

Índice

Agradecimientos	9
Las palabras y las cosas. A modo de prefacio	11
1. Sermones en quechua: resistencias del habla a la traducción	31
2. El nombre de Dios en lengua de indios.....	65
3. Ser o no ser (entendido). Las guías de conversación y los diccionarios del viajero.....	93
4. La pasión de las listas, la violencia del nombre	127
5. Maneras exquisitas de pecar: la confesión hecha con quipus	157
6. Blanquear un ídolo, traducir al dios.....	185
7. Regímenes de la mirada: Tangatanga y la Trinidad.....	211
8. Mascar coca o digerir diferencia.....	245
9. Festines sin banquete, la comunión (no) administrada a los indios	263
10. Emblemas que adornan un altar del Corpus	299
11. La querrela americana de antiguos y modernos o el viaje de los dogmas.....	333
12. Botines no venales: traer y llevar sentido.....	353
Bibliografía	375

Las palabras y las cosas

A modo de prefacio

...apenas pudimos sacar algún vocabulillo de su lengua. Por lo cual, como alucinados, olfateamos o adivinamos qué piensan o qué quieren pensar.

Andrés de Olmos (1547)

I. ¿Qué diferencia difiere? ¿Cuánta diferencia se necesita para diferir? ¿En qué punto comienza la divergencia esencial, aquella irreconciliable que escinde lo foráneo y construye extrañeza?, o —dicho en clave de jazz— *What a difference a difference makes?*: esta es la pregunta de arranque que el historiador de las religiones Jonathan Smith se plantea cuando abandona su ámbito de estudio entre las culturas mediterráneas para responder la cuestión acerca del otro abierta con el descubrimiento de las Indias¹.

It may be fairly asked, how *near* is near? How *far* is far? How different does difference have to be to constitute *otherness*? Under what circumstances, and to whom, are such distinctions of interest? (2004: 252).

1. Smith titula así su intervención en una congreso internacional sobre el tema de la otredad, lo que le obliga a derivar desde su especialización en judaísmo hacia la innovación epistémica que implica el hallazgo del Nuevo Mundo, momento en el que para él se inicia verdaderamente la cuestión: “For this reason, in what follows I shall not dwell at all on the stated chronological period, nor venture to anticipate the welter of historical particularities and exempla concerning Christians and Jews which the full program promises. Rather, I shall direct my inquiries toward that phrase *the theory of the other* and attempt to discern several senses in which the *other* can be framed as a theoretical issue. This is to say, I shall want to ask, from the perspective of intellectual history, what a difference does difference make?” (2004: 251).

Desde luego, la experiencia de hallarse en otro mundo pero no del todo, en otro lugar y otras circunstancias que a veces parecerían las mismas; la sensación de estar frente a otros hombres que, sin embargo, seguían siéndolo, que eran, pese a sus costumbres, como nosotros somos; esa mezcla de rareza y familiaridad que motiva a López de Gómara para hablar de *parecos* en relación a los pobladores mexicanos —ya que están del otro lado del orbe pero no son, no obstante, nuestros diametrales y opuestos antípodas—; esa desubicación no completamente absoluta ni innegociable se inaugura ante las tierras, iguales pero diversas, de una América no siempre comprensible ni totalmente divergente.

Para Smith, esa experiencia de distancia es básicamente política y epistémica. Es la distancia que media, por ejemplo, entre la lengua inglesa en su realización *pura* y británica respecto a su mezclada versión escocesa; pero también la misma que separa y cataloga en contigüidad diferente el parasitismo del piojo y de la pulga, de *loose from the flea*, insectos similares y distintos, con costumbres iguales y sin embargo variaciones morfológicas de grado, cuyo nivel de singularidad solo se obtiene comparativamente, o lo que es lo mismo, de una manera bastante paradójica. Por lo tanto, dicha distancia es una operación contradictoria entre posibles equivalentes que adquiere un poderoso carácter de jerarquización subordinante². Digamos además que esta diferencia —que para Smith ejemplifica lo americano— no alcanza una sencilla ni obvia visibilidad y tiene la propiedad de hacer estallar cualquier disciplina que se le dirija, cualquier intento de ciencia que la acepte en tanto objeto de análisis, como la biología taxonómica se las ve y se las desea para establecer la peligrosa y transversal casilla de todos los parásitos, porque pensar en ellos —insiste Smith— “is to think about reciprocal relations or relative otherness”.

Ahí justo aparece la palabra salvadora, llamada a establecer algo de orden en el proceso de *diferir* o *diferenciar*: puesto que solo se es *otro* —se es escocés, indio quechua o pulga— en relación a lo

2. “For a Scotsman to opt either Scottish or English (both being Anglo-Saxon dialects) is more politically striking decision than to have chosen to speak either French or Chinese. The radically *other* is merely *other*: the proximate *other* is problematic, and hence, of supreme interest” (Smith 2004: 252-253).

mismo —inglés, conquistador español u otro tipo más o menos semejante de insecto parasitario—, la *otredad* compete a lo *relativo*. Es una categoría vecinal y aproximada, más que ontológica y absoluta, una categoría contrastiva y, por tanto, lingüística: exige entablar procesos comunicativos y ocupa su lugar en el binarismo estructural del lenguaje para el cual el piojo se opone a la ladilla que, a su modo, se opone al mosquito y los tres conforman un solo —pero diversificado— paradigma de relaciones bipolares y diacríticas³.

Por supuesto, cuando Jonathan Smith remite la cuestión de la otredad a un problema lingüístico no lo está haciendo en los términos de la tradición filosófica occidental, que rodea el dilema de “trascendencia y miedo” (262), sino desde una perspectiva antropológica y casi obvia, pero también más dinámica y bastante más natural⁴: se trata de la básica situación de perplejidad ante el otro, al que no entendemos pero que deseamos llegar a entender, el tipo de incidente vulgar y frecuente en la vida de las colonias por el que un rudo y, a veces, impaciente colonizador español se enfrenta al indio colonizado y a su conjunto de operaciones, tareas, rasgos, disposiciones, dioses, comidas, vestidos, costumbres, cosas y frases nuevas. En esta dimensión de la diferencia se incluye una operación de descifrado, junto con la confianza, implícita a la par, de que esta, de algún modo, es posible: la traducción entre dos polos en conflicto puede no cumplirse, pero exige o presupone la pre-existencia de un sentido —traducible o no, aunque sentido al fin—, en la base de cualquier enunciado.

3. “*Otherness*, it is suggested, is a matter of relative rather than absolute difference. Difference is not a matter of comparison between entities to be judged equivalent, rather difference most frequently entails a hierarchy of prestige and ranking. Such distinctions are found to be drawn most sharply between *near neighbors*, with respect to what has been termed the *proximate other*. This is the case because *otherness* is a relativistic category in as much as it is, necessarily, a term of interaction. A *theory of otherness* is, from this perspective, essentially political and economic. That is to say, it centers on a relational theory of reciprocity, often one that is rule-governed. (...) Such a theory, we shall see, is essentially a project of language” (Smith 2004: 258-259).

4. Tampoco —menos aún diríamos incluso— Smith se encara con la diferencia ontológica que, fundando toda la metafísica occidental, deriva en la *différance* derridiana y provoca la revolución deconstructiva. La suya es en cambio la modesta constatación antropológica de mundos distintos, de realidades cotidianamente disímiles.

Según esta implicación, la otredad —tal y como se padece desde el descubrimiento de Indias— es transparente, asimilable, traducible con mayor o menor fortuna y objeto de una labor exegetica que puebla la escritura americana; lo que, para Smith, la separa para siempre de la etnografía clásica, de la crónica antigua y de la cosmografía previa, de acuerdo con las cuales no habría negociación alguna con lo distinto ni conversación entablada con el bárbaro⁵.

Para Estrabón o Herodoto, para Plinio y hasta para Platón, el otro no pide inteligibilidad, no requiere planificación hermenéutica. Y el esfuerzo de aprender su lengua resulta, por tanto, impensable o prácticamente inútil⁶, mientras que, desde los primeros malentendidos hispanos en tierras caribes, la lengua se percibe campo de pruebas donde se ensayan acercamientos y se verifican incomprensiones.

En el lenguaje, a partir del hallazgo del Nuevo Mundo, se manifiesta la sensibilísima membrana que detecta usos inauditos, rarezas impensables, especificidades nunca previstas. No fue sino en el idioma, confrontado con otras gramáticas, donde pudo detectarse un nuevo sistema, una radical, casi antónima, diferencia.

2. Como un vasco hablando con un árabe, así caracteriza Gonzalo Fernández de Oviedo el diálogo fallido de una tribu antillana con otra.⁷ Sin duda, la diversidad idiomática hallada en América

5. "This contemporary anthropological viewpoint stands in sharp contrast to the classical ethnographic tradition where, from Herodotus on, there is rarely perception of an opacity to be overcome. Difference is, itself, utterly transparent. The *other* is merely different and calls for no exegetical labor. Within classical ethnographic sources, differences may be noted; at times, differences may be compared, but they are more frequently set aside" (Smith 2004: 262).

6. "This *topos* can be illustrated from traditions as far apart as the notion that the other is a barbarian, that is, one who speaks unintelligibly (or, in stronger form, one who is mute), and the conventions of *silent trade*. For the classical ethnographer, the labor of learning an *other's* language would be sheer folly. Classical ethnography manipulated a few basic explanatory models to account for others" (Smith 2004: 262).

7. "Something of its spirit may be found in Oviedo's observation of an Indian interpreter failing to communicate with the members of another tribe: [*he*] *did not understand them better than a Biscayan talking Basque could make himself*

complica la tarea de su evangelización, por lo que la experiencia de la intraducibilidad sufrida allí genera consternación “teológica”. En la apertura comunicativa se prueba y comprueba la ecúmene del mensaje crístico. Lo contrario, los malentendidos, las incomprendiones, se consideran artimañas del demonio contra las cuales deben emplearse todos los medios posibles.

Pero la distancia que opera entre dos mundos sin comunicabilidad posible o con una comunicabilidad continuamente improvisada no es algo que pase desapercibido en ninguno de los niveles sociales americanos: tanto en capas populares como en las más altas jerarquías eruditas, tanto entre la doctrina recién convertida como en el jesuita experimentado en evangelizar bárbaros, las soluciones de urgencia que permitan un forma de acercamiento y la extrañeza que, a pesar de estas últimas, acaba interfiriendo en la escucha del otro instaura una lejanía que no parece prescribir jamás.

Los oídos cultos y entrenados de Pedro de Oña o Diego Dávalos siguen conmocionándose con ciertos usos idiomáticos nativos. En los coloquios de la *Miscelánea Austral* del segundo se recogen las nuevas experiencias lingüísticas que está viviendo el Perú: préstamos del castellano al quechua y a la inversa, coincidencias del aymara con el francés, metáforas para suplir la incompreensión ante ciertos vocablos.

Enseguida se perciben, sobre todo, aquellos términos del quechua correspondientes a realidades inexistentes en español y a la inversa. Entonces la traducción se declara incapaz de cubrir la separación y se acompaña de la experiencia de su fracaso. Son los sacerdotes los que de manera más explícita dicen sufrirlo, acudiendo al aprendizaje literal del vocablo.

Peter Burke (2007) califica la impotencia de estas voces, que pasan directamente a la lengua de acogida —tótem, tabú, *potlach*—, como parcelas enteras de realidad no compartible, terrenos de aislamiento, lugares no conquistables de gnosis ajena —coca, huaca, mitimae— y misterios incommunicables que se abren en la propia —confesión, pecado, Santísima Trinidad—.

intelligible to a person speaking German or Arabic, or any other strange language” (Greenblatt 1990: 27).