

Revista Chilena de Humanidades, N° 16, 1995, 27-40
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile, Santiago, Chile

*"Pública voz y fama":
una aproximación a los espacios
discursivos coloniales en el siglo XVI*

José Luis Martínez C.

Departamento de Ciencias Históricas
Universidad de Chile

ABSTRACT

Based on a letter sent by a colonial employee to the Viceroy of Peru, which attempts to convince him to change the policy towards the native groups living in the southern Andean high plains and in the north of Chile, the author of this article reflects on the social conditions of the spoken and written word within colonial society at the end of the XVI century.

En 1581, al parecer siguiendo una práctica relativamente extensa entre algunos funcionarios coloniales, el entonces factor de Potosí Juan Lozano Machuca envió una carta a Martín Henríquez, virrey del Perú, en la cual le informaba sobre «el estado» de la extensa región que se extiende al sur del salar de Uyuni y que se corresponde, de manera general, con parte de lo que hoy es el sur boliviano, el norte chileno y el noreste argentino.

Se trata de uno de los escasos documentos conocidos y publicados que hacen referencia a distintos grupos indígenas del extremo más meridional del altiplano andino y destaca por su importancia y por la influencia que ha ejercido como fuente documental privilegiada en los estudios contemporáneos. Por

su valor como fuente sobre una región muy poco conocida y por coincidir, en lo formal, con un conjunto de informaciones hechas llegar a las autoridades coloniales de Perú y España en la época, la carta fue publicada originalmente en las *Relaciones Geográficas de Indias* (Perú, tomo II, Apéndice III: XXI-XXVIII), en 1885; más tarde, en 1965, en la *Biblioteca de Autores Españoles* (t. 183, 184 y 185) y, más recientemente, en 1992, en una nueva versión paleográfica, de J.M. Casassas, en la revista *Estudios Atacameños* N°10.

A grandes rasgos y en una muy apretada síntesis, la carta recoge las informaciones de Pedro Sande, un español «hombre ingenioso y general en muchas cosas», quien viajó y estuvo en el territorio de Lipes cuatro o cinco meses, «viendo y entendiendo la tierra» y estudiando diversas minas que se habían descubierto en aquel territorio. Se describe, así, tanto el territorio como sus habitantes, señalando sus poblaciones y efectuando una brevísima reseña de algunas de sus principales actividades económicas. En el texto, Lozano identifica al menos dos unidades sociales que se podría, tentativamente, asumir como etnicidades presentes en ese espacio: un grupo aymara mayoritario, ubicado básicamente en los bordes del Salar de Uyuni, y otro uru, asentado más hacia el sureste. El texto también menciona a los atacamas (un grupo vecino) con relativa extensión, y efectúa referencias a Tarapacá y el actual nordeste argentino. Toda la descripción está salpicada e intercalada de observaciones acerca de posibles explotaciones mineras, de proposiciones para el sometimiento de nuevos grupos y la extensión del dominio español, etc.

Según lo señala el propio autor, su carta reemplaza la información que personalmente debía entregar otro español, Pedro Sande, al Virrey. Es Sande y no Lozano quien habría recorrido aquellos territorios («rogué a Pedro Sande que tomase trabajo de llegarse a ver aquellas minas... y que asimismo entendiese todo lo que había en la tierra», p. 30, f. 144r). Opera, entonces, en la misma fundación del documento, una doble sustitución: un personaje narra por otro y lo escrito reemplaza a lo hablado. Curiosamente, las sustituciones no parecen exigirle a Lozano Machuca ninguna explicación adicional, más allá de aquella con la que inicia su relato: como Sande no puede acudir a Lima, va una carta, tal vez más larga de lo habitual, pero ya sabrá el Virrey comprender.

«... y estando Pedro Sande para se partir, la Real Audiencia de La Plata envió por el por cierto negocio que contra el trata el fiscal sobre la herencia de su padre y sobre una negra que compró que estaba condenada a muerte; y visto esto, determinó ir en su lugar Diego Enrique Franco, que es el que esta dará a V.E., que asimismo estaba determinado ir con Pedro Sande, y atento a esto, me será forzado alargarme en esta más de lo que hiciera yendo Pedro Sande. Será V.E. servido de mandarme dar para ello licencia.»

(Lozano 1992 (1581): 30, f. 144 r; subrayado mío)

Dos son, aparentemente, los temas que están planteados aquí: a) la relación entre lo escrito y lo hablado, o al menos, una forma de relación entre uno y otro, y b) la autoridad o el derecho para narrar. Ambos son problemas centrales en la elaboración de cualquier estrategia metodológica historiográfica, más aún cuando, como es el caso, se trata de estudiar situaciones de contacto cultural en las cuales una sociedad —la hispana— asume la descripción e interpretación de otra, la indígena. Es por ello que quisiera generar una breve reflexión sobre estos temas, buscando sobre todo, generar una discusión que nos permita a los historiadores y etnohistoriadores nutrirnos del desarrollo teórico y metodológico de quienes se han dedicado al análisis del discurso y de los textos desde disciplinas como la literatura, la semiótica o la lingüística.

HABLAR Y ESCRIBIR

La indiferenciación inicial marcada por Lozano pareciera poner lo escrito simplemente como una continuación de lo hablado, una transición sin rupturas y sometido a idénticas reglas de enunciación. No hay una mención al posible empobrecimiento del relato escrito con relación al texto oral, ni a las restricciones que impone la escritura a un posible diálogo, etc. Aquí el documento no es sino el portador, casi como un hablante más, de un relato que se entiende en esencia oral. El soporte —así— pareciera ser secundario; es la palabra hablada, la voz, lo importante y lo que cuenta y no su soporte.

¿Cuántas veces nos hemos topado, en documentos de esa misma época, con expresiones tales como «es pública voz y fama», una fórmula usada recurrentemente para apoyar y validar una afirmación de cualquier testigo en los juicios y probanzas del siglo XVI? ¿No está presente en ambas situaciones (la carta y esos juicios), un tema similar, el de la importancia social de la palabra hablada? No puedo dejar de recordar aquí la idea de la «prueba de la presunción», aquel recurso jurídico empleado al menos por los inquisidores alemanes del siglo XVII y mediante el cual se reconocía que «aquello que se dice, es», por el solo imperio de la palabra hablada socialmente válida.

Apenas esbozado el problema, surgen las interrogantes. De una u otra forma en este mundo español colonial del siglo XVI, pareciera haber determinados espacios sociales en los cuales la palabra hablada puede tener un mayor peso o valoración que la escritura. La estructura misma de los testimonios que se apoyan en expresiones como «es pública voz y fama» y otras, hace que en determinados contextos de escritura, el papel, el documento en suma, pudiera no ser sino un soporte físico de continuidad de «lo dicho». Y así el testimonio escrito pasa entonces a ser —de una u otra forma— la continuidad de esa «voz pública». La voz, la palabra social hablada estaría aquí, al igual que en el documento de Lozano, escrita únicamente a efectos de salvar las distancias que ella debe recorrer.

Esa palabra social, la voz pública o la fama, entendiendo ésta en su significado inicial de «noticia o voz común de una cosa» (Montaner y Simón Eds. 1912:61), parece tener además una influencia en la forma por la cual — en la carta de Lozano— se estructura el relato sobre los grupos indígenas. Allí pueden distinguirse con facilidad dos formas de enunciación que tienen que ver con lo hablado o lo dicho.

Una, con el sujeto siempre en primera persona y conjugaciones en voz activa, da cuenta de la comunicación personal, de una determinada forma de decir: «traté con Tomás de Ibarra; «noticia que me dió...»; «yo me ofrezco...», etc. (Lozano 1992 (1581):30, f. 144r; p.33, f. 146r). Son los hechos de la experiencia directa.

Otra, de aparentemente mucho mayor peso al interior del relato, expresa siempre en tercera persona y voces pasivas el discurso social que aparece como ya elaborado o establecido sobre un determinado tema, la «fama» en definitiva: «diciendo ser la tierra»; «se decía que eran indios belicosos»; «por tener fama...», etc. (Op. cit.: p. 30, f. 144r, f.144v).

Se advierte, así, que en el texto operan los dos tipos de enunciación que refería Benveniste: el enunciado «histórico», formulado en pasado, y en tercera persona para producir una imagen de objetividad, del «así es» o «así ocurrió» (apud Kristeva 1988:19) y el enunciado personal, que se constituye en este caso en un efecto de realidad, de presencia del protagonista en parte de los hechos relatados (Barthes 1970). Me parece que una lectura más aten-

MA
S. TRINIDAD
dios padre di
or hijo dios es pira. fus santo un solo dios uer de
deos q' ceto y uee dinto a los hombres y al mundo
y suma de la uirgen f. a. a. y a to dos los santos y
santos y angeles del cielo amen — me de su g r a c i
a para esci uir y no tar buenos e gen p los para
que se llo tome to dos los christianos y cien bre
y plante para que echen buena feuta y ci mi
ente para el seruicio de dios nro. s. y del ma
lo los peccadores se emiende y en fe me sullen
gua y corason y su anima y con
sin cia y a los que la ley ee
le alumbra el espiritu
santo y unos y otros
se con se cen y se en
sen en y se pan q'
ay un solo dios
uer da de co la
sancti c i m a
tri ni da den
el cielo y en
este mun
do dios
uer da
de co
?

QUARTA VECITA enestacalle

dela quarta son llamados- nansa- cuna de
 gas blanca coxas opamuda- uinay oncocto
 plidas- tinxe uayata emanay- como corcoladas
 chictaica- cacya navis ben sidas aestascl ynga
 las casquas como los como ellos y las de mas q
 pudian traxer hacia n lital y texer y saui
 an estas obas y a mil maneras de labores y tosi
 an chumbe- yuincha- yalos demas el ynga lo vee
 par hian para mansebas para q pareiesen y
 multiplicasen aumentasen y
 ubiese aumento de ellos por
 laticera no que rasen
 vermo solitario y sue
 len ser gran xeste xebos
 ras de xopa y cooi
 necas y chichucas
 y chocaras pa
 enen tre tenimi
 ento del ynga
 y selos- ras
 y principales
 que se
 en el ynga
 y selos- ras
 y principales
 que se

ta de estos elementos nos puede revelar, por una parte, algunos de los mecanismos que construyen el relato y, si somos capaces de seguir esa línea, puede aproximarnos también al problema del estatuto del relato (ya volveré al tema). Por otra, permite observar que, para efectos de la construcción del texto, la narración de Lozano se organiza al menos en tres partes, con estructuras lingüísticas diferentes.

La carta de Lozano pareciera, entonces, estar pensada al menos en su formalización, básicamente como una «comunicación hablada». El saber que posee Lozano será transmitido por escrito, pero ello no es el resultado de una elección consciente, una búsqueda de conservar o preservar lo que se quiere comunicar dada su importancia, ni es expresión de la intención de escribir para validar lo sabido, para hacer más relevante el contenido de lo informado, sino por el contrario, la carta es una simple casualidad: como Sande no puede ir y no puede relatar oralmente, lo escribirá para que lo segundo sea una representación de lo primero. No es el principio de fijación, propio de los documentos burocráticos o de las crónicas, lo que aparece organizando en primera instancia el relato, sino la comunicación.

¿Qué consecuencias puede tener, para la investigación etnohistórica, el hecho de que cierto tipo de documentos, o de partes del mismo, sean pensados como una continuidad con lo hablado, sin asumir su realidad de texto escrito? Porque la escritura, por mucho que se pretenda lo contrario, no es un reflejo directo de lo dicho. Está sometida a otros parámetros, a una realidad

física que la encuadra (baste pensar, solamente, en los límites de la hoja y de la «caja» de un manuscrito), a una linealidad que no es, a pesar de su aspiración, aquella de la cadena sintagmática. Una escritura que está constreñida por procedimientos que son diferentes a los de la voz hablada y que, en cuanto a la producción del sentido, presenta una ruptura definitiva entre la intención del autor y el sentido del texto para un lector que siempre permanece externo (Ricoeur 1983:97 y ss.)

Una comparación puede servir, tal vez, para ejemplificar esa contradicción entre discurso hablado y escrito. La «Carta al Rey» de Guaman Poma, escrita poco más tarde (1608), pareciera asumir, de manera explícita esa suerte de «prueba de fuerza» de pasar lo hablado a lo escrito. ¿A cuántos de quienes han trabajado con la edición facsimilar, no ha llamado la atención el capítulo de las «calles» inkaicas, para cuyo relato Guaman Poma rompió con todos los esquemas y formalidades de la escritura occidental (linealidad, direccionalidad izquierda a derecha, verticalidad de la hoja arriba-abajo, etc.)? Páginas escritas circularmente, o con diferentes direcciones de escritura y que parecieran romper constantemente la «caja» al interior de la cual se debe escribir, representan un estallido de la iconicidad lineal de la frase escrita, se «toman» de otra manera el espacio, parecen gritar, en definitiva, los constreñimientos que lo escrito impone a lo hablado (ver fig. 1).

La carta de Lozano, en cambio, parece ubicarse plenamente en aquel espacio que Ong denominó «la cultura del manuscrito». Un espacio que, de una u otra forma, privilegiaría lo oral por sobre lo escrito, a pesar del avance de la escritura:

«En Occidente, durante todo el Renacimiento la producción verbal más enseñada fue la oración y quedó implícitamente como el paradigma básico para todo discurso, tanto escrito como oral. El material escrito era secundario al oído de maneras que hoy en día nos parecen excéntricas» (Ong 1987:118)

Es hora de retomar el segundo desplazamiento fundacional que pareciera operar en el texto de Lozano: la sustitución de un informante por otro que, me parece, está estrechamente relacionado con el contexto de escribir lo hablado sin asumir la ruptura, que acabamos de esbozar.

EL ORDEN DE LOS DISCURSOS

«... viendo lo mal que estos indios (lipes) pagaban su tasa, traté con Tomás de Ybarra, Alguacil de hacienda real, cerca de la orden que se podía tener para la cobrar (...). Tomás de Ybarra se ofreció a ir y yo le

ayudé para ello y entender lo que en ésto había y así lo puso en ejecución, llevando tres o cuatro amigos consigo y recaudos de Oficiales Reales para cobrar la tasa.» (ob. cit.: 30, f. 144r)

«... y entendida esta noticia que me dio el Tomás de Ybarra, rogué a Pedro Sande que tomase trabajo de llegarse a ver aquellas minas (...) y asimismo entendiese todo lo que había en la tierra y la disposición de ella muy en particular...» (ibid)

«Fue a los lipes donde estuvo cuatro o cinco meses viendo y entendiendo la tierra y desaguando las minas que tenían mucha agua, y descubrió nueve vetas de plata en un cerro que llaman Escala, once leguas del asiento de Usloque que es donde primero se descubrieron las minas que he dicho y donde arrendó la de su majtd., como verá V. Exca. en particular por la manifestación y relación que de esto me trajo, que es la que se sigue.» (ibid. f. 144v; subrayados míos)

El que Lozano, *que no fue a los lipes*, pudiese escribir su relato sin tener que justificarse por ello, plantea variados problemas. No se trata de una copia textual de la relación hecha por Sande, como pudiera hacerlo suponer la frase final que acabamos de transcribir («que es la que se sigue»), puesto que en innumerables párrafos Lozano intercala sus propias observaciones.

En términos de una crítica historiográfica clásica (la compulsión de las fuentes), quedaría por ello descalificado para relatar (y para transformarse en una fuente confiable), situación que no ha impedido, sin embargo, que el texto adquiriera una gran relevancia.

Pero no se trata, aquí, de esa situación sino de un tema que me parece más importante: ¿por qué Lozano puede sustituir el relato de Sande, sin asumir, nuevamente, la contradicción que ello debiera suponer?

Al igual que en la sustitución primera, me parece que esta situación puede rondar o situarse en los bordes de un tipo de prácticas muy comunes en la época y que exceden los límites internos del texto, volviendo así a mostrarnos los innumerables hilos que se cruzan y entrecruzan al interior de un documento. Me refiero, en este caso, a la práctica de escribir sin citar las fuentes o aquellos otros autores a quienes, en nuestros parámetros historiográficos actuales, se habría «copiado»; «Fue, al parecer, época en que no se veía mal el «préstamo» intelectual, con cita o sin ella» (Aranibar 1963:122)

No se trata del único desplazamiento conocido en la época. Me parece que situaciones y procedimientos similares pudieran encontrarse detrás de la re-escritura del diario de Colón por parte de Bartolomé de Las Casas y detrás de la crónica de Mariño de Lobera, re-escrita por el fraile jesuita Escobar en Lima:

«... sólo me resta que decir que, aunque yo no soy autor desta historia, ni he añadido cosa concerniente a la sustancia, antes quitado... por evitar prolijidad, y si algunas he de nuevo escrito, son algunos puntos comunes al Perú y Chile que yo he visto, y han sido necesarios para declaración y entereza de la historia...»

(Bartolomé de Escobar, en Mariño de Lobera 1960) (1595: 230)

Probablemente, a poco de empezar a buscar, descubriremos que no se trata únicamente de la copia sin cita o referencia al autor, sino también la práctica de escribir y re-escribir o escribir encima de (casi como un palimpsesto) otro texto. La posibilidad de que un texto se superponga a otro.

En la Carta se asume una homologación básica: parece ser indistinto que hable Sande o escriba Lozano, lo que ambos relatarán es, básicamente, un discurso cuyos parámetros centrales o cuyos márgenes (eso habrá que establecerlo), parecieran estar ya establecidos de antemano.

¿Y cuáles pueden ser esos parámetros centrales, o esos límites? Un elemento que me parece relevante es que, en realidad, pareciera que este espacio de discursividad no gira en torno a lo indígena, como nuestro propio interés actual y la propia mirada de la etnohistoria pretende hacerlo, sino sobre «la tierra». Es nuestra ruptura moderna la que segmentando «la tierra», desplaza el paisaje y privilegia lo indígena.

«... rogué a Pedro Sande que tomase trabajo de llegarse a ver aquellas minas (...) y que asimismo entendiese todo lo que había en la tierra y la disposición de ella en particular...» (ob. cit.: 30, f. 144r-144v)

En el contexto discursivo del siglo XVI, por el imperio de una episteme que hace de la Semejanza y la Similitud algunas de las vigas maestras del conocer y el describir (Foucault 1989), el campo semántico de «la tierra» englobaba tanto al espacio como a sus habitantes. La Semejanza «hace» que el paisaje, el relieve, la naturaleza y los hombres participen de una misma «esencia». Sean «similares» o tengan una misma «disposición». La «tierra» como enunciado tiene —en este preciso sentido— un contenido que va mucho más allá que solamente la descripción de sus habitantes.

Sande fue únicamente a Lipes y no a Atacama, ni a Tarapacá o la región chiriguana o Paraguay; territorios y grupos que Lozano incluye sin embargo en su carta, sin tampoco haber estado allí y en un orden, que pudiera parecer, a primera vista, casi inexistente. Pero ello pudiera ser el mismo recurso «para la declaración y entereza de la historia» que mencionaba el cura Escobar en la cita precedente. Pareciera un contrasentido de la burocracia el que un burócrata (Lozano es el factor de Potosí y, como tal, encargado de las rentas reales), que se dirige precisamente a la máxima autoridad política y

burocrática, al Virrey, no busque conservar un orden descriptivo. Si así lo hace, si el texto interrumpe la relación de Sande, intercala comentarios de Lozano, introduce nuevos grupos y espacios, etc., es porque, me parece, hay una discursividad general que pareciera permitirlo, un orden de los discursos sobre «la tierra» que permite determinadas referencias, ciertas comparaciones, etc.

«Como dice San Gregorio Magno (540-649): «por tener el hombre en común con las piedras la existencia (ese), con los árboles la vida y con los ángeles el entendimiento (discernere), recibe correctamente el nombre del mundo» (Lewis, C.S. 1980: 117)

Ello nos pone de lleno en un espacio que, en términos etnohistóricos, me parece que ha sido aún muy poco estudiado. Es la existencia posible, por comprobar, de lo que podríamos llamar los discursos sociales o colectivos, los lugares comunes asumidos para hablar o referirse a algo, las permisiones y restricciones que ese espacio común pudiese tener, etc. ¿Sobre qué se podía hablar y sobre qué no?, ¿quiénes pueden hablar y quiénes no?, ¿cuáles son sus criterios de autoridad? En el caso del relato oral sobre las sociedades indígenas ¿cuáles son sus reglas y sus temas, sus órdenes y regularidades? La carta de Lozano tiene, como una de sus justificaciones, precisamente, la existencia de una discursividad:

*«Habrá diez años, poco más o menos, que en el repartimiento de los Lipés, questá en la Corona real, como cincuenta leguas desta villa, se descubrieron muchas minas de plata y se comenzaron a registrar con mucha furia, y de la misma manera se dejaron de proseguir y labrar y así se quedaron por entonces, **diciendo** ser la tierra mala y despoblada...»*

(Lozano, ob. cit.: 30)

Más adelante, en el mismo documento se señala: «porque *se decía* que eran indios belicosos» y «entendió (...) que no eran belicosos *como se decía*» (loc. cit.). Se dice, se habla y ese hablar es colectivo, es social.

Por discurso social o espacio social de una discursividad me refiero, básicamente, a aquel heterogéneo conjunto de prácticas, de enunciados, de referencias, de afirmaciones positivas y de silencios, de conceptos y categorías, puestos en juego en una época determinada por una sociedad para referirse (para hablar) sobre alguna cuestión que resulta convertida, por ello, en un objeto discursivo (Foucault 1972: 51 y ss.). A aquella fina malla de relaciones que hacen que distintas personas, sin siquiera conocerse, puedan estar hablando simultáneamente de un mismo objeto. A las relaciones de unos enunciados con otros. En definitiva, al espacio que se dibuja tanto desde el

exterior como desde el mismo interior de ese objeto de enunciación. Las actuales luchas políticas (por ejemplo) tienen, en nuestra sociedad, un espacio discursivo que les es propio. Ya sea desde una posición u otra (desde cada «trinchera», si quisiéramos ser rigurosos), desde afuera o adentro de ellas, se usan enunciados similares, sus categorías éticas y morales son esgrimidas por quienes deben hablar sobre ellas, las metáforas y los paradigmas son los mismos, sus conceptos, etc., todo ello muestra esa fina malla, esa red de relaciones que constituye un espacio social de discursividad y que integra tanto los relatos oficiales como aquellos surgidos popularmente.

La existencia de una determinada discursividad, como un espacio en el que la sociedad colonial del siglo XVI puede participar y del cual puede «tomar» y «entregar» información, pareciera estar en este caso fuertemente ligada —en el siglo XVI— a la importancia otorgada a la voz y al oído como procedimiento privilegiado de obtención de conocimiento y de registro de acontecimientos. Se trataría, aquí, de un discurso social de carácter oral.

De ese espacio social oral al que me refiero, parecieran dar cuenta las palabras de otro escritor colonial, más o menos contemporáneo a Lozano, pero bastante lejano geográficamente. Cuando Vivar emprende la tarea de relatar los sucesos de la conquista de Chile, expresa:

«Y estoy confiado, como ciertamente me confío, en que en todo seré creído, y porque no me alargaré más de lo que ví, y por información cierta de personas de crédito me informé, y por relación cierta alcancé de lo que yo no viese.» (Vivar 1988-1558: 41)

Vivar, que pretende escribir una «Relación copiosa y verdadera» y aspira a ser creído, acude a ambos mecanismos de obtención del saber a los que ya me he referido y que son también los usados por Lozano y por Pedro Sande: lo visto y lo oído.

«... y lo principal a que fue Pedro Sande por orden mía fue a hacer esta averiguación, verificación y pesquisa de raíz, como la ha hecho con los mismos indios y por vista de ojos...»

(Ob. cit.: 31, f. 144v; subrayado mío)

En Vivar lo oído ya aparece expresado en términos de una mayor regularidad que evidencia la existencia de ese espacio oral de discursividad: son la «información cierta» y la «relación cierta» las fuentes confiables —a igual término que lo visto personalmente— las que autorizan el empleo de la palabra, que permiten hablar sobre un determinado tema sin haber sido testigo presencial o, menos aún, sin haberlo conocido por lecturas y, sin embargo, aspirar a relatar lo verdadero.

Ello nos remite a otros puntos de atención, que requieren de mayores análisis a futuro. Aparentemente, en esta época, las restricciones para «hablar», es decir, para enunciar algo y para traspasar lo hablado a la escritura, son menores que las que aparecerán posteriormente. La economía, política de lo hablado y lo escrito, al menos en ciertos temas, pareciera ser menos restrictiva permitiendo una mayor participación social. El simple hecho de que se trate de oralidades y no de escrituras ya evidencia una mayor amplitud; pero además, el que se pueda tomar de otros sus «relaciones e informaciones ciertas» sin la necesidad de la cita de autoridad, también pareciera apuntar en esta dirección. La misma expresión que ya he referido anteriormente: «pública voz y fama», usada como validación en las exposiciones de los testigos, simplemente porque un determinado conocimiento o hecho es «fama», también contribuye a esbozar parcialmente las posibilidades de participación en esta determinada discursividad.

Es pública voz, es fama, es palabra social hablada en definitiva. Una posibilidad inquietante para quienes, más o menos inconscientemente, nos hemos ido acostumbrando a sobrevalorar el peso de lo escrito por sobre lo hablado (Derrida, 1971), a desdeñar el valor y efecto de lo oral en detrimento de lo escrito, de lo marcado para que perdure.

Hoy el fiel de la balanza se ha inclinado decisivamente hacia el otro lado, es lo escrito aquello que tiene valoraciones de veracidad y objetividad por sobre lo hablado. Nuestra sociedad contemporánea ha multiplicado las expresiones valorativas sobre la escritura, en reemplazo de la oralidad. «Estaba escrito» (tenía que ocurrir, por lo tanto), es un enunciado popular que muestra el peso actual de la escritura. Aquello que «se lleva al papel» adquiere por esta sola transferencia un aura de seriedad, se valoriza y valida mucho más que un testimonio sobre «lo dicho». Las propias actitudes y metodologías historiográficas han tendido a privilegiar lo escrito y a destacar en el documento, en consecuencia, determinadas características por sobre otras, oscureciendo o minimizando aquellas que precisamente podrían revelar mejor la importancia de una oralidad pública en el seno de una «cultura del manuscrito» como pareciera ser la sociedad colonial del siglo XVI, al menos en estos territorios.

Falta aún mucho por estudiar y conocer sobre los espacios y prácticas discursivas coloniales en la América del siglo XVI, y con esto no quiero afirmar que todos los espacios del hablar y escribir están por igual abiertos a todo aquel que quiera usarlos y acudir a ellos (Lienhard 1989; Mignolo 1992). Ciertamente, existen también otros espacios restringidos, como la escritura burocrática, por ejemplo, o el saber religioso. Es indudable, además, que el peso de la escritura ya es muy grande en este siglo y de que, en definitiva, lo que motiva estas líneas no es sino un texto escrito. Pero todo ello no niega que en el mismo texto aparecen ciertos con-

tornos que parecieran marcar los bordes y características que adquiere el tema sobre el que se va a escribir.

¿Y qué pasa con la palabra indígena?, ¿se integra o es marginada?, ¿en qué otros espacios discursivos está operando simultáneamente? Hasta aquí, sabemos poco o nada acerca de una participación indígena en esta discursividad. Es una tarea aún pendiente para la etnohistoria el determinar las formas, condiciones y espacios bajo los cuales funcionaba la palabra hablada andina al interior o en los márgenes de este discurso. Espero que, a lo largo de este trabajo, puedan percibirse algunos elementos de ella. Pero la existencia de un espacio de lo hablado, de lo oral como una de las discursividades europeas sobre la «tierra», no debiera llevarnos a pensar que ese era el único ámbito de discursividad indígena de la época. Creo que es también una tarea pendiente investigar qué ocurre con otros campos. La aparente importancia de nuevos planos de expresión de semióticas visuales, manifestadas —por ejemplo— en la aparición de una decoración formalmente distinta (antropomorfizada), en los keros de madera cuzqueños, o las pinturas murales en las iglesias que, aparentemente, habrían sido pintadas, al margen de los especialistas, por los miembros de las respectivas comunidades o reducciones, etc. insinúan que allí podría estar ocurriendo un interesante proceso de una discursividad diferente, frente a la cual, en términos etnohistóricos, carecemos de preguntas y herramientas de estudio. Es, tal vez, también una situación que podría plantear otras aproximaciones a esa interesante confluencia entre textualidad y visualidad que plantea Guaman Poma o la insistente represión expresada en las Ordenanzas de Toledo, cuando prohíbe la pintura parietal de ciertas aves o plantas:

«Que se borren los animales que los yndios pintan en qualquier parte. Y por quanto los dichos naturales tambien adoran algun genero de abes e animales, e para el dicho efeto los pintan e labran en los mates que hasen para beber de palo, y de plata, y en las puertas de sus casas y los tejen en los frontales, doseles de los altares, e los pintan en las paredes de las yglesias: ordeno y mando que los hagais raer, y quitar de las puertas donde los tubieren y prohiuireis que tanpoco los tejan en las ropas que visten...». (ANB E 1764 (1574) n° 131, f. 89v)

De lo que se trataría aquí, si nuestra intuición es correcta, es tanto de reprimir expresiones que iconográficamente representan una ruptura y una representación alternativa al mensaje evangelizador, como de restringir los espacios de existencia de un discurso andino, de un plano de expresiones que escaparía a las economías políticas de la palabra de una sociedad que, precisamente, trataba de restringirlos.

La existencia de este espacio oral y de esta incipiente «economía política» que hemos sugerido arroja, por contrapartida, nuevas luces respecto del primer desplazamiento al que hacía referencia anteriormente respecto del texto de Lozano: «escribir lo hablado sin asumir la contradicción» (la sustitución del relato de Sande por la carta de Lozano), porque la base, la estructuración general —al menos— del relato de Lozano formaría parte de una discursividad común, de ese discurso oral que habrá que «verificar y pesquisar de raíz» si se quiere lograr herramientas metodológicas más rigurosas para el estudio de la sociedad hispano-indígena colonial del siglo XVI.

AGRADECIMIENTOS:

Este trabajo forma parte del proyecto de investigación 1940074, de FONDECYT.

BIBLIOGRAFÍA

1) Ediciones de la «carta del factor de Potosí...»

LOZANO MACHUCA, Juan.

1885 (1581): «Carta del factor de Potosí... al virrey del Perú, en donde se describe la provincia de los lipés»; en *Relaciones Geográficas de Indias, Perú*, t. II, Apéndice III: xxi-xxviii; Ministerio de Fomento, Madrid.

1965: «Carta del factor de Potosí... al virrey del Perú, en donde se describe la provincia de los lipés», en *Biblioteca de Autores Españoles*, t. 185.

1992: «Carta del factor de Potosí... (al virrey del Perú don Martín Henríquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de los Lipés», versión paleográfica, de J.M. Casassas, *Estudios Atacameños* N° 10: 30-34, San Pedro de Atacama.

2) Manuscritos:

Archivo Nacional de Bolivia:
ANB E 1764 (1574) N° 131

3) Publicaciones:

- ARANIBAR, Carlos. 1963: «Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII»; *Nueva corónica* 1: 104-135; Lima.
- DERRIDA, Jacques. *De la gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI Editores, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas* (1969). México, Siglo XXI Editores, 1989.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1616). París, Edición facsimilar, Institut d'Ethnologie, 1936.
- KRISTEVA, Julia. *El lenguaje, ese desconocido*. Madrid, Editorial Fundamentos, 1989.
- LEWIS, C.S. *La imagen del mundo*. Barcelona, Antoni Bosch editor, 1980.
- LIENHARD, Martín. *La voz y su huella*. La Habana, Casa de las Américas, 1989.
- MARIÑO DE LOBERA, Pedro. *Crónica del Reino de Chile* (1595). Madrid, Ediciones Atlas, 1960. Biblioteca de Autores Españoles, t. 131.
- MIGNOLO, Walter. «La cuestión de la letra en la legitimación de la conquista», en KOHUT, K. (ed.): *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*, pp. 97-112; Americana Eystettensia, Zentralinstituts für Lateinamerika-Studien der Kathelisechen Universität Eichstätt, Vervuest Verlag, Frankfurt am Main, 1992.
- MONTANER y SIMON (Editores). *Diccionario enciclopédico hispano-americano*, 30 vols. Barcelona, Montaner y Simón Editores Sociedad Internacional, 1912.
- ONG, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- RICOEUR, Paul. *Texto, testimonio y narración*. Santiago, Editorial Andrés Bello, 1983.
- VIVAR, Jerónimo de. *Crónica de los Reinos de Chile* (1558). Edición a cargo de Angel Barral Gómez. Madrid, Historia 16, serie Crónicas de América N° 41, 1968.