

Relativizando la historicidad. Memoria social, cosmología y tiempo en los Andes

Relativizing historicity: social memory, cosmology and time in the Andes

REBUT:10.06.2015 // ACCEPTAT: 30.09.2015

Ricardo Cavalcanti-Schiell

Universidad de Campinas (Unicamp)

Resumen

En la región de Tarabuco (Andes meridionales bolivianos), la memoria histórica de la gente originaria quechua-hablante no va más allá de lo que se acuerdan las generaciones vivas. El tiempo de los ancestros pertenece a otro mundo y no comparte la misma naturaleza de este mundo presente. Sin embargo, el reconocimiento de la continuidad de la existencia está enmarcado por otra pauta que no la causalidad factual o la transformación histórica, sino que la renovación permanente de los acuerdos entre las potencias dispensadas por los muchos sujetos del cosmos. Los regímenes textuales que expresan esta clase de memoria se organizan acorde una misma lógica formal: la complementariedad de mitades asimétricas. Acorde esta sintaxis, el pasado es complementario al presente, el mundo este es complementario al mundo de los ancestros, ambos son coetáneos y coextensivos, y es el consorcio de sus potencias que hace posible la reproducción de la vida. Frente a esto, lo que finalmente los andinos nos sugieren en términos conceptuales es el desplazamiento de la historicidad del lugar cognoscitivo de universal, para poner en su lugar un concepto más general de memoria, por el que la historicidad pasa a ser tan sólo uno de sus modos posibles.

Palabras clave: memoria social, cosmología, textualidad, Andes, Tarabuco

Abstract

In the Tarabuco region of the southern Bolivian Andes, the historical memory of native Quechua-speaking people goes no farther back than what living generations remember. The time of the ancestors belongs to another world and is not of the same nature as that of the present world. However, recognition of the continuity of existence is framed by a pattern, not that of factual causality or historical transformation, but the permanent renewal of agreements between the powers of the many agents of the cosmos. Textual regimes that express this kind of memory are organized according to the same formal logic: the complementarity of asymmetric halves. According to this syntax, the past is complementary to the present, and this world is complementary to the world of the ancestors. Both are contemporary and coextensive, and it is the consortium of their powers that makes possible the reproduction of life. What this Andean cosmology suggests in conceptual terms is that historicity as a universal way of knowing is displaced by a more general concept of memory, of which historicity is only one of its possible modes.

Keywords: social memory, cosmology, textuality, Andes, Tarabuco

Desde la perspectiva de la historia de la teoría antropológica, decir que las relaciones entre historia y antropología oscilan entre una estrecha aproximación y un hondo alejamiento conlleva considerar a qué historia la antropología se hubiera acercado y de qué esquema reconocido como histórico ella pudiera haberse apartado. Si en su génesis pre-malinowskiana por ejemplo, o sea, en los periodos evolucionista y difusionista, se remarcó el enlace necesario entre historia y antropología, resulta evidente, sin embargo, que la historia ahí ha sido incorporada acorde a perspectivas bastante específicas, es decir: ya sea el supuesto de una teoría general de la sucesión evolutiva de los estadios culturales humanos o bien la sencilla cronologización de una insoslayable dinámica de préstamos —tanto cuanto en el espacio, la difusión (de lenguas, técnicas o ideas) se pasaría en el tiempo. De otra parte, el periodo que sucedió a esta génesis marcó quizá el más deliberado distanciamiento de la interpretación antropológica frente a la historia. Lo que el funcionalismo rechazó de antemano fue la validez de una causalidad histórica para la explicación de la “organización social”. La constitución de una teoría general acerca de este tema debería operar en base al método inductivo, lo que presuntamente otorgaría a la antropología un lugar en el panteón de las ciencias naturales: la búsqueda de uniformidades, regularidades y leyes, con el objetivo de alcanzar, en algún momento, la explicación de fenómenos concretos como casos particulares de una regla general. Lo comentaba críticamente Evans-Pritchard:

Las críticas funcionalistas a los evolucionistas y difusionistas pusieron en tela de juicio no las obras históricas, sino las malas obras históricas, y esto hasta tal punto que renunciaron a la historia, aunque conservando la búsqueda de leyes, que era precisamente lo que la convertía en mala e inadecuada (Evans-Pritchard 1962: 46).

Más adelante, cuando se vuelve a estimar como debate teórico legítimo la relación entre las razones de existencia de los colectivos humanos y el reconocimiento en el tiempo de los hechos a ellos atinentes, los antropólogos aducen hacia el corazón del debate un objeto clásico de los estudios etnológicos; objeto que venía ya de Max Müller, Frazer, Wundt, Boas, van Gennep, Lévy-Bruhl e incluso Malinowski: el mito. Así que, las referencias clásicas de Lévi-Strauss (1958, 1962) y Evans-Pritchard (1962) traen a flote el tema del mito como una forma de consciencia o pensamiento, un operador de la memoria social que, por su lado, se distingue fundamentalmente de una consciencia histórica; esta que supone una linealidad temporal, una facticidad objetiva y una causación cumulativa. Más bien al revés, el reconocimiento del mito como una matriz lógica para la inteligibilidad del tiempo y de los hechos de memoria, quiso desvelar un régimen *émico* para la causación temporal que instaura una forma distinta de consciencia, a la que Marshall Sahlins (1981, 1985) vendría a designar “mitohistoria”. Así, del mismo modo como se impone el reconocimiento de una diversidad de los esquemas conceptuales acerca de la historia, asumir efectivamente la contingencia del pensamiento mítico, impone alargar esta diversidad también hacia otras posibilidades epistemológicas.

Hoy tenemos razonablemente claro que, del mismo modo que el mito aportó una alternativa epistemológica bastante diversa, tampoco es tan sólo él —o su narratividad canónica de la oralidad— la única forma discursiva por la que responde lo que se quiso reconocer genéricamente bajo la categorización de “memoria social”. Desde la cartografía afectiva del paisaje (Stewart y Strathern 2003) hasta la narratividad onírica (Bilhaut 2003, Cecconi 2012), muchos son los regímenes textuales que expresan sentidos específicos para la continuidad de la

existencia social. Y aquí preferimos darle a la idea de textualidad una acepción semiótica: no tan simplemente la del texto producido por medio de la escritura, sino la de un régimen cualquiera de formalización de la enunciación. De este modo, la epistemología del mito puede que sea el contenido de varias formas de memoria social, pero otras formas de expresión de la experiencia y de la cosmología compartidas en cuanto a los sentidos de la continuidad temporal o, dicho de otro modo, en cuanto al *rastro temporal del sentido por medio de los hechos* (no importa la calidad de estos últimos), también son posibles.

En el presente artículo, presentaremos algo acerca de cómo un grupo quechua-hablante de los Andes Meridionales bolivianos expresa su reconocimiento de la continuidad de la existencia, bajo una lógica simbólica específica y haciendo uso de regímenes textuales que, si bien no se apoyan en la escritura, tampoco se les podría especificar llanamente como del ámbito de la oralidad, y que, de forma muy sugerente, se hacen acompañar por un notable desdén hacia la historicidad y hacia eso que a los occidentales nos resulta ser tan caro, la consciencia histórica. De este modo, más que sobrepasar la dicotomía clásica consagrada (por una cierta tradición de Cambridge), presuntamente universal y exhaustiva, entre distintas capacidades intelectuales tocantes al registro de la memoria, o sea, entre oralidad y escritura (Goody 1977, Ong 1982), la lógica simbólica que mueve a esos otros regímenes textuales de memoria nos sugiere también relativizar la historicidad y desplazarla de su pretendido lugar de metadiscurso (trans-epistemológico) de reconocimiento de la continuidad social hacia una posición bastante más modesta.

Los Tarabuco: memoria frente a historia

Los Tarabuco no existen. Son una invención etnográfica¹. Por evidente, nos estamos contraponiendo a la idea de singularidades étnicas (o “identidades”) que reclamen la condición de realidad en última instancia, al igual que una “*raison ethnologique*” que no reconozca lo arbitrario de su contingencia (Amselle, 1990). Ciertas organizaciones indígenas recientes —como el CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu)— intentan hoy hacer existir a los Tarabuco como invención política, pero, considerados los faccionalismos

¹ Los datos etnográficos que siguen han sido recogidos a lo largo de unos cuantos años de trabajo de campo entre los Tarabuco, en la comunidad de Michkhamayu, al sur del pueblo de Tarabuco, Departamento de Chuquisaca, Bolivia. Las investigaciones empezaron en el 2001 y siguieron intensivamente hasta el 2004, siendo retomadas en periodos más cortos en el 2006, 2008 y 2012. Aparte del trabajo de campo, se han consultado intensamente, en los últimos 15 años, fuentes documentales de los fondos del Archivo Nacional de Bolivia (ANB), en Sucre, del Archivo General de La Nación (AGN), en Buenos Aires, y del Archivo General de Indias (AGI), en Sevilla. Las investigaciones han sido financiadas por la CAPES (Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior, Brasil), por la FAPESP (Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de São Paulo, Brasil) y por el Programa de Núcleos de Excelencia del Ministerio de Ciencia y Tecnología de Brasil, este último destinado al Núcleo “Transformaciones Indígenas”, dirigido por Eduardo Viveiros de Castro. El presente texto ha sido elaborado en el ámbito de discusiones recientes del colectivo de investigadores del que el autor forma parte en la línea de investigación “Categorías y arquetipos coloniales, liberales y poscoloniales”, del Proyecto RE-INTERINDI “Los reversos del indigenismo: socio-historia de las categorías étnico-raciales y sus usos en las sociedades latinoamericanas” (Ministerio de Economía y Competitividad, Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación, España, HAR2013-41596-P, 2014-2016), dirigido por la investigadora Laura Giraudó (EEHA, Sevilla).

Además de las referencias institucionales y personales antes mencionadas, el autor quiere dejar patente su gratitud al apoyo del Centro Cultural Los Masis, de Sucre, asimismo que a la generosa interlocución de Berta Ares, Mónica Martínez Mauri, Montserrat Ventura i Oller, Josep Lluís Mateo Dieste, Verónica Calvo y a los juiciosos evaluadores del presente artículo.

comunitarios y las formas actuales de representación, es muy poco probable que esto ocurra, por más que la retórica, largamente arbitraria, sobre las “naciones originarias” y la grandeza del pasado indígena prehispánico en los Andes se esfuerce por recurrir a quiméricos argumentos “históricos”. En que pese a su pretendida mística evocativa —que es una mística más bien mesiánica (Flores Galindo 1986), no histórica—, estos argumentos parecen quedar todavía bastante lejos de tener una legitimidad suficiente. Lo que sí existe es el pueblo de Tarabuco, cuyo nombre sirve de referencia, compuesto por una población de *mozos* (“mestizos”) y familias indígenas más acaudaladas, ubicado a 55 Km de la capital del Departamento boliviano de Chuquisaca, Sucre (la antigua sede de la Audiencia de Charcas en el periodo colonial). Y lo que sí también existe, alrededor de él, son unas siete decenas de comunidades quechua-hablantes, consolidadas como sindicatos campesinos tras la Reforma Agraria empezada en 1953, y que se hizo efectiva en la región al final de los ‘60s.

Tarabuco comenzó a surgir como “pueblo de indios” en 1573, por cuenta del proceso reduccional dispuesto por el Virrey del Perú Francisco de Toledo (1569-1581)². Componía, junto con otra *reducción* más al norte, el *repartimiento* de Tarabuco y Presto. Hasta comienzos del siglo XVII, Presto era la reducción más numerosa y, por consiguiente, la más importante de las dos³. En los siglos siguientes de la Colonia, este *repartimiento* de indios estuvo exento de la *mita* de Potosí —el suministro obligado de mano de obra indígena para el trabajo de las minas— bajo la excusa de hacer la guardia de su provincia, la frontera de Tomina, contra los ataques de los Chiriguano, contingentes guaraní —o, para algunos, Chané (familia arawaq) “guaranitizados”, o eventualmente una “confederación” guaraní-CHANÉ— de las tierras bajas, que llegaban a amenazar Potosí y la sede de la Real Audiencia. El *repartimiento* de Tarabuco y Presto, originalmente una *encomienda* de conquistadores españoles y posteriormente un simple *corregimiento* de indios pobres, ocupaba la porción de tierras altas de la provincia colonial de Tomina. La avanzada de los colonos españoles, mayormente protagonizada por pequeños propietarios, chacareros de poca hacienda, hacia el oriente y las tierras bajas, conformó la otra mitad de la provincia, de modo que ya a comienzos del siglo XVIII la resistencia, afrontas y “castigos” a los Chiriguano estaban sostenidos exclusivamente por esta gente, en alianza con mudables y efímeras disidencias de los propios Chiriguano⁴. Sin embargo, la exención de Tarabuco y Presto de la *mita* de Potosí hizo que este espacio se convirtiera en refugio para contingentes indígenas huidos de las provincias *obligadas*, mayormente altiplánicas y aymara-hablantes, en la bien conocida dinámica de las migraciones internas en los Andes coloniales. Esto realzó para el *repartimiento* la imagen sociológica a la que llamamos “máquina de incorporación de gente” (Cavalcanti-Schiel 2008) —en realidad, sospechamos, un principio mucho más general de la sociabilidad andina, puesto en movimiento por el lenguaje de la reciprocidad.

Se volvió sentido común en Bolivia que la gente de estrato indígena de la región de Tarabuco sea dicha “descendiente” del presunto *señorío* Yampara, como una suerte de recurso para otorgar un pedigrí prehispánico, por el que los *originarios* son efectivamente originarios. Sin embargo, no sólo la contingencia de que este espacio hubiera sido colonia estatal inca, a la que aportó gente de muchos orígenes, sino también el notable funcionamiento de aquella máquina de

² Archivo General de La Nación (en adelante AGN), Buenos Aires, IX-17.2.5.

³ AGN, XIII-18.4.1.

⁴ Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Charcas 318.

incorporación, desmienten esta genealogía heroica. A todas luces, cristalizaciones y esencializaciones étnicas (lo que incluye la idea misma de etnogénesis) no parecen verosímiles ni para el pasado ni para el presente. La lógica social de la gente andina parece mucho más dinámica que la estaticidad de las identidades históricas, de los mapas y de las fronteras étnicas.

Lo que nos permite hablar de los Tarabuco como invención etnográfica es el hecho de que la gente de aquellas siete decenas de comunidades comparte (o compartió hasta hace poco) —sin que expresaran en algún momento que tuvieran consciencia de esto como una forma de diacrítico— o bien un mismo calendario ritual (al parecer con variaciones “transformativas” en los ritos), o bien un mismo patrón vestimentario, en el que el color y figuración de los textiles también comportan variaciones temáticas sobre la base de un mismo lenguaje composicional. Cuando una de estas manifestaciones no está presente (por lo general la última), la otra persiste (por lo general la primera). Por casualidad, sin que hubiera cualquier esfuerzo militante o patrimonializador, son precisamente estas dos manifestaciones las que han contribuido a hacer de los Tarabuco gente muy visible en el escenario de la diversidad indígena de un país como Bolivia.

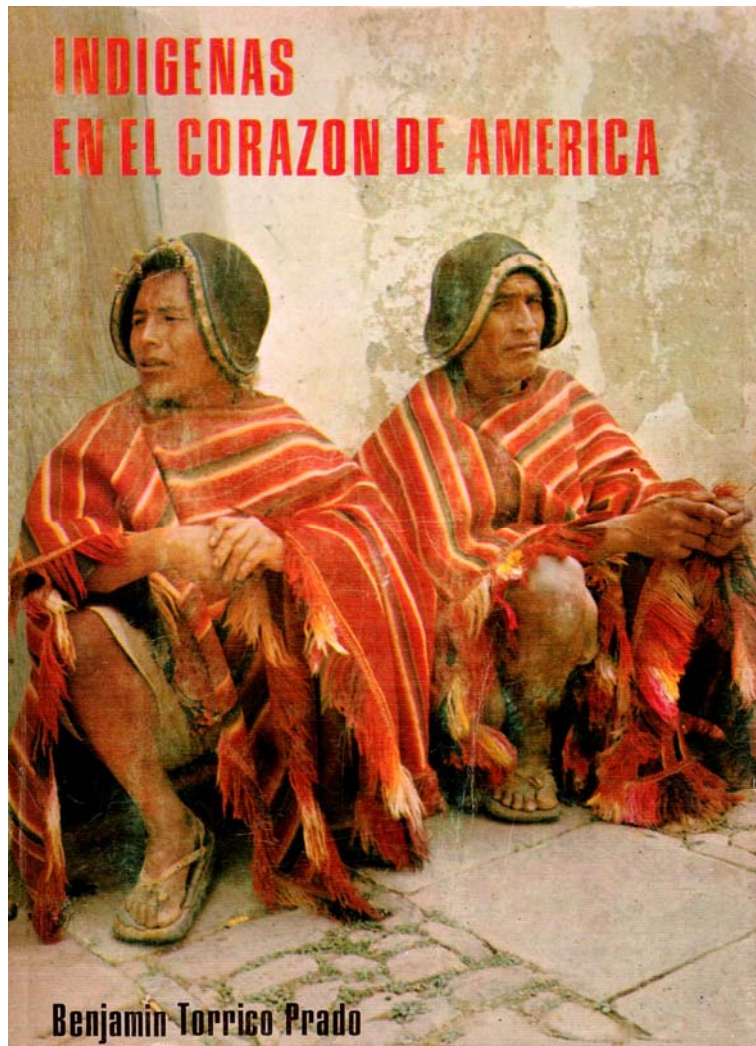
En 1973, el párroco de Tarabuco alentó a que la gente de las comunidades hiciera un “festival”, para reproducir en el pueblo la coreografía del rito que una semana después de Carnaval se hace en el campo, al final del periodo húmedo del año, con sus instrumentos característicos, baile y atavíos propios. Progresivamente, el Pukllay de Tarabuco se fue convirtiendo en imagen sobresaliente del “folklore” indígena boliviano, a punto de consagrarse como un evento emblemático de la indianidad nacional.



**El presidente Evo Morales baila en el Pukllay de Tarabuco en 2011
Foto: David Mercado- Reuters.**

Antes incluso de que el Pukllay se convirtiera en producto de exposición, la imagen de hombres llevando ponchos de bandas horizontales de color —al parecer, los únicos en los Andes con esta disposición (en los demás las bandas son siempre verticales)— y monteras negras de cuero que evocan morriones españoles del siglo

XVI ya se había convertido en cliché turístico ejemplar para ilustrar la “Bolivia profunda”.



Tapa del libro del pedagogo Benjamín Torrico Prado, publicado en 1971 por la editorial Los Amigos del Libro (Cochabamba). Los Tarabuco ilustran la tapa, pero no hay ninguna descripción específica de ellos en el interior del libro.

Toda esta relevancia de las imágenes propias no ha llegado a convencer a mucha gente de las comunidades para que no abandonara sus trajes tradicionales — en algunas los han abandonado completamente— por cuenta de varios motivos de orden práctico. No obstante, toda esta gente sigue comprendiendo los esquemas figurativos y cromáticos de sus textiles, a punto de identificar al sector geográfico o incluso a la comunidad de un hombre por medio de las características de su poncho. Ellos siguen compartiendo un mismo lenguaje. Sin embargo, si uno les pregunta cómo han llegado a ser lo que son, en el posible horizonte abarcador de este lenguaje común, probablemente reciba como respuesta algo muy reticente, por el estilo de “así siempre hemos sido nomás pues”. Y todavía peor (para las expectativas identitarias de aquella “*raison ethnologique*”), este *nosotros* muy escasamente llega a rebasar los linderos de cada comunidad. Para los demás, iguales reticencias: “¿no lo sé!... ¿cómo serán?...”. Es como si, al mismo tiempo que compartieran un sólo lenguaje, compartieran también una misma fascinación por

aquella “lógica de lo centrífugo” de que hablaba Clastres (1977: 204). Pero aquí, contradiciendo a Clastres, en lugar de la presencia de un ideal estrictamente autárquico de las “unidades locales”, parece preponderar una virtualidad complementaria constitutiva: cada comunidad resulta ser una composición de círculos circunstanciales, mudables, negociables, de reciprocidad inclusiva; una inclusión que se mueve en una escala fractal que va de las menores unidades reproductivas (las parejas) a las mayores unidades de intercambio, bajo el operador conceptual *ayllu*⁵. Así que, si hoy el sueño de una unidad política tarabuco resulta ser una quimera táctica, puede que sea también una virtualidad estratégica. Imponderable, es verdad (y esto quizá sea lo más relevante). Imponderable precisamente porque no responde a cualquier ensoñación “étnica” ni al mito mesiánico de una unidad perdida en el curso de una historia que, como argumentaremos enseguida, no les hace sentido.

De acuerdo con nuestras observaciones etnográficas, la memoria factual de los Tarabuco en cuanto al pasado no va más allá de las generaciones vivas. En términos cronológicos, esto significa hoy la época anterior a la Reforma Agraria, lo que ellos usualmente llaman “el tiempo de los patrones”. Tras la Independencia, en el trascurso de unas cuantas décadas, los siete grande *ayllus* documentados (o, antes bien, “documentales”) del *repartimiento* de Tarabuco que habían atravesado todo el periodo colonial⁶, se van rápidamente fragmentando hasta alcanzar el doble de su número al principio de la última década del siglo XIX⁷. Este es el momento en el que empieza un fuerte proceso de mercantilización de la tierra (Langer 1987, 1989: 65-73). Todavía no sabemos precisamente, más allá de su carácter fiscal, qué significaban estos nuevos *ayllus*. El reconocimiento legal de la figura de los *kurakas* gobernadores y, por consiguiente, del distribuidor de tierras, desaparecería tras de la pacificación de las grandes rebeliones indígenas de la década de los 80 del siglo XVIII. Aunque los documentos fiscales subsiguientes sigan registrando dos *cacicazgos*, en los que se aglutinaban los *ayllus*, es muy probable que el rol de estos *cacicazgos* se fuera estrechando hasta el de la estricta clasificación y recaudación tributarias. Es posible entonces que la proliferación de *ayllus* en el siglo XIX haya sido una respuesta a la pérdida de la relativa centralización puesta en la figura de los *kurakas*, tal como pasó en el proceso colonial, cuando junto a la provincialización de los indios se correspondió, progresivamente, la pérdida de los grandes señores “étnicos” (Cavalcanti-Schiel 2008).

Las políticas liberales que marcaron el periodo republicano han inspirado la entrega de títulos de tierra a los campesinos con ocasión de los censos fiscales. Y es precisamente la diseminación de la figura jurídica de la propiedad la que va a posibilitar la enajenación de la tierra a favor de los nuevos hacendados, muchas

⁵ La semántica del término quechua *ayllu* lo remite inicialmente a la noción de familia, o más bien, a la familia reproductiva. Distintamente de la concepción occidental de que la familia está dada porque la consanguinidad está dada por la biología, en la lógica amerindia la afinidad es lo que está dado, mientras la consanguinidad es objeto de construcción (Viveiros de Castro 2002 —para un sugerente caso etnográfico andino véase Weismantel 1998). En los Andes, la construcción de la familia impone la agregación de externalidades complementarias (lo dado), generalmente bajo contratos rituales. Como vamos a ver enseguida, sólo la complementariedad permite la reproducción. Sin embargo, siempre es posible agregar más externalidades, un nivel por encima de una totalización parcial ya establecida. De este modo, el término *ayllu* se mueve hacia dimensiones más amplias, para identificar a comunidades y agrupaciones locales (o incluso no locales).

⁶ La serie histórica para esta información es AGN, XIII-18.4.1, IX-17.1.4, XIII-18.5.1, XIII-18.5.3, XIII-18.5.4, XIII-18.6.1, XIII-18.6.3.

⁷ Archivo Nacional de Bolivia (ANB), Rv 225.

veces por medio de artilugios legales, como el estímulo a la contratación de deudas por parte de los campesinos indígenas (en especial las viudas que todavía mantenían propiedades) y su subsiguiente cobranza bajo la forma de incautación judicial. Esto no significó que estos campesinos dejaran la tierra (para migrar hacia las ciudades, por ejemplo), sino que, acorde con el nuevo sistema de arrendamiento, el patrón pasó a ocupar el lugar simbólico del *kuraka*, con todos los implícitos en cuanto al lenguaje de la reciprocidad, pero también con un nivel de explotación pocas veces visto.

Sin embargo, cuando los Tarabuco se remiten al “tiempo de los patrones” — esto que eventualmente podría caracterizar su corta memoria “histórica”— no lo hacen para explicar algo de su especificidad, de su justificación por el estar ahí, como si esquivaran lo que Gadamer llamó “consciencia histórica”:

Lo que interesa al conocimiento histórico no es el saber cómo los hombres, los pueblos, los Estados se desarrollan *en general*, sino por el contrario, cómo *este* hombre, *este* pueblo, *este* Estado ha llegado a ser lo que es; cómo *esto* ha podido pasar y llegar a suceder *allí*. (Gadamer 1963: 50, destacados en el original).

La narratividad acerca del “tiempo de los patrones” o del periodo que le sucedió está siempre relacionada con las rememoraciones de los viejos. Son casi siempre recuerdos sueltos, a veces anecdóticos, de fiestas antiguas y hechos dispersos. Hay hombres que se vuelven maestros en el relato de estas crónicas de la vida cotidiana antigua, en las que los hechos (irremediablemente contados en primera persona) algunas veces quedan ensamblados bajo la forma de una fábula moral, una parábola. Estas recitaciones se dan en momentos relajados, en el límite entre la sobriedad y la ebriedad, y jamás ocupan el espacio de las asambleas decisorias, el momento en que el habla se vuelve oficio y trabajo en favor de la comunidad. En estas ocasiones, los más viejos hablan poco, casi nada. Ya les pasó el momento del auge del vigor para el trabajo. Su habla carece de esta potencia, que es la que produce transformación y frutos. Se podría decir que informaciones potencialmente históricas quedan condicionadas y subordinadas a la específica calidad social de la persona que las enuncia. En este caso, esta calificación tiene que ver con la condición de viejo y su relativo alejamiento del espacio del habla público y de las narrativas públicamente socializadas. El pasado de los viejos, o más bien su memoria específica, puede que tenga cierto valor moral, mediado por la idiosincrasia, pero no tiene necesariamente potencia social: capacidad de explicación y transformación.

De otra parte, todo lo que respecta a lo que va antes de las generaciones vivas, es decir, a los “ancestros” o los “antiguos”, ya no forma parte de las potencias de este mundo (*kay pacha*). Ya traspasó a otro ámbito cosmológico, a otra naturaleza (Cavalcanti-Schiel, 2007), al mundo de más adentro (*ukhu pacha*), el mundo de los muertos y de las fuerzas primitivas; un mundo que sigue existiendo en su forma propia, pero que también dispensa potencia por el hecho de que sus elementos comparten la condición de sujetos, y con el que, por cuenta de esto, los sujetos de este mundo pueden relacionarse, idealmente por medio de dispositivos rituales. Así que, este pasado, para nosotros clásicamente histórico, tampoco tiene valor explicativo, pero, a diferencia de las memorias de los viejos, ya no tiene valencia moral, antes bien potencia. No es un objeto del cual uno puede distanciarse y escudriñarlo; es una condición de sujeto. No pertenece más a la mirada y la cognoscitividad propias de quienes están en *este mundo*. En términos cosmológicos, este pasado aquí es efectivamente un país extranjero. Si se tratara de distinguir una

memoria corta de una memoria larga, como lo quiso Silvia Rivera (1984), habría que añadir que, bajo una clave ontológica (o una interpretación ontologista), estas dos clases de memoria y temporalidad tendrían estatutos muy distintos, casi por así decir simétricos y opuestos, y están muy lejos de conformar una sola homogeneidad por el estilo epistemológico de la historicidad, es decir, en términos (pretendidamente) universales de linealidad cronológica, objetividad y causación. De este modo, tanto la memoria de los viejos como la memoria ancestral, en lugar de especificar un objeto por medio del tiempo, se subordinan, enuncian y reiteran condiciones generales de la existencia, es decir, marchan en el sentido precisamente antagónico a la idea de conocimiento histórico supuesta por Gadamer.

El calendario ritual

El régimen textual que, entre los Tarabuco, inmediatamente advierte de la heterogeneidad del tiempo es con seguridad el calendario ritual. Por evidente, estamos delante de un universo de acciones, pero acciones de tal modo formalizadas (y que no tienen sentido sin esta formalización) que se convierten, ellas mismas, en un código, a través del cual los textos pueden manifestarse adentro de textos: prescripciones rituales y música dentro de un calendario —de una disposición simbólica precisa del curso del tiempo⁸. Este curso está enmarcado por la contraposición de dos fases cualitativamente distintas en términos de intercambio social, que es lo mismo que decir: en términos de énfasis en diferentes expresiones de la socialidad⁹. El trabajo de la subsistencia, que se define primariamente por el dispendio consorciado de esfuerzos (y no simplemente como producción de bienes, es decir, “producción económica”), se dispone frente a la elemental estacionalidad agrícola. Sin embargo, no se trata de la naturaleza, o de una naturaleza condicionante y exterior a los sujetos. Nuestro naturalismo occidental (Descola 2005) no alcanzaría a responder la perspectiva de sentido de la gente andina. Lo que está en juego en la alternancia calendárica de fases asimétricas (en calidad y duración) es la capacidad de distintos sujetos de librar esfuerzos (en quechua, *kallpa*), así como las expectativas acerca de la dirección hacia la que estos esfuerzos son aplicados.

En la región de Tarabuco, la gente tiene muy claro que el ciclo anual se divide en una estación seca y una estación húmeda. Sin embargo, esto es una suerte de marco, por el que, como en una pintura, lo que más interesa es su contenido, el lienzo, mientras el marco sirve como mucho para sostenerlo o, de otro modo, sólo está ahí por culpa del lienzo, que es su verdadera razón. A la estación seca le

⁸ Nuestra interpretación de que la “música” no constituye, entre los Tarabuco, un régimen textual de memoria autónomo se debe al hecho de que: 1. la manifestación a que nos remitimos es la que tiene como soporte textual el *wayñu*, y no cualquier clase de objeto melódico; 2. el reconocimiento nativo de esta manifestación está determinada más bien por el criterio de la ejecución, y no por el criterio de la audición; y 3. las prescripciones en cuanto a la ejecución están establecidas por el calendario ritual.

⁹ Hacemos uso aquí de la expresión “socialidad” (en lugar del término corriente en castellano “sociabilidad”) por cuenta del sugerente debate conceptual introducido por Marilyn Strathern (1996) en cuanto al rechazo a la sustantivación de la idea de sociedad. En este sentido, en lugar de una “sociabilidad” que carga una positividad prescriptiva (que correspondería al término latino “*socialis*”), preferimos la idea de una relacionalidad sin forma ni valor, que acogería incluso al fenómeno de la depredación, tan caro a los análisis de la etnología sudamericana contemporánea. A esta relacionalidad genérica le tocaría el término “socialidad” (que parece mejor corresponder a la voz latina “*socialitas*”, y que en su forma “*sociality*” —por distinción a “*sociability*”— tiene largo curso en la lengua inglesa).

corresponde mayormente el trabajo de las cosechas. A la estación húmeda le corresponde mayormente el crecimiento de los cultivos. En la primera, la gente de las comunidades recoge los frutos de la tierra, y para eso hacen sus *mink'as*, el rito de trabajo colectivo en el que unos aplican esfuerzo en las parcelas de terreno de sus parientes o vecinos de comunidad. De igual modo, hacen la trilla del trigo y de la cebada, con la ayuda (*ayñi*) de sus vecinos, bueyes y caballos. En agosto, las mujeres esquilan las ovejas, pidiéndoles antes que lo permitan hacerlo. Al final de la estación seca, una vez más con la ayuda de los bueyes, la gente ara la tierra y hace la siembra. De otra parte, en la estación húmeda, la gente sobre todo asiste al brote de las semillas, arregla algo los terrenos para que los torrentes pluviales no los dañen, pero no puede hacer nada precisamente en lo que atañe a lo más importante: que las plantas crezcan. En esto, quien trabaja, además de las propias plantas, es la Pachamama, este genérico sujeto telúrico que fertiliza, que se abriga en las entrañas de la tierra, en un mundo de más adentro, capaz también de hacer brotar el agua, ya sea de la tierra o bien del cielo. Mientras que en la estación seca el sentido predominante del intercambio de esfuerzos es el de la horizontalidad del *kay pacha* —el mundo este que está bajo el sol—, en la estación húmeda, el sentido predominante del intercambio de esfuerzos es el de la verticalidad *entre* los *pachas*. Más que esto: sin una fase, la otra no es posible; ellas son lógicamente coexistentes y complementarias. La reproducción de la vida implica esta conspiración de esfuerzos bien aplicados, y lo que le garantiza que sean bien aplicados es el lenguaje de la reciprocidad, también mediado por el leguaje ritual.

Sin embargo, los ritos propiamente calendáricos sirven más bien para ordenar, para amojonar distintas calidades del tiempo, y no tan sólo para hacer valer los intercambios, aunque también sirvan para esto. Los pasos de un tiempo a otro están marcados por los dos más prominentes ritos de los Tarabuco: del tiempo seco para el tiempo húmedo por *Todos Santos*, a comienzos de noviembre; y del tiempo húmedo para el tiempo seco por el *Pukllay*, en época de carnavales. En estos dos momentos, más que cualquier otro, se manifiesta la irrupción de sujetos diversos, de diversas naturalezas, asimismo que la convivialidad entre ellos bajo códigos específicos, los de los ritos. En *Todos Santos* vienen los muertos. Se come y sobre todo se bebe con ellos. En el *Pukllay*, viene el *Tata Pukllay*, potencia de largo apetito sexual, indómita y peligrosa, que recuerda a los hombres que las otras potencias están siempre a punto de desbordarse y, así, de producir daño si uno se descuida de cómo tratarlas. Para los músicos, al *Tata Pukllay* le precede el *Tata Sirinu*, también un personaje tramposo (o, en términos de tipos antropológicos, un “*trickster*”), pero es él quien propicia la genialidad de la música. Bailar el *Pukllay* mimetizando al propio *Tata Pukllay*, aunque dándole una forma coreográfica y musical característicamente repetitiva se corresponde, en términos rituales, con su domesticación social. En todos los casos, lo que está en juego es siempre esta negociación con otros sujetos de potencia, en acuerdos por los cuales el tiempo se renueva y la existencia persiste.

También hay otros momentos calendáricos o situaciones especificadas por los códigos temporales, en los que potencias disruptivas pueden irrumpir, y en los que se desatan ansiedades y expectativas en cuanto a la permanente renovación de los acuerdos¹⁰. El dualismo complementario de las estaciones anuales siempre puede replicarse y espejarse en otras escalas adentro de sí mismo, sugiriendo, en la dirección opuesta, que este dualismo básico tampoco se agota en un ciclo cerrado,

¹⁰ Para datos etnográficos más completos véase Cavalcanti-Schiel (2005).

sino que, al revés, demanda ser nuevamente complementado. A los alféreces (o *pasantes*) que asumen el encargo de esos ritos para el año que sigue se les demanda que pongan en el mástil votivo “el doble” de los panes, frutos, golosinas y otras cosas que han recibido del *pasante* anterior. A la *Pachamama*, tras hacerle su rito de incensación votiva en agosto, la *quwa*, se le pide que proporcione cosechas “al doble”. Este “doble” no es una expresión numérica, medible, sino una expresión conceptual, que se inscribe en la lógica de la complementariedad. En el caso de los rituales calendáricos, lo que ella desdobra es la realización temporal de la continuidad, bajo la expectativa de una escala ampliada. El ciclo se desarrolla siempre acorde a la percepción de su necesaria complementación, y el rito jalona y tematiza esta expectativa. Se puede decir que, en el rito, reciprocidad y complementariedad se funden en un mismo complejo lógico y simbólico de efectivación. Pero la permanente “ampliación” complementaria nos sugiere que no se trata exactamente de un ciclo, sino de una suerte de espiral metafísica.



El presidente Evo Morales y algunos panes de su alferazgo en el Pukllay de Tarabuco, 2011 (Foto: David Mercado- Reuters). Hay que notar que en el pueblo de Tarabuco, donde el Pukllay es hecho una o dos semanas después de los Pukllays de comunidad (es decir, claramente “fuera de época” y de las prescripciones calendáricas usuales), la cantidad de “ofrendas” adquirió una dimensión casi orgiástica, por cuenta del estatus de sus pasantes.

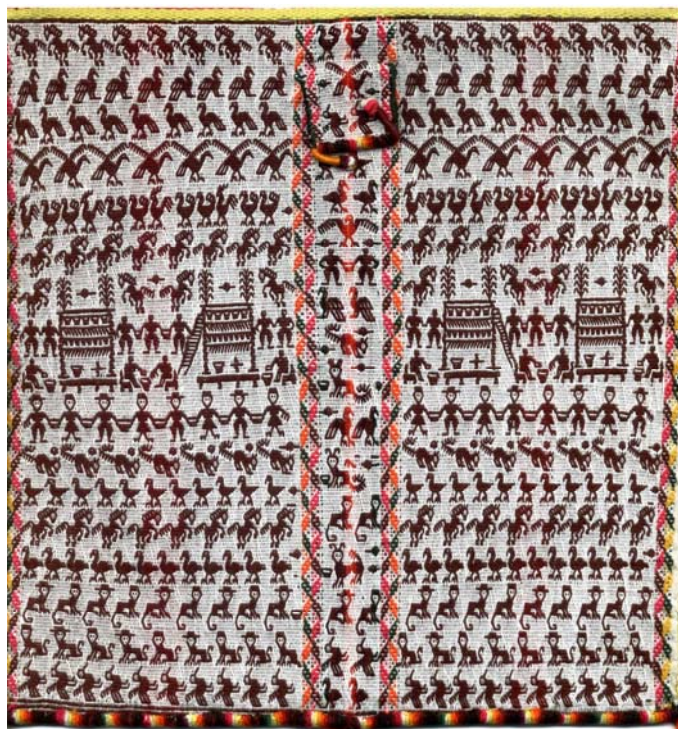
Es como si el pueblo de Tarabuco fuera aquí apropiado como un locus de complementariedad (“en doble” —es decir, en una escala más amplia) frente a las comunidades.

Por medio de este patrón formal que dispone el orden calendárico, es decir, por medio de esta sintaxis semiótica de la textualidad calendárica, nos deparamos con una cierta gramática de la construcción del sentido de la *continuidad*. Es este insumo categorial básico (la *continuidad* y su aprehensión) que nos permite enunciar el concepto de memoria desde una perspectiva sintáctica —y no desde una perspectiva hermenéutica o fenomenológica. La memoria, más que un objeto (una narrativa, por ejemplo), son los modos posibles de producción del sentido de continuidad de la existencia. Si se trata de memoria social, se trata, por consiguiente, de sentido compartido, de lenguaje¹¹.

El textil

Aunque en los últimos 50 años mucha de la gente Tarabuco, incluso comunidades enteras, haya dejado de hacer uso de las vestimentas tradicionales, no se puede decir que el textil sea un régimen textual de memoria de frágil persistencia. Al revés. La relación de la gente con el objeto textil puede pasar por algunos cambios, pero la estima que los textiles gozan en los Andes en general ya dio muestras de persistir por muchos siglos. En el caso Tarabuco, no tenemos cómo hablar de siglos. No tenemos noticia de existencia de material textil de esta región, ya sea en términos históricos, arqueológicos o iconográficos, que retroceda a antes de comienzos del siglo XX. El sólo rastro, muy equívoco, anterior a esto es un grabado de tipos (“indios y mestizos de la nación quechua, de Chuquisaca y su entorno”), de la obra de Alcide d’Orbigny de 1847, *Voyage dans l’Amérique Méridionale*, que, aunque sugiera una imagen muy poco precisa de piezas textiles a rayas de color, no especifica si se trata de gente Tarabuco, pese a que, con seguridad, d’Orbigny haya estado en el pueblo. En algún momento entre 1913 y 1916 el antropobiólogo y pedagogo belga Georges Rouma hace investigaciones de campo en dos haciendas ubicadas entre los pueblos de Tarabuco y Presto y registra que los indígenas rechazaban tajantemente vender sus tejidos (Rouma 1933: 27). Esto sí ha cambiado bastante. En especial, desde la última década del pasado siglo, la Fundación Antropólogos del Surandino, de Sucre, conduce proyectos de valoración del textil local, por medio del refinamiento de sus posibilidades figurativas y su comercialización, convirtiéndolo en instrumento de mejoramiento de los ingresos campesinos. Esto puso Tarabuco en el mapa de las “arts premières” contemporáneas e hizo que la propia gente local pasara a estimar sobremanera el ejercicio de estas posibilidades figurativas. Sin embargo, la semiótica del textil va mucho más allá de la estricta figuración.

¹¹ Para los que hacen hincapié en una diferencia conceptual necesaria entre memoria individual (o psíquica) y memoria social, dejaríamos este tema para el debate de la polifonía discursiva del pensamiento dialógico, como nos propuso Bajtín (1963, 1975).



**Ch'uspa (bolso masculino para cargar hojas de coca).
Tamaño real: 22cm (ancho) x 23cm (altura).**

La principal pieza textil masculina, el poncho tarabuco, no lleva ninguna clase de figuración. En él, todo es color. El poncho tarabuco, como todo poncho andino, está constituido por dos mitades perfectamente simétricas, tejidas una de cada vez y cosidas a la altura de los hombros (en los demás ponchos andinos se lleva la costura a la altura del meridiano del cuerpo). La simetría solo va hasta ahí. Dentro de cada mitad (*khallu*) hecha por separado en el telar, lo que se dispone es un cuidadoso juego de asimetrías armado por fajas de color de más y menos luminosidad. En realidad, hay una organización bastante prescriptiva de la manera como los colores son utilizados. Estos jamás van solos. Siempre andan “en familia”. De cada familia se dice que es un *k'uychi*. Este término en quechua significa arco-iris. El arco-iris como fenómeno “natural” también es reconocido como un sujeto dotado de potencia, que nace y muere en una fuente de agua, lugar liminal entre el *kay pacha*, el mundo actual, iluminado por el sol, y el *ukhu pacha*, el mundo oscuro de más adentro, que guarda las potencias primitivas, del pasado. Como otras potencias de esa clase, es decir, de las que irrumpen en el *kay pacha*, si el arco-iris persigue a una persona, lo mata. Pero, así como el Tata Sirinu lo hace con la música, es el *Tata K'uychi* el que ofrece la materia esencial de los colores, la capacidad para reconocerlos y la belleza de su disposición. Los *k'uychis* textiles organizan grupos tonales en una secuencia fija, que va del color más oscuro, casi negro, llamado “color madre”, para el que se dispone la mayor cantidad de hilos de urdimbre¹², hasta el color más claro, para el que se dispone la menor cantidad de

¹² La técnica dominante en los textiles tradicionales de los Andes actuales es la que se coincide en llamar faz de urdimbre (*warp pattern*), por la que los hilos de la urdimbre constituyen las dos caras del tejido, mientras la trama queda escondida adentro. La urdimbre siempre se dispone en el sentido de la altura del telar (como está en la ilustración siguiente). Cuando se lo viste, en el poncho (y también en la pieza femenina por excelencia, al *aqsu*), el tejido hace un giro de 90° y la urdimbre se queda en la horizontal.

hilos de urdimbre. Hay seis *k'uychis* tonales; dos de ellos sólo se utilizan para tejidos de luto. Jamás se utiliza un color fuera de su *k'uychi*, excepto el blanco y los que constituyen las fajas monocromáticas que separan los conjuntos de *k'uychis*. Estas fajas se llaman *pampas*, que es el mismo nombre dado a los terrenos llanos y fértiles de cultivo agrícola.



Conjunto de *k'uychis* de un poncho, flanqueado por *pampas* carmesí. En este poncho antiguo, una estrecha faja blanca separa cada *k'uychi*. En los ponchos actuales, los “colores madre” de cada *k'uychi* no se separan por una faja blanca, produciendo un juego más explícito de oscuridad versus luminosidad, según el recurso de la gradación, que transmite la impresión de “emergencia” de la luminosidad a partir de una oscuridad “materna” (véase la figura siguiente).

Al igual que en los ritos, establecer para los colores una formalización textual bajo el modo del sistema clasificatorio *k'uychi* equivale a “domesticar” una potencia bruta. Y aquí tenemos, entre estos dos regímenes textuales, una “división social del trabajo” que corresponde a la más elemental complementariedad del mundo andino, aquella establecida entre hombre y mujer¹³. Si el ritual es esfuerzo que le toca mayormente a los hombres —la ejecución instrumental de la música, por ejemplo, es un “trabajo” exclusivamente masculino—, el textil es atribución y competencia de las mujeres. Pero lo que vamos a encontrar enseguida, en la construcción semiótica del textil, es la misma gramática que arma la semiótica del calendario ritual. En efecto, los *k'uychis* son una suerte de pretexto material elemental, una base articuladora —como si fueran análogos a los fonemas— para producir sentido. Todo el trabajo (femenino, reiteramos) de construcción de la textualidad textil en el poncho consiste en disponer secuencias de *k'uychis* para engendrar un mensaje transmitido por la *gestalt* de la imagen textil. Lo que estas secuencias construyen es un juego permanente de asimetrías por el que, en cada uno de los dos conjuntos de *k'uychis* separados por una *pampa*, dos secuencias de *k'uychis*, aparentemente espejadas desde un centro —que también puede ser constituido por dos mitades asimétricas—, dialogan en términos de pequeñas

¹³ Véase el clásico concepto de *yanantin*, analizado por Tristan Platt (1978).

diferencias (uno o dos *k'uychis* a más, por ejemplo, en general haciendo “eco” a los *k'uychis* que los precedieron, como si fueran una “voz” más, dentro de un solo contexto). El mismo diálogo de asimetrías también ocurre entre ambos los conjuntos de *k'uychis* que componen una mitad de poncho. Y de modo sintético, a los dos conjuntos de *k'uychis* —en los que la luminosidad es continuamente generada— se confronta la pampa monocromática, como si fuera un fondo: el fondo de potencia que, como un terreno fértil propiciado por la *Pachamama*, permite que sobre él se inscriba la labranza del discernimiento de la luz de este mundo, operada por medio del trabajo de la tejedora.



Carlos, comunero de Michkhamayu, lleva un poncho con la pampa carmesí característica de las comunidades de la porción sur de la región de Tarabuco. (Foto del autor).

La misma dinámica textual básica presente en el poncho también está presente en la principal pieza femenina, el *aqsu*, como también, de variados modos, en las demás piezas textiles tarabuco. Empero, en el *aqsu* (una especie de sobrefalda), despunta, gloriosa, la figuración. La figuración no ha sido siempre una característica de los textiles tarabuco. En las piezas más antiguas que todavía sobreviven (fundamentalmente, las de antes de la Reforma Agraria), los pocos elementos “naturales” son más bien pretextos evocativos relacionados con diseños altamente estilizados, que entran como componentes geométricos de una geometrización abundante. Así que, el elemento formal de la composición que atraviesa esta historia textil parece ser el da la abundancia, y no tanto el de la figura. Al igual y como sucede con el color, la multitud de las formas (en este caso, de los diseños) también tiene un orden; y del mismo modo como en los *k'uychis*, el orden también responde al nombre de secuenciación. Probablemente la imagen de la *ch'uspa* antes reproducida vuelva ociosa cualquier explicación suplementaria.

Sin embargo, también en los textiles donde la figuración comparece —o más bien, donde comparece una *imago mundi* en abundancia del *kay pacha*—, la disposición constitutiva de las “partes” del campo textil sigue la misma estructura

formal que la del poncho. Si una cierta simetría parece inmediatamente presente en la parte figurativa (el *pallay*— véase la figura de la ch'uspa), ella luego se deshace cuando reconocemos que los dos campos cualitativamente desiguales que se interponen son en realidad el centro (o, en quechua, *sunqu*: “corazón”) y las laterales (*kantus*). Por anchura y figuración, estos dos campos siempre son desiguales. Pero las laterales también pueden segmentarse en otras bandas asimétricas, y en ellas pueden comparecer incluso *k'uychis*: de manera coherentemente fractal, adentro de un conjunto complementario siempre es posible inscribir (o simplemente reconocer) otro conjunto complementario. En el sentido contrario, lo que, en el *aqsu* —como en el poncho— complementa al *pallay* (la parte figurativa) es, una vez más, la *pampa*. En el *aqsu* femenino la pampa es sencillamente negra: el color madre de todos los colores, la oscuridad absoluta, el útero de la luz.

Los tejidos andinos tradicionales, es decir, hechos por medio del sistema de telar autóctono americano¹⁴, a lo largo de la cordillera y en todas las épocas, han compartido la característica fundamental de ser producidos como piezas íntegras. Las distancias entre los palos del telar son ajustadas al principio de la tejedura, y el paño ahí producido jamás es cortado para que adquiera funcionalidad, aunque pueda ser cosido. Acorde a la fórmula de Blenda Femenias, “la forma del textil es sinónimo de su función pretendida” (Femenias 1987: 9). El principio de la integridad de la pieza parece haber propiciado¹⁵ la percepción cultural del textil como una totalidad orgánica, y en este sentido, homóloga a la de un ser vivo, incluso dotado de *anima* (Cereceda 1978, Zorn 1987, Desrosiers 1997, Arnold 2000). Como lo tradujo ejemplarmente un informante de Sophie Desrosiers: “¡cortar un tejido es hacerlo morir!” (Desrosiers 1997: 332). Sin embargo —y siguiendo los pasos del análisis semiótico propuesto por Cereceda (1978) y su reconocimiento del textil como una totalización expresiva— los datos tarabuco nos sugieren una lectura ontologista de aquél estatuto del textil andino como “ser vivo”. En nuestro caso, la organicidad tiene un aspecto más formal: ella está dada por el mecanismo lógico de la complementariedad. En términos generales de lógica cultural, se puede decir que en los Andes todo lo que es singular es estéril. El individuo no engendra sociedad por medio de un contrato con otros supuestamente iguales. Sólo persiste lo que se reproduce. Y la reproducción es sucedáneo de una relación complementaria entre mitades desiguales —quizá simplemente un otro modo de ver al átomo de parentesco lévi-straussiano (añadiríamos: un modo fractal). De esa manera, la complementariedad siempre desborda una proyección temporal: la de la permanencia. Esto parece ser el fundamento de la categoría andina *pacha* —recordémonos de la complementariedad vital entre *kay pacha* y *ukhu pacha*—, la categoría que fusiona las nociones de tiempo y espacio, y que aproximativamente se puede traducir como “mundo”, pero también como “era”. En esta perspectiva, la *totalización expresiva* conformada por nuestros textiles no es otra que la de presentarse —haciendo justicia a la fusión tiempo-espacio de la categoría *pacha*— como una cartografía de la potencialidad reproductiva o —ahora

¹⁴ La presencia de este sistema se extiende desde los grupos Pueblo y Navajo, en Norteamérica, hasta el límite meridional del horizonte incaico, en los Andes. Las tierras bajas de Sudamérica quedan excluidas.

¹⁵ Por este “propiciar” se puede sobrentender la misma figura metafórica del marco frente al lienzo, del que antes hablábamos para el calendario ritual. De igual modo, pero quizá con más precisión conceptual, se puede entender como “base articuladora”, acorde a la evocación lingüística que hicimos antes de los *k'uychi* como análogos a fonemas (¿serían ellos “coloremas”? ¿o “luminemas”?...).

en términos semióticos— la idea de que la reproducción es el contenido semántico de la gramática complementaria.

Si la lógica formal del calendario ritual sugiere una complementariedad expansiva por lo menos hasta la escala de las grandes totalizaciones cosmológicas de los *pachas*, aunque su base “material” inmediata (o soporte) sea el ciclo anual, el textil podría parecer una disciplina textual limitadora, al encerrarse (o presumiblemente “acabarse”) en el principio de la integridad de la pieza. Por evidente, como hemos visto con las remisiones simbólicas de la contraposición *pampa* frente a *pallay/k’uychis*, su horizonte semántico también es el mismo que aquél del calendario ritual. Quizá esto sea una característica intrínseca de los textos, es decir, de la formalización textual misma: operar especificaciones limitadas (a un soporte) de relaciones fenoménicas potencialmente ilimitadas. Sin embargo, creemos que es posible inscribir el dispositivo semiótico de la complementariedad del texto textil adentro de un *continuum* social de signos, tal como con el calendario ritual. Una manera de hacerlo es remitirnos a lo que llamamos la “división social del trabajo” para estos dos regímenes textuales. Otra manera de hacerlo es reconocer la posibilidad de una complementariedad un nivel por encima de la estricta materialidad textil, y decir que el complemento necesario de los textos textiles son los cuerpos (o su carga de productos, como lo demostró Verónica Cereceda para los bultos de Isluga). En efecto, la especificación de piezas masculinas y femeninas —en las que las formas textiles también son sinónimos de su función— y las relaciones posicionales entre continente (textil) y contenido (cuerpos, semillas, patatas, comida, etc), nos sugieren también esta posibilidad¹⁶.

Conclusión

Los Tarabuco han elegido dos grandes regímenes textuales —que identificamos como el calendario ritual y el textil— para expresar ideas que otros colectivos andinos puede que las expresen de otros modos. Aunque el ritual y el textil sean manifestaciones recurrentes en los Andes, no queremos aquí llenarlos de una sustancia empírica o fenoménica suficiente, que corresponda de forma exhaustiva a algo que se pueda expresar como “lo andino”. Este “andino” no es materia de sustancia, sino de lenguaje, de gramática del sentido. Del mismo modo, un régimen textual no se define por la sustancia de su “inscripción” (Derrida 1967). El textil, por ejemplo, no se rige por la “fluidez” de la oralidad una vez que no sea “escritura”, como pretendía Goody (1977), pero tampoco se presta a “fijar” la palabra en un discurso descomponible en conceptos. Su *totalidad expresiva* lo precede. Como en otros casos conocidos (por ejemplo: Guss 1989), en estos nuestros dos regímenes textuales, no estamos frente a una discursividad de la palabra, sino, antes bien, del gesto.

El principal mensaje que tanto uno como otro de estos dos regímenes textuales nos transmiten es que el sentido de la continuidad está en la reproducción. Se trata efectivamente de una reproducción orgánica, una vez que todos los que dispensan esfuerzos son sujetos, dotados de *anima*. Para los Tarabuco, no parece ser la historia factual, tal como la que recapitulamos antes, el objeto de interés estratégico para otorgar la explicación suficiente, la inteligibilidad acerca del estar

¹⁶ No vamos a entrar en consideraciones etnográficas más extendidas sobre este tema, lo que alargaría demasiado el presente artículo. Dejamos aquí la sugerencia no solo del artículo clásico de Cereceda (1978), como también de nuestra propia etnografía (Cavalcanti-Schiel 2005) y de los trabajos de Denise Arnold.

en el mundo, sino otras potencias y la forma como se las arregla para que proporcionen la persistencia de la vida, la fertilidad del *ayllu* y el buen consorcio de los esfuerzos. En la ausencia de una narratividad mítica, una narrativa histórica anclada en la palabra podría aquí no ser suficiente, precisamente porque ella no puede dar esta otra clase de explicación vital: cómo las potencias trabajan para que los muchos sujetos de la socialidad sigan siendo sujetos. Ya no se trata de éste o aquél grupo étnico, forma de gobierno o autoridad política. No se trata de estas formas segregadas por el Estado en tanto que sujeto abarcador, epílogo y *telos* de una socialidad contractualista. Se trata sencillamente del ejercicio de otra posibilidad del sentido. Al fin y al cabo, fueron precisamente estos dos regímenes textuales de memoria los que nos permitieron hablar de los Tarabuco como una invención etnográfica, es decir, como algo que, de un cierto modo, hace sentido.

Cuando, pasado el apogeo del funcionalismo, el tema del mito volvió a emerger en el debate antropológico, trayendo ahora su nuevo reto epistemológico, las respuestas que se sucedieron no han sido siempre en el sentido de la aceptación de este reto y de las posibilidades que gestaba. Bien al contrario, con el tiempo, lo que sucedió fue una reacción historicista según la cual el mito debería ser re-textualizado, convertido en una colección de motivos o tropos que, oscilando entre la moral y la historia, podrían ser gestionados y agenciados, si no manipulados por los actores sociales, en el contexto de una dinámica encauzada por una “Razón Práctica” (Sahlins 1976). En esta circunstancia, el mito pasa a subordinarse a la historia, una vez que esta ocupa ahora el lugar de metadiscurso, es decir, queda reconocida como término de lo universal. A las muchas formas de memoria social sólo les queda entonces permanecer como término de lo particular. Con todo, si aceptamos efectivamente el desafío que nos plantean las otras epistemologías y reconocemos que hay muchas formas posibles de construir el sentido de la continuidad de la existencia, entonces vamos a encontrar, al contrario, que es a esto a lo que llamamos historicidad, con su régimen muy específico y naturalista de homogeneizar al tiempo, acumular hechos y describir lo que comprendemos por continuidad en términos de “cambio”... esto sí que no es más que una forma particular de organizar cosas que otros organizan de otro modo. Traduciendo el desafío a una clave terminológica, quizá fuera mejor entonces poner la pluralidad para ocupar el lugar de lo universal. En esta medida, encontramos en la generalidad sintáctica de las posibilidades de memoria (el disponer el sentido de la continuidad) la mejor traducción para este término. En lugar de re-textualizar a los otros, quizá los comprendamos mejor si reconocemos el lugar de nuestra modesta especificidad. Si a la historia se la reconoce como término de lo particular, a la memoria le tocaría ahora ser el término de lo universal.

Bibliografía

- AMSELLE, J-L. (1990) *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- ARNOLD, D. (2000) “‘Convertirse en persona’. El Tejido: la terminología aymara de un cuerpo textil” in Victòria Solanilla D. (ed) *I Jornada Internacional sobre Textiles Precolombinos (Actas...)*, Barcelona: Department d'Art – Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 9-28.

BAJTÍN, M. M. (1984 [1963]) *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

----- (1981 [1975]) *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin: University of Texas Press.

BILHAUT, A.-G. (2003) "...Soñar, recordar y vivir con eso", *Estudios Atacameños* 26, pp. 61-70.

CAVALCANTI-SCHIEL, R. (2005) *Da relutância selvagem do pensamento. Memória social nos Andes Meridionais*, tesis de doctorado, Rio de Janeiro: PPGAS- Museu Nacional- Universidade Federal do Rio de Janeiro.

----- (2007) "Las muchas naturalezas en los Andes", *Perifèria* 7. En línea. Disponible en: <http://ddd.uab.cat/pub/periferia/18858996n7/18858996n7a10.pdf>, accedido en 25/mayo/2015.

----- (2008) "Por qué los Tarabuco no son descendientes de los Yampara", *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* 14, pp. 99-141.

CECCONI, A. (2012) *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane*, Florencia: ed.it.

CERECEDA, V. (1978) "Sémiologie des tissus andins: les talegas d'Isluga", *Annales E.S.C* 33 (5-6), pp. 1017-1035.

CLASTRES, P. (1980 [1977]) "Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives" in ----- *Recherches d'anthropologie politique*, Paris: Seuil, pp. 171-207.

DERRIDA, J. (1967) *De la grammatologie*, Paris: Les éditions de minuit.

DESCOLA, P. (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.

DESROSIERS, S. (1997) "Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes" in Thérèse Bouysson-Cassagne (ed) *Saberes y Memorias en los Andes*, Paris/Lima: Institut des hautes études de l'Amérique Latine (IHEAL) - Université Paris III / Institut français d'études andines (IFEA), pp. 325-349.

D'ORBIGNY, A. (1847) *Voyage dans l'Amérique Méridionale* tome VIII, Paris/Estrasburgo: P. Bertrand/ Ve. Levrault.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1974 [1962]) "Antropología e Historia" in ----- *Ensayos de Antropología Social*, Madrid: Siglo XXI, pp. 44-67.

FEMENIAS, B. (1987) "Design Principles in Andean Textiles" in ----- (ed) *Andean Aesthetics: Textiles of Peru and Bolivia*, Madison: Elvehjem Museum of Art/ University of Wisconsin, pp. 9-34.

FLORES GALINDO, A. (1986) *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, La Habana: Casa de las Américas.

GADAMER, H.-G. (1993 [1963]) *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos.

GOODY, J. (1977) *Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

- GUSS, D. M. (1989) *To Weave and Sing. Art, Symbol, and Narrative in the South American Rainforest*, Berkeley: University of California Press.
- LANGER, E. D. (1987) “La comercialización de la cebada en los ayllus y las haciendas de Tarabuco (Chuquisaca) a comienzos del siglo XX” in Olivia Harris, Brooke Larson & Enrique Tandeter (eds) *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*, Cochabamba: CERES (Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social), pp. 583-601.
- (1989) *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia (1880-1930)*, Stanford: Stanford University Press.
- LEVI-STRAUSS, C. (1958) *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- (1962) *La pensée sauvage*, Paris: Plon.
- ONG, W. (1982) *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres: Methuen.
- PLATT, T. (1978) “Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie”, *Annales ESC* 33(5-6), pp. 1081-1107.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (1984) “*Oprimidos pero no vencidos*”: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980, La Paz: Hisbol/ CSUTCB.
- ROUMA, G. (1933) *Quitchoas et Aymaras. Étude des Populations Autochones des Andes Boliviennes*, Bruselas: Société Royale Belge d’Anthropologie et de Préhistoire.
- SAHLINS, M. (1976) *Culture and Practical Reason*, Chicago: The University of Chicago Press.
- (1981) *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- (1985) *Islands of History*, Chicago: The University of Chicago Press.
- STEWART, P. J. & STRATHERN, A. (ed’s) (2003) *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto Press.
- STRATHERN, M. (1996) “The concept of society is theoretically obsolete” in Tim Ingold (ed) *Key Debates in Anthropology*. Londres: Routledge, pp. 60-66.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002) “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco” in *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 403-455.
- WEISMANTEL, M. (1998) “Viñachina: Hacer guaguas en Zumbagua, Ecuador”, in D. Arnold (ed.), *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*, La Paz: ILCA, pp. 83-96.
- ZORN, E. (1987) “Un análisis de los tejidos en los atados rituales de los pastores”, *Revista Andina* 5 (1), pp. 489-526.

© Copyright Ricardo Cavalcanti-Schiel, 2015

© Copyright *Quaderns-e de l'ICA*, 2015

Fitxa bibliogràfica:

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. (2015), “Relativizando la historicidad. Memoria social, cosmología y tiempo en los Andes”, *Quaderns-e de l’Institut Català d’Antropologia*, 20 (2), Barcelona: ICA, pp. 85-105. [ISSN 169-8298].

