



SUPERMÁN ES MÁS SÚPER CUANDO SE QUITA LA MALLA*

SUPERMAN IS 'MORE SUPER' WHEN HE TAKES OFF HIS TIGHTS

Frank Salomon¹

En las etapas tempranas del colonialismo llegaban a oídos de los españoles noticias de grupos humanos cuyos perfiles resultaron borrosos. ¿Cómo designarlos? ¿Pueblos? ¿Naciones? ¿Reinos? ¿Señoríos? ¿Behetrías? La misma terminología estaba en flujo y cada categoría llevaba consigo implicancias político-legales problemáticas. Sin embargo, la organización categórica de la humanidad recién conocida en América constituyó una labor ineluctable, consecencial, llevada a cabo rápida y desordenadamente entre voces discordantes. El récord que heredamos los historiadores resulta dos veces borroso: por deficiencias en las bases empíricas, o sea, el escaso conocimiento etnográfico de parte de quienes escribían la versión autorizada, y también por la inestabilidad de las categorías conceptuales en el mismo momento de aplicarlos.

José Luis Martínez en trabajos previos tales como *Pueblos del Chañar y el Algarrobo* (1998) ha intentado superar la primera oscuridad, las deficiencias empíricas, a fin de aplicar mejor conceptos antropológicos modernos (a los atacameños, por ejemplo). En aquella etapa de sus investigaciones escogió términos antropológicos provenientes de la obra de John V. Murra, o sea, términos “ecológicos” (en el sentido peculiar de esa época). En cambio en la nueva obra *Gente de la Tierra de Guerra* Martínez se ataca prioritariamente a la segunda oscuridad, buscando entender las categorías cognitivas aplicadas: por invasores, por clero y administradores y, finalmente, por *runa yndio ñisca*, “la gente llamada indios”¹. Martínez espera desvelar uno por uno los conceptos exógenos o anacrónicos, para mejor apreciar los testimonios empíricos en el marco conceptual de quienes hablaron.

Pero es más. Adhiriéndose al criterio foucauldiano, Martínez en efecto sustituye el previo objeto de estudio (el comportamiento, la organización socioeconómica) por otro nuevo (la cultura concebida como discurso). “Entender” ahora implica delimitar

el espacio pensable dado cierto esquema mental, esquema compartido semiconscientemente, cuyos indicios por excelencia son los vocablos categoriales. Abrazar la perspectiva foucauldiana implica pensar que la construcción de las sociedades no es otra cosa que el empleo eficaz de un sistema discursivo. La agencia humana resulta inseparable de la identidad, o sea, del nexa discursivo autorreferente, desde donde el actor individual o grupo ejerce la agencia. Para una etnología foucauldiana, la identidad del actor, y no el estatus categórico impuesto exteriormente, llega a ser el nexa crucial. Su descubrimiento depende del estudio de lenguaje.

Lo novedoso de la obra *Gente de la Tierra de Guerra* es el apostar en procesos lingüísticos como guía principal al proceso cultural durante el primer siglo colonial. El análisis desarrollado por Martínez se realiza principalmente a los niveles léxicos y discursivos, pero no faltan exquisitas filigranas de análisis microscópico a nivel de la morfología (p. 332). Al aplicar este método a los Lipas del Alto Perú, Martínez tácitamente propone una prueba *a fortiori*, porque se trata de un caso inherentemente muy difícil.

Mi gran admiración por *Gente de la Tierra de Guerra* se enfoca en su precisión al trazar cambios en los discursos sobre los *yndios*, y más particularmente los aborígenes de regiones “pobres” e “ingobernables,” donde resulta más difícil auscultar discursos sumergidos. La bibliografía de fuentes inéditas demuestra que Martínez hizo una búsqueda excepcionalmente completa, a fin de superar los obstáculos inherentes a tal caso. Al rescatar elementos de discurso políglota interno a los lipas (pp. 320-340) el autor demuestra virtuosismo. Ante el escrutinio de Martínez la desventaja de investigar en una zona con limitados recursos documentales, se transforma en ventaja al permitir escrudiñar el récord colonial temprano como un todo. El estudio resulta sutil, penetrante, y exacto. Su tino para

* Comentario crítico y de debate al libro *Gente de la Tierra de Guerra. Los Lipas en las Tradiciones Andinas y el Imaginario Colonial* de José Luis Martínez C. DIBAM-Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Santiago-Lima, 2011.

¹ John V. Murra Professor Emeritus of Anthropology, University of Wisconsin, USA. fsalomon@wisc.edu

encontrar fuentes donde a primera vista no parece haberlas, impresiona al lector. Sin duda marca un hito en la aplicación de la “arqueología del saber” al Nuevo Mundo.

La metodología es fundamentalmente una crítica de fuentes. Las pautas de relectura propuestas por Martínez prometen importantes aclaraciones dondequiera que los problemas etnocategoricos son agudos. Otras periferias del Tawantinsuyu presentan muchos casos así. Por ejemplo, en los Andes septentrionales un nuevo estudio de Corr y Powers (2013) versa sobre la “etnificación” de los salasacas ecuatorianos. Los salasacas se caracterizan por una fuerte coherencia étnica, pero su emergencia como pueblo reconocido resulta un enigma aún para ellos. En las provincias amazónicas de la Audiencia de Quito, la percepción y “etnificación” de numerosos grupos poco gobernables deja en la literatura numerosas ambigüedades potencialmente susceptibles a la clarificación por los métodos de Martínez (Hornborg y Hill 2011; Taylor 2000). La sierra sur-ecuatorial (Caillavet 2000) también albergó poblaciones cuya etnonimia ha resultado problemática. Las ideas de Martínez sobre la “indianidad” se podrían aplicar a la historia de Cayambe, Ecuador, caso brillantemente estudiado por G. Ramón Valarezo (1990). Al demostrar una metodología de aplicación potencialmente general, Martínez hace aportes que ningún etnohistoriador querrá ignorar.

En los párrafos que siguen comentaré sobre la empresa de una etnohistoria foucauldiana. Sería inútil negar que mi meditación exhiba cicatrices de las “guerras de teorías” desatadas en los Estados Unidos entre aproximadamente 1990 y 2010. La discordia se produjo en torno a cierto extremismo que reclamó a Foucault como uno de los suyos, extremismo tendiente a un “relativismo absoluto” incompatible con cualquier criterio científico (Gellner 1995; Searle 2009). El viraje foucauldiano de Martínez no creo que implique tal extremismo. Sin embargo percibo interrogantes: ¿a qué precio se aplica la “arqueología del saber” a la antropología? Mi respuesta se presenta bajo tres acápite.

En primer lugar, es preciso pensar sobre el fundamento epistemológico. Tengo entendido que Martínez desea utilizar instrumentalmente la teoría foucauldiana, para fines metodológicos. Distingo este programa del postmodernismo que propuso finalmente reducir el universo social a fenómenos discursivos. Martínez endosa el criterio del maestro en

la página 27, donde dice: “No se trata (...) de buscar discursos ‘verdaderos’ o ‘falsos’ sino de constatar esencialmente las formas culturales a través de las cuales una sociedad cualquiera se refiere al tema de su interés.” Acepta la propuesta foucauldiana de enfocarnos en “prácticas que forman sistemáticamente los objetos del que hablan” (pp. 29 y 38).

Lo que legítimamente promete una antropología foucauldiana es la exploración de las posibilidades e imposibilidades para formular y criticar experiencias dentro de una determinada “formación discursiva.” Dejaría indefinido el estatus epistemológico final de los enunciados culturalmente situados. Seguir a Foucault no obliga a postular *a priori* la equiponderancia epistemológica de todos los enunciados culturales, simplemente por ser culturales, como hacen los exponentes más jacobinos de la “construcción cultural”. Permitiría pensar que en cualquier cultura, el discurso no se produce arbitrariamente sino que vive adaptándose, con cierto margen de autonomía, a parámetros extradiscursivos. Estos parámetros son por un lado los hechos ambientales, demográficos (etc.), circundantes, y por otro las facultades cognitivas, lingüísticas (etc.), humanas, evolucionadas en perpetuo diálogo darwiniano con los ambientes. Con este postulado –y sólo con ello– se deja abierta la posibilidad que la “arqueología del saber” dialogue con antropologías menos logocéntricas, más positivistas.

En los dos primeros capítulos Martínez aparenta definir el discurso de cada época como casi herméticamente autosuficiente. En cada período las normas no sólo definen qué se puede decir, sino también delimitan lo indecible. ¿En qué consiste el tejido del discurso? Se parece al tejido que compone la malla de Superman: se estira para cubrirlo todo, y nada lo penetra ni lo raja. Está pintada de vivos colores ideológicos y deja los hechos subyacentes imposibles de conocer.

Según Martínez [las etnocategorías españoles] “estructuran el relato de tal forma que imposibilitan cualquier intento de ‘leer’ directamente los datos sobre el mundo andino” (p. 152). En los capítulos 3, 4 y 5 Martínez explica la “aplicación de un discurso ya existente a nuevas situaciones” y la “expansividad” del discurso español mediante extensiones analógicas y metafóricas, con resultados que llegan a participar en el “encubrimiento de América” postulado por Leopoldo Zea. Los esquemas resultan impermeables a sorpresas y contradicciones. Imponen su “performatividad” *a priori* en cualquier coyuntura,

sin reconocer lo imprevisto como tal. Por ejemplo, la “historia inka” redactada por Betanzos, Molina “cuzqueño” y Sarmiento demuestra las huellas de un procesamiento externo a lo inka al combinar testimonios discordantes dentro de una versión forzosamente unitaria y hegemónica.

Bajo tales concepciones la investigación etnohistórica, es decir, el estudio de los pueblos inhabilitados para expresar su cultura mediante el discurso dominante, asume un carácter de investigación epistemológicamente audaz: una excursión a lo indecible. El recurso crucial es ese importante *casi* que resulta de las imperfecciones en el despliegue del poder colonial. Por ser imperfecto el dominio discursivo, lo que no se puede “leer” directamente, se lee indirectamente examinando silencios, discrepancias, fragmentos y malentendidos.

Tal vez por poseer un instinto dramático, Martínez hace a sus lectores experimentar durante los primeros cinco capítulos una tensión creciente, hasta una angustia, por el deseo de palpar tales exterioridades –los hechos culturales producidos fuera del discurso importado–. Luego, al absorber la etnografía propiamente tal, en los capítulos 6 al 10, el lector experimenta cierta catarsis. Martínez revela que no se trata de un universo cultural totalmente encerrado en la malla de Supermán (lo cual posiblemente habría sido ocasión de suicidios entre etnohistoriadores). Tras haber delineado meticulosamente todo lo que impide al historiador percibir las externalidades, encuentra abierta una ventana angosta por donde resultan visibles algunas externalidades: las discordancias interculturales y los fragmentos del discurso originario. Por ejemplo, la nomenclatura de grupos y personas “es un campo de discurso que exhibe permeabilidades y fisuras, a través de los cuales se ‘cuelan’ fragmentos de otras prácticas discursivas” indígenas (pp. 156, 165). Otros dominios semánticos en donde los discursos originarios dejaron su huella son el paradigma de los *ayllus*, la antroponimia, marcadores identitarios tales como indumentaria, bailes, lugares sagrados, divinidades no cristianas, y jerarquías políticas intraindígenas.

Sin embargo uno se pregunta, ¿el modelo malla de Supermán, finalmente resulta el más apto para describir la época cuando la inteligencia procesaba la sorpresa más grande en la historia del *Homo sapiens*, la secuela de 1492? Martínez no analiza explícitamente las implicancias de 1492 para el pensamiento foucauldiano. La frase “cambio de

episteme” no figura. Uno recibe la impresión que el encuentro con los pueblos americanos no produjo entre los españoles ninguna de esas rupturas típicamente abruptas y desequilibrantes que disturban el orden de saberes cuando cambian las relaciones de poder. “Colar” sugiere una penetración paulatina, inconspicua, muy diferente de las rupturas epistémicas contempladas por Foucault. Esta percepción resulta tristemente verosímil en muchísimas instancias. Por ejemplo, uno nota (con cierta desesperación) la capacidad de los eruditos del XVI tardío y los “extirpadores” del XVII para abarcar los más sorprendentes testimonios amerindios sin percibir retos a los establecidos marcos dogmáticos y legales. *Grosso modo*, la impermeabilidad discursiva rápidamente llegó a ser normal en el XVI tardío.

Pero el etnógrafo se niega a pensar *grosso modo*. De no ser así, sería sociólogo. Ese trabajo con lupa que se llama etnografía o etnohistoria, avanza cuestionando formulaciones de término medio estadístico, tipo “discurso español” o “pensamiento occidental” o “mentalidad colonial”. Lo atípico nos revela el carácter de la época, no menos que la tendencia dominante. ¿No hay lugar para hablar de rupturas cuando recordamos el siglo de Las Casas y (en tierras altoperuanas) fray Domingo de Santo Tomás? ¿Qué decir de Guamán Poma, cuya carrera intelectual hacia fines del XVI parece haber sido una lucha a muerte con las contradicciones discursivas? Polo de Ondegardo y Francisco Falcón, ¿no se esforzaron para hacer a sus lectores comprender que el derecho consuetudinario andino se basaba en normas difíciles de colocar en paradigmas europeos? En el campo de la lingüística, ¿no apreciamos en fray Domingo de Santo Tomás y en Diego González Holguín esfuerzos para modificar el modelo filológico renacentista a fin de abarcar fonologías, rasgos sintácticos, y recursos retóricos sin precedentes conocidos? Aun después de aplicada la crítica foucauldiana, ¿no quedan en las enigmáticas formulaciones de Betanzos, elementos simplemente anómalos dentro del marco virreinal?

Un caso crucial es el manuscrito quechua de Huarochirí. Sus autores anónimos fueron indígenas criados durante el siglo XVI, moradores en una zona temprana y profundamente afectada por las instituciones y conflictos coloniales. Martínez tiene razón al reconocer en el manuscrito de Huarochirí importantes rasgos del discurso colonial predominante (p. 185). Pero la marginalia

del manuscrito testimonia que el texto dejó perplejo hasta al padre Francisco de Ávila, bilingüe desde la niñez. Éste intentó reempacar los contenidos bajo el rubro de “supersticiones” y satanismo (1966 [1608]), pero abandonó el proyecto. Los relatos escaparon el marco colonial (bíblico, demonológico) al cual el redactor intenta supeditarlos. Para Martínez, el texto huarochirano ofrece instancias de esa filtración por la cual algunos elementos categóricos andinos (p.ej. *huaca*, *ayllu*, *llacta*) se adaptan al entorno colonial. Pero este lector atribuye a la fuente huarochirana una importancia que rebasa el tema de discurso “colado”. Los relatos huarochiranos no quedaron simplemente como objetos indigeribles dentro del archivo colonial. Al contrario, su misma opacidad y resistencia al discurso cristiano ayudó al padre Ávila a desatar su primera campaña de “extirpación”. Precisamente por no entender lo que dijeron los serranos, resultó fácil afirmar que los serranos no entendían el cristianismo. Noticias huarochiranas siguieron circulando y motivaron en autores como Avendaño, Arriaga, y Hernández Príncipe el pánico extirpador. En *Modern Inquisitions* (2004) Silverblatt propone que algunos discursos e instituciones considerados como diagnósticamente modernos se arraigaron exactamente en esta coyuntura.

Una segunda duda acerca del modelo foucauldiano nace del supuesto carácter unitario de eso que en miles de salas de clases habitualmente se llama “discurso europeo” o “discurso occidental”. Martínez hasta cierto punto admite la pluralidad interna dentro de ello. Por ejemplo detecta rasgos del paradigma medieval en el Alto Perú al señalar que, para la mentalidad del XVI, cada pueblo conjuntamente con su tierra posee una “ semejanza” o esencia única, la cual se capta registrando la “marca” que Dios impuso en él (pp. 65-66). Carl Henrik Langebaek, colombiano y por lo tanto más acercado al proceso de contacto transatlántico inicial, atribuye mayor importancia a lo que él llama “el modelo venerable” medieval.

No hay otra forma de comenzar, puesto que fue a partir de ella que el conquistador, y el europeo en general, dio vuelo a su imaginación con respecto al habitante del Nuevo Mundo... en la Europa de Colón el Mundo no se conocía en términos de conexiones causales; se le entendía más bien como un entramado de símbolos, o

relaciones alegóricas, el cual se expresaba en manifestaciones o signos del *ens creatum* latino, o del *cosmon* griego, la creación divina llena de perfección y hermosura. Conocer era lo mismo que encontrar sentidos y finalidades, crear sistemas de clasificación basados en similitudes y misticismo (Langebaek 2009:35-36).

Langebaek ve la lógica “venerable” como subyacente en testimonios durante todo el primer siglo colonial. Cita como ejemplo paradigmático del método una obra escrita no durante el contacto inicial sino en 1589, el *Thesaurus artificiosae memoriae* de Cosme Roselli. Este libro “establecía entre los criterios para la asociación de imágenes los siguientes: la homonimia... el signo... la semejanza del nombre, los signos del Zodíaco, las características comunes. Estas relaciones no eran gratuitas: ocultaban una relación secreta, un vínculo que llevaba a la sobreestimación de las coincidencias” (Langebaek 2009:36).

Y en el Virreinato del Perú también el pensamiento “venerable” perduró. Satura algunas crónicas tan tardías como la de Montesinos (1930 [1642-44]). ¿No es vasta la diferencia entre esta mentalidad y la de (p.ej.) José de Acosta s.j., o de Miguel Cabello Valboa, participantes en una incipiente antropología natural-científica, enfocada en cuestiones causales? Los dos documentos escogidos como claves por Martínez, de Gerónimo de Vivar en 1558 y Juan Lozano Machuca en 1581, son contrastados en este sentido. El primero muestra tendencia a enunciar “saberes colectivos” con cierta matiz “venerable” (p. 57) sobre un pueblo remoto. El segundo testimonia ocular e individualmente sobre un pueblo visto como conjunto de recursos humanos y “naturales”, al estilo incipientemente moderno. Las disonancias entre elementos cristianos medievales (joaquinismo, magia) y tridentinos, coexistentes desde etapas tempranas de la evangelización peruana, ofrecen pistas para entender la formación de esa cultura rural popular quechua, puquina o aymara-hablante, etnográficamente reconocida como “andina”. Fernando Fuenzalida (2009 [1977]) logró importantes avances en esta línea.

Finalmente, hay una tercera duda acerca del método foucauldiano. Esta duda afecta al etnohistoriador decidido a colaborar con la arqueología, nuestra ciencia complementaria. La duda concierne el sobredimensionamiento del discurso entre las

actividades humanas, y la consecuente tendencia a conceder al análisis de discursos un monopolio como instrumento para interpretar la acción humana. En estos aspectos *Gente de la Tierra de Guerra* difiere de las previas obras de Martínez. No es que Martínez repudie la arqueología; en efecto, cita y respeta las investigaciones realizadas en la comarca de Lipes por Arellano López (2000) y Nielsen (2002). Pero se distancia de la lógica por la cual los arqueólogos interpretan los restos materiales. Los mapas lamentablemente ilegibles (p. 17) dificultan al lector la correlación con publicaciones arqueológicas.

El arqueólogo que estudia sociedades sin epigrafía (etc.) está impedido de acceder al discurso del pasado. Necesariamente recurre a teorías que abarcan la materialidad e índices materiales de la organización social. A pesar de haberse intensificado en los últimos veinte años la construcción de una “arqueología interpretativa”, la arqueología como subdisciplina sigue siendo *sociocultural* (como mucha antropología británica) en vez de *cultural* (como mucha antropología norteamericana, incluso su tendencia foucauldiana). Adam Kuper, antropólogo sociocultural británico, comenta en su mordaz crítica de los estudios de “identidades” norteamericanos, que “resulta pobre estrategia segregar la esfera cultural como tal, y analizarla en sus propios términos. Sin mirar más allá de la cultura y contemplar otros procesos, no avanzaremos mucho” (2001:247). En la arqueología, hay consenso sobre este precepto. Muchas veces –los Lipes parecen presentar uno de estos casos– los restos reflejan prácticas materiales cuyas dimensiones ideológicas o discursivas difícilmente podemos adivinar. De los restos inferimos una idea socioeconómica del pueblo antiguo, un modelo de actuaciones realizadas (p.ej. cronología, migraciones, subsistencia, salud, patrón de asentamiento, jerarquía de sitios, contactos con otras poblaciones) al cual se agrega un modelo de significaciones en la medida que se presenten objetos cuyo cargo simbólico nos atrevemos a interpretar.

Martínez se ciñe a la modelación derivada casi únicamente de las fuentes verbales andinas y preferentemente altoperuanas. Hay mucho para admirar en su fidelidad tenaz y maximalista al ideal del *native's point of view*. El estudio de los importantes documentos inéditos citados en el capítulo 9 rinde aclaraciones novedosas, p.ej. con referencia a categorías indígenas como *purun runa*. Con sumo cuidado y perspicacia Martínez ha detectado los vocablos indígenas que reflejan antroponimia y

categorías locales de consanguinidad y afinidad, “colados” del discurso lipeño al español.

Pero el marco culturalista “identidad” ¿puede prescindir del marco socioeconómico y político? El concepto de la “identidad” no es menos importante que términos tales como “linaje”, “rango”, “deme”, “parentela”. Éstos tienen ventajas heurísticas, porque a veces los términos identitarios no solo sirven como banderas sino que señalan nexos organizativos subyacentes. Por ejemplo, en el subcapítulo sobre el manuscrito quechua de Huarochirí (pp. 230-246), muchos de los términos quechuas referentes a categorías sociales son explicados por Martínez como señas de identidad o alteridad, de contemporaneidad o arcaísmo, y finalmente de “un ‘nosotros somos’ extensible” a múltiples *ayllus* (p. 241). La conclusión es correcta. Pero por evitar imponer temas económicos y políticos, el concepto de “identidad” queda colgado, sin ruedas sociológicas. Los huarochiranos de Checa sí declararon que sus múltiples *ayllus* poseían varias y diversas señas de identidad. Las declararon no para identificarse como autores de un discurso cultural, sino para clarificar las relaciones prácticas entre grupos dentro de una sociedad autoconceptualizada como confederación de parentelas en parte interdependientes y en parte rivales. Una sociología *folk* ya existe inherente en el texto huarochirano. La pista textual es la congruencia entre tenencia de tierras y aguas, complejo funerario, descendencia de linajes, dominios políticos, y ceremonias dedicadas a determinados lugares-huacas. Estas correspondencias han sido exploradas por Mejía Xesspe (1947), Spalding (1984), Salomon (1997), y Taylor (1999), entre otros. El modelo endógeno sociológico, más que la nómina de identidades, puede potenciar una eventual arqueología interpretativa de Huarochirí.

Como palabras finales: el considerar estas dudas en cuanto a la perspectiva foucauldiana no impide apreciar *Gente de la Tierra de Guerra* como una de las más importantes monografías etnohistóricas suramericanas –muy diferente de otras ya canónicas, pero igualmente sólida e imprescindible–. Se puede decir de Martínez lo que otros han dicho de Foucault, que la naturaleza controversial de su filosofía no le quita la gloria de ser investigador profundo e innovador.

Resulta interesante especular cómo habría resultado *Gente de la Tierra de Guerra* si su autor hubiera adoptado por su guía a Mikhail Bakhtin en vez de Foucault. El archivo colonial tomaría otro

aspecto: el aspecto de una polifonía discordante. La idea suena sugerente y (para este lector) verosímil. Bakhtin no minimiza el carácter ajeno y constringente del léxico (etc.) que cada hablante hereda, pero insiste que al emplearse el vocablo en diálogo vivo, el enunciado adquiere algo, aunque sea un átomo, de significado sin precedente. Mediante el diálogo, la malla de Supermán se desteje y se vuelve a tejer, atómica y lentamente, desde adentro. A diferencia de la perspectiva foucauldiana, la bakhtiniana implica optimismo para el encuentro etnográfico:

Existe una idea muy fuerte, pero unilateral y por lo tanto poco fiable, que para entender una cultura foránea, uno tiene que entrar en ella, olvidándose de la cultura propia, y examinar la cultura por los ojos de esta misma cultura foránea. Esta idea, como ya dije, es unilateral. Por supuesto, es una parte necesaria del proceso de entendimiento el entrar en la cultura foránea como ser vivo, el ver en lo posible el mundo a través de sus ojos; pero si esta entrada fuera el único aspecto de tal entendimiento, sería nada más que un duplicado, careciente de aporte nuevo ni enriquecedor. El entendimiento no renuncia a su propio punto en el tiempo, su propia cultura; ni tampoco olvida nada (Bakhtin 1986:7)².

Y más allá, Bakhtin profetizó con optimismo el proceso “intercultural bilingüe” que se hace realidad en nuestros días entre las sociedades andinas:

Un significado revela sus profundidades sólo cuando haya encontrado y entrado en contacto con otro significado, foráneo: los significados se acoplan en cierto diálogo que supera la autosuficiencia y unilateralidad de estos significados particulares, estas culturas. Nosotros suscitamos preguntas nuevas para una cultura extraña, preguntas que no se suscitan para ella misma; buscamos respuestas a nuestras propias preguntas en ella; y la cultura extraña nos responde revelándonos a nosotros sus aspectos nuevos y sus profundidades semánticas nuevas (Bakhtin 1986:7)³.

“Está bien”, responderá el etnohistoriador, “pero este optimismo no me alumbró el camino. El

etnógrafo habita ese paraíso que se llama el tiempo presente. Alrededor de su persona resuenan abundantemente los diálogos vivos. En cambio habito un espacio lóbrego que se llama el tiempo pasado. Aquí abundan sólo diálogos mustios y deformados –‘finalizados’, en el léxico de Bakhtin–”.

A este lamento Bakhtin ya ha respondido:

Imagine un diálogo entre dos personas, en la cual los enunciados del segundo hablante se omiten, pero de tal forma que el sentido general no se viola en nada. El segundo hablante está invisiblemente presente; sus palabras están ausentes, pero las huellas profundas dejadas por estas palabras ejercen un efecto determinante sobre las palabras presentes y visibles del primer hablante. Intuimos que se trata de una conversación, a pesar de que solamente uno habla; y es una conversación de la clase más intensa, porque cada palabra enunciada responde y reacciona con cada fibra de su ser al hablante invisible, apunta a algo fuera de sí, más allá de sus límites, a las palabras tácitas de otra persona (Bakhtin 1984:197)⁴.

Vivar, Lozano Machuca y sus contemporáneos los abogados españoles no pudieron ni imaginar la etnografía en el robusto sentido bakhtiniano. Pero el protocolo legal civil, cuando realizado más o menos con rectitud, produjo innumerables veces en el siglo XVI textos que son por lo menos indirectamente dialógicos en el sentido bakhtiniano. Nuestro quehacer no consiste solamente en extraer de los discursos impuestos fragmentos de discurso andino, sino también palpar en el texto total la conversación silenciada.

Visto con óptica más bakhtiniana, el discurso ya no asume la forma de un sistema impersonalmente coherente, sino de una vasta conversación con innumerables partícipes. Es un hecho triste que en Lipes barajemos casi exclusivamente enunciados constreñidos por los roles burocráticos (etc.). Por consecuencia, aun utilizando los avances logrados por Martínez, nos faltan muchos elementos para poder escuchar las conversaciones originarias. Pero este hecho se puede contemplar sin temer que cultura vive condenada al ensimismamiento. El mismo carácter de la cultura popular andina demuestra lo contrario.

¿Quién tiene razón? No saldremos pronto de esta duda. Los foucauldianos sobresalen por su

perspicacia crítica. *Gente de la Tierra de Guerra* infunde en la historiografía andina una sutileza y penetración pocas veces alcanzadas. Pero sigo

pensando acamparme con los bakhtinianos, porque su humanismo cálido revela en la actuación de los hombres y mujeres normales algo verdaderamente súper.

Referencias Citadas

- Arellano López, J. 2000. *Arqueología de Lipes, Altiplano Sur de Bolivia*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Museo Jacinto Jijón y Caamaño y Taraxcum, Quito.
- Ávila, F. de. 1966 [1608]. Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarochirí, Mama y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas. En *Dioses y Hombres de Huarochirí*, traducido por J. M. Arguedas y editado por P. Duviols, pp. 198-217. Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Bakhtin, M.M. 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. University of Michigan Press, Minneapolis.
- 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. University of Texas Press, Austin.
- Caillavet, C. 2000. *Etnias del Norte. Etnohistoria e Historia del Ecuador*. Casa de Velásquez, IFEA, Abya Yala, Quito.
- Corr, R. y K. Powers 2013. Ethnogenesis, ethnicity, and "Cultural Refusal": The case of the Salasacas in Highland Ecuador. *Latin American Research Review* 47 (special issue):5-20.
- Fuenzalida, F. 2009 [1977]. *La Agonía del Estado-Nación. Poder, Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- Gellner, E. 1995. *Anthropology and Politics: Revolution in the Sacred Grove*. Blackwell Publishers Ltd., Oxford.
- Hornborg, A. y J.D. Hill (eds.) 2011. *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. University Press of Colorado, Boulder.
- Kuper, A. 2004. *Culture: The Anthropologists' Account*. Harvard University Press, Cambridge.
- Langebaek, C.H. 2009. *Los Herederos del Pasado: Indígenas y Pensamiento en Colombia y Venezuela*. Universidad de los Andes/Ediciones Uniandes, Bogotá.
- Martínez C., J.L. 1998. *Pueblos del Chañar y el Algarrobo: Los Atacamas en el Siglo XVII*. DIBAM, Santiago.
- 2011. *Gente de la Tierra de Guerra. Los Lipes en las Tradiciones Andinas y el Imaginario Colonial*. DIBAM-Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Santiago-Lima.
- Mejía Xesspe, M.T. 1947. *Historia de la Antigua Provincia de Anan Yauyo*. Lima.
- Montesinos, F. de. 1930 [1642-44] *Memorias Antiguas Historiales y Políticas del Perú por Fernando de Montesinos*. Librería e Imprenta Gil, Lima.
- Ramón Valarezo, G. 1990. *El Poder y los Norandinos: La Historia en las Sociedades Norandinas del Siglo XVI*. Centro Andino de Acción Popular Quito.
- Salomon, F. 1997. 'Conjunto de nacimiento' y 'línea de esperma' en el manuscrito quechua de Huarochirí (ca. 1608). En *Más Allá del Silencio. Las Fronteras de Género en los Andes*, compilado por D.Y. Arnold, pp. 302-322. ILCA, La Paz.
- Searle, J.R. 2009. Why should you believe It? *New York Review of Books* 56(14) online.
- Silverblatt, I. 2004. *Modern Inquisitions: Peru and The Colonial Origins Of The Civilized World*. Duke University Press, Durham.
- Spalding, K. 1984. *Huarochirí, an Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford University Press, Stanford.
- Taylor, A-C. 1999. The Western margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century. En *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Vol 3 part 2. South America (Colony and Republics)*, editado por F. Salomon y S. Schwartz, pp. 188-256. Cambridge University Press, New York.
- Taylor, G. 1999 [1608]. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Segunda edición revisada. Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, y Universidad Particular Ricardo Palma, Lima.

Notas

- ¹ La frase proviene del prefacio del Manuscrito quechua de Huarochirí.
- ² Las citas de Bakhtin en español son retraducciones por FS a partir de versiones ya traducidas al inglés. Ahí va la traducción del ruso al inglés por Caryl Emerson: *There exists a very strong, but one-sided and thus untrustworthy, idea that in order to understand a foreign culture, one must enter into it, forgetting one's own, and view the culture through the eyes of this foreign culture. This idea, as I said, is one-sided. Of course, a certain entry as a living being into a foreign culture, the possibility of seeing the world through its eyes, is a necessary part of the process of understanding it; but*

if this were the only aspect of this understanding, it would merely be a duplication and would not entail anything new or enriching. Creative understanding does not renounce itself, its own place in time, its own culture; and it forgets nothing.

³ *A meaning only reveals its depths once it has encountered and come into contact with another, foreign meaning: they engage in a kind of dialogue which surmounts the closedness and one-sidedness of these particular meanings, these cultures. We raise new questions for a foreign culture, ones that it did not raise for itself; we seek answers to our own questions in it; and the foreign culture responds to us by revealing to us its new aspects and new semantic depths.*

⁴ *Imagine a dialogue of two persons in which the statements of the second speaker are omitted, but in such a way that the general sense is not all violated. The second speaker is present invisibly, his words are not there, but deep traces left by these words have a determining effect on the present and visible worlds of the first speaker. We sense that this*

is a conversation, although only one person is speaking, and it is a conversation of the most intense kind, for each present uttered word responds and reacts with its every fiber to the invisible speaker, points to something outside itself, beyond its own limits, to the unspoken words of another person.