

Ingrid Luna López

David Mauricio Solodkow. *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI)*.

Frankfurt/Vervuert: Madrid/Iberoamericana, 2014. 506 páginas.

Ingrid Luna López es estudiante de Doctorado en Literatura de la Universidad de Notre Dame (South Bend, Indiana). Sus intereses académicos son la representación de identidades en la literatura latinoamericana de los siglos XIX y XX, cultura y literatura andina, estudios de género y las relaciones entre cultura popular y alta cultura. Es Maestra en Literatura (2012), Literata (2009) y Politóloga (2008) egresada de la Universidad de Los Andes (Bogotá, Colombia).



¿QUÉ ROL JUGARON las etnografías sobre la América indígena en la dominación europea del continente americano? ¿Cuáles fueron las bases epistemológicas que sustentaron el colonialismo? Estas son algunas de las preguntas que David Solodkow responde, con rigor, claridad y agudeza, en *Etnógrafos coloniales*. En este texto se analizan cartas, cédulas reales, crónicas, memoriales, sentencias judiciales y tratados religiosos escritos durante el siglo XVI a propósito de la ocupación española en el Caribe, Nueva España, Nueva Granada y Perú. Solodkow estudia las motivaciones y consecuencias económicas, ideológicas y jurídicas de los enunciados que el *discurso etnográfico* produce para clasificar la alteridad. Enunciados que, por ejemplo, sientan la oposición entre el progreso y lo primitivo, el cristianismo y la idolatría, lo “aberrante” y la norma.

En la introducción a *Etnógrafos coloniales* nos encontramos con un completo recorrido teórico en el que se propone una definición del *discurso etnográfico* colonial. Para Solodkow, el *discurso etnográfico* es “una categoría analítica que designa un conjunto de mecanismos retóricos e ideológicos cuya función primordial es la construcción y representación de la diferencia cultural y racial dentro de los relatos de alteridad en la América colonial” (27). El autor afirma que es muy importante estudiar tanto las prácticas materiales, como las prácticas simbólicas de la conquista. Por eso, no solo debemos detenernos en el análisis de la esclavitud, la encomienda y la conversión religiosa, sino también en los dispositivos que, como el *discurso etnográfico*, describían y organizaban la diferencia cultural, étnica y religiosa de América.

Solodkow propone que el problema no solo estaba en que el *discurso etnográfico* intentaba describir y *encubrir* la alteridad americana. El problema, principalmente, radicaba en que: “el conocimiento y los efectos de verdad que se construyeron allí [en el *discurso etnográfico*] colaboraron con la red instrumental del poder que se aplicó sobre esos sujetos clasificados. Así, los cuerpos inscriptos en este discurso se hallan anexados a un campo político, esto es, la soberanía imperial” (18). Para Solodkow, el *discurso etnográfico* fue una herramienta política que no sólo le sirvió al imperio para representar la alteridad, sino también para organizarla, interiorizarla, cosificarla y hacer legítima su dominación sobre ella. Dicho discurso participó de la red instrumental del poder imperial y, en muchos sentidos, fue cómplice de la explotación de los sujetos colonizados y de la violencia que se ejerció sobre ellos. Solodkow desarrolla el anterior problema de investigación a lo largo de seis capítulos de los que daré cuenta a continuación.

En el primer capítulo de *Etnógrafos coloniales*, titulado “Una etnografía especulativa: el incierto origen de los indígenas americanos”, Solodkow estudia cuatro hipótesis genealógicas (hebraica, teratológica, de la usurpación y adáni-

ca) que misioneros, cronistas e historiadores religiosos ensayaron para explicar el desconocido origen de los nativos. En esta parte del texto, el lector no solo encontrará un análisis hecho con humor y elocuencia, y podrá entender las causas que originaron dichas hipótesis. Solodkow afirma que las especulaciones genealógicas respondían al interés de ubicar a los nativos dentro de un esquema antropológico, etnológico, teológico y político. Este esquema, a su vez, trataba de delimitar y determinar el rol del indígena dentro del conjunto de las razas ya conocidas para occidente. Además, el autor explica cómo las hipótesis genealógicas coloniales crearon tradiciones discursivas que intentaron legitimar “la ocupación colonial, la implementación soberana del imperio y la tarea evangelizadora sobre la América indígena” (113), al tiempo que desecharon y anularon las formas particulares con que los nativos contaban su propia historia.

En “El caleidoscopio colombino: utopía, traducción lascasiana y etnografía caníbal”, segundo capítulo del libro, Solodkow indaga en la construcción de la imagen arcádica de América y del tropo caníbal en el *Diario* del primer viaje de Colón y en algunas de sus cartas. Por un lado, se describe a América como un territorio lleno de riquezas naturales, poblado por *indios buenos*. Esta imagen arcádica de América se construye como una utopía mercantilista que reconoce en la naturaleza la fuente del enriquecimiento, y en el indígena la mano de obra esclava que facilitaría la explotación de dichos recursos. Por otro lado, nos encontramos con el estereotipo del caníbal, que no sólo desplaza la “imaginación paradisíaca y la presencia del indio manso” (164), sino también es usado para explicar la resistencia contracolonial indígena y para avalar la intervención violenta de los españoles. A través de este capítulo, Solodkow dialoga con críticos como Enrique de Gandía, Peter Hulme, Carlos Jáuregui y Margarita Zamora, entre otros, y nos explica que la creación de tropos —como el del caníbal— en el *discurso etnográfico* sirve para justificar la expansión territorial del imperio y el uso de mano de obra esclava.

Hacia el tercer capítulo, titulado “Etnografía, soberanía imperial y legislación”, Solodkow estudia las consecuencias que tuvo el discurso pronunciado por fray Antonio de Montesinos en La Española (1511). El análisis se enfoca en las posturas de Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, y en documentos como las *Siete proposiciones* y las *Leyes de Burgos*. Solodkow afirma que aunque el “humanismo” español trató de dar respuesta a los problemas de la colonia, sus reflexiones frecuentemente eran contradictorias y oscilaban entre el paternalismo y el exterminio, entre la justificación de la invasión española y la búsqueda de la satisfacción moral de la corona. En esta parte del texto, encontramos un afinado análisis sobre la relación entre *discurso*

etnográfico, legislación y aplicación concreta de la ley, del que me gustaría resaltar dos conclusiones hechas por Solodkow.

Por un lado, Solodkow plantea que la relación entre el “humanismo” español y las prácticas coloniales está mediada por el *discurso etnográfico*. El *discurso etnográfico* informa sobre la organización, las costumbres y creencias de los nativos a reyes, teólogos, juristas e intelectuales de la corte que nunca viajaron al Nuevo Mundo. Entre los elementos que el *discurso etnográfico* documenta se encuentran, por ejemplo, cuáles son los ídolos de los amerindios y cómo los adoran, si los nativos son o no capaces de abrazar la fe cristiana y si son infieles por ignorancia o por convicción. En consecuencia, el *discurso etnográfico* es vital en la determinación del estatus antropológico, jurídico y teológico de los indígenas dentro del imperio. Por otro lado, Solodkow propone que no hay compatibilidad entre los sistemas jurídicos y sus aplicaciones concretas. Esto se evidencia en que a pesar de que España debatió álgidamente el trato a los nativos y desarrolló un amplio sistema de leyes para regular las prácticas coloniales, no pudo evitar la aniquilación física y cultural de los indígenas en América.

En el cuarto capítulo, “América como traslado del infierno. Etnografías evangélicas y paranoia satánica”, Solodkow estudia el *discurso etnográfico evangelista* de figuras como Diego de Landa, Motolinía y Sahagún, quienes frecuentemente trataron de explicar la diferencia religiosa de los indígenas a través de asociaciones con la figura conceptual de Satán. Para Solodkow, el discurso demonológico que se deriva de estas asociaciones representa —más que la religiosidad de los nativos— las paranoias ideológicas, políticas y religiosas del colonialismo. En este capítulo el lector comprenderá cómo el discurso demonológico sirvió para promover una campaña de “contrainteligencia y contrapropaganda” (277) dirigida a la extirpación de las idolatrías y, por ende, justificó la violencia en la evangelización. Precisamente, me interesa enfatizar que la lectura de Solodkow permite observar esa otra violencia de la conquista, aquella que el furor evangelizador causó. Solodkow muestra que la representación de América como el infierno no solo pervivió hasta siglos después, ésta también: sustentó la destrucción de libros, imágenes y templos; avaló el adoctrinamiento, la tortura y el asesinato de indígenas en nombre de la religión.

En “Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica”, *Etnógrafos coloniales* presenta una aproximación muy enriquecedora para los estudios coloniales y una aguda crítica a la recepción de la obra de Sahagún. Este es el quinto capítulo del libro y, tal vez, uno de los más importantes. En esta parte del texto se estudian “los dispositivos de saber y control y las relaciones de dominación simbólica y material llevadas a cabo por la tarea etnográfica de fray Bernardino de Sahagún

sobre la población indígena de la Nueva España durante la segunda mitad del XVI” (312). Solodkow propone que más allá de analizar la obra sahumiana con un tono celebratorio o condenatorio, debemos leerla siempre desde su contexto histórico. Es decir, sin pasar por alto la dominación ejercida por los evangelizadores coloniales y teniendo en cuenta que la tarea etnográfica de Sahagún participa del complejo sistema de clasificación cultural que da forma a una de las paradojas clásicas del colonialismo: “la preservación o protección de lo destruido y la cosificación de la cultura indígena en la *Enciclopedia* occidental” (313). De este modo, el texto de Solodkow nos hace reflexionar en las múltiples tensiones que conviven en el discurso del fraile y nos explica tanto la fascinación por el mundo americano, como el “horror a la diferencia” (313) expresados en la obra de Sahagún.

Solodkow también indaga en las distintas dimensiones de la palabra de los informantes indígenas de Sahagún. Según el autor, para Sahagún la palabra indígena tenía valor etnográfico y podía ser usada como un instrumento para conocer y clasificar metodológicamente la cultura indígena. Dicha palabra, además, fue “sometida a la violencia de la interpretación eurocéntrica y filtrada por la epistemología religiosa” (313) y aparece con las modulaciones y mutilaciones hechas por el fraile. Por ello, Solodkow afirma que la etnografía de Sahagún se vale de la palabra indígena para tratar de ordenar, limpiar, controlar y moldear la alteridad del indígena americano de acuerdo con la perspectiva cristiana. Para, más tarde, transformarla por medio de la evangelización. El aporte de esta perspectiva es presentar a la etnografía de Sahagún como una estrategia “de penetración y control cultural” (313) que también participaba de la lógica imperial. Adicionalmente, Solodkow señala que no podemos olvidar que mientras Sahagún *retomaba* la palabra indígena, él también participaba del disciplinamiento, la homogeneización y la destrucción de la cultura indígena a través de su trabajo como intérprete judicial en procesos que condenaban prácticas idolátricas y, sobretodo, en su afán por la evangelización. En este capítulo Solodkow hace un despliegue teórico y crítico sobresaliente, dialoga con autores como Todorov y Miguel de León Portilla, y logra aportar un nuevo elemento en el debate sobre Sahagún.

Finalmente, Solodkow cierra su libro con el capítulo titulado “Empirismo, etnografía y evangelización en la obra de José de Acosta”. En esta parte del texto, Solodkow relaciona la obra etnográfica de Acosta con su práctica evangelizadora, analiza las clasificaciones que este religioso hace de la cultura indígena y la forma en que acude al discurso demonológico para describirla. Con todo ello, Solodkow demuestra que la obra de Acosta, lejos de ser una obra “de corte ‘racionalista’” (456), reproduce los enunciados eurocéntricos sobre la alteridad y

construye un *discurso etnográfico* en el que prevalece el dogmatismo religioso, en el que se categoriza y reduce la diferencia en función de la evangelización.

Después de haber hecho este somero recorrido por *Etnógrafos coloniales*, quiero señalar que en este texto no solo podemos encontrar un riguroso ejercicio crítico en el que se define y estudia el *discurso etnográfico* del siglo XVI. Nos encontramos, sobre todo, ante un texto que explica, con claridad y agudeza, las bases epistemológicas de la conquista. Solodkow nos ayuda a comprender el papel que jugó el *discurso etnográfico* en la dominación simbólica y material de América, y nos hace pensar las implicaciones políticas, económicas y jurídicas que tuvo la (des)representación de los indígenas americanos. Es por eso que *Etnógrafos coloniales* trasciende el ámbito de los estudios coloniales. Al indagar en la relación dialéctica entre el *discurso etnográfico* y las prácticas coloniales, Solodkow reflexiona sobre la relación entre escritura, representación y poder. Así pues, su estudio interpela a las “humanidades” y nos interpela como lectores dado que cuestiona el papel de la escritura y hace visible la violencia que se ejerce desde el orden de los signos. Violencia que, además, tuvo y tiene consecuencias materiales en la vida y en los cuerpos de los sujetos.