalmente a Sepúlveda. Primeramente se enfocó en el uso de las fuentes que sustentó Las Casas. En contraposición a Sepúlveda, Las Casas no vislumbró la necesidad de regresar de la misma manera como Sepúlveda con Aristóteles¹⁵⁷, sino que la dicotomía que encontró en los indios de América fue la de cristiano y no cristiano, en cambio, como vimos en Sepúlveda la dicotomía por la cual adquieren *significación simbólica los indios fue jerárquica (español-hombre libre e indios-esclavos)*: “Si bien la concepción jerárquica de Sepúlveda se podía colocar bajo el patrocinio de Aristóteles, la concepción igualitarista de Las Casas, merece ser representada, como ya lo fue en su época, como surgida de la enseñanza de Cristo”¹⁵⁸.

Pareciera que la percepción simbólica de Todorov hacia Sepúlveda y de Las Casas estuvo asimilada por acontecimientos históricos de su época. Por una parte, tanto Sepúlveda como Las Casas retoman desde una perspectiva y un enfoque diferente a Aristóteles: Sepúlveda, se matuvo fiel a la obra de *La Política* mientras que, Las Casas sacó gran partido argumentativo del *Tratado del Alma* y de la *Ética a Nicómaco*.

¹⁵⁷ Debemos mencionar que el pensamiento aristotélico estuvo muy vigente en los círculos universitarios e intelectuales de la época renacentista. Para ello, Virginia Aspe Armella, nos da la clave para comprender como fue valorado el pensamiento aristotélico en esa época. El *aristotelismo diferenciado* es para Armella, la tradición de la filosofía aristotélica transformada por los pensadores renacentistas, que incorporaron los avances metodológicos, técnicos y científicos del siglo XV y XVI. Este tipo de *aristotelismo diferenciado* es distinto al de Santo Tomás de Aquino y otros autores anteriores a estos siglos, en la medida en que los planteamientos y objetivos generales de contenido son diferentes y en lo único que convergen es en la estructura metódica con que fueron abordados los problemas concretos de la realidad del Renacimiento. ASPE, V. *Aristóteles y la Nueva España*, pp.202.

¹⁵⁸ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.173.

Ante este respecto, debemos comentarles a nuestros lectores que, Todorov no dejó especificado que ambos autores utilizaron como argumento de autoridad a Aristóteles. No obstante, el uso de las obras del estagirita por los renacentistas fueron mediadas por los comentarios de Santo Tomás de Aquino, Cayetano, Domingo de Soto y los clásicos grecolatinos que circulaban en la época¹⁵⁹.

Ante esta asimilación del pensamiento aristotélico se le ha llamado *aristotelismo diferenciado*¹⁶⁰ por Aspe Armella y, creemos que es importante mencionarlo, dado que en el capítulo de *Amar*, de *La conquista de América*, pareciera que Todorov interpretó¹⁶¹ a Bartolomé de las Casas como un anti-aristotélico, sin embargo, no es así. Tanto Sepúlveda como Las Casas, retoman un *aristotelismo diferenciado* que estuvo asimilado y argumentado por el debate de la igualdad-desigualdad, cada uno inclinado por su postura a defender. Una vez dejado en claro esta importante observación, respecto a la interpretación de las fuentes que Todorov atribuyó a Las Casas, continuemos con Todorov y veamos una cita de Las Casas hecha por él:

Mandemos a paseo a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. [...] Aristóteles [...] aunque fue un gran filósofo, no fue digno de llegar mediante sus elubricaciones a Dios a través del conocimiento de la verdadera fe.¹⁶²

El primer aspecto que dejó en claro Todorov fue que en base a los postulados de la religión cristiana, Las Casas fundamentó su argumento de la igualdad hacia los indios: “No

¹⁵⁹ ASPE, V. *Aristóteles y la Nueva España*, pp.219.

¹⁶⁰ Véase cita a pie de página no. 28.

¹⁶¹ A este respecto Aspe Armella, mencionó que Lewis Hanke sostuvo que una vez salieron a la luz los argumentos de Sepúlveda para la *Controversia de Valladolid*, Bartolomé de las Casas contestó inmediatamente a Sepúlveda. Sin embargo, Edmundo O’Gorman en la *Introducción* que hizo a la obra *Apologética Historia Sumaria* de Las Casas demostró lo contrario. Los argumentos expuestos en la *Controversia de Valladolid* por Las Casas fueron investigados y fundamentados con varios años de anterioridad a 1550. Esta diferencia de interpretación es importante, dado que Todorov está a favor de la propuesta de Lewis Hanke y no de O’Gorman. ASPE, V. *Aristóteles y la Nueva España*, pp.321.

¹⁶² TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.173.

es que el cristianismo ignore las oposiciones o las desigualdades; pero la oposición fundamental, en este caso es la de creyente y no creyente, cristiano y no cristiano”¹⁶³. Veamos el siguiente aspecto importante en la argumentación de Las Casas que se sigue de esta disntición.

Siguiendo las líneas planteadas por Todorov, la forma de concebir a los indios fue que no son vistos jerárquicamente desiguales sino como iguales, en tanto que tienen la capacidad racional de aprehender los conocimientos de la doctrina cristiana. Son cristianos en potencia, que por medio del bautismo y la evangelización, pueden llegar a ser buenos cristianos. En este sentido, la capacidad racional es regresada al indios de América, cualidad de vital importancia que les permite acceder a ser considerados como hombres (hijos de Dios), por lo tanto adquirir la igualdad frente a los españoles.

Recordemos que en Sepúlveda, la razón fue negada a los indios por su condición natural de esclavos. Su naturaleza está determinada a servir a los hombres españoles, sin la oportunidad de ascender o escalar en la jerarquía aristotélica. Veamos como Las Casas refuta a Sepúlveda en la *Controversia de Valladolid*:

Así como no existe diversidad en la naturaleza de la creación de los hombres, no se da tampoco diferencia en la vocación a la salvación de todos ellos, ya sean bárbaros o prudentes, pues la gracia de Dios tiene poder para corregir las mentes de los bárbaros e infundorles una razonable inteligencia.¹⁶⁴

Las Casas les regresó a los indios su capacidad racional que les permite aprender la religión cristiana, dando como concecuencia la igualdad con los españoles. Hay que advertir aquí dos aspectos importantes que se desprenden de este argumento planteado por Todorov.

¹⁶³ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.173.

¹⁶⁴ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.175.

El primero de ellos, es que Las Casas aplicó el principio de identidad al igual que Sepúlveda, solo que con unos matices diferentes. Recordemos que, la clave de este principio es que los valores culturales de Las Casas subsumió a la cultura indígena, por lo tanto, no se les considera si para ellos, es deseable o quieren adquirir la religión cristiana. Las Casas expande sus valores cristianos que son considerados como universales profesados por la religión verdadera del cristianismo, independientemente, de la elección o deseos de los indios.

Hay que matizar que la premisa indispensable de Las Casas es que se *debe* asumir que la religión cristiana es aplicable y deseable a todos los hombres, ya que es la meta de la conversión, siendo para el contexto renacentista la vieja utopía de la *Ciudad de Dios* de San Agustín.

Sin este segundo presupuesto argumentativo, no se puede justificar la aspiración de la igualdad de los indios con los españoles. Sólo en tanto que la religión mantenga su monopolio de única verdad universal, que es llevada y dada a conocer por medio del evangelio, si y solo si, se puede proceder la evangelización (no la destrucción) de los indios, dando lugar a la conquista espiritual más que física y material.

Las Casas no niega la conquista, solo que es una conquista que pretende llevar el evangelio a todas partes del mundo, subsumiendo toda cultura y religión no cristiana. Veamos qué dijo Todorov al respecto: “También en eso hay una generosidad indiscutible por parte de Las Casas, que se niega a despreciar a los otros simplemente porque son diferentes. Pero inmediatamente da un paso más y añade: además no son (no serán) diferentes”.¹⁶⁵

¹⁶⁵ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.181.

Ahora bien, el argumento de la identidad en Las Casas quedó de la siguiente manera en nuestra opinión: en tanto que la religión cristiana es la verdad única y universal para todos los hombres, los indios pueden ser partícipes de ella, para llegar a construir un modelo de la ciudad celestial en la tierra. Dando como consecuencia, la igualdad en tanto que hijos de Dios. Todorov mencionó como se refleja esta forma de percibir la otredad en este argumento:

Si bien es indiscutible que el prejuicio de superioridad constituye un obstáculo en la vía del conocimiento, también hay que admitir que el prejuicio de la igualdad es todavía mayor, pues consiste en identificar pura y simplemente al otro con el propio “ideal del yo” o con el propio yo¹⁶⁶.

Las Casas trascendió sus ideales y principios religiosos hacia los indios para que puedan ser partícipes de la igualdad, es decir, que mientras los indios no estén evangelizados no son iguales.

III. V Consideraciones finales de la tipología axiológica

Dentro de la tipología axiológica encontramos dos factores claves para poder analizar su funcionamiento en el nivel del sistema simbólico del que Todorov mencionó¹⁶⁷ que es de suma importancia para comprender las relaciones con la alteridad. Estos factores son el principio de *identidad* y de la *diferencia*. Cada uno, analiza ciertas perspectivas en la forma en cómo se fueron construyendo las relaciones de la alteridad en los dos autores expuestos en este apartado.

Cabe mencionar, que lejos de juzgar a Sepúlveda o Bartolomé de las Casas, el objetivo principal es la comprensión que tuvieron al momento de relacionarse con lo *otro* (indio). El resultado de esta comprensión fue el significado que le otorgaron al otro cada uno a su manera, siendo esto, lo que Todorov denominó como *sistema de símbolos o semiótica*

¹⁶⁶ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.179-180.

¹⁶⁷ Véase cita 27.

del otro. Este significado y valor hacia el otro se tradujo en términos de igualdad e inferioridad, según sea el análisis de Las Casas o de Sepúlveda respectivamente.

Nuevamente, este significado y valor hacia lo otro es mediado por los valores culturales, religiosos y políticos que Todorov percibió de cada autor hacia lo otro. Es por ello, que el principio de la diferencia lo encontramos abiertamente matizado en Sepúlveda, mientras que en Las Casas está de una forma implícita, a saber; este autor aunque es partidario de la igualdad de los indios, profezó una igualdad que se puede lograr sí y solo si se cumple con la conversión y la práctica de los votos cristianos; no se acepta que el otro es diferente religiosamente y culturalmente, sino que estas diferencias pueden desaparecer en tanto lleguen al bautizo y a la profesión cristiana. Por su parte, Sepúlveda tuvo una opinión más definida en cuanto a las diferencias entre los españoles y los indios, dado que, es precisamente estas diferencias lo que los hace superiores e inferiores. Sepúlveda si aceptó las diferencias con la alteridad y las tomó como argumento para fundamentar la inferioridad de los indios.

Para Todorov, el análisis del principio de la diferencia denotó qué tanto se acepta la alteridad y cuál fue la reacción o el resultado de esta aceptación; a saber, en Sepúlveda si aceptó que el otro es diferente a mi (hombre español-yo) mientras que en de Las Casas, la aceptación de la alteridad fue desplazada por la idealización de los indios con la utopía de la *Ciudad de Dios* de todos los hombres (españoles e indios).

Ahora bien, el principio de identidad es también importante en el papel que se juega al momento de significar-resignificar las relaciones con lo otro. La proyección de los valores culturales, religiosos y políticos del yo hacia la alteridad constituyen este principio, es decir, qué tanto se pueden identificar mis valores (mi subjetividad) con los valores del otro (su subjetividad). En este sentido, Sepúlveda niega completamente que los indios tuvieran

cualidades o pudieran aspirar a cualidades que conforman los hombres españoles; mientras que Las Casas, si percibió a los indios como hombres, con la condición de que si y solo si, se convirtieran al cristianismo.

Consideramos que las aportaciones planteadas por Todorov a través de una semiótica del otro son importantes y novedosas, dado que nos permiten llegar a una comprensión mayor de las ideas y conceptos que se estuvieron debatiendo en la famosa *Controversia de Valladolid* respecto a la situación ética de los indios de América.

No obstante, parte de las premisas que conforman la tipología axiológica, no están lo suficientemente desarrolladas o expuestas en el libro de *La Conquista de América*. Esto indica que ante la falta de las ideas desarrolladas y del conocimiento de la trayectoria intelectual de Todorov, se pueda percibir la tipología axiológica como un simple análisis y juicio ético carente de toda comprensión y validez .

Como última anotación a la tipología axiológica, creemos la pertinencia de mencionar que el debate de la *Controversia de Valladolid* comparte los enfoques éticos, atropológicos y jurídicos, veamos la siguiente cita:

Es aquí dónde pienso que el tema de la autoridad y del dominio se hace patente a partir de la discusión de si el derecho humano tiene causas extrínsecas o solo las intrínsecas a la razón del obrar, [...] el paso del dominio desde fuera hacia la comprensión del dominio como derecho intrínseco se ve en el vuelco temático de la época: se comenzó preguntando ¿son los indios legítimos dueños de sus tierras, de su gobierno?, es decir, se pasó de una pregunta jurídica a una ética-antropológica: ¿son los indios dueños de sí mismos?, tienen autodominio en sus actos, viven en la ley natural o son incapaces de virtud?¹⁶⁸.

Es aquí, dónde creemos que la semiótica del otro se nutre a través de la perspicacia con que Aspe Armella manifestó el trasfondo de las ideas filosóficas de la *Controversia de Valladolid*. Por lo tanto, la tipología del otro en el plano axiológico (ético) es también,

¹⁶⁸ ASPE, V. *Aristóteles y la Nueva España*, pp.288-289.

antropológica¹⁶⁹ y jurídica¹⁷⁰, en tanto que la fuerza del dominio y la legitimación de la naturaleza del indio dejan de tener una connotación extrínseca a estar intrínsecamente en la significación y configuración de la alteridad indiana.

III.VI Análisis epistémico: Conocer o ignorar la identidad del otro

La tipología epistémica consistió en la cercanía o lejanía en la que se percibe al otro. En este caso, la cercanía o lejanía es la forma en cómo se percibieron a los indios; pero no es una proximidad material o física, sino que consiste en el grado de interés del conocimiento simbólico y cultural de los indios. Ante este respecto, el conocer al otro, está ligado hacia una comprensión de este, es decir: ¿Por qué hace lo que hace? ¿Cómo lo hace? ¿Cómo (yo sujeto) percibo ese re-conocimiento del otro? Ahora bien, traslademos estas preguntas a un ejemplo más concreto: los sacrificios humanos. ¿Por qué hacen sacrificios humanos? ¿Cuál es el significado simbólico de los sacrificios humanos (el significado que yo le otorgo y el que tiene en sí)? ¿Cómo percibo (yo español) ese significado simbólico? ¿Cómo lo re-significo (lo conozco o lo apropio al mío)?

Una de las claves para comprender la tipología epistémica es que, al momento de conocer al otro, el yo pretende indagar las posibles causas, justificaciones o explicaciones por las cuáles la alteridad hace lo que hace y, en base a ello, se responde ante una diferencia cultural del yo (españoles) con respecto a la alteridad (indios). Recordemos que la significación buena o mala que se le otorgan a estos actos, en este caso, los sacrificios humanos, compete a la tipología axiológica, dado que estas conclusiones parten de

¹⁶⁹ Investiga el origen, concepto y esencia del hombre

¹⁷⁰ Delimita el actuar del hombre, ¿qué tanto le está permitido actuar según la ley?

afirmaciones o declaraciones que nos indican si los sacrificios humanos son condenables o bien vistos con respecto al criterio cultural del yo.

III. VII Diego Durán

Veamos a continuación como Todorov analizó la tipología epistémica en autores como Diego Durán. Diego Durán nació en Sevilla, España en 1537. Fue un fraile dominico español que llegó a América a la edad de 5 o 6 años. Hacia 1559 en Oaxaca, fue nombrado presbítero, dos años después se trasladó a la Ciudad de México. Entre sus obras importantes se encuentran: *Historia de las indias de Nueva España y islas de tierra firme*, *Libro de los dioses y los ritos* o *El calendario*. Sus obras no fueron publicadas hasta el siglo XIX.

El interés de Todorov hacia este fraile radicó en la atención que tuvo Durán en las culturas indígenas, dado que, fue mucho más allá que otros cronistas y frailes: “Está por una parte el cristianismo convencido, el evangelista está encarnizado, este decidió que para que para la conversión de los indios hacía falta un mejor conocimiento de su antigua religión”¹⁷¹. La clave que para acelerar la conquista y la evangelización es por medio de la comprensión de la cultura y religión que intentaron quitarles a los indios. Todorov vio en Durán los siguientes aspectos, respecto de su acto de comprender: “Más precisamente, Durán encadena las dos inferencias siguientes: 1] para imponer la religión cristiana hay que extirpar toda huella de religión pagana: 2] para extirpar el paganismo, primero hay que conocerlo bien”¹⁷².

De ello, se siguió que, para poder extirpar las idolatrías, primero hay que conocerlas, veamos una cita de Durán que Todorov incorporó en su análisis: “Porque todo mi intento fue y es dar aviso a los ministros de los agüeros e idolatrías de éstos para que se tuviese

¹⁷¹ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.212-213.

¹⁷² TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.213.

advertencia y aviso de algunos descuidos que podría haber en los agüeros antiguos”¹⁷³. Para llegar a este grado de conocimiento de la alteridad, primero se tiene que entender su lengua y posteriormente, su cultura.

Todorov comprendió a la perfección el objetivo de Durán al momento de interpretar el ávido interés hacia la alteridad en contraste con el superfluo conocimiento de los otros evangelizadores.

El objetivo de Durán fue que no se debía pasar nada por alto respecto a los indios: los ritos, su calendario, las ofrendas, es decir, todo lo que correspondió u obedeció a su sistema simbólico desconocido por los españoles que, de no ser descubierto en su totalidad, la evangelización no hubiera tenido efecto. La perspectiva de Durán fue que se podrían pasar y confundir ciertas acciones por cristianas cuando el verdadero origen eran paganas.

Por esto Durán reprochó a los primeros conquistadores, a Diego de Landa o al primer obispo de México, Fray Juan de Zumárraga por quemar y destruir varios libros antiguos de los indígenas. El reproche estribó en que el conocimiento cultural que se pudieron hacer con los libros antiguos se hubiera facilitado más el trabajo evangelizador. La quema de libros no era la forma para llevar a cabo la evangelización: “Y así erraron mucho los que, con buen celo, pero no con mucha prudencia, quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían...”¹⁷⁴

Durán llevó a cabo una introspección mayor hacia el sistema simbólico de los indígenas que le permitió conocer más de cerca su perspectiva de ver y actuar en el mundo. A continuación, veamos a nuestro siguiente autor, Bernardino de Sahagún que nos permite comprender más la tipología epistémica.

¹⁷³ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.213.

¹⁷⁴ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.213.

III. VIII Bernardino de Sahagún

Sahagún fue un fraile franciscano. Nació en 1499 en España y estudió en la Universidad de Salamanca. Llegó a México en 1529 y murió en 1590, después de su llegada a México, ya no regresó a España. La actividad de Sahagún con respecto a los indios es de traducción y de enseñanza del español y del aprendizaje del náhuatl hacia los españoles. Desde esta perspectiva, notamos que el conocimiento no sólo está dirigido de los indios hacia los españoles, sino también, de los españoles hacia indios.

El proyecto de Sahagún tuvo la misma finalidad que la de Bartolomé de las Casas y de Diego Durán: llevar a cabo la evangelización. El objetivo fue el mismo, sin embargo, la forma en que cada uno lo hizo fue muy distante. En esta tipología epistémica, el conocer lleva a la comprensión, pero la comprensión no es la misma para el caso de Diego Durán o de Bernardino de Sahagún, que son los dos autores que competen a esta tipología.

Sahagún aprendió la lengua náhuatl y fue profesor de gramática latina en el colegio franciscano de Tlatelolco desde su fundación en 1536. La enseñanza estuvo dirigida a la antigua nobleza y clase alta indígena. Hacia 1540 la nobleza mexicana que estudió en el colegio, bajo las instrucciones de Sahagún y otros frailes, hicieron sus primeros versos en latín. Sahagún aprovechó no solo el brindarles conocimiento de la lengua latina y el español a la nobleza mexicana, sino que él también perfeccionó el náhuatl adentrándose a la cultura más a la cultura azteca:

Ellos por ser entendidos en la lengua latina nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar, y las incongruidades que hablamos en los sermones, o las que decimos en las doctrinas; ellos nos las enmiendan, y cualquiera cosa que se haya convertido en su lengua, sino va con ellos examinada, no puede ir sin defecto.¹⁷⁵

¹⁷⁵ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.231.

El intercambio cultural fue mutuo entre los frailes españoles y los indígenas. Aunado a ello, encontramos el interés de preservar la lengua y la cultura mexicana por parte de Sahagún. Esta es una de las características que diferencia a Sahagún de los otros cronistas de la conquista y de las culturas indígenas, dado que los datos y los relatos recolectados por él, debían ser los más fieles posibles a lo que decían los indios. No se quedó solo en su propia perspectiva y comprensión del yo, sino que trascendió hacia la alteridad.

El conocer al otro implicó en este caso, dos acciones del yo: a saber; la primera radicó en que el yo no abandonó su marco cultural y simbólico; esto implicó que la comprensión estuviera subsumida y predispuesta por la cultura propia del yo. En el segundo caso, el yo logró trascender su marco cultural y simbólico; otorgando una apertura hacia el acto de comprensión, donde la alteridad queda libre de todo pre-juicio. Veamos como lo analizó Todorov:

En efecto, la principal preocupación que domina la construcción de la obra [de Sahagún] será más la fidelidad al objeto descrito que la búsqueda del mejor medio de convertir a los indios; el conocimiento tendrá mayor importancia que el conocimiento pragmático, todavía más que en la obra de Durán. Es lo que lleva a Sahagún a adoptar sus más importantes decisiones: el texto se habrá de redactar a partir de informaciones recogidas con los testigos más fidedignos, y, para garantizar su fidelidad, las informaciones se registrarán en la lengua de los informantes: la *Historia* se va a escribir en lengua náhuatl.¹⁷⁶

Todorov nos mencionó, que, el trabajo de Sahagún no sólo se remitió a la búsqueda de la ejecución de los antiguos ritos y formas en cómo los indios llevaron a cabo en su vida

¹⁷⁶ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.235-236.

cotidiana aunado a sus creencias, sino que al momento de recabar la información de la cultura de los indígenas lo hizo con los testigos más fidedignos y una vez compilada y escrita en la lengua náhuatl, esto nos da muestra que Sahagún logró adentrarse cada vez más en el orden simbólico que permaneció en la cultura azteca.

El conocimiento del orden simbólico que predominó en las culturas originarias, y el grado en que los españoles se adentraron en él, es lo que mejor caracterizó a los escritos de Sahagún. De hecho, al momento de pedir que los informes se mantuvieran o escribieran en náhuatl, nos permite vislumbrar que no quiso que el orden simbólico estuviese alterado o se alterase por la traducción al español.

Cada orden simbólico, tanto el de los españoles como el de los indígenas, carecieron en su momento de referentes y significantes que se pudiesen explicar en los mismos términos y contextos en que fueron creados o utilizados por cada lengua; en este caso, del español al náhuatl, no solo resultan muchas cosas incomprensibles si no se llegan a profundizar lo suficiente en el significado y el significante que rige el orden simbólico náhuatl para traspasarse al español.

III. IX Consideraciones finales de la tipología epistemológica

La tipología epistemológica consistió en los grados de conocimiento del orden simbólico de la alteridad. Todorov le dedica unas páginas en su libro de *La conquista* a comparar los trabajos de Sahagún, Durán y Motolinía. Lo interesante de esta comparación es que revela los grados en que se introdujeron al sistema simbólico los cronistas e historiadores españoles. El valioso trabajo hermenéutico hecho por Durán o Sahagún fue diferente entre sí.

Hay que advertir, que, a pesar de ser diferentes grados de conocimiento del sistema simbólico, ninguno de ellos es mejor que el otro. Recordemos que el trabajo hermenéutico se valida por la comprensión hacia la alteridad y queda exento el análisis de un juicio de ético. Lo que le interesó a Todorov fueron los métodos y el reflejo simbólico que el yo hace hacia la alteridad, es decir, que tanto podemos comprender y aceptar al otro sin intentar cambiarlo o exterminarlo.

Veamos dos citas en las que Todorov percibió este trabajo hermenéutico de los sacrificios humanos. La primera cita corresponde a Diego Durán:

Este indio tomaba su carguilla del presente que los caballeros del sol enviaban con el báculo y rodela y empezaban a subir al templo arriba, muy poco a poco, representando el curso que el sol hace de oriente a poniente. Y en llegando que llegaba a lo alto del templo, puesto de pies en la piedra del sol, en el medio de ella - que era hacer el medio día- llegaban los sacrificadores y sacrificábanle (sic) allí; abriéndole el pecho por en medio y sacándole el corazón, ofrecíanselo (sic) al sol, y rociando con la sangre hacia arriba al mismo sol. Luego, representar la caída del sol hacia occidente, dejaban caer el cuerpo muerto por las gradas abajo.¹⁷⁷

La cita de Sahagún es la siguiente:

Sus dueños [de los cautivos] los subían arrastrando por los cabellos hasta el tajón donde había de morir. Llegándolos hasta el tajón, que era una piedra de tres palmos en alto o poco más, y dos de ancho, o casi echábanlos (sic) sobre ella de espaldas y tomábanlos (sic) cinco: dos por las piernas y dos por los brazos y uno por la cabeza, y venía luego el sacerdote que le había de matar y dábale (sic) con ambas manos, una piedra de pedernal, hecha a manera de hierro de lanzón, por los pechos, y por el agujero que hacía metía la mano y arracabánle (sic) el corazón, y luego, le ofrecía al sol; echábale (sic) en una jícara. Después de haberles sacado el corazón, y después de haber echado la sangre con una jícara, la cual recibía el señor del mismo muerto, echaban el cuerpo a rodar por las gradas abajo del cu (sic).¹⁷⁸

En este punto, Todorov nos advirtió que este conocimiento de la alteridad puede remitir a meras descripciones o a interpretaciones. El párrafo que corresponde a Durán, percibimos un intento de interpretación del sistema simbólico, mientras que Sahagún solo se

¹⁷⁷ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.242-242.

¹⁷⁸ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.242.

remite a una descripción de los hechos. El dato por reconocer aquí, es que, ninguno utilizó juicios de éticos al momento de interpretar o describir los sacrificios humanos. Eso nos da prueba que el acercamiento hacia la alteridad fue mucho mayor en comparación con otras crónicas del encuentro y del descubrimiento. Todorov se expresó de ambos personajes de la siguiente manera:

Durán, como hemos visto, comprende los ritos de los que habla, o más bien, conoce las asociaciones que suelen acompañarlos y comparte sus conocimientos con el lector. [...] Sahágún parece practicar la técnica de la distanciamiento: describe todo desde el exterior, acumulando los detalles técnicos, de allí la abundancia de medidas: “tres palmos o poco más”, “dos o casi”, etcétera...¹⁷⁹

A modo de conclusión, de la tipología epistémica, las descripciones hechas tanto de Durán y de Sahagún, remiten al sistema simbólico de la alteridad y la forma en como cada uno aprehendió y concibió a los indígenas. Las reflexiones que hacen en sus mentes para poder expresar el sentido y significado, ya sea alejándose o utilizando su sistema simbólico es lo que se generó como percepción y conocimiento del otro.

III. X Análisis praxeológico: La experiencia con la alteridad

El análisis praxeológico consiste en cómo el yo tiene la capacidad de adoptar el sistema simbólico del otro, si se identifica con él, si le impone su propia imagen que es la neutralidad o indiferencia. La forma en cómo el yo asimila al otro es clave para comprender como funciona la tipología praxeológica en el encuentro de culturas. Veamos a continuación, el análisis que hizo Todorov con un personaje anteriormente estudiado: Diego Durán.

III.XI Diego Durán y la conciencia del historiador

Diego Durán llamó la atención de Todorov no sólo por las intenciones u objetivos de sus escritos sino por la manera en cómo los narró. Parte de la obra de Durán fue estructurada

¹⁷⁹ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.242.

por el argumento analógico, el cual se basó en las semejanzas culturales para poder emitir o llegar ciertas conclusiones. Las semejanzas culturales por las cuales inició Durán fueron la religión cristiana y judía; esto le permitió adentrarse al sistema simbólico de los aztecas, aunado al conocimiento que fue adquiriendo, viviendo con ellos.

La obra de Durán fue más allá de un intento de conocimiento de la alteridad, llegando a posicionarse como un narrador que no se centra solo como sujeto de la cultura de los españoles; ni tampoco, cambia radicalmente a la cultura de los aztecas; es decir no toma partido de ninguna completamente. Veamos más a detalle este planteamiento de la tipología praxeológica.

Iniciemos con unas palabras de Durán que Todorov citó: “Yo pregunté a los indios de los predicadores antiguos y si realmente eran católicos. Y que me pone admiración la noticia que había de las bienaventuranzas y del descanso de la otra vida y que, para conseguirla, era necesario el vivir bien”.¹⁸⁰ Al parecer uno de los intereses de Durán era demostrar la posibilidad que las culturas indígenas tuvieron un origen cristiano o en su defecto, tratar de encontrar coincidencias. El argumento analógico no fue único de Durán, más bien, se deprendió del postulado ya visto en el apartado de Las Casas el cual menciona que, en tanto que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, es hijo del creador; por lo tanto, las diferencias se pueden matizar siempre y cuando los indígenas se conviertan al cristianismo.

El principal interés de las semejanzas entre culturas fue el de fundamentar las evangelizaciones hacia los indígenas. Todorov nos precisó esto de la siguiente manera:

Lo que vemos, es sobre todo, es que Durán se las arregla para encontrar semejanzas ahí donde los idólatras a los que fustiga nunca se habían atrevido a buscarlas. [...] Para tantas semejanzas solo hay dos explicaciones posibles. Según la primera, que es la que

¹⁸⁰ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.250.

claramente prefiere Durán, si los ritos aztecas recuerdan tanto a los cristianos, es porque los aztecas ya habían recibido, en un pasado lejano, una enseñanza cristiana.

Todorov notó estas analogías en el libro de *Historia* de Durán, escrito aproximadamente en 1580-1581, nos obstante, el empeño de Durán por demostrar más las semejanzas entre los ritos aztecas y la religión judía nos muestra según Todorov, la prueba del mestizaje cultural. El mestizaje cultural fue lo que llamó la atención de Todorov dado que, esto fue lo que le permitió a Durán no situarse completamente en ninguna cultura, sino más bien, está más cerca de la proximidad cultural que tuvo en ambas culturas, y eso fue muy característico en él.

Veamos este acercamiento con los indígenas como lo refiere Durán citado por Todorov: “vuelos bestias con las bestias e indios con los indios y bárbaros con los bárbaros, gente extraña de nuestra condición y nación política”¹⁸¹. Para Todorov el acercamiento profundo de Durán con los indígenas lo dotó de una sensibilidad y percepción que le permitió descubrir con más detalle el sistema simbólico de los indígenas.

La tipología praxeológica muestra la proximidad y asimilación de Durán hacia el sistema simbólico de los indígenas; es decir: su forma de concebir el mundo y entender por qué lo hacen, es lo colocó a Durán más cerca de los indígenas que cualquier otro fraile. Cuando Durán refiere en la cita anterior, que se volvió “bestia con las bestias o bárbaros con los bárbaros” denota que se convirtió a su sistema simbólico, pero sin dejar de reconocerse como sujeto, es decir: occidental.

¹⁸¹ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.221.

La proximidad de Durán hacia la alteridad lo dotó de una asimilación del sistema simbólico con sus debidas limitaciones, y eso se demostró en la forma en cómo narró parte de sus obras, veamos una cita de Durán citada por Todorov:

Todos los cantares de estos son compuestos por unas metáforas tan oscuras que apenas hay quien las entienda, si muy de propósito no se estudian y platican para entender el sentido de ellas. Yo me he puesto de propósito escuchar con mucha atención lo que cantan y entre las palabras y términos de la metáfora, y paréceme disparate y, después, platicado y conferido, son admirables sentencias, así en lo divino que agora componen, como los cantares humanos que componen.¹⁸²

En la cita anterior, Durán expresó como en los cantares de los indígenas estuvo compuesto por metáforas (signos), pero pocos españoles llegaron a comprender su significado como tal. En este sentido, podemos decir que la tipología praxeológica nos acerca a la forma en que, tanto el sujeto (en este caso Durán), asimiló y se acercó a la alteridad.

La tipología praxeológica y epistemológica en Durán fungen a la par, es decir; al momento de asimilar y acercarse a la alteridad. Esto es algo a considerar, dado que Sahagún parece ser que fue un erudito que siguió lo más fiel posible a la alteridad, pero sin llegar a ser plenamente consciente de cómo fungió o se movió su sistema simbólico el que tanto estudió. La diferencia entre Sahagún y Durán radica en qué tanto llevaron a la práctica la tipología praxeológica en sus escritos.

No obstante, regresemos a Durán. Todorov mencionó que Durán fue uno de los pocos frailes en traducir los signos simbólicos en ambas culturas: “Durán es uno de los poquísimos individuos que realmente comprenden ambas culturas -o si se prefiere, que es capaz de traducir los signos de una a la otra-; por ello su obra es la cumbre del conocimiento que desempeñan los españoles del siglo XVI frente a los indios”¹⁸³. El comprender ambos

¹⁸² TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.222.

¹⁸³ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.222.

sistemas simbólicos y pasar del yo al otro es algo muy significativo al momento de comprender al otro.

III. XII Consideraciones finales de la tipología praxeológica

La perspectiva de Tovorov en la tipología praxiológica nos remite a la comprensión de los signos lingüísticos y simbólicos, ante ello, podemos mencionar que Todorov analizó qué tanto pudieron comprender los españoles, pero en el sentido de cercanía. Ya mencionábamos que la comprensión en Durán y en Sahagún es diferente, pero Todorov si hace un énfasis en quién ejerció la acción de conocer mejor; es decir, cuál estuvo más cerca de ver los signos simbólicos y lingüísticos en el encuentro de culturas.

Ahora bien, Durán fue un gran analista de la cultura azteca que él se decía ser un traductor: “Mi intento no ha sido sino traducir el mexicano a nuestra lengua castellana”¹⁸⁴. Este papel de traductor le permitió a Durán ponerse en la postura de un sujeto que quiebra la estructura tan tajante del sujeto con la otredad, dando como resultado el mestizaje cultural del que mencionábamos más arriba. Veamos otra cita de Durán:

Lo cual se me hizo tan increíble que si la historia no me forzaré y el haberlo hallado en otros muchos lugares fuera de esta historia escrito y pintado, no lo osara poner, por no ser tenido por hombre que escribía fábulas. Dado que el que traduce alguna historia no está más obligado de volver en romance lo que se halla en esta lengua escrito, como yo lo hago en esta.¹⁸⁵

En lo que refiere Durán, Todorov vislumbró una proximidad hacia la alteridad que fue más allá del objetivo inicial de Durán, que fue el de reconocer las idolatrías para que no pasaran por alto por los evangelizadores. Durán adoptó el papel de traductor, pero no en el sentido actual de la palabra, es decir no sólo es traductor del náhuatl al español (como Sahagún) sino, de dejar entrever los signos y metáforas que encontramos en un nivel cultural.

¹⁸⁴ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.223.

¹⁸⁵ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.222.

Siendo en determinados casos, necesario intervenir; es decir, Durán utilizó su papel de traductor y narrador de ambas culturas.

Durán pasa fácilmente de un sistema simbólico a otro, pero no se pierde o se difumina su voz en ninguno de ellos, sino que la mantiene haciendo necesario interferir reconociendo el pasado histórico de los aztecas. Esta premisa se volvió muy valiosa para Todorov, porque coloca la proximidad de Durán en la conciencia que tiene un historiador al momento de interpretar la historia: “Mi voluntad no es más que tratar de la nación mexicana y de sus proezas y de la desastrada suerte que tuvo y fin”¹⁸⁶.

La conciencia de las memorias de los aztecas y de la conquista, llevó a Durán a madurar cada vez más la proximidad que tuvo con la otredad. Asimismo, Todorov, refiere a esta transición en la obra de Durán colocándolo como un historiador: “Durán reivindica el papel del historiador, cuya función es perpetuar la gloria de los dioses”¹⁸⁷. Este “perpetuar” y la forma de transmitirlo en sus escritos, notamos como Durán, estuvo más cerca del mestizaje cultural y de la conciencia del historiador que tiene al momento de interpretar la historia que demuestra esta asimilación de dos culturas.

¹⁸⁶ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.223.

¹⁸⁷ TODOROV, T. *La conquista de América*, pp.224.

Conclusiones de la idea del otro en la obra de Todorov

Este proyecto tuvo como objeto trabajar *La idea del otro* en Tzvetan Todorov desde la perspectiva semiótica e histórica unida a los conceptos del yo o del sujeto. Por consiguiente, una de las aportaciones principales de este trabajo fue que la idea del *otro* se pudo analizar desde un enfoque dialéctico, que trae como consecuencia el concepto de *otro nos-otros* según las obras de Todorov.

Por su parte, debemos mencionar que, a través de la investigación y reflexión de diversas obras de Todorov, se pudo comprender como este autor se apropió del concepto del *otro* de Bajtín y logró trasladarlo hacia el encuentro y la conquista de América. A través del desarrollo de este trabajo, se ofreció al lector una comprensión de la progresión de las obras de Todorov y de cómo la idea del *otro* logró desembocar en un *nos-otros*¹⁸⁸. Cabe aclarar que todo fue a partir de su obra de *La conquista*, siendo esta obra, la principal en ser abordada en este trabajo. De ello, se desprende que las obras de Todorov no son diferentes o aisladas entre cada una de ellas, sino que Todorov fue un autor que continuó trabajando y evolucionando lo plasmado en *La conquista* en lo que respecta a la idea del *otro*.

Desde una perspectiva general, las obras de Todorov han sido consideradas importantes por tratar temas que involucran las relaciones humanas, la alteridad, el humanismo y la democracia. Es por ello, que su trabajo de *La conquista de América* se ha insertado en la literatura clásica del tema del encuentro y de la conquista de América, dando aportaciones desde una perspectiva multidisciplinaria (principalmente desde la semiótica). Tal como lo hemos señalado con anterioridad, León-Portilla mencionó que el trabajo de Todorov refleja su idea y concepto dentro su obra *La visión de los vencidos*.

¹⁸⁸ Véase capítulo II.

De lo anteriormente dicho, *La conquista de América* fue un intento de retomar el pasado con miras hacia una *comprensión* del presente, es decir, los relatos acerca de la conquista y el encuentro de América y de cómo éstos pueden hacernos reflexionar acerca del *otro* (nos-otros) en la actualidad. Todorov refiere este aspecto de la siguiente forma:

Se trata de una manera de escribir la historia. En principio los acontecimientos deben reconstruirse lo más presisamente posible (es la exigencia de verdad factual, verdad de adecuación). Luego, se interroga sobre su “sentido moral”, como lo decía recién, sin perder de vista el uso que el lector podrá hacer de ese texto en su propia existencia.¹⁸⁹

Para nuestro autor búlgaro-francés, el relato histórico posee una peculiaridad que los distingue de la novela o de las teorías filosóficas y es que puede trascender el sentido moral.

Todorov observó que los relatos bíblicos poseen la característica de poderse interpretar y traer consigo mismos el poder hacer reflexionar a sus oyentes o lectores. Esta peculiaridad la trasladó a los relatos históricos, no obstante, sin una conotación moral, esto es, que no pueden ser juzgados como buenos o malos. Aunque Todorov se sirvió de emplear la palabra moral, no tiene la significación ética:

Durante siglos, la biblia fue el único libro que se interpretaba, en consecuencia, fue alrededor de la Biblia que constituyó una doctrina de la reintrepetación. [...] Se trataba entonces de comprender lo que significa el mensaje bíblico en relación con el presente, con la vida cotidiana, con las costumbres de los creyentes. Interpretar según el “sentido moral” es elegir un marco de interpretación, no formular prohibiciones o refutaciones.¹⁹⁰

La acción de *juzgar* es algo que se debe evitar en las narraciones históricas, dado que se alejan del cometido principal de narrar lo acontecido en la realidad. De esta manera,

¹⁸⁹ TODOROV, T. *Deberes y Delicias*, p. 141.

¹⁹⁰ TODOROV, T. *Deberes y Delicias*, pp. 141-142.

Todorov hizo hincapié en comprender las formas tan diferentes de entender y situarse frente al mundo tanto de españoles y aztecas.

El *comprender* el tema del encuentro y de la conquista proporcionó una reflexión acerca de la idea del *otro-nos-otros*, y fue lo que hizo acercarse a Todorov a la disciplina de la Historia.

Su obra *La conquista de América* marcó el inicio de sus reflexiones y aportaciones hacia nuevos campos de las humanidades, como la historia, la política o la axiología. En obras posteriores, como *Frente al límite*, *El miedo a los bárbaros*, *Nosotros y los otros* o *La experiencia Totalitaria*, Todorov refirió que sus investigaciones pretenden dar a *comprender* la asimilación de los nuevos retos de la actualidad en temas de la globalización, la comunicación por medio del internet o los vestigios de los regímenes totalitarios. Todo ello, conllevó a Todorov a re-formular su concepto de *historia* (ejemplar) de la siguiente manera:

Agrego “ejemplar” a los relatos históricos para decir que no me atengo solamente a la reconstrucción de los hechos: le recuerdo al lector que el pasado puede enseñarle algo sobre el presente. Recordarle, pero sin darle lecciones, plantear preguntas, pero no fijar respuestas: una frontera a veces difícil de trazar con precisión.¹⁹¹

A modo de conclusión, *La conquista de América* pretende sembrar pesquisas, generar dudas, pero, sobre todo, promover esa *comprensión* que la historia posee. Dado lo anterior y a juicio de nuestros lectores, podemos nombrar este trabajo como una compilación de la *comprensión histórica*, es decir, como: *una historia ejemplar de la idea del otro, nos-otros* a partir de *La conquista de América* de Tzvetan Todorov; que además, ha sido uno de los temas que tiene como objeto recuperar el pasado con miras hacia la *comprensión* de nuestro presente.

¹⁹¹ TODOROV, T. *Deberes y Delicias*, p. 141.

Bibliografía

ASPE ARMELLA Virginia, *Aristóteles y Nueva España*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2018.

COLOMER Eusebi, *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento*, Ed. Akal, Madrid, 1997.

DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, México, 1960.

DUCROIT Oswald, Y TODOROV Tzvetan, *Diccionario de las ciencias del lenguaje*, Siglo XXI Editores, México, 1995.

FILINICH, María, Isabel, “Cien años de la edición del Curso de Lingüística General: la herencia saussureana” *Lexis*, Vol. XLII, 2018, pp.5-28.

GROOT, Ger, *Adelante, ¡Contradígame! Filosofía en conversación*, Séquitur, España, 2008.

KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, FCE, México, 2009.

LEVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Ediciones Paidós, España, 1995.

NAVARRO R., Jesús, “Civilización, Barbarie e Historia (Sobre *El miedo a los bárbaros* de Tzvetan Todorov)”, *Revista Internacional de Filosofía*, no. 61, 2014, pp. 175-179.

OCHOA D., Héctor “Reseña de "El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial" de Samuel P. Huntington”, *Estudios gerenciales*, no. 69, octubre-diciembre, 1998, pp. 117-128.

OROPEZA P., Renato, “Conversación con Tzvetan Todorov”, *Revista Texto Crítico*, no. 11, 1978, pp. 46-58.

RODRÍGUEZ A. Raúl Eustacel, “El estructuralismo como modelo epistémico que busca explicar la realidad social”, *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, Vol. XXIV, no. 2, 2018, pp. 147-156.

TODOROV Tzvetan, *Deberes y Delicias: una vida entre fronteras*, México, FCE, 2003.

TODOROV Tzvetan, *Devoirs et délices. Une vie de passeur*, Paris, Seuil, 2002.

TODOROV Tzvetan, *El principio dialógico*, Instituto Caro y Cuervo, Colombia, 2013.

TODOROV Tzvetan, *El miedo a los bárbaros*, Galaxia Gutenberg, España, 2014.

TODOROV Tzvetan, *La vida en común*, Taurus, Argentina, 2008.

TODOROV Tzvetan, *La vie commune: essai d'anthropologie générale*, Paris, Seuil, 1995.

TODOROV Tzvetan, *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI Editores, México, 2017.

TODOROV Tzvetan, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

TODOROV Tzvetan, *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Lafont, 2008.

TODOROV Tzvetan, *Nosotros y los otros*, Siglo XXI Editores, México, 2007.

TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.

TODOROV Tzvetan, *Mikhail Bakhtine: le principe dialogique*, Paris, Seuil, 1981.

TODOROV Tzvetan, *Teoría de los formalistas rusos*, Siglo XXI Editores, México, 1978.

TODOROV Tzvetan, *Teorías del símbolo*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1990.

TODOROV Tzvetan, *Théorie de La Littérature. Textes Des Formalistes Russes*, Paris, Seuil, 1965.

TODOROV Tzvetan, *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977.

TODOROV Tzvetan, *Vivir, solos, juntos*, Galaxia Gutenberg, España, 2009.

TODOROV Tzvetan, *Vivre seuls ensemble. La signature humaine 2*, Paris, Seuil, 2012.

Seina Iris Morales Hernández

La idea del otro en “La conquista de América” de Tzvetan Todorov.pdf

 Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Detalles del documento

Identificador de la entrega

trn:oid:::3117:442083755

Fecha de entrega

24 mar 2025, 9:41 a.m. GMT-6

Fecha de descarga

24 mar 2025, 9:44 a.m. GMT-6

Nombre de archivo

La idea del otro en “La conquista de América” de Tzvetan Todorov.pdf

Tamaño de archivo

1.4 MB

116 Páginas

38.079 Palabras

193.622 Caracteres

19% Overall Similarity

The combined total of all matches, including overlapping sources, for each database.

Top Sources

- 18%  Internet sources
- 5%  Publications
- 0%  Submitted works (Student Papers)

Integrity Flags

0 Integrity Flags for Review

No suspicious text manipulations found.

Our system's algorithms look deeply at a document for any inconsistencies that would set it apart from a normal submission. If we notice something strange, we flag it for you to review.

A Flag is not necessarily an indicator of a problem. However, we'd recommend you focus your attention there for further review.

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



A quien corresponda,

Por este medio, quien abajo firma, bajo protesta de decir verdad, declara lo siguiente:

- Que presenta para revisión de originalidad el manuscrito cuyos detalles se especifican abajo.
- Que todas las fuentes consultadas para la elaboración del manuscrito están debidamente identificadas dentro del cuerpo del texto, e incluidas en la lista de referencias.
- Que, en caso de haber usado un sistema de inteligencia artificial, en cualquier etapa del desarrollo de su trabajo, lo ha especificado en la tabla que se encuentra en este documento.
- Que conoce la normativa de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en particular los Incisos IX y XII del artículo 85, y los artículos 88 y 101 del Estatuto Universitario de la UMSNH, además del transitorio tercero del Reglamento General para los Estudios de Posgrado de la UMSNH.

Datos del manuscrito que se presenta a revisión		
Programa educativo	HISTORIA DE LA MAESTRÍA EN HISTORIA DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS	
Título del trabajo	La idea del otro en "La conquista de América" de Tzvetan Todorov	
	Nombre	Correo electrónico
Autor/es	Lic. Seina Iris Morales Hernández	0849449c@umich.mx
Director	Dr. Juan Carlos Cortés Máximo	Carlos.maximo@umich.mx
Codirector	No hay	
Coordinador del programa	Dra. Lisette Griselda Rivera Reynaldos	Lisette.rivera@umich.mx

Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Asistencia en la redacción	NO	
Traducción al español	NO	
Traducción a otra lengua	SI	
Revisión y corrección de estilo	NO	

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Análisis de datos	NO	
Búsqueda y organización de información	NO	
Formateo de las referencias bibliográficas	NO	
Generación de contenido multimedia	NO	
Otro	NO	

Datos del solicitante	
Nombre y firma	Seina Iris Morales Hernández
Lugar y fecha	Morelia, Michoacán a 20 de Marzo del 2025.