

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

# Gente de la tierra de guerra

Los Lipes en las tradiciones andinas  
y el imaginario colonial

José Luis Martínez C.





# Gente de la tierra de guerra

## Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial

*Colección Estudios Andinos 7*

Dirigida por Marco Curatola Petrocchi

# Gente de la tierra de guerra

## Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial

José Luis Martínez C.

*Gente de la tierra de guerra*  
*Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*  
José Luis Martínez C.

© José Luis Martínez C., 2011

De esta edición

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos de Chile, 2011

Alameda Bernardo O'Higgins 651, Santiago, Chile

Teléfono: (56-2) 3605283

www.dibam.cl

Imagen de cubierta: Martín de Murúa, *Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú*,  
Manuscrito Galvin (1590)

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2011

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-02598

ISBN: 978-9972-42-952-1

Registro del Proyecto Editorial: 31501021001130

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

# Índice

Agradecimientos	11
Introducción	13
<b>Parte I</b>	
<b>Discursos, textos y voces</b>	23
Capítulo I: Una primera aproximación a las prácticas discursivas	25
1.1 Discursos y discursividades: una definición operativa	25
1.2 Algunas características de los discursos y discursividades	34
a) Hablar y silenciar	34
b) La performatividad de los discursos	38
c) Las transformaciones de las discursividades	40
d) La permeabilidad de las discursividades	42
Capítulo II: Hablar y escribir en el siglo XVI	45
2.1 Las voces españolas	45
2.2 La construcción textual de los discursos	51
2.3 Otras voces	58
2.4 Conocer en el siglo XVI	62
a) «Ver y entender la tierra»	64
b) La vista y el oído como vías de conocimiento	69
2.5 Un camino a seguir	72

Capítulo III: Discursos iniciales	75
3.1 Los órdenes de los discursos	75
a) Los discursos españoles: el nacimiento de los indios	78
Primeros procedimientos	78
b) El discurso histórico	93

## Parte II

### Los discursos etnificadores «los otros» en este —«nuestro»— mundo 103

#### Capítulo IV: Discursos sobre las tierras y las provincias 105

4.1 La tierra en la organización de la descripción	105
4.2 El orden de las tierras. Las provincias	111
4.3 La tierra y sus atributos	113
4.4 Conclusiones discursivas	131

#### Capítulo V: Las naciones y los nombres 133

5.1 Las naciones: textos polifónicos	133
5.2 Las naciones y sus signos	139
a) «diferentes en la nación, hábitos y traje»	139
b) «Asentaron que no avían de mudar el ávito»	148
c) Del nombrar	154
5.3 Los discursos sobre los indios en los Andes. Momentos discursivos	163

#### Capítulo VI: La inclusión de fragmentos andinos en los textos españoles 171

6.1 La lucha por el control de la memoria	175
a) Escritura versus oralidad	178
b) La memoria oral desvalorizada	179
c) El reordenamiento de las secuencias míticas	181
6.2 La inclusión de los fragmentos andinos en los textos españoles	182
a) Textos «fundantes»	185
b) La construcción del origen de los «indios» andinos	186
6.3 Una polifonía silenciada	198
6.4 Resignificando las alteridades	201
6.5 «Conquistaron muchas naciones»	203
a) La historización de los textos míticos	203
b) Los relatos de la conquista de la puna árida	208

Capítulo VII: Prácticas clasificatorias y discursividades andinas	227
7.1 Un texto de referencia	230
a) <i>Pacha runakuna</i>	231
b) <i>Paqarin runakuna</i>	237
c) <i>Runakuna</i> (la gente)	241
7.2 Prácticas clasificatorias y discursividades aymaras ( <i>jaque</i> : los humanos)	246
a) Narraciones aymaras en textos hispanos	249
b) Tradiciones y discursos en tensión	252
c) Discursos y prácticas clasificatorias aymaras	255
7.3 Fragmentos discursivos: sistemas de identidades	260
<b>Parte III</b>	
<b>Los lipés: el proceso de construcción y fijación de una identidad</b>	263
Capítulo VIII: La tierra de guerra	265
8.1 Espacios y sociedades en la puna salada	265
8.2 La tierra	267
a) Tierra de guerra y espacios despoblados	269
b) Habitantes de la tierra áspera, los despoblados y las sierras agrias	278
c) Ocupantes de los espacios de «afuera»: ¿una clasificación andina diferente?	281
Capítulo IX: Los lipés en el siglo XVI	285
9.1 Una breve historia colonial	285
9.2 Los nombres (discursividades andinas sobre los lipés)	289
a) Los lipés en las tradiciones cuzqueñas	290
9.3 «Lo que se intitulan los lipés» (discursividades españolas)	303
a) Una enunciación compleja	303
b) Estructuras sociales y políticas en cuestión	306
c) ¿Otras presencias?	311
Capítulo X: ¿Una misma nación?	317
10.1 Nombres aymaras	324
10.2 Nombres no aymaras	331
10.3 Un panorama lingüístico entremezclado	338

10.4 Condiciones españolas de enunciación	340
Capítulo XI: Los lipes: tensiones discursivas	343
XI.1 Discursividades en tensión	343
XI.2 «Por tener fama de tierra pobre»	350
XI.3 Los lipes, planos de una discursividad	352
a) «Divididos y apartados» (la situación fiscal)	353
b) «Demás de estos cuatro mil aymaras [...]» (El plano étnico)	358
c) «Sin orden ni policía de ley natural» (el plano socio-cultural)	364
XI.4 El peso de una fama o la hegemonía de una discursividad	376
a) «Diciendo que a causa de ser ellos uros [...]»	377
Bibliografía	381

# Agradecimientos

Este libro se ha beneficiado de los aportes y materiales inéditos reunidos durante la ejecución de los proyectos FONDECYT 1960774, 1940074, 90-525, 1073-88 y 8990003.

Tengo una deuda original con un grupo de colegas arqueólogos que me permitieron integrarme, al regreso del exilio, a sus trabajos de investigación y me acogieron como uno más en sus discusiones y publicaciones. Me refiero a los integrantes del grupo Toconce: Carlos Aldunate, José Berenguer, Victoria Castro, Luis Cornejo y Carole Sinclair.

Debo una mención especial de cariño y aprecio a mis colegas y amigos de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y de la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Para todos ellos, tengo una deuda de gratitud por su amistad, apoyo y por el tiempo que me liberaron para poder escribir.

A mis alumnos de los cursos de Maestría y Doctorado en Etnohistoria de la Universidad de Chile, que sufrieron mis dudas, búsquedas y frustraciones, en especial a Patricio Cisterna, Nelson Martínez, Viviana Gallardo, Alan Durston y Rodrigo Lazo, a quienes pude presentar borradores de este trabajo y disfrutar de sus apasionadas discusiones. Sus aportes y sugerencias han sido integrados a este libro.

Asimismo, estoy agradecido al *Programa de Estudios Andinos*, de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el marco del cual el manuscrito original ha ido cobrando la forma de *Gente de la tierra de guerra*.

Entre el momento en que empecé a pensar en la posibilidad de una investigación sobre los lipos y la publicación de este libro han desaparecido tres hombres que fueron extraordinariamente importantes para mí, por formarme como ser humano y enseñarme a pensar. Les soy y seré siempre un deudor reconocido. A mi padre, Gabriel Martínez, y a dos amigos entrañables, Franklin Pease G. Y. y Thierry Saignes.

Finalmente, le debo muchísimo a Nathan Wachtel por su invaluable apoyo, que me ha permitido organizar y plasmar los materiales de la investigación sobre los lipos en el presente texto.

# Introducción

Este trabajo está dedicado al estudio de un conjunto de poblados indígenas —conocidos colonialmente como «lipes»<sup>1</sup>— que habitaban en un sector del altiplano meridional andino, en los bordes del salar de Uyuni y hacia el sur del mismo (ver mapa 1).

Junto con mi tentativa de sistematización de las informaciones coloniales sobre los lipés tuve que afrontar numerosos problemas. El primero es que en el siglo XVI no era evidente la existencia de una unidad social que fuera independiente desde los puntos de vista cultural, social o político de los otros vecinos y que correspondiera además a un colectivo que respondiera al nombre de *lipés*. Es cierto que existía el nombre, ya que era utilizado para designar a ciertos grupos humanos, incluso hasta el siglo XVIII, y existió el Corregimiento de Lipes, pero, ¿quiénes eran ellos? No me refiero solamente al problema de la identidad política y social, sino también al de su posible etnicidad, visto que algunos funcionarios coloniales afirmaban que los lipés eran urus mientras que otros señalaban lo contrario, que eran aymaras<sup>2</sup>.

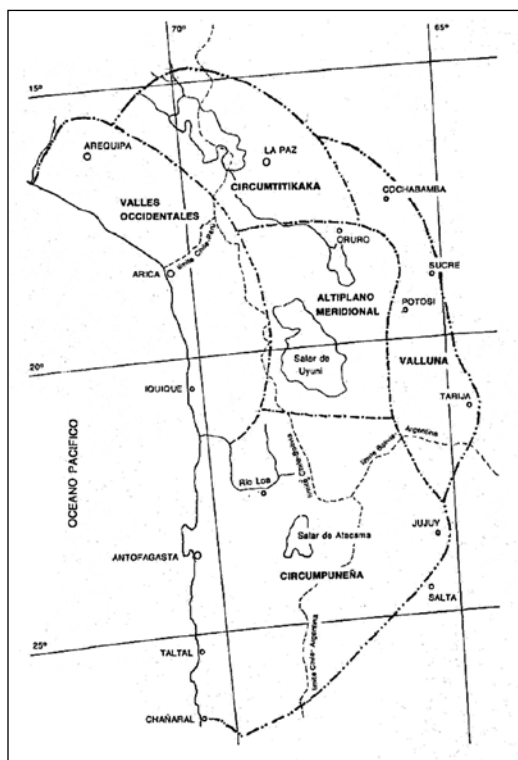
Sin embargo, este no es el único problema. Muchos de los documentos más conocidos e importantes mencionan a los lipés sin que sus autores se hayan aparecido

---

<sup>1</sup> En el siglo XVI la grafía del nombre *lipés* era únicamente con una «s» final, como un plural, y frecuentemente sin la «s». He respetado aquí la forma colonial de los primeros tiempos, utilizando indistintamente el singular o el plural, con o sin la «s» final. A partir del siglo XIX se populariza la forma lípez, utilizada preferentemente para designar el territorio, distinción que rescato aquí. En cuanto a las citas y a las transcripciones de documentos he respetado la grafía original.

<sup>2</sup> Es una cuestión que atravesará todo el texto de este trabajo, lo que me excusa de extenderme en este punto.

Mapa 1. La Subárea Circumpuneña (in Aldunate y Castro, 1981)



por sus tierras. Estos son los casos de la carta del «factor» de Potosí, Juan Lozano Machuca, y de la *Relación* que escribió Luis Capoché, también desde Potosí. Les he atribuido la característica de «documentos distantes»<sup>3</sup> para poner en relieve esta condición de no presencialidad así como también aquella de ser un tipo de textos que reproducían aparentemente lo que otros decían acerca de los lipes.

Este tipo de documentos me condujo a abordar el problema de las relaciones existentes entre los procedimientos coloniales de obtención de la información que concernían a las sociedades indígenas (testimonios indirectos, conocimiento colectivo, por solo mencionar algunos) y las formas de transmisión de estos saberes construidos a la manera colonial, lo que en la época se denominaba «voz pública» o «fama», esto es, aquello que por circular y ser públicamente conocido, era considerado como una verdad ya demostrada, que podía ser repetida por unos y otros.

<sup>3</sup> Martínez C. 1995 a.

Aunque los estudios de historia o de antropología histórica de los Andes hayan abordado parcialmente este tema a partir de 1970, en el caso de los lipes y del conjunto de poblaciones del altiplano meridional la circulación de la «voz pública», me llevó a repensar los procedimientos con los que nuestras disciplinas han hecho una lectura de la documentación.

Adicionalmente, la información entregada por los documentos coloniales es muy a menudo contradictoria. Aquello que es afirmado sobre los lipes en una crónica o en un juicio aparece desmentido de manera categórica en otro documento. Las diferencias pueden llegar a ser de tal importancia que a ratos se podría pensar que se trataba de pueblos diferentes confundidos por un mismo nombre. ¿Sería posible pensar, por un lado, que algunos de los problemas surgen de una identificación poco clara o precisa de los lipes, que las divergencias entre unas y otras versiones se debían a estas características de «enunciación a distancia» de la documentación o a las formas coloniales de circulación de la información sobre los pueblos indígenas?

Mi primera reacción fue aplicar el conjunto de principios metodológicos ya elaborados en los estudios andinos, es decir, aquellos de la comparación y compulsas de fuentes; y aquellos que pretenden establecer criterios de validez tanto en cuanto a la obtención de la información como a los filtros apropiados, etc. Sin embargo, estos procedimientos no pueden disimular el hecho de que todas esas diferentes versiones circulaban en la colonia y eran utilizadas en los documentos analizados. Así, parece necesario aceptar que en ese tiempo eran parte de lo que se decía sobre esas sociedades, a pesar de las contradicciones. En aquella época, aquellas eran el conjunto de afirmaciones y de formas de decir sobre los lipes en tanto que sujeto colectivo. ¿Cuáles eran entonces las condiciones para que en el siglo XVI se tuviera por cierto o verdadero aquello de lo que se hablaba o escribía con respecto a las sociedades indígenas? Se trata, ni más ni menos, de la documentación que ha sobrevivido hasta nuestros días y a partir de la cual obtenemos alguna información sobre estas sociedades. ¿Cómo integrar entonces estas características de la información documental en mi análisis sin caer en el juego arbitrario de inclusiones o de exclusiones de textos?

La variedad de relatos sobre los lipes es también cronológica. Las descripciones del siglo XVI son diferentes de aquellas que fueron hechas más tarde. Esto me llevó a plantear, como primera hipótesis, que el siglo XVI fue un siglo en el que se elaboraron miradas contrapuestas o enfrentadas sobre las sociedades indígenas, y que, paulatinamente, se terminó por construir, no sin contradicciones

ni ambigüedades, una manera socialmente aceptada para caracterizarlas y describirlas, ya a fines de ese siglo.

Aparentemente, en el transcurso de este proceso, al reformular parte de lo que fueron algunas de las definiciones identitarias asignadas a ese conglomerado de comunidades y de sociedades, se borraron otros aspectos, quedando englobado bajo la común denominación de *lipes*, un conjunto inicial de poblaciones que originalmente era heterogéneo.

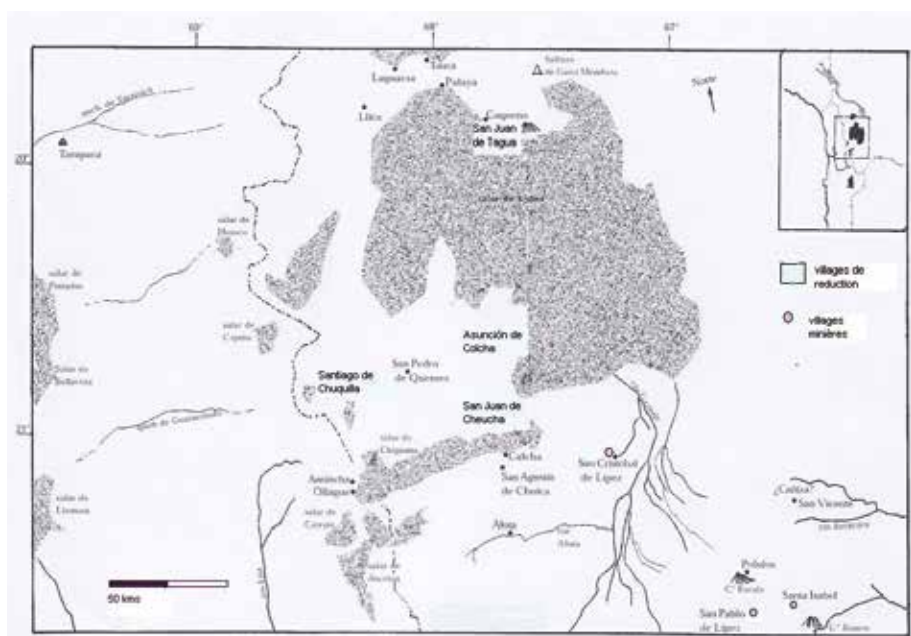
El problema tiene mucho que ver con las maneras con las que fueron descritos los lipes, porque en una parte importante de la documentación colonial no solamente están ellos ausentes y se los nombra inicialmente cuando se hace referencia a sus vecinos más cercanos («los atacamas y lipes», por ejemplo), sino que hay numerosos silencios y vacíos con respecto a ellos como sujeto. Esto hizo que me interesara por los contextos en los que aparecían nombrados en la documentación colonial. Entonces noté que las menciones que concernían a las sociedades indígenas —y esto comprende un conjunto muchísimo más vasto que el de los lipes— estaban fuertemente formalizadas y reglamentadas, y que sobre cada una de estas sociedades andinas operaba una suerte de imagen pre-textual determinada que también tenía un efecto sobre lo que se decía acerca de ellas y sobre la manera de hacerlo.

Fue entonces evidente para mí que, antes de realizar un estudio de los grupos humanos y de sus prácticas sociales y culturales propiamente dichas, era necesario abordar el análisis de los procedimientos coloniales a partir de los cuales se hablaba o se escribía sobre las sociedades del altiplano meridional, conocido también bajo el nombre de *puna salada*<sup>4</sup>. Las maneras utilizadas para hablar de otros grupos humanos distintos desde el punto de vista tanto cultural, como social y político en una época determinada, seguramente condicionan el conocimiento que nosotros podemos tener de un grupo así descrito.

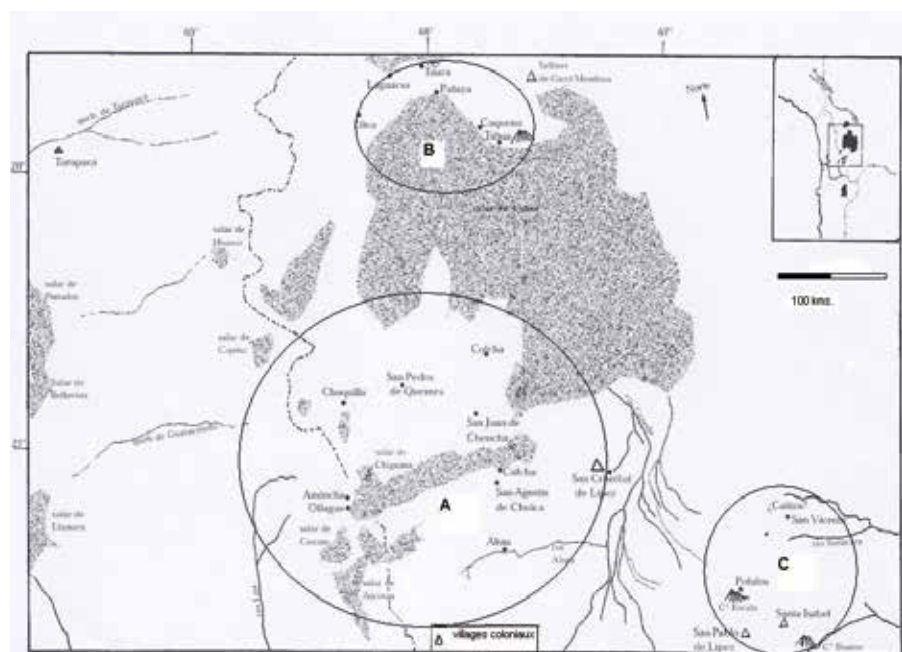
Mi propuesta, respecto a lo anterior, es que una parte sustancial de la documentación colonial, considerada hasta ahora como un conjunto de descripciones más

---

<sup>4</sup> La puna salada es uno de los espacios incluidos al interior de lo que se ha llamado la *sub-área circumpuneña*, término que utilizaré indistintamente a partir de ahora. Se trata de una definición tomada de la arqueología, que supone un espacio macro-regional al interior del cual se producen estos procesos histórico-culturales compartidos. La proposición de *sub-área circumpuneña* fue formulada primeramente por Núñez, L. (1979) y, en su concepción actual, por Lumbreras, durante el Coloquio de Arqueología en Antofagasta (1979). Cf. Aldunate y Castro (1981). Para una discusión sobre su extensión colonial, cf. Martínez C. (1998), ver mapas 1, 2 y 3.



Mapa 2. Las localidades de los lipes según el *Padrón de Reducción*



Mapa 3. Áreas de mayor poblamiento de los lipes en el siglo XVI

o menos directas de la alteridad indígena y de sus prácticas sociales, está conformada, en realidad, por construcciones textuales condicionadas deliberadamente por las formas colectivas y preestablecidas por esta misma sociedad colonial detentadora del poder. Formas colectivas y, por lo tanto, socializadas, empleadas para referirse a los otros en términos comprensibles para esos mismos sistemas clasificatorios, y que eran aceptadas por aquellos que constituían su destinatario público, se trate ya de las autoridades, de la burocracia colonial o de la misma sociedad española.

Las formas de hablar sobre los otros, en este caso de los indios, de clasificarlos y describirlos, de nombrarlos, de describir sus prácticas sociales así como también de justificar las propias, forman un conjunto de acciones que pueden ser agrupadas, descritas y analizadas bajo los conceptos de *discursos* y *discursividades*. Para el empleo de estos términos no tocaré las puertas de la moda ni rendiré homenaje a las posiciones posmodernas, pues no comparto muchas de ellas. Simplemente me parece que los conceptos de *discurso* y de *discursividad* pueden ser un instrumento conceptual útil para analizar cómo se los ponía en práctica, cómo se les aplicaba y cómo funcionaban los sistemas clasificatorios, cómo, a partir de la diferencia, unas y otras culturas entraron en el juego de las relaciones de poder.

Al interior de los textos españoles es posible encontrar múltiples fragmentos de relatos indígenas recogidos por los propios cronistas, o producto de testimonios en juicios y memoriales. Es lo que sucedió en toda América, y los Andes no son la excepción. Algunos de esos fragmentos portadores de voces no europeas se refieren también a los lipes y a otros grupos andinos en la medida en que ellos fueron dominados por estas sociedades, quechuas o aymaras. Eran igualmente discursos de poder.

Todos ellos constituyen el objetivo previo de mi investigación: los discursos elaborados y puestos en práctica a partir de las relaciones de poder y de dominación sobre los otros, sean discursos españoles, incaicos o de algunos señores aymaras. Las maneras según las cuales grupos como los lipes fueron encasillados en determinadas categorías que sirvieron para describirlos por parte de las sociedades dominantes en los siglos XVI y XVII, y aquellas narrativas a partir de las cuales se elaboraron los relatos que construyeron marcas identitarias impuestas a los otros, son los temas que serán tratados en el presente trabajo.

Del vasto conjunto de prácticas sociales y de discursos del siglo XVI, tanto andinos como coloniales, solo dejaré un conjunto reducido, a saber, aquel que denominaré por el momento los *discursos identitarios* o *etnificadores*. Por esto

entendiendo todos aquellos relatos que se refieren a los *otros* en tanto que sociedades diferentes. Cuando se hace mención a los lipes, los atacamas, los aymaras o a otro grupo, por el simple hecho de nombrarlos se les otorga o reconoce un nombre, una denominación constitutiva de un conjunto identitario. Lo mismo sucede cuando se los describe, ya que al hacerlo se los caracteriza desde un punto de vista cultural, se los diferencia, en suma se los «etnifica».

En una de sus obras más conocidas, Wachtel<sup>5</sup> reconoció que uno de los desafíos de los estudios sobre las sociedades andinas era pasar «al otro lado del espejo» para encontrar ahí las lógicas propias de las sociedades estudiadas. La metáfora del espejo es ciertamente una imagen poderosa cuando se trata precisamente de aproximarse a las prácticas y a las palabras sociales. Lo que me gustaría intentar aquí es un doble trabajo: por un lado, identificar los espejos que fueron utilizados para reflejar y reflejarse los unos a los otros durante el proceso de construcción de los relatos coloniales del siglo XVI a propósito de las sociedades indígenas; y por otro lado, más que pasar al otro lado, quisiera opacarlos en vista de hacerlos perder —gracias a su opacidad— la invisibilidad de la cual han gozado hasta ahora.

¿Cuáles son entonces las condiciones de una lectura a partir de estos documentos? ¿Hasta qué punto este cuadro pre-textual condiciona una metodología de análisis que establezca las condiciones de enunciación de los relatos sobre las sociedades andinas?

Las dificultades metodológicas surgen como resultado de una práctica que, con contadas excepciones, no generó una reflexión colectiva sobre los problemas que presentan la documentación y las fuentes con las que se han estudiado las poblaciones de la puna salada. Me refiero aquí, entre otros, al tipo de problemas proveniente de una documentación donde «las voces» indígenas están ausentes o totalmente atenuadas, o aquella donde «su visibilidad»<sup>6</sup> es mínima.

Estos son, entonces, en resumen y a grandes rasgos, los dos grandes ejes sobre los cuales me propongo profundizar la reflexión: a) por un lado, conocer cuáles fueron los discursos de alteridad y de etnificación que se construyeron a partir de las relaciones de poder (discursos andinos y españoles); y b) por otro lado, identificar los problemas metodológicos que las lecturas de estos discursos presentan para un análisis contemporáneo de la documentación colonial.

---

<sup>5</sup> 1976.

<sup>6</sup> Millones 1982: 201.

Aquí es necesario hacer una precisión. En la medida en que la fuente principal de información está constituida por los documentos escritos por los españoles, la posibilidad de la aprehensión etnohistórica de los relatos o de los discursos sobre las identidades en sus niveles locales o regionales debería pasar metodológicamente por la comprensión de las formas discursivas. Una metodología que se pueda juzgar igualmente como regresiva, no en cuanto al tiempo, sino en cuanto al discurso. Se trata de poner a prueba un tipo de análisis que, a medida que permite tener un conocimiento de las categorías utilizadas por cada grupo y que percibe cómo se clasifica a los «otros», también posibilite «levantar» una a una las capas discursivas que ocultan a las poblaciones locales.

Tras este procedimiento metodológico se esconde mi convicción de que las identidades no existen como un hecho natural o consustancial, como si no estuvieran allí más que para ser percibidas por cualquier observador externo aun uno poco experto, o que ellas gozaran de una expresión propia que permitiera un análisis de manera aislada, o incluso que poseyeran contextos singulares que no requirieran —por su intelegibilidad— conocimiento de otros conjuntos sociales vecinos o próximos.

Las identidades son, las más de las veces, vividas y actuadas muy a menudo sin darse cuenta y, sobre todo, son parte de un imaginario. Del imaginario, del imaginario de los otros, en primer lugar, y de sus maneras de percibir las diferencias con los otros y de enunciarlas. Por otro lado, ellas son a veces construidas conscientemente, buscando la creación de una diferenciación ahí donde no existía o donde no estaba asumida, y por lo tanto ellas son dichas, son enunciadas. En este sentido, entiendo lo identitario como un campo de enunciación y prácticas en el cual los juegos de fuerza y de poder toman lugar. Ellas funcionan sobre múltiples y variados planos, simultáneos y dinámicos. Hay distintos discursos cubriéndolas, permitiéndoles operar, tener eficacia. Es por esto que quiero estudiar cómo funcionan estas maneras de hablar sobre sí mismo y sobre los otros, de descubrir y de mostrar, de ordenar y de clasificar.

El siglo XVI y los primeros decenios del siglo XVII representan un momento privilegiado para analizar estos procedimientos de construcción de discursos identitarios. Sostengo que, si bien es verdad que a mediados del siglo XVI había ya un discurso sobre los «indios» que se imponía sobre el continente, en la región estudiada se puede todavía estar en presencia de un conjunto de prácticas que muestran el colosal esfuerzo de construcción al cual fue sometida la categoría «indio» y sus consecuencias sobre la estructuración de las nuevas identidades indígenas, ahora bajo la dominación colonial.

He destinado los primeros capítulos de este libro a la elaboración de mis propios instrumentos conceptuales y metodológicos, sobre todo en relación a la utilización de los conceptos de discurso, de *textos*, de *documentos*, de *escritura* y de *oralidad* durante el siglo XVI. Mi trabajo no pretende en ningún caso dar cuenta de manera completa del *status quaestionis* concerniente a la discusión de estos conceptos, así como tampoco pretendo restringirme a una única posición teórica o propia de una u otra de las disciplinas que entran en este debate. Por el contrario, lo que yo he hecho es elaborar mis propias definiciones. Considero que el esfuerzo por incorporar conceptos tales como los mencionados a los análisis de la antropología histórica o de una historia indígena, sea cual sea la denominación que se les dé, requiere de definiciones operacionales adaptadas a nuestro propio objeto de estudio. Si existe cierto manejo de las definiciones provenientes de la lingüística o de la semiótica, o incluso del análisis textual y de la teoría crítica literaria, que se aparte de la ortodoxia, debe entenderse en la dimensión restringida de mi propia búsqueda.

La segunda parte está dedicada al análisis de algunos discursos que considero relevantes en el funcionamiento de las prácticas etnificadoras puestas en operación durante el siglo XVI. Esto incluye tanto los discursos europeos como aquellos fragmentos de discursos andinos que aún sobrevivían.

Ciertos materiales a los cuales he recurrido provienen de lugares que no son andinos. Se trata de materiales discursivos a partir de los cuales otros españoles u otros europeos hicieron referencia a poblaciones igualmente consideradas como «no cristianas» y, por tanto, diferentes. La utilización de estos textos se apoya en la necesidad de identificar lo más claramente posible el funcionamiento de los modelos culturales y conceptuales aplicados en los Andes.

La tercera parte, finalmente, está dedicada a un estudio de caso: el análisis de un conjunto reducido de discursividades sobre los lipes y su entorno, puestas en práctica tanto por las sociedades andinas como por los españoles.

Este libro es el resultado de más de quince años de investigación sobre esta región, y los materiales reunidos provienen por una parte de diversas y largas búsquedas en los archivos bolivianos (Archivo Nacional de Bolivia, Archivo Histórico de Potosí, Archivo Arzobispal de Chuquisaca, Archivo del Obispado de Potosí); en los archivos chilenos (Archivo Nacional de Chile, Archivo de la Prelatura de Calama, Archivo del Seminario Pontificio Mayor de Santiago, Archivo para la Historia Familiar de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días, Archivos de la Parroquias de San Francisco de Chiuchiu y San Pedro de Atacama); en los de

Argentina (Archivo General de la Nación, Archivo Histórico de Jujuy, Archivo de Tribunales de Jujuy, Archivo del Marquesado del valle del Tojo, Archivo Histórico de Salta, Biblioteca Nacional de Buenos Aires); y en los de España (Archivo General de Indias). Por otra parte, de múltiples viajes a numerosas comunidades de la región de Atacama, particularmente en el sector conocido desde tiempos coloniales como Atacama la Baja y parte constitutiva hoy en día de la Municipalidad de Calama: las comunidades de Toconce, de Aiquina, de Caspana y las localidades del Alto Loa (Quetena, Santa Bárbara), y de aún más numerosos recorridos por toda la zona de los salares de Atacama y una gran parte del altiplano de Lípez, comprendiendo los bordes de los salares de Uyuni y de la quebrada de Humahuaca<sup>7</sup>.

Finalmente, quiero señalar que, si bien este libro es también deudor en gran medida de mi trabajo de tesis doctoral<sup>8</sup>, contiene materiales que no fueron incluidos en esa presentación.

---

<sup>7</sup> Agradezco el financiamiento del Fondo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Fondecyt), por los proyectos 1073-84, 1021-88, 1166-88, 1022-88, 90-525, 1940074 y 1960774, en los cuales fui investigador responsable o coinvestigador. Gracias a ellos pude realizar las estadias en esos archivos o salir a terreno. Debo una mención especial a José Berenguer, Axel Nielsen y Cecilia Sanhueza, quienes me invitaron a recorrer una parte importante del altiplano de Lípez con el apoyo del proyecto Fondecyt 1010327.

<sup>8</sup> EHESS, París, 2004.

PARTE I  
DISCURSOS, TEXTOS Y VOCES



## CAPÍTULO I

# Una primera aproximación a las prácticas discursivas

Para abordar el estudio de las identidades indígenas coloniales, me parece imprescindible reconocer que ellas nos han llegado sobre todo a partir de una de sus dimensiones: la de las discursividades. O, si se quiere, siguiendo a Amselle y M'Bokolo<sup>1</sup>, la de las prácticas etnificadoras, esto es, tanto lo que una sociedad dice sobre otros (etnificándolos) a partir de sus propios sistemas clasificatorios, sus estereotipos y actitudes culturales, como aquello que, en un cierto juego de fuerzas, los otros pueden reconocer como propio. Se trata de una dimensión que exige un paso metodológico previo al de la identificación de los así identificados: el de poner en evidencia los discursos y categorías a partir de las cuales se describe a los otros. En este capítulo pretendo hacer una revisión inicial de lo que han sido los planteamientos en los estudios etnohistóricos andinos en ese ámbito y mostrar que este tipo de prácticas identitarias y de etnificación estaban presentes tanto en las sociedades andinas (en este caso, al menos, la de los incas y la de los aymaras) como en la española, y proponer una primera aproximación a mi propia definición de los *discursos* y *discursividades*, como paso previo a su estudio en lo que respecta a las poblaciones de la puna salada y las tierras áridas.

### **1.1 *Discursos y discursividades: una definición operativa***

El concepto de *discurso* ha sido empleado de maneras diferentes y con contenidos no siempre equivalentes. Sus definiciones pueden ir desde entenderlo como el enunciado o como una unidad de significación mayor al enunciado —creando

---

<sup>1</sup> Amselle y M'Bokolo 1985.

así la oposición enunciado/discurso—<sup>2</sup>, o pueden pasar, también, por caracterizarlo como un *suceso de comunicación*, compuesto por tres dimensiones principales: «a) uso del lenguaje; b) la comunicación de creencias (cognición), y c) la interacción en situaciones de índole social»<sup>3</sup>, hasta conceptualizarlo como prácticas que «forman» sistemáticamente los objetos sobre los que hablan y que no se remiten, por necesidad, únicamente a sistemas verbales o lingüísticos, sino también a otros procedimientos de comunicación y significación<sup>4</sup>.

Desde los estudios literarios ha surgido una conceptualización que se relaciona con temáticas que cruzan o atraviesan conjuntos de textos y que organizan una parte de la producción del sentido que ellos producen. Esta conceptualización me parece extremadamente productiva para los objetivos de mi propia investigación, puesto que supone, en su base, la idea de la existencia de discursos sociales o colectivos más que individuales. Esa conceptualización supone la existencia en los textos coloniales americanos del siglo XVI, por ejemplo, de los discursos «del fracaso», «de los trabajos y pesares». Se trata, en lo esencial, de discursos «temáticos». Un ejemplo es el trabajo de Beatriz Pastor. La autora propone la existencia de tres discursos presentes en los relatos de la conquista: a) el discurso mitificador, que ella define «por una concepción del mundo y unos modos de representación que resultan en la creación de una serie de mitos y modelos que muy poco tienen que ver con la realidad concreta que pretenden relatar y revelar»<sup>5</sup>, y los discursos «desmitificadores», que subdivide en: b) el discurso «narrativo del fracaso»<sup>6</sup>, y c) el discurso «narrativo de la rebelión»<sup>7</sup>.

Los discursos, en este contexto de análisis, resultan ser entonces una *forma colectiva, socialmente compartida*, usada ya sea para hablar sobre algo —en este caso, la conquista europea de América—, o para darle inteligibilidad y verosimilitud a un relato frente a otros oyentes o lectores que no estaban presentes o que no comparten necesariamente esa experiencia. De la propuesta de esta autora, quisiera destacar tres aspectos que me parecen sugerentes.

---

<sup>2</sup> Dubois et al. 1973: 156 y ss., Greimas y Courtés 1979: 102.

<sup>3</sup> Van Dijk 2003: 23.

<sup>4</sup> Foucault 1972: 78-79, Rojo 2001.

<sup>5</sup> Pastor 1983: 10.

<sup>6</sup> Se encuentra un ejemplo más claro de este tipo de discurso en la obra de Alvar Núñez Cabeza de Vaca: *Naufragios y Comentarios*.

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo, los relatos al respecto de Gonzalo Pizarro o de Lope de Aguirre.

Uno de ellos es su percepción de que existen, en los textos coloniales, al menos dos niveles de discurso<sup>8</sup>. Por una parte, lo que ella llama «el discurso narrativo de la conquista», una gran unidad que organizaba y daba sentido a las descripciones tanto de los procesos mismos como de las percepciones que sus autores tenían sobre América. Y otro nivel, capaz de contener varias «voces narrativas», que organiza, en la práctica, al nivel anterior y que está compuesto por los que ella identifica como discursos «mitificador», «del fracaso» y «de la rebelión». Estas son formas más tematizadas que se encontrarían jugando —a su vez— un rol de organización de la narración al interior de un texto específico sea éste una crónica, una probanza de méritos u otra categoría documental<sup>9</sup>.

El segundo aspecto es el carácter «multi vocal» o polifónico de estos discursos, que serían contruidos a través de varias voces y documentos, lo que hace necesaria la elaboración de una metodología que permita el análisis de corpus documentales que conformen conjuntos textuales, abandonando el estudio más tradicional de analizar documentos o frases aisladas o descontextualizadas.

Esta metodología me parece útil, sobre todo, para explicitar una estrategia de análisis, que por una parte organice *formalmente* los documentos (crónicas, pleitos, probanzas, etc.), pero —por otra— los relacione a nivel de sus comunidades discursivas. Forma y contenidos pueden transformarse entonces en planos significantes. La forma, porque organiza una manera de decir, y los contenidos porque es allí donde las discursividades adquieren su eficacia (retomaré este tema más adelante).

El tercer aspecto tiene que ver con la relación «discurso-realidad». Tal como lo plantea Pastor, estas formas sociales de relatar no tienen necesariamente una vinculación directa con una realidad ni con una experiencia concreta (no son un reflejo de una realidad), sino con los procedimientos culturales de percibir, con los códigos que cada cultura posee para significar y decodificar la experiencia y poder transmitirla. No se trata, en este sentido, de buscar discursos «verdaderos» o «falsos», sino de constatar esencialmente las formas culturales a través de las cuales una sociedad cualquiera se refiere a un tema de su interés.

Me parece que es de tremenda importancia explicitar esta condición de los discursos, ya que, más allá de sus consecuencias metodológicas evidentes, abre paso

---

<sup>8</sup> Lamentablemente, la autora utiliza el mismo término *discurso*, para referirse a ambos niveles, lo que puede contribuir a una cierta confusión analítica.

<sup>9</sup> Una aplicación de esta conceptualización puede verse en Invernizzi 1988.

a la posibilidad de constatar, por una parte, la coexistencia de varios discursos, operando simultáneamente en el seno de una sociedad<sup>10</sup>, como también de que esos discursos sean contradictorios mutuamente, en la medida en que pueden responder tanto a tensiones de poder, como a descripciones que forman parte de otros objetos sociales.

Desde una perspectiva diferente, aunque siempre trabajando con materiales americanos, G. Martínez ha propuesto desde la semiótica<sup>11</sup>, la existencia entre los jalq'a<sup>12</sup>, de un conjunto de prácticas vinculadas a las divinidades, que este autor denominó «discurso religioso», entendiendo por tal:

... todas aquellas manifestaciones que tienen que ver con deidades: los rituales y ceremonias, las fiestas del culto, el «discurso verbal de los dioses», en cierta medida el mito, las representaciones plásticas de los dioses y, sobre todo, los supuestos semióticos de construcción de significaciones relativas a estas deidades. [...] Mi hipótesis es que no se trata, por cierto, de «pobreza», sino que el discurso religioso —con excepción del mito— se realiza a través de varias semióticas, de las que «no se habla». En efecto, las fiestas del calendario son realizaciones de significación a cargo de las figuras de los dioses, a cargo del ritual y las ceremonias, pero también de la música, de los bailes, de las canciones, de los disfraces (formas, colores, texturas: semiótica plástica), de los objetos, de las comidas y las bebidas (como lo ha sacado a luz R. Martínez en un artículo reciente), y de los espacios. Múltiples semióticas, la mayoría no lingüísticas, que concurren en la construcción de la significación de una fiesta y que no consisten en enunciados verbales, como sí lo es el mito<sup>13</sup>.

Ya sea sobre la invasión y la consecuente experiencia europea (Pastor), o ya sea sobre un objeto esencial y propio a una cultura como lo son las fiestas rituales (Martínez), en ambos casos estamos frente a un campo común: la constitución de temas u objetos sociales sobre los cuales una sociedad considera necesario o relevante decir algo y sobre el cual, por consiguiente, se construyen conceptos, categorías, estrategias, silencios, etc.

Así como en el trabajo de Pastor, G. Martínez también propone varios niveles: uno, el de un discurso que organiza la producción de sentido o significación sobre un tema específico —en este caso, el religioso—; otro, que ocurre por intermedio del uso de variadas formas (rituales, calendarios, iconos, etc.) que son

---

<sup>10</sup> Cuestión que ya había adelantado Foucault (1980: curso del 7 de enero de 1976).

<sup>11</sup> Ver también «Analyse sémiotique d'un discours juridique», Greimas 1976.

<sup>12</sup> Comunidades quechua hablantes próximas a la actual ciudad de Sucre, sur de Bolivia.

<sup>13</sup> Martínez, G. 1996: 284-285.

manifestaciones o realizaciones de ese discurso y, por último, el de las semióticas o sistemas de significación más generales y de las que ese discurso participa, que lo hacen posible.

Como se puede apreciar, el concepto utilizado por G. Martínez no solo es mucho más amplio que el de Pastor, puesto que rompe el marco del discurso en tanto que únicamente un conjunto de textos literarios, o de documentos, sino que además está construido a partir de una definición semiótica, en la que la que el «texto» no solo tiene un soporte lingüístico. Introduce la posibilidad de que un mismo discurso se construya a través o por intermedio además de otros sistemas de significación basados en diferentes significantes (visuales, auditivos, etc.). Se trata de una dimensión de los discursos que, en el caso de sociedades orales como las andinas y las hispánicas del siglo XVI, no podemos descartar<sup>14</sup>.

Una de las conceptualizaciones que me parece más completa y compleja, así como con mayor desarrollo teórico, útil para mi investigación, es la propuesta por Foucault que, superando la definición de los discursos como conjuntos de signos —elementos significantes que remiten ya sea a un contenido o a una representación—, propone entenderlos de la siguiente manera: «[...] *como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan*. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese *más* lo que los vuelve irreducibles a la lengua y a la palabra. Es ese “más” lo que hay que revelar y que hay que describir»<sup>15</sup>.

Es evidente que Foucault introduce un nuevo aspecto al concepto de discurso, puesto que lo central aquí ya no estaría constituido ni por los soportes de la enunciación —ya sean textos literarios o basados en otras semióticas—, ni por sus formas, sino por los arreglos sociales —las *prácticas*— que los constituyen y que permiten su eficacia. Sin embargo, creo que es posible ubicarse a mitad de camino entre los dos polos señalados por Foucault: si bien resulta claro que los discursos constituyen prácticas que crean objetos sociales discursivos, la dimensión lingüística y, con ello, la semántica, no es anodina. Desde la perspectiva de un estudio que debe, en lo esencial, basarse en documentación escrita en los siglos XVI y XVII, dejar de lado esta dimensión representa cerrar un camino que, con los rigores metodológicos necesarios, puede y debe ser utilizado.

---

<sup>14</sup> Véase también al respecto, Rojo, Op. cit.: 23.

<sup>15</sup> Foucault 1972: 78-79, énfasis mío.

En esta línea teórica, los discursos también son pensados como el resultado de construcciones colectivas, multi vocálicas o polifónicas, característica ya resaltada por los autores mencionados anteriormente: «Cuando en un grupo de enunciados, se puede delimitar y describir un referencial, un tipo de desfasaje enunciativo, una red teórica, un campo de posibilidades estratégicas, entonces se puede estar seguro de que pertenecen a lo que podría llamarse una formación discursiva»<sup>16</sup>.

Por *discurso social* me referiré, entonces, básicamente a aquel heterogéneo conjunto de *prácticas*, es decir de enunciados, de referencias, de afirmaciones positivas y de silencios, de conceptos y categorías, de dispositivos y semióticas, puestas en juego en una época determinada por una sociedad para referirse —para hablar—, sobre alguna cuestión, convirtiéndose por ello, en un *objeto* discursivo<sup>17</sup>; a aquella fina malla de relaciones que hacen que distintas personas, sin siquiera conocerse, puedan estar hablando simultáneamente de un mismo objeto, empleando similares redes de relaciones y categorías; 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 condiciones para que surja un objeto de discurso, las condiciones históricas para que se pueda «decir de él algo», y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes, las condiciones para que se inscriba en un dominio de parentesco con otros objetos, para que se pueda establecer con ellos relaciones de semejanza, de vecindad, de alejamiento, de diferencia, de transformación, esas condiciones, como se ve, son numerosas y de importancia. Lo cual quiere decir que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa, no es fácil decir algo nuevo<sup>18</sup>.

En este trabajo he restringido, sin embargo, el concepto de *discurso*, para referirme a grandes unidades temático-culturales y sus respectivas prácticas, ordenadoras de cualquier relato general. Por ejemplo, los discursos sobre la alteridad («los otros»), o el de «los Indios» (un tipo específico de otredad); que poseen estructuras comunes, independientemente del lugar desde los cuales sean emitidos o de las comunidades humanas específicas a las que se refieran.

Anticipando un tema que desarrollaré más adelante, se encuentra un ejemplo de este tipo de discursos, en el mismo siglo XVI, en lo que llamaré el «Discurso sobre las Tierras», que está presente en todas las descripciones, narraciones y textos españoles que pretenden dar cuenta de las poblaciones, geografías, climas, y otros

---

<sup>16</sup> Foucault, M., *Cahiers pour l'Analyse* 9, 1968, apud Chartier 1996: 25.

<sup>17</sup> Foucault 1972: 51 y ss.

<sup>18</sup> Foucault 1972: 73.

rasgos considerados relevantes sobre América. Es este discurso, que es anterior a cualquier experiencia directa con «el otro», el que organiza, distribuye, o hace circular, las referencias a las sociedades nativas, a los paisajes, etc., de una manera más o menos homogénea, aunque quien escriba se refiera a situaciones mesoamericanas, andinas o de la región de Arauco, en el sur del continente.

Sin embargo, me veo en la necesidad de elaborar una categoría conceptual intermedia, que dé cuenta de las realidades concretas en las cuales esos discursos eran puestos en funcionamiento, lo que en la terminología de Pastor correspondería al nivel de los discursos «del fracaso» o «de la rebelión». Así, quiero restringir el empleo del concepto de *discursividades*, empleado por lo general por otros estudiosos también como sinónimo de *discurso* (el caso más claro es el de Foucault). En este libro, el concepto de *prácticas discursivas* o *discursividades* será reservado para las formas específicas que adquieren esos discursos, en una estructura social concreta y en una coyuntura histórica determinada. Como, por ejemplo, la discursividad sobre los indios de guerra de la frontera meridional de la Audiencia de Charcas, en el siglo XVI.

Para incorporar nuevos conceptos en la práctica de la etnohistoria, me parece necesario discutir y precisar las diferencias que estos tienen respecto de otros conceptos utilizados anteriormente para situaciones similares. Para que la incorporación de nuevos términos o conceptos no se transforme simplemente en el seguimiento de una moda, creo que las nuevas proposiciones deben implicar efectivamente un aporte con respecto a usos anteriores. En este caso específico, el problema se presenta fundamentalmente en las diferencias que habría que establecer entre el empleo más aceptado del concepto de *sistema clasificatorio* y de *discurso*. El primero ha sido ampliamente utilizado para describir las categorías y términos que refieren a las identidades entre las sociedades andinas; el segundo es el que aquí se propone utilizar.

Los sistemas clasificatorios, propuestos por la antropología ya con los trabajos de Durkheim y Mauss<sup>19</sup>, se refieren básicamente a las formas por las cuales una sociedad cualquiera «ordena» una dimensión determinada de su quehacer o su reflexión, ya sean las categorizaciones de la naturaleza, como las relaciones de parentesco, por mencionar los sistemas más comunes<sup>20</sup>. Son prácticas denominadoras y creadoras de discurso. En este sentido, como concepto se aproximan a lo

---

<sup>19</sup> Durkheim 1968 [1912]; Mauss 1971 [1923].

<sup>20</sup> Lévi Strauss 1964.

que Foucault denominó las *epistemes*, representaciones y ordenamientos categoriales del mundo que son propios a cada cultura<sup>21</sup>. Es evidente que en esta perspectiva, los discursos y las prácticas discursivas son dependientes de esos sistemas de clasificación, pero nuestros dos últimos conceptos se refieren —mucho más específicamente— a las formas concretas y determinadas históricamente a partir de las cuales una sociedad concreta se refiere a un objeto o lo representa.

Un sistema clasificatorio —como una episteme— puede dar lugar a distintos discursos y discursividades a lo largo del tiempo. Tal vez el caso más claro sea el propio sistema de alteridades eurocéntrico, que permitió rearticular viejas clasificaciones, como la de «bárbaros», con otras nuevas, como la de «indios», y aplicarlas en contextos espacial y cronológicamente diversos a lo largo de varios siglos<sup>22</sup>.

Así, además de una relación jerárquica, se agrega una diferente temporalidad a la conceptualización de ambas nociones. Aunque los sistemas clasificatorios sean objeto de ciertas transformaciones temporales producto, por ejemplo, de cambios en las estructuras demográficas de una sociedad, han sido pensados básicamente como sistemas estables, o que buscan la estabilidad. Por el contrario, los discursos y las discursividades a las que estos mismos sistemas pueden dar sentido, parecen ser esencialmente más transitorios, y el problema de su permanencia o de su influencia en nuevas formaciones discursivas es siempre una cuestión a determinar. En el caso de los discursos españoles sobre las poblaciones de la puna salada, las diferentes categorías («naturales», «indios», «salvajes», «bárbaros», entre otras), parecen susceptibles, efectivamente, de una cierta cronologización y vinculación a situaciones históricas concretas y a condiciones específicas de enunciación, que reflejan los grados de proximidad o confrontación con unos u otros grupos indígenas.

Si bien es imprescindible señalar esta relación jerárquica propuesta entre «sistemas de clasificación» y «discursos» y las diferentes temporalidades con las que ambos conceptos son pensados, no me parece que sean la diferencia fundamental que justifica su utilización.

Lo que marca la distinción entre los sistemas de clasificación y los discursos es el tema del poder. Se trata de saber cómo esta dimensión ha sido o no incorporada

---

<sup>21</sup> 1989 [1968].

<sup>22</sup> Como lo señaló Pagden: «Cualquier juicio sobre la naturaleza de los indios —y esto es en lo que se convirtió en última instancia todo el debate sobre la justicia de la conquista— debía tener su origen en un plan que ofreciera una explicación para la estructura de todo el mundo natural y para el comportamiento de cada cosa, animada o inanimada, dentro de este» (1988: 53).

en los distintos análisis incluyéndolo o, al contrario, excluyéndolo del empleo de esos conceptos. Aun cuando se debe reconocer que este tema no está necesariamente presente o acentuado en la totalidad de las definiciones existentes sobre el concepto de «discurso» (y está notoriamente ausente en las que enfatizan básicamente su dimensión lingüística), no es menos cierto que sí lo está en muchos otros trabajos que lo emplean. Me parece que no es alejarse demasiado del planteamiento foucaultiano el asumir que en la noción de «saberes sometidos»<sup>23</sup>, esto es, en los conjuntos discursivos dominados al «interior de otros discursos, esta vez dominantes, está claramente enunciada esta idea central de los discursos como estrategias de dominación, o de prácticas que permiten un control». Idea retomada también por Rojo, cuando postula la existencia de «modos discursivos ejemplares», que se constituyen en hegemónicos respecto de otros modos discursivos contemporáneos, que resultan subalternos a los primeros, en una lucha constante por lograr la hegemonía de unos sobre otros<sup>24</sup>. Volviendo al ámbito más restringido de las prácticas coloniales americanas, este ingrediente del poder como parte constitutiva del concepto de discurso, aparece claramente señalado, por ejemplo, en el contexto mesoamericano: «Un discurso colonial puede definirse como los modos de hablar, escribir, pintar y comunicarse que permitieron que las ideas pasaran de un discurso (o registro delimitado de signos, códigos y significados) a otro, *con objeto de autorizar y posibilitar los objetivos del control colonial y las estrategias de resistencia y adaptación al mismo*»<sup>25</sup>.

El siglo XVI representó un momento crítico, «fundacional», para el establecimiento de nuevas relaciones de poder, de allí que todos los discursos con los cuales trabajaré estarán, de una u otra forma, marcados por estas tensiones, por la lucha por imponer ciertos órdenes de discurso y marginar o excluir otros, por construir con contenidos propios las discursividades que hegemonizarán a otras. Esto es particularmente claro en el debate en torno al concepto de *indio*, que tiene alcances mucho mayores que las solas definiciones de un sujeto o de las identificaciones étnicas. Ese debate y la lucha por una dominación se dan, en gran parte, fuera del área andina poniendo distintas discursividades en tensión, tanto hispanas como nativas. Esta dimensión, por lo tanto, contribuye a determinar los contextos a partir de los cuales se enunciaron los discursos identitarios

---

<sup>23</sup> Foucault 1972: 128.

<sup>24</sup> Rojo 2001: 75.

<sup>25</sup> Klor de Alva 1992: 338, énfasis mío.

sobre todo el continente, incluidas las discursividades sobre los grupos de la puna salada.

Me parece que para el análisis de discursos originados desde sociedades dominantes, como lo fueron la española y la incaica, respecto de los grupos indígenas locales de la puna salada, esta dimensión, este acento en el poder que, repito, con frecuencia estaba ausente en la conceptualización de los sistemas clasificatorios, es importante y constituye, con las diferencias anteriormente anotadas, la razón que justifica su utilización. Porque en el campo de las identidades y de las prácticas etnificadoras, tal como la definición hecha por Amselle y M'Bokolo, el tema del poder como constituyente de discursos es esencial:

Cette primauté accordée à l'histoire intervient de la façon suivante: il convient de saisir l'ensemble des déterminations qui pèsent sur un espace social donné et de mettre l'accent sur le réseau de forces à la fois «externes» et «internes» qui le structurent, en un mot d'analyser «l'efficace d'un système sur un lieu» [J.-L. Amselle, 1974, 103]. Cela conduit à mettre en relief le cadre «politique», au sens le plus large, de cet espace et à l'insérer dans un ensemble qui le dépasse. Cette réflexion devrait déboucher, sinon sur une définition opératoire de l'ethnie (en faut-il une?), du moins sur la déconstruction de l'objet ethnique qui représente toujours un frein pour la discipline.<sup>26</sup>

## **1.2 Algunas características de los discursos y discursividades**

«[...] no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa, no es fácil decir algo nuevo»<sup>27</sup>.

### **a) Hablar y silenciar**

Hay dos rasgos que me parecen esenciales para entender y trabajar con el concepto de discurso en la perspectiva de este análisis histórico: su carácter social y su condición de «multivocalidad». Esto deja afuera de inmediato en mi aproximación aquellas definiciones que enfatizan la enunciación individual. En la línea que estoy trabajando, los textos de un autor son actos de enunciación, forman parte de varios discursos sociales mayores, y están determinados por los márgenes de esos discursos contribuyendo a su autorreproducción o a su ruptura, pero no constituyen en sí mismos, como actos individuales, un discurso.

---

<sup>26</sup> Amselle, J.L. 1985: 14.

<sup>27</sup> Foucault 1972: 73.

Es precisamente este aspecto de los discursos el que permite explicar otra dimensión de los mismos: su doble carácter de generadores de nuevos espacios de habla e igualmente de silencios. Si bien los discursos y las prácticas discursivas construyen objetos sociales o culturales sobre los cuales se ejerce el dominio del decir y actuar, también construyen silencios excluyendo, o intentando hacerlo, a otros discursos, que por esta vía se transforman en prácticas y saberes sometidos o marginales, o inhibiendo y dificultando el surgimiento de formas alternativas de referencia a un mismo objeto discursivo, sobre el cual se calla o se habla elípticamente. Es el sentido de la cita de Foucault que encabeza este subcapítulo. Los discursos contribuyen a generar un orden, fijar bordes; las prácticas discursivas en tanto que ejercicios de poder determinan quiénes son los que pueden hablar de ciertos temas y quiénes están excluidos o imposibilitados para hacerlo. No es fácil decir cosas nuevas. Por lo tanto, en los textos de los cronistas, de los burócratas, de los buscadores de reconocimientos o de los indígenas que tenían acceso al aparato escritural español, pueden buscarse precisamente esos ordenes, esas redes de relaciones, aquellas situaciones que posibilitan una determinada enunciación y condicionan algunas de sus características.

En la crónica de Sarmiento de Gamboa, por ejemplo, puede observarse ese efecto controlador y organizador acerca del qué y cómo «declarar las cosas de la tierra». No se trata de que cualquiera lo pudiera hacer libremente, había un orden que debía seguirse:

Cuando del mundo ú de alguna parte dél quieren los historiadores ordenadamente tratar, por la mayor parte describen el sitio de lo que contiene, que es la tierra, primero que hablen de lo contenido, que son los pobladores della, por excusarlo en el discurso de la historia. Y si esto en las cosas antiguas y de tanto declaradas aun agora se hace, más razón es, que en plática de tierras nuevas tan grandes y extrañas, como estas, de que yo he propuesto informar, se guarde tal orden [...] <sup>28</sup>.

Ya volveré en los capítulos siguientes sobre las consecuencias que tiene este ordenamiento con respecto a los textos que se refieren a las poblaciones indígenas. Lo que quiero destacar aquí es la fuerza impositiva de esta norma, que al tiempo que permitía referirse de una determinada manera al tema intentaba clausurar cualquier otra. Se trata de un orden del discurso que aparece con escasas variantes

---

<sup>28</sup> Sarmiento de Gamboa 1942 [1572]: 35.

entre otros, en Cieza de León y Vivar, por nombrar algunos cronistas de la época, que escriben en lugares geográficamente distantes<sup>29</sup>.

Otro de los límites de los discursos se encuentra en las exigencias sociales de una época. En el siglo XVI, por ejemplo, la veracidad de un escrito era una condición inexcusable para que éste fuera aceptado colectivamente. Pero la veracidad, tal como lo planteó Vittoria, resultaba de un consenso, de la opinión de la mayoría: «el conocimiento es aquello sobre lo que todos los hombres están de acuerdo»<sup>30</sup>. Para ser verídico, por lo tanto, un texto tenía *necesariamente* que referir lo novedoso en términos que fueran aceptados por todos los hombres.

En los documentos coloniales escritos puede percibirse de manera más precisa y con mayor regularidad otro tipo de restricciones. «Por no cansar», «por no ser prolijo», «como más largo consta» o «por ser notorio no va inserto aquí», son expresiones abundantes en cualquier documento colonial de los siglos XVI y XVII, que justificaban o legitimaban los silencios, las ausencias de detalle en un relato. Ellas dan cuenta de un cierto tipo de bordes discursivos: los de las restricciones que, en esa época, se imponían a las formas de construcción de la narración.

Paralelamente, advierten de una condición de esos textos: representan un triple condicionamiento. No se escribe, o no se habla, sobre aquello que no se ha constituido en objeto de discurso; no se escribe, o no se habla, sobre aquello que es invisible a los ojos de la cultura; y se escribe, o se habla, bajo las formas que, por ejemplo, imponen procedimientos como los retóricos o los sistemas clasificatorios: «Todo se dirá aquí llana e brevemente como baste para ser entendido, sin verter palabra ni perder tiempo en circunloquios; antes quedarán en silencio tantas cosas [...]»<sup>31</sup>.

Se callaba o se reducían al máximo las referencias, como aquellas que se hacían sobre la pobreza de ciertas poblaciones. Las sociedades humanas «pobres» o «demasiado primitivas» no parecen haber sido objeto de atención, susceptibles de captar el interés de los potenciales narradores europeos<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Cieza de León vol. I: 1986-87 [1550]: 9-10, en los Andes Centrales; Vivar 1988 [1558]: 41-42, en Chile.

<sup>30</sup> Véase Pagden 1988: 96.

<sup>31</sup> Fernández de Oviedo 1945 [1549]: 129.

<sup>32</sup> Tal como hizo Cosimo Brunetti, un mercader florentino viajero del siglo XVII, al señalar que un pueblo «sin ninguna forma de gobierno, privado de cualquier luz religiosa o de cualquier forma de comercio no puede ser material de mucha especulación», (Apud Pagden, 1988: 92).

El mismo efecto narrativo parece producirse cuando los espacios geográficos no se han constituido aún en un objeto discursivo:

Que sean de origen ibérico, indio o mestizo, los autores de relatos y descripciones referentes a la América meridional dedican a la geografía y a la historia de los Andes orientales unas cuantas páginas parcas y muy generales. [...] Se sobreentiende que para la mayoría de los autores, el área oriental es completamente secundaria y marginal<sup>33</sup>.

Por otra parte, se hablaba elíptica o ambiguamente, por ejemplo, cuando se formulaban referencias a ciertas poblaciones autóctonas, ya sea porque estas rechazaban el dominio español y, por consiguiente, «eran de guerra» o porque habitaban zonas consideradas «fronterizas» o de borde. Independientemente de la identidad, o de su situación en el continente, sobre estos grupos marcados por la asocialidad y por la ausencia de un dominio cristiano consolidado, se emplearon enunciados similares. Cada vez que se habla sobre los grupos involucrados en la tierra de guerra o cercanos a «los de guerra», el discurso social del siglo XVI se vuelve ambiguo. Mientras, por una parte, se mencionaba explícitamente a ciertos grupos (en el caso de la puna salada, a los omaguacas<sup>34</sup>, atacamas, casavindos, etc.) generalmente se señalaba en torno a ellos a *otros* grupos innombrados.

Los atacamas que [os] «aueis alçado y traído con vos y en vuestra compañía algunos caciques e yndios vuestros comarcanos» es un tipo de expresión común en muchos documentos del siglo XIV. Expresiones tales como «otros indios», «comarcanos», «circunvecinos», o «muchos indios», «cercanos a» o que «confinan con», que podrían ser leídas superficialmente como descripciones objetivas de una distancia geográfica no son más que referencias a límites o bordes imprecisos. Como objeto discursivo, se trataría de un espacio de «afuera» con fronteras de difícil percepción y en las que se impone el silencio —por la vía de obviar sus nombres— y la ambigüedad —a través del recurso de la pluralidad y la vaguedad descriptiva. Pareciera que discursivamente esos grupos ocuparan el espacio de lo discontinuo, de lo desigual. Un espacio que puede ser físicamente próximo, pero está simbólicamente distante, que es ubicado reiteradamente en los «confines», un espacio cuya geografía es siempre difícil y cuya población es dispersa: «[...] por

---

<sup>33</sup> Saignes 1985: 36 y ss.

<sup>34</sup> Omaguaca u omaguacas, indistintamente para el valle homónimo o para sus habitantes; es la forma más generalizada en el siglo XVI. Humahuaca aparece en pocos textos. Conservando las formas originales, en las citas y transcripciones, en el texto he utilizado de manera uniforme la forma colonial de los primeros tiempos. Sin embargo, he utilizado la forma contemporánea —Humahuaca— refiriéndome al espacio geográfico.

ser yndios *mesclados* con los de guerra y *estar muy lejos* desta ciudad nunca an sido tassados ni dan mas que lo que ellos quieren [...]»<sup>35</sup>.

Lo sugerente es que, como objeto discursivo, esta vaguedad o ambigüedad se aplicaba igualmente a cualesquiera que fueran los bordes, aun los de la cristiandad y ya no los de la Audiencia de Charcas. En el caso de la bula *Inter Cetera*, del 3 de mayo de 1493, el papa Alejandro VI respecto del viaje de Colón, señalaba: «[...]descubrieron ciertas islas *remotísimas*, así como tierras firmes, que hasta entonces nadie había conocido, en las cuales moran pacíficamente *innúmeras gentes*, que andan desnudas, según se dice, y que se alimentan de carne;[...]»<sup>36</sup>.

Al parecer, tanto la percepción como la descripción de los espacios lejanos y remotos estaban marcadas —de antemano— por determinadas formas discursivas que condicionaron —a su vez— algunos de los relatos que se hicieron sobre la puna salada.

Los discursos parecen imponer, también, el empleo de ciertos términos, excluyendo otros, lo que termina por producir un efecto singular: el de construir un verdadero vocabulario adecuado al objeto social del cual se habla. En el caso de los indios, por ejemplo, la mayoría de los enfrentamientos bélicos que los españoles tenían con ellos eran descritos como *guazabaras* o *encuentros* y no como batallas<sup>37</sup>.

Las prácticas discursivas resultan, entonces, de positivities, de manifestaciones y realizaciones sobre un determinado objeto discursivo, pero también de los silencios que se hagan sobre el mismo o sobre algunos de sus componentes. Este es un rasgo que deberemos conservar para nuestros análisis posteriores.

## b) La performatividad de los discursos

[...] es él [el discurso] en tanto que práctica, el que instaura entre todos ellos *un sistema de relaciones que no está «realmente» dado ni constituido de antemano*, y que si tiene una unidad, si las modalidades de enunciación que utiliza o a que da lugar no están simplemente yuxtapuestas por una serie de contingencias históricas, se debe a que hace actuar de manera constante ese haz de relaciones<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> AGI Charcas 80 f. 21r, año 1596.

<sup>36</sup> En Bestard y Contreras 1987: 361, nota 25. Los énfasis en este texto, como en las citas de los documentos inéditos anteriores, son míos.

<sup>37</sup> Guazabara: «motín, algarada», D.R.A.E; por ejemplo, en la probanza de méritos de Hernán Mexía Miraval, Levillier 1920 [1583]: 43, 55-56; o en AGI Lima 199, f. 2r, año 1575.

<sup>38</sup> Foucault 1972: 88.

En la noción foucaultiana de discurso aparece la idea de que los discursos tienen la capacidad, a partir de su enunciación, de impactar en los objetos sociales a los cuales se refieren y ejercer una doble influencia. Por una parte, ellos contribuyen a constituir o modelar estos objetos como tales y, por otra, se construyen a sí mismos, tejiendo permanentemente a partir de sus prácticas los haces de relaciones que les dan existencia histórica.

En el tema de la descripción de los «otros» este es un aspecto crucial. En definitiva, se trata de un conjunto de relaciones en el cual la capacidad que tenga una práctica discursiva para imponerse sobre otras es determinante, no solo para asegurar su reproducción, sino también para conseguir simultáneamente, gracias a su propia efectividad, su aceptación. Esto puede conducir a una transformación y/o construcción de una nueva situación, la de la identidad que se está construyendo. Esta propiedad de los discursos y de las prácticas discursivas a las que dan origen, es lo que he llamado *performatividad*, siguiendo a otros estudiosos que han aplicado el concepto a condiciones similares de análisis.

Refiriéndose a las prácticas escriturales que formaban parte del discurso legitimante de la dominación europea en América, Lienhard ha sostenido una idea similar:

La función primera que se encarga al documento escrito, en efecto, no es la de constatar la toma de posesión, sino, para adoptar un concepto del lingüista J.L. Austin (1970), la de *performarla*. Ahora, la capacidad performativa de un enunciado depende menos de sus características propias que de la «existencia de una suerte de ceremonial social que atribuye a tal fórmula, empleada por tal persona en tales circunstancias, un valor particular»<sup>39</sup>.

Si la propiedad performativa de los discursos es central para entender la constitución de un nuevo objeto discursivo —como lo fueron «los indios»—, así también lo es el que ella pueda implicar asimismo su contrapartida: la aceptación, por parte de las poblaciones andinas, del mismo término para autorreferirse a sí mismas.

Para el análisis de la construcción de los discursos identitarios sobre las poblaciones locales de la puna árida y las tierras áridas adyacentes en el siglo XVI, la performatividad es una característica de gran importancia, puesto que tiene consecuencias directas en los procesos de etnificación. Así lo ha señalado Pease: «De otro lado, está presente la duda de si las unidades étnicas propuestas por

---

<sup>39</sup> Ducrot y Todorov 1972: 429.

las crónicas clásicas andinas son en realidad tales, o si se trataría en realidad de identidades 'fabricadas' a lo largo del proceso colonial»<sup>40</sup>.

Coincidiendo con Pease, creo que la imagen que tenemos actualmente de un espacio andino poblado por grupos con diferentes grados de complejidad social y dimensión demográfica, cada uno con un territorio propio y un nombre que los singularizaba (nombre que, por otra parte, quedará fijado como etiqueta a todo lo largo del período colonial), es en gran parte resultado de una práctica discursiva hegemónica y performativa, basada en los sistemas categoriales europeos de organización de las diferencias y las alteridades. Tal como lo señalaba Taylor, «se percibe que la cristalización de 'etnías' reenvía siempre a los procesos de dominación política, económica o ideológica de un grupo sobre otro»<sup>41</sup>.

Tengo la impresión de que en la medida de que la capacidad performativa de los discursos sobre los indios se fue desarrollando, y en la medida —igualmente— de que sus características se fueron homogeneizando, las denominaciones identitarias locales prehispánicas previas fueron reemplazadas y sustituidas tanto por el nombre de «indios» como por nuevos etnónimos, más colectivos, que incluían bajo una sola denominación a varios otros de los preexistentes. Uno de los casos más claros es el de los araucanos del sur de Chile, etnónimo con el cual los españoles etnificaron a varios otros grupos<sup>42</sup>, y también parece ser parte del proceso de «aymarización» colonial del altiplano boliviano, cuestión que puede percibirse en el caso de los lípes.

### **c) Las transformaciones de las discursividades**

Uno de los títulos usados por los reyes españoles para referirse a su relación con las poblaciones autóctonas americanas, era el de «domadores de gentes bárbaras». Así consta, por ejemplo, en el texto de los requerimientos que desde 1513 eran leídos como condición previa a la toma de dominio de las poblaciones indígenas. Este mismo título se encuentra todavía en el epígrafe del texto del cronista toledano Sarmiento de Gamboa, dedicado a los reyes cristianos en el Cuzco en 1572. «Bárbaros» fue una de las categorías que permitió construir parte de los primeros sistemas clasificatorios que se hicieron sobre las poblaciones autóctonas americanas<sup>43</sup>, pero fue reemplazado prontamente por un nuevo concepto, que

---

<sup>40</sup> 1979: 99.

<sup>41</sup> 1991: 243.

<sup>42</sup> Véase Boccara 1998.

<sup>43</sup> Bestard y Contreras 1987; Villoro 1989; Salles-Reese 1996.

terminaría por imponerse: el de «indio». Esta situación plantea un problema que ya había adelantado de manera muy breve: la temporalidad de las prácticas discursivas, su sujeción a situaciones históricas concretas y a determinadas condiciones de enunciación, así como la coexistencia simultánea de varias discursividades, puesto que la hegemonía de una de ellas no implica la inmediata desaparición de otras<sup>44</sup>.

En lo que respecta a la discursividad española que, de una u otra forma, es determinante en la construcción de los documentos coloniales, se perciben variaciones cronológicas y/o regionales entre las muchas descripciones conocidas sobre las sociedades indígenas, las que estarían relacionadas con las distintas formas de enfrentamiento o relación de los europeos con cada una de esas sociedades y con las coyunturas históricas en las se escribieron esos documentos.

Un ejemplo de esto lo constituye el cambio en los enunciados empleados a fines del siglo XVI para referirse a los indígenas del Chaco tucumano, quienes son designados como «el enemigo», expresión que parece no solo más confrontacional que «indios de guerra» o «indios alzados» —términos que se aplicaban a sus vecinos diaguitas a mediados del mismo siglo, por ejemplo—, sino que plantean la existencia de discursividades distintas y simultáneas respecto de unos y otros.

En esta misma línea se pueden apreciar igualmente ciertas transformaciones en los discursos europeos. En el siglo XVI los sujetos de cualquier descripción eran, ante todo, un determinado grupo de colectivos, las «naciones» o «provincias», y allí la atención puede dirigirse hacia grupos de diferentes dimensiones. En el siglo XVII, en cambio, surge toda una temática que tiene por sujetos a «los indios», un colectivo aún mayor que los anteriores, que conlleva otras operaciones discursivas.

Todo ello contribuye, entonces, a obligarnos a reconocer que estamos en presencia de un panorama dinámico, donde coexisten discursos y prácticas discursivas heterogéneas, en tensión. Producto de factores tales como su propia performatividad o las condiciones de enunciación existentes, de las relaciones de poder que permiten formular determinados enunciados y silenciar otros, etc., más prácticas discursivas pueden ser reemplazadas por otras, obligando al despliegue de una metodología de análisis que permanezca atenta a las rupturas y a las transformaciones.

---

<sup>44</sup> Esta situación ha sido reflejada claramente respecto de las discursividades sobre los indios a fines del período colonial en Perú (véase Walker 1996).

#### d) La permeabilidad de las discursividades

Un aspecto sobre el cual parece haber una fuerte coincidencia entre quienes han estudiado algunos de los discursos españoles sobre las poblaciones indígenas, ha sido el de que ellos fueron construidos a partir de una recolección y reproducción de fragmentos de discursos y discursividades anteriores, las que aparecen en nuevos contextos al interior de los relatos sobre las poblaciones prehispánicas. Cuando Wachtel destacaba la existencia de un verdadero «mito etnográfico» existente sobre los urus<sup>45</sup>, estaba apuntando precisamente a este tipo de situaciones. Ha sido señalado igualmente por Manríquez en su estudio sobre los *purum aucas* o promaucaes del centro de Chile, denominaciones que los hispanos tomaron de las descripciones estatales cuzqueñas<sup>46</sup>.

Se trata ciertamente de prácticas hegemónicas que parten por nombrar o renombrar. No solo se tradujeron conceptos —*Inca*, por rey—, se nombraron espacios, grupos, gentes, personajes, sino que también se modificaron los nombres —Atabalipa por Atahualpa—. Se toman y se apropian nombres preexistentes y se generalizan, se amplían y aplican a situaciones nuevas.

Nuestro universo en el mundo de los Andes se llena de «quechuas» y «yungas», ninguno de ellos existentes anteriormente como unidades étnicas sino como términos que clasificaban ecologías; los accidentes geográficos reciben los nombres de los dirigentes étnicos que las habitaban (Andalién, en el sur de Chile, es tanto el nombre del cacique como del río)<sup>47</sup>, etc.

Estas discursividades indígenas permearon y condicionaron las descripciones europeas, tal como correctamente lo ha señalado Lorandi al referirse al efecto de las discursividades andinas respecto de las poblaciones de la puna salada:

— en las informaciones más tempranas prevalecen las nociones transmitidas por los yanaconas del altiplano y debe recordarse que era *su* imagen de una realidad que conocían indirectamente y desde lejos;

— no existieron grandes señoríos locales de la envergadura de los reinos lacustres por ej. y no se conocen documentos que reflejen la conceptualización original de los naturales referentes al espacio total en su percepción etnocéntrica, ni del espacio habitado por otros, ni de la estructuración socio-política, etc.

---

<sup>45</sup> 1978: 1127.

<sup>46</sup> 1991.

<sup>47</sup> Cisterna 1997.

En resumen, en este momento solo avanzamos en un sentido: ver al Tucumán con los ojos del hombre del Collao; es algo más que verlo solo con los ojos del español, pero no suficiente<sup>48</sup>.

Estamos en presencia de un proceso complejo, que es el de la incorporación no de los discursos, puesto que lo que se recoge, resemantiza o reutiliza son únicamente fragmentos de otros discursos, sino más bien de términos, nombres y algunos de sus contenidos, reutilizados en otra discursividad. Como ejemplo de ello se puede señalar la inclusión de algunos fragmentos de los mitos andinos o de la tradición oral en las crónicas españolas. Es en los discursos identitarios y en sus discursividades respectivas que esta característica aparece más claramente, puesto que cada discurso construido a partir de una nueva dominación, parece apropiarse de fragmentos de los discursos previamente existentes: los nombres de algunos de los pueblos ya dominados, de sus toponimias, o sus dirigentes pasan, aparentemente sin conflicto de una estructura de discurso a otra. Y ello puede señalarse tanto para los incas respecto de muchas de las regiones conquistadas y de sus poblaciones, como de los españoles respecto a su vez de los discursos cuzqueños. Tal como lo hizo notar Saignes:

Lo extraño es notar cómo la percepción hispánica del piedemonte *prolonga la visión andina, aymara o inca*. A pesar de haberse topado primero con el mundo tropical circum-caribe y con las selvas y sabanas de América central, es decir a sociedades locales de tipo amazónico, los conquistadores ibéricos al recorrer vanamente la vertiente andino-oriental expresaron el mismo repudio o desprecio hacia la humanidad «montañesa» que los cronistas andinos (Garcilaso, Huaman Puma, Pachacuti)<sup>49</sup>.

Se trata de una característica de los discursos y de sus prácticas discursivas que ha sido igualmente anotada para el Tucumán por Poderti:

La aparición de los discursos alternativos en las textualidades coloniales se ve posibilitada, en gran medida, por la *permeabilidad* y elasticidad de los modelos escriturarios de los grupos dominantes. Uno de los mecanismos que permite la entrada de la voz indígena en el discurso del vencedor está presente en los modelos de la práctica jurídico notarial, en los que se considera a la palabra indígena como «fuente de información», en tanto permite al extranjero relevar aspectos de la realidad del otro que considera de importancia para los fines prácticos de la conquista<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Lorandi 1980: 51.

<sup>49</sup> Saignes 1985: xi; el énfasis es mío.

<sup>50</sup> Poderti 1995/96 a: 60, el énfasis es mío.

De la permeabilidad de los discursos se desprende un procedimiento metodológico que podría ser potencialmente productivo: un procedimiento de «despeje regresivo» de los distintos conjuntos de fragmentos que compondrían en alguna forma, capas de discursividad. En el caso específico de las poblaciones de la puna árida, postulo como hipótesis que es posible percibir determinadas discursividades con respecto a las poblaciones indígenas de este sector, en primer lugar al menos una europea, luego una otra aymara y también una tercera, cuzqueña. Ellas recubren, ocultan o resemantizan lo que podrían ser las definiciones propias de los grupos locales.

## CAPÍTULO II

# Hablar y escribir en el siglo XVI

### 2.1 Las voces españolas

¿Cuáles eran las condiciones de existencia de algunos de los discursos europeos en los Andes meridionales y sus respectivas discursividades durante el siglo XVI, al interior de los textos coloniales? Es sobre esto que quisiera detenerme, utilizando como excusa un contrapunto entre dos documentos que han sido centrales para la construcción de los saberes contemporáneos sobre los lipes y los atacamas. Me refiero a la carta relación del entonces factor<sup>1</sup> de Potosí, Juan Lozano Machuca, de 1581<sup>2</sup>, sobre los lipes y la crónica de Gerónimo de Vivar, de 1558<sup>3</sup>, sobre la conquista de Chile (y en la que se incluye la descripción inicial más detallada que se conoce sobre los habitantes de Atacama). Sigo la noción planteada por Rojo<sup>4</sup> de que los discursos requieren de una «comunidad de intérpretes» que los realizan.

---

<sup>1</sup> Oficial real encargado de las rentas y de rendir los tributos pertenecientes a la corona y pagados en especie por los indios.

<sup>2</sup> Fue publicada en primer lugar en las Relaciones Geográficas de Indias (Perú, Tomo II, apéndice III), en 1885; más tarde, en la Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, (t.184). En 1972 se publicó otra versión de circulación más restringida en el Boletín n° 2-3, en la Universidad del Norte, y más recientemente en 1992 en una reedición de la versión paleográfica de 1972 de J.M.Casassas, en la revista Estudios Atacameños n°10. Esta última será la versión citada, las páginas corresponden al texto publicado en la revista señalada.

<sup>3</sup> Las versiones más conocidas son la edición facsimilar hecha por el fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina (Santiago, 1966); la edición crítica realizada por Leopoldo Sáez-Godoy, en 1979 (Biblioteca Ibero-Americana, Colloquium Verlag, Berlín), y la edición de divulgación realizada en la colección Historia 16 (edición a cargo de Ángel Barral Gómez, serie Crónicas de América n° 41, Madrid, 1988).

<sup>4</sup> Rojo 2001:40.

En la declaración del intento de su obra, Vivar señala que escribe para que aquellas cosas dignas de perpetua memoria, «no quedasen en el olvido». Con ello, coloca su narración dentro de lo que ha sido denominado el «discurso histórico»<sup>5</sup>, que en los siglos XVI y XVII estaba caracterizado tanto por pretender construir narraciones «verdaderas» como por sus intenciones pedagógicas, puesto que debía ser ejemplarizador. Pero, al hacerlo, Vivar coloca también su propia escritura en una función de rescate de la memoria, esto es, de fijar lo dicho.

La carta de Lozano Machuca, en cambio, responde a un programa diferente: no acude al discurso histórico y, al hacerlo así, coloca su escritura en una función diferente a la señalada por Vivar. Según lo señala el propio autor, su carta (escrita en Potosí) reemplaza la información que personalmente debía entregar otro español, Pedro Sande, al Virrey Martín Enríquez en Lima. Es Sande y no Lozano quien habría recorrido estos territorios («rogué a Pedro Sande que tomase trabajo de llegarse a ver aquellas minas [...] y que asimismo entendiase todo lo que había en la tierra»<sup>6</sup>). La escritura aparece aquí como una prolongación de la voz. Dos sentidos diferentes para el acto de escribir en el siglo XVI.

Pero el texto de Lozano plantea más problemas, puesto que en la misma fundación del documento, opera una doble sustitución: lo escrito reemplaza a lo hablado, y un personaje (Lozano) narra por otro (Sande). 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 invió 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 esto, determinó ir en su lugar Diego Enrique Franco, que el que esta dará a V.E., que ansimismo 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*<sup>7</sup>.

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. Ambas me parecen cuestiones centrales

---

<sup>5</sup> Barthes 1972; Invernizzi 1988; White 1992; Lozano, J. 1994 [1987]; Pease 1995: Cáp. IV.

<sup>6</sup> p. 30.

<sup>7</sup> Lozano Machuca, Loc.cit, énfasis mío.

en la construcción de los espacios discursivos coloniales y en los procedimientos de enunciación empleados para hacerlos circular. Veámoslos con más atención.

La indiferenciación inicial marcada por Lozano pareciera poner lo escrito simplemente como una continuación de lo hablado, una transición sin rupturas y sometida a idénticas reglas de enunciación. No hay una mención al posible empobrecimiento del relato escrito en relación con el 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 que cuenta, lo importante y no su soporte. Pero no se trata de una práctica individual, aislada, sino que parece formar parte de prácticas discursivas más generalizadas.

¿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 o 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? Otra de las fórmulas judiciales empleadas en los documentos remarca la igualdad de la prueba entre escritura y oralidad: «[...] otorgo e conosco que doy en venta real por juro de eredad para agora y para siempre jamas a vos Antonio Lujan estante en esta dicha ciudad que estays presente para vos y para vuestros herederos y supçesores y para qualquier de nos y dellos *obiere titulo bos y razon en qualquier manera*»<sup>8</sup>.

Apenas esbozado el problema, surgen las interrogantes. De una u otra forma, pareciera haber determinados espacios sociales en los cuales, en ese mundo español colonial del siglo XVI, la palabra hablada puede tener si no un mayor peso o valoración que la escritura, sí por lo menos uno similar. La estructura misma de los testimonios que se apoyan en expresiones como «es pública voz y fama» y otras, hace que el papel, el documento en suma, pudiera no ser pensado sino como un soporte físico de continuidad de «lo dicho»: «[...]y ansi que por lo escrito y carta nos veremos» escribe Guaman Poma<sup>9</sup>, y en una de las cédulas reales de Felipe II, dirigida al obispo de Quito, se señala: «[...]vos [testado: mando] ruego y encargo que veais la dicha çedula suso yncorporada y *como si con bos hablara*»<sup>10</sup>, remarcando ese sentido de oralidad y presencialidad de cierto tipo de escritura.

<sup>8</sup> ATJ, caja 1, leg. 2, f.1, año 1595; ver también: ATJ, caja 1, leg. 5, f.6, año 1596, énfasis mío.

<sup>9</sup> Guaman Poma, 1980 [1616]: 338 [f. 976].

<sup>10</sup> AGI, Audiencia de Quito, vol. 211, legajo 1, año 1570, f. 216v.

De esta manera algunos testimonios escritos coloniales pasan entonces a ser —de una u otra forma— la continuidad de esa «voz pública». La voz, la palabra social hablada está aquí, al igual que en el documento de Lozano, escrita esencialmente como *portavoz*, a efectos de salvar las distancias que ella debe recorrer<sup>11</sup>: «A vuestra alteza pido y suplico mande despachar a mi parte carta y prouision real con sobrecarta para [testado: que] la distancia que ay, inserta la dicha real çedula para que se guarde cumpla y execute [...]»<sup>12</sup>.

Esa palabra social, la voz pública o la fama, entendiendo ésta en sus significados de «todo aquello que de alguno se divulga» y «noticia o voz común de una cosa»<sup>13</sup>, parece tener un peso mayor en la estructura de algunos relatos que el que podríamos observar inicialmente, con una simple lectura lineal.

La carta de Lozano pareciera, entonces, estar pensada al menos en su formalización, básicamente como una «comunicación hablada»<sup>14</sup>. 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 (como en Vivar), ni se expresa 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*: «Se trata, desde luego, de la no distinción entre lo que se ve y lo que se lee, entre lo observado y lo relatado»<sup>15</sup>.

¿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

---

<sup>11</sup> Una alternativa diferente, para propagar la palabra hablada y que permite una interesante comparación con esta afirmación, es la expresión «esparcir las voces», usada por los dirigentes étnicos mapuches para señalar que la palabra hablada, portada esta vez por un *werken*, también puede recorrer el espacio sin necesidad de ser escrita; (agradezco a Leonardo León haberme proporcionado esta información).

<sup>12</sup> ATJ, caja 4, leg. 73bis, año 1622, f.2r.

<sup>13</sup> Covarrubias 1977 [1611]:583; Montaner y Simón (editores), 1912: 61. La representación de la fama coincide igualmente con ese sentido de una voz que recorre los espacios: ella era representada «en forma de donzella, que va bolando por los aires con las alas tendidas y una trompeta que va tañendo» (Covarrubias loc. cit.).

<sup>14</sup> Esto es tremendamente interesante por las diferencias existentes entre lo escrito y lo hablado como formas de enunciación (Derrida 1978 [1967], Primera Parte; Ricoeur 2000, vol.I).

<sup>15</sup> Foucault 1989: 47.

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<sup>16</sup>. 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<sup>17</sup>.

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 (1616), 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» incaicas<sup>18</sup>, 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 láminas 1 y 2).

La carta de Lozano, en cambio, parece ubicarse plenamente en aquel espacio que Ong denominó «la cultura del manuscrito»<sup>19</sup>. Un espacio que, de una u otra forma, privilegiaría lo oral por sobre lo escrito, a pesar del avance de la escritura.

Recordemos, por un instante, aquellos libros escritos para ser oídos<sup>20</sup>, así como otras expresiones, aún contemporáneamente en uso, que permiten decir que un texto «nos dice» o «nos habla». Pero hay otro aspecto que me interesa destacar igualmente en este problema de la relación oralidad - escritura al interior de algunos textos coloniales: es el de la existencia posible de varios enunciadores al interior de un texto.

---

<sup>16</sup> Derrida 1986: 12.

<sup>17</sup> Ricoeur 1983: 97 y ss.

<sup>18</sup> Guaman Poma 1936 [1616]: fs. 195 a 234.

<sup>19</sup> 1987.

<sup>20</sup> Maravall 1983: 231.



Lámina 1 – Página de Guaman Poma (1936: f. 234) en la que se rompe el orden de la escritura occidental

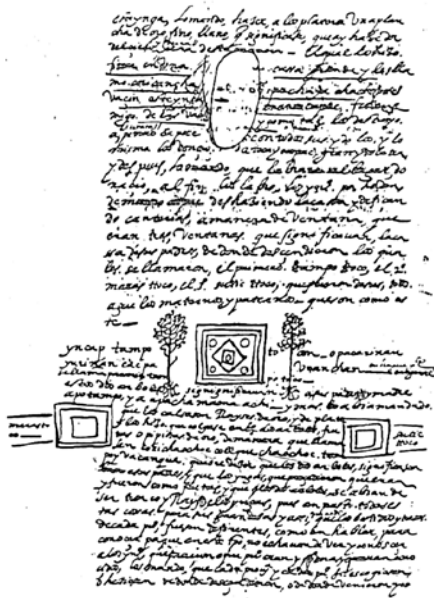


Lámina 2 – Escritura de Pachacuti Yamqui Salcamayhua sin separación entre texto y dibujo

En el documento caratulado como «Expediente de confirmación de encomienda de Pocoata, Puquina y Chichas a Martín García de Loyola»<sup>21</sup> se encuentra una extensa relación sobre la participación de García de Loyola en la derrota y posterior prisión de Tupa Amaru I, así como en la conquista de Vilcabamba. El documento describe, para conocimiento del Consejo de Indias, los méritos demostrados por el sobrino de Ignacio de Loyola, y explica que, como parte del botín de guerra prometido, le corresponde casarse con la *ñusta* Beatriz Coya así como recibir

<sup>21</sup> AGI Lima 199, año 1575.

una importante encomienda. A ello se le agrega el deseo de García de Loyola de poner en su escudo de armas la imagen de la cabeza decapitada del Inca.

En este texto, el sujeto enunciante es el virrey Francisco de Toledo quien, para estos efectos, *es* la voz del rey. Él *habla por* el monarca español («y por auer yo en su nombre»<sup>22</sup>), como por otro lado lo hacen prácticamente todos los documentos oficiales, en los que los firmantes *son* la voz del Rey, personajes entonces que no son, que no actúan en tanto ellos, sino *como* voces del rey, como enunciantes que llevan más allá de sus límites físicos el acto del habla real<sup>23</sup>.

Sin embargo, al terminar la primera parte del documento, uno se puede percatar que quien escribe e interviene en el texto, es el secretario del virrey, don Alvar Ruíz de Navamuel, y el documento aparece, entonces, como el resultado tanto de unos actos de enunciación, de habla, de oralidad, pero también como de unos actos de transcripción, de formalización y de transposición. Y aquí surge, entonces, un primer plano de voces: un plano de «voces transpuestas» o desplazadas, en el que, sin conflicto aparente, escritura y oralidades, enunciantes y escribientes, se superponen, reemplazan, etc. Toledo, que asume —simultáneamente— dos voces enunciativas: la de García de Loyola y la del Rey; el secretario, que interviene la voz de Toledo.

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 acabo de esbozar.

## 2.2 La construcción textual de los discursos

«Tomás de Ybarra *se ofreció a ir y yo le ayudé para ello* y entender lo que en esto había y así lo puso en ejecución, llevando tres o cuatro amigos consigo y recaudos de Oficiales Reales para cobrar la tasa»<sup>24</sup>. «[...] y entendida esta noticia que me dio el Tomas de Ybarra, *rogué a Pedro Sande que tomase trabajo de llegarse a*

---

<sup>22</sup> f. 5r.

<sup>23</sup> Recuérdense todas aquellas provisiones y cartas reales redactadas por los oidores de las Audiencias, encabezadas por un Yo, el Rey y redactadas en primera persona plural, como si quien efectivamente las hubiese escrito fuese el mismo monarca. Ellas son la voz real.

<sup>24</sup> Op. cit.: 30.

*ver aquellas minas* [...] y asimismo entendiéndose todo lo que había en la tierra y la disposición de ella muy en particular[...].<sup>25</sup>

*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 se arrendó la de su majd., como verá V. Exca. en particular por la manifestación y relación que de esto me trajo, que es la que se sigue»<sup>26</sup>.*

El que Lozano Machuca, en su ya citada carta al Virrey Martín Enríquez, *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 acabo 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 entre los estudiosos del altiplano meridional andino y del norte chileno.

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 a aquellos otros autores a quienes, en nuestros parámetros historiográficos actuales, se habría «copiado»: «Fue, al parecer, época en que no se veía mal el «prestamo» intelectual, con cita o sin ella»<sup>27</sup>.

No es el único desplazamiento conocido en la época. Me parece que situaciones y procedimientos similares pudieran encontrarse detrás de la re-escritura del diario

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*

<sup>26</sup> *Ibíd.* Todos los énfasis son míos.

<sup>27</sup> Aranibar 1963: 122.

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: «[...]solo 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 Peru y Chile que yo he visto, y han sido necesarios para declaración y entereza de la historia»<sup>28</sup>.

No se trata únicamente de la copia sin cita o referencia al autor, cuestión que tanto preocupó a toda aquella generación que hizo las primeras compulsas críticas de las crónicas<sup>29</sup>, sino también la práctica de escribir y re-escribir o escribir encima de otro texto casi como un palimpsesto. La posibilidad de que un texto se superponga a otro. Es lo que pareciera ocurrir también en el manuscrito de Pachacuti, en el cual el estudio de Itier ha mostrado la existencia de dos manos, una de las cuales corrige y reescribe a la otra constantemente<sup>30</sup>, y ocurre también en la relación entre Fernández de Oviedo y Jeréz:

Dice el cronista [es decir, el propio Oviedo] que a Francisco de Jerez se le olvido decir en su relación que no fue él solo el que esa relación ordenó. E la original que yo tengo firmada de su nombre, no procede con buen estilo; pero arrimándome yo a lo que él escribió e a lo que he podido inquirir de la prisión e muerte injusta de Atabalipa, *he escripto con toda la limpieza de mi pluma aquello que es dicho, e a lo demás que él calló o no lo supo, e lo que ha subcedido después que él se vino a España*<sup>31</sup>.

En cada uno de estos textos se asume una homologación básica: parece ser indistinto que hable uno y escriba o re-escriba otro, lo que todos enunciarán es, básicamente, un discurso cuyos parámetros centrales o cuyos márgenes (creo que ambas posibilidades son factibles), parecieran estar ya establecidos de antemano.

¿Y cuáles pueden ser esos parámetros centrales, o esos límites? Están dados por el empleo de cada discurso al interior de los textos. Cada uno de ellos impone sus propios bordes (y silencios) y sus propios parámetros centrales (al menos los signos de ellos).

---

<sup>28</sup> Bartolomé de Escobar, en Mariño de Lobera 1960 [1954?].

<sup>29</sup> Partiendo desde Porras Barrenechea (1986), esta tradición ha tenido puntos cúlmines como el análisis de Wedin (1966).

<sup>30</sup> Itier 1993: 131.

<sup>31</sup> Fernández de Oviedo [1535], apud Pease 1995: 16, énfasis mío.

En un trabajo sobre la crónica de Góngora Marmolejo, uno de los primeros cronistas de Chile, Invernizzi<sup>32</sup> ha mostrado cómo el autor, al usar el discurso histórico y las discursividades judicial y mística — agonal — dualista, se ve forzado al empleo de ciertas formas de organizar, o distribuir, la narración. La construcción de los sentidos de un texto está en relación a esas opciones y ella contribuye a determinar, igualmente, los tipos de «información» que por consiguiente deben ayudar a la construcción de esos sentidos.

En esta perspectiva, podemos suponer la existencia de un determinado discurso sobre los indios o sobre los lugares recorridos por Sande, de tal manera que lo relatado por uno y escrito por el otro se insertarían en una narrativa cuyos límites ya eran conocidos. Sande fue únicamente a Lípez 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.

Pareciera un contrasentido de la burocracia el que un burócrata (Lozano era el factor de Potosí), que se dirige precisamente a la máxima autoridad política y burocrática, el Virrey, no busque conservar un orden descriptivo. Si no 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 y ciertas comparaciones.

Ello nos pone de lleno en esos espacios que trato de identificar y precisar: el de la existencia de 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. La carta de Lozano tiene, como una de sus justificaciones, precisamente, la existencia de una determinada discursividad. «Habrán diez años, poco más o menos, que en el repartimiento de los lipes, 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»<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> 1990.

<sup>33</sup> Lozano loc.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*»<sup>34</sup>. Se dice, se habla y ese hablar es colectivo, es social.

La *fama*, en los siglos XVI y XVII es, precisamente, una discursividad elaborada sobre un determinado objeto social. Y ella es colectiva, es socialmente compartida y crea prácticas sociales, determina comportamientos y actitudes y, cuestión relevante para el tema de las identidades, contribuye a crear discursividades sobre un espacio y sus habitantes. Así lo señalaba Pedro de Valdivia en una de sus cartas al rey de España: «Sepa vuestra majestad que cuando el Marqués don Francisco Pizarro me dio esta empresa [la conquista de Chile], no había hombre que quisiese venir a esta tierra, y los que más huían della eran los que trujo el Adelantado don Diego de Almagro que, como la desamparó, *quedó tan mal infamada que como de la pestilencia huían Della*»<sup>35</sup>.

Y lo reitera el virrey Francisco de Toledo, refiriéndose a las tierras bajas, ubicadas «más allá» de Vilcabamba: «[...]prouincia tan aspera y mal acreditada de enferma que hera ynauitable sino de algunos mitimaes»<sup>36</sup>.

En la cita de Toledo se advierte cómo un espacio puede ser inhabitable *a causa* de estar mal acreditada. La existencia de una determinada discursividad, como un espacio social en el que la sociedad colonial del siglo XVI podría participar y del cual podría «tomar» y «entregar» información, o podría generar sus propios actos de enunciación, 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 otros escritores coloniales, más o menos contemporáneos a Lozano, pero bastante lejanos geográficamente. Es el caso, por ejemplo, de las crónicas de Pedro Pizarro, en Perú y de Vivar, en Chile. En ambas se encuentran narraciones y enunciados que resultan de lo oído a otros expedicionarios, junto a lo vivido directamente por los propios autores<sup>37</sup>. Cuando Vivar emprende la tarea de relatar los sucesos de la conquista de Chile, expresa: «Y estoy confiado, como ciertamente

---

<sup>34</sup> Loc. cit.

<sup>35</sup> Valdivia 1978 [1545]: 27, énfasis mío.

<sup>36</sup> AGI Lima 199, f. 3r, año 1575.

<sup>37</sup> Para la crónica de Pizarro, véase Guérin 1992; para Vivar, Orellana 1988.

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»<sup>38</sup>.

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 referí y que son también los usados por Lozano y por Pedro Sande: lo visto y lo oído. Pero aquí 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 aun, sin haberlo conocido por lecturas y, sin embargo, aspirar a relatar lo verdadero. Es un mecanismo similar —recurrir a «personas de crédito»— el que permite a Cieza de León escribir sobre cosas que no ha visto: «[...]diré aquí algunas cosas a esto tocantes para no reiterarlo en muchas partes: de ellas que yo ví, y otras que supe de fray Domingo de Sancto Thomás de la orden de Sancto Domingo: el qual es uno de los que bien saben la lengua, y que a estado mucho tiempo entre estos indios[...]»<sup>39</sup>.

Todavía en 1611, otro español esta vez en la península, escribía a propósito de la relación entre ver y oír y el valor de cierta palabra hablada: «[...] mas Estrabon, a quien siguen algunos antiguos con Polibio y Josefo y muchos modernos, tiene que la historia ha de narrar *las cosas que vió u oyó a los que fueren presentes*, porque el vocablo griego quiere decir también, ver, conocer y oír preguntando»<sup>40</sup>.

Ello nos remite a otros puntos de atención. Aparentemente, en esa 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. Tengo la sospecha de que hay una economía política de lo hablado y lo escrito, al menos en ciertos temas (y el de las identidades propias y de los otros es uno de ellos), que funcionaba de manera menos restrictiva que en los siglos posteriores, permitiendo una mayor participación social. Creo que esta condición de «posibilidad de hablar», sobre todo en espacios discursivos como el referido a las sociedades indígenas, es la que posibilita —por ejemplo— un relato como el de Zárate sobre las poblaciones indígenas que enfrentaron a Diego de Almagro en su frustrado

---

<sup>38</sup> Vivar 1988 [1558]: 41.

<sup>39</sup> 1986 [1550]: 191.

<sup>40</sup> Luis Cabrera de Córdoba, *Historia para entenderla y escribirla*, 1611, apud Lozano 1994: 29.

viaje hacia el sur: «Grandes trabajos passó don Diego de Almagro y su gente en la jornada de Chili, assi de hambre y sed como de recuentos que tuuieron con indios de muy crecidos cuerpos, que en algunas partes auía muy grandes flecheros y que andauan vestidos con cueros de lobos marinos»<sup>41</sup>.

Además de la repetición de los lugares ya comunes del viaje («grandes trabajos», «hambre y sed»), Zárate agrega una descripción que une discursividades sobre distintas poblaciones del área tucumana (los de «crecido cuerpo», y los «grandes flecheros»<sup>42</sup>), con otras relativas a poblaciones de pescadores costeros de Atacama («vestidos de cueros de lobos marinos»). Es decir, se reúne, en una nueva descripción, no exigida por reglas como las de la veracidad, sino por las de la verosimilitud, características de poblaciones unas de la selva chaqueña en la vertiente oriental andina y otras de la costa desértica en el Océano Pacífico, y todo ello sin aparente contradicción ni cuestionamiento de parte del enunciante.

Me parece que los desplazamientos, las múltiples escrituras a las que me referí, se explican también por esta menor restricción de acceder y participar de los espacios sociales de los discursos identitarios, que implicaban tanto una auto reflexión, como también la construcción constante de un discurso sobre los otros, particularmente sobre los indios. Las copias que los cronistas se hacían unos a otros parecieran formar parte del mismo paradigma. Se trataría de voces públicas, de saberes colectivos.

Hay aquí una relación con el hecho de que las normatividades que rigen la escritura, al menos en ese siglo XVI en territorios como los coloniales, todavía estaban en construcción, puesto que como lo evidencian muchos documentos, la escritura estaba asumida como una traslación de lo hablado al papel, y ello permitía una mayor «libertad» entre lo que se escribe y se habla, y la ortografía y la sintaxis parecen aún por fijar. Se requiere de menos dominio sobre lo escrito y eso incide en la configuración de un espacio social, donde está permitido que escriban no solo aquellos que «saben» o poseen la autoridad para hacerlo.

El simple hecho de que se trate tanto de oralidades como 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

---

<sup>41</sup> Zárate 1995 [1555]:103.

<sup>42</sup> Véase Cáp. IX.

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.

Falta aún mucho por estudiar y conocer sobre los espacios y prácticas discursivas coloniales en la América del siglo XVI<sup>43</sup> y con esto no quiero afirmar que todos los espacios del hablar y escribir estén por igual abiertos a todo aquel que quiera usarlos y acudir a ellos<sup>44</sup>. 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 que, en definitiva, lo que motiva estas mismas líneas no son sino unos textos escritos. Pero todo ello no niega el que en ellos mismos aparezcan ciertos contornos que parecieran marcar los bordes y características que adquiere el tema sobre el que se va a escribir.

### **2.3 Otras voces**

Este tema plantea el problema adicional de entender qué ocurre con la palabra indígena, portadora de su propia «voz». ¿Se integró, como proponen autores como Lienhard<sup>45</sup> y lo asumen implícitamente aquellos trabajos que plantean la posibilidad de su búsqueda *en* los documentos coloniales?, ¿o fue marginada, como ha sido la postura contraria de Cisterna y Martínez B.<sup>46</sup>?, ¿es posible postular que ella podría haber estado operando simultáneamente en otros espacios discursivos?

Una parte importante de lo que es nuestro actual conocimiento sobre los mundos indígenas prehispánicos y coloniales tempranos proviene, precisamente, de la presencia de fragmentos testimoniales entregados por informantes indígenas, que fueron incorporados ya sea en las crónicas o como parte de su participación en el aparato burocrático (visitas) o judicial (probanzas, pleitos, memoriales). Sin embargo es evidente que se trata de testimonios que —a lo menos— fueron establecidos a partir de parámetros de validación europeos y no de una valoración andina acerca de quiénes eran los que podían proporcionar la información más adecuada. Aparte de que la validez testimonial de cualquiera de las voces indígenas estaba cuestionada de antemano, por el solo hecho de su origen, como

---

<sup>43</sup> Recuérdese la polémica de los años 1560-1570 sobre las formas de la dominación colonial, (Lohman Villena 1967).

<sup>44</sup> Lienhard 1989; Mignolo 1992 a.

<sup>45</sup> En esta posición véase también Pizarro 1997.

<sup>46</sup> Cisterna 1997a, 1997b y 1998; Martínez B. 2000.

lo mostró Pagden citando un decreto de Felipe II: «en las caussas que son presentados por testigos [...] dos dichos desos yndios siendo varones e siendo mugeres de tres [...] valgan por el dicho de un español»<sup>47</sup>, se impuso un control más sutil. A pesar de protestaciones como las de Betanzos, respecto de «guardar la manera y orden del hablar de estos naturales»<sup>48</sup> el mismo cronista se encarga, apenas unas líneas más adelante, de establecer las condiciones de validación de los testimonios: aquellos que provienen «de los más antiguos y de crédito»<sup>49</sup>. Por contraste a este tipo de personajes, los testimonios de los «indios comunes» fueron considerados mayoritariamente como el de personas que «hablan por antojo o por sueños»<sup>50</sup>. Es el mismo criterio seguido por Cieza para seleccionar aquellas voces cuyo decir fuese válido: «Y estos yndios quentan las cosas de muchas maneras y yo siempre sigo la mayor opinión y la que dan los más viejos y avisados dellos y que son señores, porque los yndios comunes no todo lo que saben se a de tener, porque ellos lo afirmen por verdad»<sup>51</sup>.

Se trata de una condición restrictiva presente de manera abundante en muchos de aquellos documentos estructurados para contener las voces indígenas. Un ejemplo claro de ello es la selección de testigos empleados por el virrey Toledo para obtener sus informaciones sobre la «tiranía» de los incas<sup>52</sup>. No se trata tan solo de que los discursos prehispánicos fuesen negados, sino de que las condiciones de su integración a nuevos conjuntos significantes, esta vez escrito, se hizo a partir su adaptación a los criterios de validación ya señalados, que correspondían a normas de valorización de los testimonios orales en la Europa medieval. Allí, tal como lo ha señalado Ong<sup>53</sup>, la palabra «verdadera» estaba en boca de los nobles o, en su defecto, de los más viejos de un lugar, nunca en la voz del «común».

Me parece que hasta ahora sabemos poco acerca de la participación indígena en los espacios discursivos coloniales, especialmente en lo que se refiere a la producción de las discursividades propias. El postulado etnohistórico metodológico de los «filtros»<sup>54</sup> asume no la marginación total de las voces andinas, pero si una grave distorsión de las mismas y asume que ellas eran con frecuencia alteradas

---

<sup>47</sup> Pagden Op. cit.: 72.

<sup>48</sup> 1987 [1551]: 7.

<sup>49</sup> Loc. cit.

<sup>50</sup> Loc. cit.

<sup>51</sup> Cieza 1986 [1550]: Cáp. LXXII: 207.

<sup>52</sup> Ver Levillier 1940.

<sup>53</sup> Ong 1987: 97.

<sup>54</sup> Rostowrowski 1988.

por una intermediación. Lienhard<sup>55</sup> ha postulado que, aun bajo las condiciones de acceso intermediado por un escribano o intérprete, los testimonios indígenas depositados en pleitos, probanzas, memoriales, etc., habrían constituido el nacimiento de una literatura indígena propiamente tal. Similar es lo que plantea Pizarro<sup>56</sup>, asumiendo la emergencia de una voz «alternativa, de discurso otro» que tendrían los testimonios indígenas dentro de los textos coloniales. Poderti, siguiendo la línea anterior, señala que fueron prácticas como las judiciales, precisamente, las que permitieron la aparición de discursos indígenas en algunos tipos de textos coloniales<sup>57</sup>.

Pero es evidente que las condiciones de integración varían sustantivamente de una región a otra, de un virreinato a otro. Y el volumen de esa documentación indígena, así como sus características y lenguas está igualmente en relación con las dinámicas que producían los propios aparatos administrativos españoles. De hecho, en regiones apartadas o administrativamente marginales, si la misma escritura española aparece dificultada, la indígena lo es aún más.

En el caso más específico de la puna salada y de los territorios adyacentes a ella, esta es una condición que parece acentuada. Caracterizando las condiciones de producción documental de la Gobernación de Tucumán, Schaposchnik<sup>58</sup> la definió como «marginal». Son condiciones que se mantuvieron colonialmente para gran parte de la región estudiada aquí. Aún en el siglo XVIII un registro burocrático anotaba que en Atacama: «Se tiene confusa noticia (mas ninguna por los libros reales desta Contaduría) de que en la provincia de Atacama hubo escribano, Alguacil Maior y Alcalde provincial. Pero no hay fundamento que lo apoie y certifique y assi no hay officio alguno existente en dicha provincia»<sup>59</sup>.

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 del discurso escrito colonial.

---

<sup>55</sup> Lienhard 1989: 83 y ss.

<sup>56</sup> Pizarro 1993: 29.

<sup>57</sup> Poderti 1995/96: 60.

<sup>58</sup> Schaposchnik 1997: 284.

<sup>59</sup> AHP Cajas reales 438 B, año 1774, f. 136. A lo largo de los siglos XVI y XVII una parte significativa de los pleitos iniciados en Atacama, así como de los papeles oficiales, eran redactados por individuos habilitados «a falta de escribano real». Para algunos de los procesos de extirpación de idolatrías hubo que traer escribanos desde La Plata (AGI Charcas 96; año 1660).

La postura más tradicional ha sido la de asumir la idea de un choque entre una sociedad escritural «la europea» y unas sociedades orales «las americanas», que habría terminado por producir o una marginación de las sociedades indígenas por la pérdida de los espacios de comunicación social o su integración por la vía de aprendizaje de la escritura<sup>60</sup>. En esa perspectiva, se podría asumir una suerte de clausura en la producción de discursos identitarios propios. Creo, sin embargo, que —tal como lo señala Gruzinski<sup>61</sup>— se trata de una realidad mucho más compleja y matizada.

Más recientemente, Urton<sup>62</sup> ha retomado en una nueva dimensión los efectos distorsionadores que habría provocado aquella tradición escritural que Hardman<sup>63</sup> denominó *Translation Tradition* sobre las voces y testimonios andinos. Lo que quiero destacar del trabajo de Urton sobre la relación entre *quipu* y escritura, es que se produciría en esa vinculación un doble efecto, bidireccional: por una parte, determinadas expresiones, construcciones sintácticas y tal vez ciertas referencias temáticas indígenas, al pasar de su expresión oral al registro escrito, resultaron —por efectos de esa tradición de traducción— esquematizadas en un conjunto de expresiones, giros verbales y oraciones idiomáticas españolas que formaban parte del set de fórmulas escriturales a disposición de los escribanos (cuestión ya asumida en los trabajos etnohistóricos a partir de la década de los años 70); por otra parte, y ello resulta novedoso y sugerente, esa misma influencia española habría generado cambios dentro de los sistemas de registro indígenas (en este caso, de los *quipu*), al extremo de provocar la eliminación virtual tanto de formas gramaticales y construcciones narrativas, como de un «cuerpo completo de términos nativos clasificatorios, o de «etnocategorías», que denotan acciones de los sujetos en el sistema de tributación de los incas»<sup>64</sup>.

Creo que es también una tarea pendiente investigar qué ocurre con otros campos. La aparente importancia de nuevos planos de expresión de semióticas visuales desarrollados durante el período inicial de la colonia, manifestadas —por ejemplo— en la aparición de una decoración formalmente distinta (antropomorfizada), en los keros de madera cuzqueños<sup>65</sup>, o las pinturas murales en las

---

<sup>60</sup> Para una buena visión de estos planteamientos, véase Kohut 1992; Lienhard Op. cit.; Gruzinski 1991.

<sup>61</sup> Op. cit.

<sup>62</sup> 1997.

<sup>63</sup> 1982.

<sup>64</sup> Op. cit.: 305.

<sup>65</sup> Cummins 1994 y 2004.

iglesias que, aparentemente, habrían sido pintadas al margen de los especialistas, por los miembros de las respectivas comunidades o reducciones<sup>66</sup>, 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, a pesar de importantes aportes recientes<sup>67</sup>.

Es, también, una situación que tal vez 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»<sup>68</sup>.

De lo que se trataría aquí, si mi 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 los discursos andinos, de un plano de expresiones étnicas que escaparían a las economías políticas de la palabra escrita de una sociedad que, precisamente, trataba de restringirlos.

## **2.4 Conocer en el siglo XVI**

Las informaciones sobre las poblaciones de la puna salada y las tierras áridas adyacentes, sobre todo durante el siglo XVI, además de escasas son a ratos confusas y contradictorias y, ciertamente, son también un determinado reflejo de las formas de conceptualización y representación que desarrolló la sociedad española respecto de ellas.

Una parte importante de la documentación colonial procede del proceso de invasión del área o del paso de los grupos de españoles hacia territorios más meridionales, ya fueran los de los valles de Chile o ya se tratase del río de La Plata o

---

<sup>66</sup> Gisbert 1980, 1999; Briones, Chacama y Espinoza 1989 y 1996; Estenssoro 2003.

<sup>67</sup> Beyersdorff 1998; Cummins, Op. cit.; Estenssoro, Op. cit.; Flores Ochoa et al. 1998.

<sup>68</sup> ANB E 1764 n° 131, f. 89v, año 1574.

del Paraguay. Y en ese conjunto documental, como lo veremos más adelante, las descripciones sobre los habitantes locales a menudo quedaron restringidas a la mención de las dificultades del paso por sus territorios, o a la descripción de «los muchos trabajos» que, por causa de una oposición pertinaz, debieron padecer los españoles. El relato del viaje de Almagro por toda esa región me parece paradigmático de esta condición de enunciación<sup>69</sup>.

Las poblaciones indígenas de la puna, como muchas otras en la América del siglo XVI, ocupan una posición estructural en el relato: son uno de los peligros a vencer, mas no a conocer: «eran prouincias de mucho numero de yndios aderezado de muchas armas y buenos caualllos y servicios en lo qual siruio como buen soldado a su magestad y ayudo a conquistar la nacion de yndios lules digan lo que sauen»<sup>70</sup>.

Algunos de esos documentos son elaborados, incluso, en el propio terreno, como las primeras noticias de Juan Velázquez Altamirano, el pacificador de Atacama, quien escribe en el camino mismo<sup>71</sup>. Este tipo de documentación contiene, sin embargo, un plano del enunciado testimonial, el «yo estuve», el que habla de la experiencia directa y produce un tipo de discursividad que, sin entrar necesariamente en contradicción con los discursos hegemónicos, contienen enunciados y signos que no se hallan en el conjunto documental que veremos a continuación.

Este otro conjunto documental tiene un origen aún más contrastante respecto de las enunciaciones sobre los indígenas. A diferencia de la documentación producida por los primeros conquistadores (probanzas de méritos, memoriales, cartas, crónicas), que en parte es el resultado directo del paso y del contacto a veces físico con esos territorios (es decir, se funda parcialmente en lo visual y testimonial como base de autoridad para relatar), parte de la documentación burocrática temprana se estructura en la distancia, en la oralidad como fuente de conocimiento y de organización de la descripción, en lo que se dice respecto de las poblaciones indígenas. Un claro ejemplo lo proporcionan las cédulas de encomiendas, la mayor parte de las veces otorgadas mucho antes de que los españoles hubieran podido poner pie en los territorios y mucho menos, poder tomar contacto con las poblaciones asignadas, como le ocurrió a Martín Monje con la encomienda de Casabindo y Cochinoa otorgada por Pizarro —en Lima— en 1540; la encomienda de los atacamas a Francisco de Tapia,

---

<sup>69</sup> Fernández de Oviedo, Op. cit.

<sup>70</sup> Probanza de méritos de Hernán Mexía Miraval, en Levillier, 1920: 27.

<sup>71</sup> AGI Patronato 188, ramos 1 y 4.

otorgada por La Gasca aun antes de que estos fuesen pacificados, o la tasa de los lipes redactada en 1550 desde Lima por el obispo fray Vicente de Valverde, por el dominico fray Domingo de Santo Tomás y el licenciado Santillana<sup>72</sup>.

Si bien se trataba de tierras consideradas como de guerra o fronterizas con ella, pobres o inhóspitas, es cierto que se trataba de espacios que también formaban parte conceptual del espacio colonial. Estaban conquistados, pero por su condición de inestabilidad se podía dudar de esa dominación; se podía escribir sobre ellos y se les incorporó al imaginario colectivo y al burocrático colonial, pero se lo hizo desde lugares distantes, ubicados en su mayoría en los territorios ya dominados pero externos a los espacios y grupos sobre los cuales se narra. Esa situación ambigua «inicial», que ha estado presente también en otras áreas de América, de escribir desde lo «inestable» o desde lo «distante», tiene consecuencias, en varios sentidos: uno, en las condiciones de construcción del relato (sobre qué se escribe, y cuándo, y cómo se construye); dos, en las posibilidades de construcción de matices y de aprehensiones de prácticas sociales y discursivas diferentes, que tan importantes resultan en gente como Polo de Ondegardo, Cieza u otros, que aquí son prácticamente inexistentes y que —en cambio— parecen, más bien, apoyarse en una discursividad más general, más colectiva de la época y, por lo tanto, más anónima y difusa; tres, en cómo circulaban los discursos y la palabra escrita en estas circunstancias.

Esta condición de actuar (otorgar encomiendas, decretar tasas) sobre una realidad que no se conoce directamente, sino que es construida a partir de un relato entregado por otros no solo es extremadamente frecuente en el siglo XVI, sino que se sustenta en un estatuto epistemológico que concede igual importancia que aquello conocido tanto por haberlo visto como por haberlo oído. Ambos procedimientos configuran, así, el conjunto del espacio discursivo, heterogéneo, a veces ambiguo, contradictorio y tensionado, de lo escrito y lo hablado sobre los indígenas de la puna salada y de las tierras áridas del desierto de Atacama.

#### a) «Ver y entender la tierra»

A poco de leer la carta de Lozano Machuca, se empieza a percibir la presencia de un enunciado que, bajo leves variantes, parece ocupar un lugar central en la construcción del relato. Al ir al territorio de los lipes, Pedro Sande estuvo, según

---

<sup>72</sup> AGI Justicia 655 n° 2 ramo 1, año 1564; AGI Charcas 41 n° 5, año 1574; AHP Cajas Reales 1, año 1550.

el relato de Lozano, varios meses «viendo y entendiendo la tierra»<sup>73</sup>. «Ver y entender la tierra» es un enunciado que se repite de una u otra manera, una y otra vez a lo largo del documento. Recién llegado a Potosí, Lozano Machuca «ve» lo mal que los lipes pagaban su tasa; Tomás de Ybarra, al ir a los lipes, «entendió» que estos eran muy ricos; Pedro Sande permaneció en el territorio de los lipes durante cuatro o cinco meses «viendo y entendiendo la tierra», y todo «esto se ha visto y entendido y se ve cada día»<sup>74</sup>.

«Ver y entender la tierra» es un enunciado que, por su capacidad expresiva, recuerda la fuerza de la imagen poética. De manera condensada comunica un proceso y un saber: el proceso (ver y conocer) y su objeto, el saber sobre la «tierra» y todo lo que ello implica como expresión que engloba no solo un espacio físico, sino todo lo contenido en ella incluso sus gentes<sup>75</sup>. «Ver y entender» se transforma en un núcleo crucial, que bien pudiera ser el lugar de inicio de este recorrido:

Primero, porque al agregar a «ver y entender» el enunciado explicativo «la tierra» se está expresando, de manera extremadamente condensada, el núcleo central que parece organizar la información del documento: es «la tierra» el objeto último de la descripción.

En el contexto discursivo del siglo XVI, por el imperio de una episteme que hacía de la *Semejanza* y la *Similitud* algunas de las vigas maestras del conocer y el describir<sup>76</sup>, 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». La «tierra» como enunciado tenía —en este preciso sentido— un contenido que iba mucho más allá que solamente la descripción de sus habitantes en un plano denotativo.

Otro autor colonial contemporáneo a Lozano, Alonso de Góngora y Marmolejo<sup>77</sup>, al describir a los indígenas de Chile, señaló: «La gente de este reino es belicosa *conforme a la constelación* de cada ciudad en donde está poblada». Es decir, hay una similitud entre el temple de la tierra y el carácter de sus habitantes. La intención de «ver y entender» *la tierra* anuncia así una posición determinada del autor que no puede ser obviada o ignorada. Es el marco que determina de antemano el derrotero que seguirá el relato.

---

<sup>73</sup> Op. cit.: 30.

<sup>74</sup> Op. cit.: 31.

<sup>75</sup> Martínez C. 1992b.

<sup>76</sup> Foucault 1989.

<sup>77</sup> 1990 [1575]: 71. El énfasis es mío.

Segundo, porque, como enunciado, «ver y entender» pareciera estar expresando contenidos que no solo aluden a las fuentes potenciales de obtención de un determinado conocimiento (el testimonio directo, presencial), sino que va más allá, sugiriéndonos la existencia de todo un campo semántico ligado al saber y a las formas que éste podía tener en el siglo XVI. De una u otra forma, se esbozan así los límites de la descripción, sus procedimientos y su orden. Ellos serán los que también encuadren, por así decirlo, los datos de Lozano.

Tercero, porque también pareciera operar como motor de la explicación que da origen a las acciones que relata el documento. Es decir, como enunciado tiene un cierto valor justificativo que puede tener incidencia en la construcción de la estructura del relato.

¿Qué se está significando con «ver» y «entender»? ¿es, simplemente, el ordenamiento lógico del acto primero de «mirar», en el sentido de observar algo directamente, sin intermediarios, y después comprender lo así percibido? ¿O hay otros contenidos y significados distintos, que puedan ser relevantes, en cualquier dimensión, para la aventura etnohistórica de la lectura de un texto? Es necesario ante todo, distinguir la aparente polisemia del signo «ver». Su significado de percepción de la luz y de los objetos como simple acto físico, sin que en él intervenga ninguna actividad especial del intelecto, queda superado por aquellos otros significados que pareciera haber tenido. A «conocer, juzgar, advertir, reflexionar»<sup>78</sup> se le agregan «registrar, observar las cosas especiales de la naturaleza y del arte»<sup>79</sup>.

En definitiva, uno de los sentidos de «ver» en cuanto signo remite a una actividad dirigida, cognitiva, que pareciera tener relación con una «lectura» del mundo, más que con el simple acto de «mirar». Siguiendo a Foucault, uno de los pocos que trata de la epistemología de esa época, se trataría sobre todo de una lectura no metafórica, sino de una actividad casi literal: lo que los hombres deben hacer es reconocer y «registrar» las *marcas*, los signos que las «cosas especiales de la naturaleza» llevan en sí<sup>80</sup>. «Lo que Dios ha depositado en el mundo son las palabras escritas; Adán, al imponer sus primeros nombres a los animales, no hizo más que leer estas marcas visibles y silenciosas [...]»<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> Montaner y Simón 1912 t.23: 360.

<sup>79</sup> R.A.E. 1739, t.VI: 454.

<sup>80</sup> R.A.E. Op. cit., las cursivas son mías.

<sup>81</sup> Foucault Op. cit.: 46.

Pareciera, efectivamente, que este significado de «ver» es el que está en juego cuando Sande emprendió su viaje a entender «todo lo que había en la tierra y la *disposición* de ella»<sup>82</sup>. En esta idea, el recorrido de Sande por el territorio de Lípez alcanza las dimensiones de una aventura del conocimiento, de la incorporación al mundo de una «tierra» cuyas marcas esenciales no han sido registradas correctamente, cuya disposición debe ser develada y revelada a través de esta mirada orientada a leer lo que está escrito en ellas.

En este contexto lexical, «ver» es sinónimo de «conocer». Ambos aparecen así ocupando un mismo campo semántico, el del saber. «Echar de ver: phrase muy frequente con que se da a entender que se advierte, alcanza y conoce alguna cosa: “y assi vale advertir, entender, conocer y saber”. *Rem animadvertere, noscere*»<sup>83</sup>.

Así, el «ver» está remitiendo, en definitiva, a una forma determinada, pautada —social, en definitiva— de conocer y saber. El *saber* que Lozano pretendía haber obtenido y que relata es, en definitiva, un determinado conocimiento puesto en el centro de una discursividad específica, por cuanto todo saber organiza sus formas y procedimientos descriptivos.

Por otra parte, el relato de Lozano, como muchos otros de la época, pasa, aparentemente sin solución de continuidad, de la descripción de las poblaciones indígenas a la mineralogía y de esta a las prácticas económicas y de regreso a los minerales para, sin frase explicativa alguna, saltar de los lipes al valle de Atacama o a los grupos de la puna de Jujuy, entregando datos de distancias entremezclados con reflexiones e informaciones sobre el grado de implantación y eficiencia del aparato colonial.

«*Demas de estos cuatro mil indios junto al cerro de Escala que es el que ahora Pedro Sande ha descubierto y registrado en él las minas de plata contenidas en la manifestación que lleva Diego Enrique con las muestras y ensayos y asimismo otro cerro en que registró una veta Agustín de Mondragón que se llama Corotono y esta cuatro leguas de Usloque junto al cerro de Escala hay cuatro pueblos de indios uros que se llaman Pololo Notuma Horomita Sochusa*»<sup>84</sup>.

«Asimismo, en el término y contorno de Tarapacá, que es desde el puerto de Pisagua y Hiquehique, donde hay indios uros pescadores, hasta el puerto de Loa, hay muchas minas de plata y oro, cobre y plomo, alumbre, acije (aceche, caparrosa) y

---

<sup>82</sup> Lozano Op. cit.: 30 f. 144.

<sup>83</sup> R.A.E. 1732 t.III: 359.

<sup>84</sup> Énfasis mío, las cursivas muestran la continuidad de la primera expresión, Op. cit.: 31.

otros metales. Y el inca pretendió echar el río de Mauri que es en la cordillera, al valle del algarrobal, que es junto a Tarapacá y cinco leguas del cerro que llaman Asino, donde labró el inca y Lucas Martín Begasso [...]»<sup>85</sup>.

Cerros, grupos indígenas, minerales, distancias, puertos, regadíos, obras incaicas, etc. La explicación de este aparente «desorden» se encuentra, creo, precisamente en el enunciado «ver y entender» y en lo que este implica como categorías de conocimiento.

No se trata de una recolección de datos etnográficos, geográficos y mineralógicos o económicos obtenida al azar, sino que intenta, al menos como una de sus intenciones, ubicarse en un cierto contexto descriptivo: hacer notoria la disposición de las cosas de la tierra —indios, cerros, minerales—, reconocer sus marcas (características y distancias). Tanto aquellas que pudieran haber dejado los propios españoles y que las harían más inteligibles o reconocibles (el cerro descubierto por Sande, aquel reconocido por Mondragón, o el labrado por Lucas Martínez Begaso), como sus relaciones (semejanzas y proximidades: los indios siempre están en un contexto asociativo con la tierra).

Este es uno de los ejes que cruzan el texto, y organizan parte de su narración. Pero no es el único y este plan descriptivo solo parecerá operar como uno más de muchas otras capas de discursividad. Porque «ver y entender» ofrece más material de análisis. Los significados de «entender» pertenecen al mismo campo semántico ya señalado: «Entender: v.a. Percibir, alcanzar, comprender lo que es alguna cosa y sus circunstancias. Es tomado del latino *Intelligere*». «Entender: Vale ansimismo *saber* bien alguna cosa, *tener conocimiento* de ella, haberla aprendido y comprendido fundamentalmente: y assi se dice, tal cosa la entiende y sabe Fulano, de esto no entiende, etc. Lat. *Scire, cognoscere*»<sup>86</sup>.

*Sin embargo, se advierte aquí un matiz. Aparentemente entender es el acto posterior del ver, aquello que permite la decodificación necesaria para «aprender y comprender fundamentalmente» ¿la esencia? de las cosas.*

*En este saber se alude al menos a tres distintos tipos de conocimiento o de formas de adquisición de un conocimiento: a) «lo mismo que Sabiduría, o comprensión de las Ciencias u de otras cosas [...]»; b) «Conocer o tener noticia de alguna cosa [...]»; c) «Vale también lo mismo que experimentar. Lat. *Scire, Cognoscere* [...]»<sup>87</sup>.*

---

<sup>85</sup> Op. cit.: 32.

<sup>86</sup> Las cursivas son mías, R.A.E. 1732 t.III: 499.

<sup>87</sup> R.A.E. 1739 t. VI:2-3.

## b) La vista y el oído como vías de conocimiento

La obtención del saber es, entonces, otro de los elementos puestos en juego con el enunciado. Durante su estadía en el territorio de Lipes, Pedro Sande tuvo la oportunidad de «hacer esta averiguación, verificación y pesquisa de raíz, como lo ha hecho, *con los mismos indios y por vista de ojos*»<sup>88</sup>. Oír («con los mismo indios») y mirar («por vista de ojos»).

Es la clásica interrogación de juicios y probanzas. ¿Cómo se obtuvo un saber determinado, un conocimiento? Y resurgen así aquellas expresiones tales como «lo sabe por haberlo visto pasar» o «pública voz y fama», cuya recurrencia pareciera avalar la importancia de estos sentidos como fuente de obtención del conocimiento que, si no excluyen el «haberlo leído» o «estudiado», sí lo minimizan, en esta época, a un segundo plano: «[...]y al testigo que dixere que saue la pregunta preguntar de como la saue y al que dixere que la cree que como y por que la cree y la dixere que la oydo decir que a quien y quando y a donde e que tanto tiempo ha por manera que cada testigo de razon suficiente de su dicho y supusion»<sup>89</sup>.

Aquí se presentan en un plano de igualdad tres formas de obtención de un saber: el conocimiento directo, la vista, el testigo lo «sabe»; el conocimiento no confirmado o deducido por la lectura correcta de signos o de la lógica (las cosas «tienen que haber ocurrido así» porque ese es el orden del mundo «crear») y el obtenido de la «publica voz y fama, de lo «oydo decir»:

[...] y este testigo sabe todo lo que tiene dicho porque fue al dicho descubrimiento con el dicho gouernador y *vio* quel dicho capitan Hernan Mexia Mirauai siruio en aquella jornada a dios nuestro señor con su seruicio y diligencia que en todo tenia como buen capitan y los demas *lo oyo dexir* asi al dicho Joan de Garay e a otros soldados de la dicha jornada y esto corresponde a esta pregunta»<sup>90</sup>.

Como fuentes de conocimiento y de autoridad en este texto, el ver (y la calidad de testigo presencial) y el oír (legitimado por la cita de autoridad: Juan de Garay y otros soldados), aparecen en un mismo plano, con igual valor jurídico. El discurso histórico, así como las prácticas de la veracidad (no necesariamente de la verdad), exigían —es cierto— de la presencia, ya sea del autor o del testigo, en los hechos narrados. En este sentido, «haberlo visto pasar» no es sino la reafirmación de una exigencia que determina quién tiene el derecho de enunciar. Pero aquí

---

<sup>88</sup> Lozano Machuca Op. cit.: 31.

<sup>89</sup> AGI, Justicia 655 ramo 2, f. 23v, año 1564.

<sup>90</sup> Probanza de méritos de Hernán Mexía Miraval, en Levillier 1920: 41-42, énfasis mío.

está también en juego el «haberlo oído decir». Y ambos tienen una validez que, al menos en una importante masa de documentos, no es cuestionada.

No es únicamente Sande quien hace uso de estos sentidos para «saber». En su «Relación» sobre Tucumán, Gerónimo Luis de Cabrera, su gobernador, señala que: «se hallaron por visita que se hizo, *muchos de vista e otros por información*, más de seiscientos pueblos de indios»<sup>91</sup>. Y es igualmente Lozano quien, ante la «fama», el discurso social *oído*, la «pública voz», se inquieta por la necesidad de conocer la disposición de la tierra.

Más que la visión, el oído había dominado de manera significativa el mundo intelectual de la Antigüedad, incluso mucho después de que la escritura fuera profundamente interiorizada. La cultura del manuscrito en Occidente permaneció siempre marginalmente oral. Ambrosio de Milan captó la disposición anterior en su *Commentary on Luke* (iv.5): «La vista es a menudo engañada, el oído sirve de garantía»<sup>92</sup>.

El peso, que en ese momento pareciera tener el oído como sentido privilegiado para la obtención de un conocimiento o para el registro de un acontecimiento, queda también reflejado en la expresión «oyr los libros antiguos»<sup>93</sup>.

¿Las crónicas se «oyen», son también palabra hablada, no solo escrita? Si se considera que, al menos hasta avanzado el siglo XVI, el leer era aún un acto auditivo, propio de los sonidos de la voz<sup>94</sup>, no debiera extrañarnos entonces este privilegio de la voz.

Ya me referí en páginas anteriores a la representación de ciertas autoridades coloniales como «voces» del Rey. Son varias las instituciones coloniales que formaban parte de los dispositivos de una oralidad que en el siglo XVI colonial se resistía a dejar su posición de privilegio y de saber. Las Audiencias Reales eran probablemente los espacios más privilegiados para que la voz y el oído tuvieran una validez jurídica. Pero también lo eran los campamentos militares, allí donde se levantaba el estandarte real: «[...] y llegado que fue mi parte donde vuestra real boz sonaba», es una metáfora para señalar el campamento real contra

---

<sup>91</sup> Cabrera 1881-1897 [1573?]: 140, énfasis mío.

<sup>92</sup> Ong 1987: 118.

<sup>93</sup> Este es uno de los requisitos para alcanzar el saber, durante el medioevo: «[...] e pagnar siempre en oyr buenas cosas de buenos omnes, sennaladamente de aquellos que las sepan bien desir e pagnar en oyr los libros antiguos e las estorias de los grandes fechos [...]» (Maravall 1983: 237).

<sup>94</sup> «Sabe muito de trovar, de leer e de cantar», en: *Razón de amor*, apud Maravall, Op. cit: 230.

Gonzalo Pizarro<sup>95</sup>. Me parece que ciertos rituales, como los del acatamiento de las cartas y cédulas reales, en las que está *la voz* del monarca pueden ser incluidos en este conjunto de dispositivos de la oralidad como espacio de comunicación y obtención de saberes y, por lo tanto, como espacio discursivo. «[...] se presentó Don Juan Chiri casique principal de dicha prouincia con la Real Prouision de suso la qual con el respecto deuido tome en mis manos bese y puse sobre mi cauesa como carta y Real Prouision de mi Rey y señor natural»<sup>96</sup>.

Autoridades, rituales y dispositivos, orientados a mantener la presencia de la voz real como acto de dominación. Visualizar la monarquía española como un acto de habla repetido y diversificado por miles de voces a lo largo del continente, me parece una imagen atrayente. Nos lleva a pensar no solo el dominio colonial realizado a través de la escritura, como lo planteara Mignolo<sup>97</sup>, sino también por la oralidad.

«Sepan todos cuantos esta carta *vieren*» (no *leyeren*), es otra expresión de este verdadero conjunto que revela el peso que también tiene la mirada (aquí, mirar, más que ver). «Por que lo vio pasar» o «por haberlo visto pasar» y ser, por consiguiente, un «testigo de vista» son, también, expresiones que validan, que tienen un peso jurídico a partir de esa peculiar relación entre el sentido de la vista, la mirada, y el saber que está planteado durante el siglo XVI. En cierta probanza de méritos, un testigo señalaba no poder firmar «por estar priuado de la vista corporal»<sup>98</sup>. Bella expresión que remite, esta vez, a «los ojos del alma», distintos a la «vista de ojos»<sup>99</sup>.

Son sentidos armónicos con ese campo semántico del «saber» que apenas entreveíamos inicialmente. Lo que los sentidos perciben, lo que los hace aparentemente privilegiados para la obtención de un conocimiento, es precisamente su capacidad de advertir el orden o disposición de las «marcas» del mundo. Para la episteme del siglo XVI:

[...] es necesario recoger en una única forma del saber todo lo que ha sido visto y *oído*, todo lo que ha sido *relatado* por la naturaleza o por los hombres, por el lenguaje del mundo, de las tradiciones, de los poetas. Conocer un animal, una

---

<sup>95</sup> AGI Justicia 655 n° 2, f. 9r, año 1564.

<sup>96</sup> ANB Expedientes 1649 n° 6, f. 5r, año 1649.

<sup>97</sup> 1992.

<sup>98</sup> AGI Charcas 80, f.25r.

<sup>99</sup> Lozano Op. cit.: 32.

planta o una cosa cualquiera de la tierra equivale a recoger toda la espesa capa de signos que han podido depositarse en ellos o sobre ellos»<sup>100</sup>.

Como lo señala Martínez B., respecto de la percepción visual: «[...]la vista transcurre en conformidad con el entendimiento, no ocurre en el ámbito de las percepciones sino en el del intelecto».<sup>101</sup>

El peso de ambos sentidos como propiciadores de un determinado conocimiento, pareciera continuar aun en el siglo XVII, pero ya como mera fórmula burocrática, como la siguiente, repetida constantemente a lo largo del documento como recurso de autoridad: «[...]i no le aye en muchas leguas en sus contornos ni agua en dies i ocho leguas que e andado desde el asiento de San Antonio de Lipés hasta este dicho pueblo de San Agustín de Chuica sino en el río de Santa Catalina y que todos son salitrales todo lo qual *vi yo* el dicho juez comisario *ocularmente* [...]»<sup>102</sup>.

Volviendo a nuestro tema, de una u otra manera, desde la perspectiva de las construcciones de la veridicción de la historiografía decimonónica (vale más un testimonio presencial que uno oído; lo escrito y leído que lo hablado o memorizado, etc.), este resulta ser un orden subvertido. Lo oído es tan importante como lo visto y, ambos, más que lo conocido o lo aprendido<sup>103</sup>.

Me parece que «ver, oír y entender» nos plantean importantes problemas en los mecanismos sociales de construcción de un discurso y de las lecturas actuales que hacemos de un texto. A todo ello habrá que prestarle atención.

## 2.5 Un camino a seguir

Refiriéndome a las diferentes características de los discursos y discursividades, postulé que se podía deducir un procedimiento metodológico potencialmente adecuado al tema que me interesa. Esto surgió de la posibilidad de identificar al interior de los textos coloniales y de otros materiales, fragmentos de los diferentes

---

<sup>100</sup> Foucault 1989: 47-48.

<sup>101</sup> Martínez, B. 2000: 35.

<sup>102</sup> Eugenio López de Arse y Aspilla, Revisita de Lipes, AGNA Sala XIII 23-10-2, año 1689, f. 12r, énfasis míos.

<sup>103</sup> Subversión de un orden que hoy nos parece natural y que resalta aún más en aquella frase de Saint-Exupéry, que todos leímos y repetimos en nuestra adolescencia, en la que el zorro le entrega, como un presente, a su amigo el Principito, esta afirmación: «lo esencial es invisible a los ojos». Se trata de una expresión que, creo, habría sido imposible de formular con una episteme como la del siglo XVI.

discursos y discursividades existentes en su seno. En la medida en que nuestra principal fuente de información está constituida por los documentos escritos por los españoles y que ellos, como se ha podido establecer, estaban cargados, si es que no determinados, por discursos en parte europeos, pero también andinos, y que todos ellos parecen imponerse a su vez sobre los discursos locales, la posibilidad de aprehensión antropológica e histórica de las identidades a niveles locales o regionales debería pasar metodológicamente por su comprensión y su identificación en tanto que expresión, entre otros aspectos, de los sistemas clasificatorios propios a cada grupo, reunidos y entremezclados, finalmente, en el relato español.

Un procedimiento metodológico que puede ser entendido como «regresivo», no en su sentido temporal clásico si no más bien de manera discursiva. Se trata de actualizar un tipo de análisis que abra la posibilidad de «levantar» hoja por hoja las «capas» de discursividad que esconden a las poblaciones locales, en este caso las de la puna salada, y esto en la búsqueda de fragmentos que permitan un conocimiento de las categorías y enunciados utilizados respectivamente por cada discurso, y que posibilite una comprensión de cómo se clasificaba a los otros.

Sugiero que en el caso de las poblaciones de la puna salada y de las tierras áridas adyacentes, podemos percibir al menos tres o cuatro discursos superpuestos y, a la vez, entremezclados con sus discursividades respectivas: el discurso español, los discursos andinos —entendiendo que los incas y aymaras podrían haber producido discursos distintos—, y los discursos locales que, si bien pueden haber sido variados, por razones de síntesis expositiva los asumiré como uno solo. En razón de la extensión de este trabajo, dejaré de lado los discursos locales. Veamos los otros, aquellos generados a partir del poder.



# CAPÍTULO III

## Discursos iniciales

### 3.1 Los órdenes de los discursos

Entre la primera anotación escrita por Cristóbal Colón en su Diario sobre los habitantes de las islas antillanas en 1492, en la que también por primera vez los llamó «indios»<sup>1</sup>, y el relato de Fernández de Oviedo sobre el viaje de Almagro hacia las tierras ubicadas al sur del Tahuantinsuyu escrito en 1549, que es, igualmente, un texto inaugural sobre esas nuevas tierras, puede advertirse parte del largo, complejo y a veces hasta conflictivo proceso por el cual la sociedad española fue construyendo un espacio de discursos sobre las poblaciones autóctonas locales. Se trata de un conjunto de categorizaciones, percepciones, estereotipos y prácticas que prefiguraban, y hasta cierto punto antecedían, la comprensión y descripción de los nuevos grupos ubicados en territorios aún sin invadir y que en ese mismo proceso de expansión resultaban a su vez reestructuradas y reconfiguradas. Gracias a esto se fue produciendo una integración de esos nuevos aportes a un acervo discursivo que ya era compartido por otros grupos de colonizadores hispanos en distintos lugares de América. Si la imagen de los caribes sirvió para caracterizar a poblaciones ubicadas en territorios tan lejanos como el Tucumán y Arauco, la de los indios llegó a su vez, en un viaje en sentido contrario, hasta la misma península, donde sirvió para describir a aquellas comunidades que se consideraba vivían «como salvajes». Como los asturianos, calabreses, sicilianos e —incluso— los holandeses puesto que habían abjurado del catolicismo<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> 1965 [1493]. Esta primera referencia se encuentra en el registro de fecha 17 de octubre de 1492.

<sup>2</sup> Pagden 1988: 139-140.

Cada nueva situación de choque y contacto se caracterizó, entonces, por este doble proceso de aplicación de discursos ya elaborados previamente y por su tensionamiento y reconfiguración lo que, a su vez, terminaba por rearticularlos.

Se trata de procesos social y culturalmente heterogéneos, por lo que las matrices intelectuales y epistemológicas desde las cuales se extrajeron muchos de sus elementos discursivos fueron también variadas. Ello dio paso a discursividades que si bien presentaban elementos comunes (el empleo de ciertas categorías, por ejemplo, «indios», «naturales», «la tierra»), los articulaban, ordenaban o categorizaban de distintas maneras, permitiendo la coexistencia, a veces complementaria, otras hasta antagónica, de muchas discursividades.

Tampoco se trató de un movimiento unidireccional. Son numerosos los trabajos que han mostrado cómo desde las distintas sociedades indígenas sus propios intelectuales procuraron elaborar discursividades alternativas, que corrieron distinta suerte en el seno de los centros coloniales o metropolitanos donde fueron presentadas; aunque al escribir, discutiendo, rebatiendo o matizando los discursos emanados desde el poder, cayeran fatalmente en una aceptación de la imposición de la escritura, como lo denunció Rama<sup>3</sup>, sus posiciones o perspectivas quedaron plasmadas en distintos textos. En algunos casos este tipo de esfuerzos fue calificado como una escritura «de lo imposible»<sup>4</sup>, puesto que trabajos como los de Guaman Poma, Pachacuti Yamqui o Titu Cusi Yupanqui pretendían conjugar en un mismo espacio textual —el de una crónica o de una relación— las representaciones y condiciones de existencia de dos sociedades culturalmente enfrentadas como la andina y la española, intentando a través del «lenguaje esotérico de los vencedores» (la escritura) «reclamar en el pensamiento lo que se había perdido en la batalla»<sup>5</sup>. En otros casos, esos intentos emplearon canales de expresión mucho más populares, transformándose en movimientos sociales o en conatos de estos, como el Taqui Onqoy<sup>6</sup>. Aunque su extensión y características hayan sido puestas en discusión, de acuerdo a los documentos publicados, para los mismos españoles ese movimiento representó un intento de elaborar un argumento explicativo sobre la dominación colonial, que era distinto del oficial: «[...] e quel marqués

---

<sup>3</sup> «Todo intento de rebatir, desafiar o vencer la imposición de la escritura, pasa obligatoriamente por ella. Podría decirse que la escritura concluye absorbiendo toda libertad humana, porque sólo en su campo se tiende la batalla de nuevos sectores que disputan posiciones de poder» (1985: 60).

<sup>4</sup> Salomon 1984.

<sup>5</sup> Op. cit.: 94.

<sup>6</sup> Ver Millones 1973 a y b; Ramos 1992; Millones (comp.) 1990; Guibovich 1990.

Piçarro, quando entró de Caxamalca e vençió a los yndios e sujetó este reyno, avía sido porque Dios entonces avía vençido a las guacas, pero que agora todas avían resuçitado para dalle batalla y vençelle [...]»<sup>7</sup>.

La mayoría de estos escritos y movimientos sociales de rechazo o de resistencia comparten sin embargo la aceptación de la categoría «indio» como la propia desde la cual se enuncia, por lo que este panorama resultaría incompleto si no se hiciera referencia también a los discursos identitarios o etnificadores preexistentes. Esto es a los contruidos desde lo «no-indio», lo pre-europeo, y desde sus propias dinámicas culturales, con sus propios ordenamientos y procedimientos descriptivos. Ya me he referido a algunos de ellos (cuzqueños y aymaras) en capítulos anteriores y parece claro que estos perduraron durante largo tiempo, tal como lo demostraron Wachtel respecto de los uru y Saignes respecto de los chiriguano<sup>8</sup>.

A pesar de los escasos antecedentes, me parece importante señalar que, tal como lo anotó Murra<sup>9</sup>, también pueden advertirse otras respuestas. Tanto en 1562 como en 1582, distintas autoridades tradicionales andinas se dirigieron al rey de España con memoriales, para proponerle cambios en la administración colonial de las sociedades andinas. Aunque muchos de ellos habían sido aliados de la invasión española, o servían ya en distintos estamentos de la administración colonial, lo medular de sus alegaciones apuntaba —aceptando el dominio español— a obtener un traspaso de la administración desde los encomenderos a manos andinas o de mejoras sociales en su favor. El primero de estos documentos fue redactado en la localidad costeña peruana de Mama por un gran número de señores *runasimi* hablantes. El segundo texto fue elaborado en la Audiencia de Charcas por un grupo de señores aymaras. Estos dos textos nos ponen en presencia, por una parte, de dinámicas heterogéneas y muy a menudo contradictorias en cuanto a estos procesos; y por otra, de una heterogeneidad de discursos y discursividades que estaban operando simultáneamente en un momento histórico social determinado. En ese contexto, su significación está en que pone en evidencia que la posición enunciativa desde la cual se elaboraron en concreto esos y otros textos de la época, esta vez no viene desde lo «indio» sino desde la calidad de «señores naturales y principales» —de *kuraqkuna* o *mallku*— que tenían aquellos señores:

<sup>7</sup> Información de Servicios de Cristóbal de Albornoz, f. 5r, Cuzco, 1577; en Millones (compilador) 1990: 178.

<sup>8</sup> Wachtel 1978 y 1990; Saignes 1985; Renard-Casevitz y Saignes 1988.

<sup>9</sup> 1980: xviii.

«Don Francisco Marçayuto ynga natural del Cuzco nieto [de] Yaguar Guacac Ynga Yupangue que fue señor en este reyno de donde procedieron todos los horejones»<sup>10</sup>. Todavía allí había un espacio social desde el cual esos dirigentes podían enunciar en su condición de líderes de identidades heterogéneas, no «indias».

Se trata de un panorama complejo, de gran dinamismo, donde no resulta evidente, *a priori*, que las mismas configuraciones discursivas aplicadas a unos grupos sean las que permitían referirse a otros. Las corrientes discursivas que pueden ser percibidas en los documentos coloniales muestran diferentes grados de permeabilidad con los discursos autóctonos preexistentes y con los producidos por las mismas sociedades indígenas ya en un contexto colonial. Este capítulo apunta entonces a desarrollar dos temas: a) la identificación de cuáles eran los discursos y espacios de enunciación que permitían hablar de las alteridades en el siglo XVI y —por esa vía— reconocer, construir o reconstituir identidades indígenas; b) la contextualización de los enunciados y, si es posible, identificar sus órdenes de precedencia, sus ritmos, silencios y signos.

Una idea central preside todo este capítulo: la construcción discursiva sobre «los indios» marchó paralela con la descripción de sus sociedades y culturas, así como con otros procesos político sociales que terminaron por constituir un nuevo sujeto colonial: «el indio» de manera tal que éste terminó siendo el único referente posible para hablar sobre estas sociedades.

## A) Los discursos españoles: el nacimiento de los indios

### *Primeros procedimientos*

Señalar que los *indios* no existían antes de la llegada de los españoles me parece un buen punto de partida para esta discusión<sup>11</sup>. No se trata de apuntar con esta aseveración al manido y muchas veces mencionado «error» de Cristóbal Colón, de «confundir» a los habitantes de esta parte del mundo con aquellos de «las Indias»<sup>12</sup>, puesto que hacerlo así supone que la imposición de un nuevo término

---

<sup>10</sup> AGI Patronato 231, n° 7 ramo 12, «Exposición de los méritos y servicios de don Francisco Marçayuto inga del Perú», f. 1r.

<sup>11</sup> Aunque Bonfil Batalla (1981) ya había planteado esta discusión, lo hace desde la perspectiva de la creación de «imágenes» y de un proceso de «invención» que apunta, sobre todo, a la idea de distorsiones de la «realidad», que no es el camino analítico que he desarrollado aquí.

<sup>12</sup> Que, por cierto, sigue siendo un lugar común entre muchos historiadores, véase Salazar y Pinto 1999: 138.

a una realidad preexistente no habría producido más cambios que el reemplazo de unas designaciones por otras. Se trata, por el contrario, de plantear que al hablar de «los indios» se estableció también una nueva relación conceptual: «cristianos-indios». Y llamar la atención entonces sobre dos procesos desencadenados a partir de esa situación inicial.

De un lado, el surgimiento de una categoría clasificatoria, «los indios», y de un conjunto de discursos que operan hasta la actualidad sobre quienes fueron, y son, clasificados como tales. Esos discursos contribuyeron a crear un nuevo sujeto social e histórico, con características propias, muchas de ellas inexistentes antes de la invasión europea, por lo que se puede sostener que en la construcción de esa nueva categoría, las características propias de las sociedades autóctonas americanas estuvieron ausentes.

Del otro, la homogeneización progresiva que se fue construyendo en ese mismo proceso. Es esa homogeneidad la que permite que, también hoy, los mismos indígenas puedan hablar de una *indianidad* común a todos ellos como un atributo supuestamente precolombino y que deja en posición secundaria todas aquellas profundas y enriquecedoras diferencias que ayer y hoy conformaban ese universo social y cultural no europeo.

Aunque parezca evidente, uno de los momentos más importantes para la hegemonización futura de los contenidos de la categoría «indio», se produjo cada vez que se enunciaba el término «indios». Se asumió, por tratarse de una «clase», la extensión de la descripción desde algunos a todos los otros, incluso a aquellos por descubrir. Es esencialmente a partir de este momento que los etnónimos prehispánicos propios de los grupos fueron desplazados por el término de «indios». Es una disputa por la hegemonía discursiva, en el seno de la cual, en mi opinión, con el tiempo se produjo una inversión clasificadora y el término «indio» terminó por volverse genérico de la clase en tanto que las culturas y las sociedades se mantuvieron en la posición de subclase de la anterior. Las identidades pasaron, cada una bajo un nombre propio, a ocupar una condición de dependencia frente a una identidad «india» más colectiva que las englobaba a todas.

Hay al menos dos situaciones que pueden ser demostrativas de parte de ese proceso. Al revisar los diccionarios elaborados en los Andes, se puede observar que en el *Lexicón* de Santo Tomás<sup>13</sup> de 1560 aún no aparece registrada la entrada

---

<sup>13</sup> Domingo de Santo Tomás, 1951 [1560].

<Indio>, la que sí está en los *vocabularios* del Anónimo de 1586<sup>14</sup> y de González Holguín<sup>15</sup> de 1608, en ambos casos como la traducción de *runa* y *runa huarmi*. En el *Lexicón*, en cambio, *Runa* aparece como «hombre, o muger» y «*runacona*: gente, o gentio»<sup>16</sup>. Al parecer, todavía en 1560 no se institucionalizaba en los Andes la homologación de *runa* por *indio*, que parece más tardía y que sustituyó a los términos quechuas. Esta inversión clasificatoria a la que me refiero aparece aún con más claridad en el *Vocabulario de la lengua aymara* de Ludovico Bertonio de inicios del siglo XVII, quien se extiende en más detalles del sistema en el cual el término genérico es *indio* y las identidades o heterogeneidades aparecen como sub-clases del mismo:

Indio comun a varon y muger. Haque

Indio yunga de hazia Moquegua: Koli haque

Indios del laricaxa: Itu haque, Queura, vma suu haque

Indias mugeres de hazia Camata [,] Mala, y de Moquegua: Cani, vel Koli

India tierra destos naturales: Haque suu

Indio de cedula: Tinta haque, vel cetula haque con T y no con D<sup>17</sup>.

La otra situación a la que me refiero tiene su espacio de enunciación en las descripciones iniciales hechas sobre aquellos territorios que iban siendo conocidos y paulatinamente atravesados e invadidos por los españoles. Los nombres de muchas de las agrupaciones indígenas coinciden con parte de una etnonimia topográfica homónima, tal como lo ha mostrado Cisterna para el caso de las sociedades ubicadas al sur del río Mapocho<sup>18</sup>. Allí, nombres como mapochoes, mataquitos y otros, correspondientes también a los nombres de los ríos que cruzaban los valles y que sirvieron inicialmente para enunciar y significar la heterogeneidad, dieron paso paulatino a otras denominaciones que mencionaban unidades nuevas y más globales, tales como la de «indios araucanos»<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> 1951 [1586]: 153.

<sup>15</sup> 1952 [1608]: 555.

<sup>16</sup> 1951 [1560]: 348.

<sup>17</sup> Bertonio 1612: 280.

<sup>18</sup> 1999: 108 y ss.

<sup>19</sup> Si me demoro o extiendo en este capítulo en el análisis de prácticas y situaciones que no corresponden directamente con lo ocurrido en los Andes, se debe a mi convicción de estar en presencia de un sistema mucho más amplio y complejo, del que lo andino colonial es únicamente una de sus expresiones.

O’Gorman mostró, hace ya algunos años, el proceso a través del cual (y a partir del cual) el pensamiento clasificatorio europeo pudo dar cuenta de América en tanto espacio físico y como una entidad distinta pero equiparable a Europa y las otras tierras hasta entonces conocidas. Tal como lo señaló ese autor, «[...] la clave para resolver el problema de la aparición histórica de América estaba en considerar ese suceso como el resultado de una invención del pensamiento occidental y no ya como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por casualidad»<sup>20</sup>. La propuesta de O’Gorman está sustentada en el reconocimiento de que es posible hablar sobre algo (en este caso, un continente), únicamente cuando el pensamiento clasificatorio de esa cultura establece su singularidad<sup>21</sup>.

Esta ha sido también la base sobre la cual se han realizado otros estudios, esta vez orientados a tratar el proceso por el cual el pensamiento europeo pudo dar cuenta discursivamente de las nuevas sociedades que se integraban al ordenamiento del mundo occidental<sup>22</sup>. Tal como lo señalaron Bestard y Contreras, habría sido únicamente cuando fueron aceptadas las nociones de que América era un continente «diferente» y de que sus habitantes —«los indios»— requerían una categorización especial, que pudo constituirse ese nuevo sujeto discursivo que son «los indios»<sup>23</sup>. Es un proceso que se inicia con la imposición de un nombre, «indios», y continúa con la construcción de un conjunto de prácticas discursivas y sociales

Bestard y Contreras analizaron este proceso de construcción del discurso sobre los indios, enfatizando sobre todo en los mecanismos culturales empleados por los europeos. De ese valioso trabajo quiero rescatar aquí lo que podríamos llamar el principio expansivo de los discursos y la construcción narrativa de la semejanza. Es decir, la aplicación de un discurso ya existente a nuevas situaciones y los procedimientos denominativos, metafóricos y descriptivos empleados.

---

<sup>20</sup> O’Gorman 1993: 9. He utilizado la reimpresión de la edición de 1986, que modifica sustancialmente la primera edición, de 1958.

<sup>21</sup> Pratt (1997) ha postulado que posteriormente hubo otro momento de «reinención» de América por parte de Europa, entre los años 1800 y 1850, coincidente, pero no necesariamente relacionado, con el proceso de descolonización política de América y la posterior construcción de las repúblicas.

<sup>22</sup> Véanse Pagden (1988); Todorov (1987); Bestard y Contreras (1987), y más recientemente, Martínez Neira (1993), Casanova (1996) y Salles-Reese (1998), entre muchos otros, dedicados específicamente al siglo XVI.

<sup>23</sup> Op. cit.: 35 y ss.

La esencia del argumento respecto de la expansividad de los discursos, o su aplicación para situaciones nuevas o diferentes no contempladas inicialmente, es que se puede identificar un conjunto de representaciones sobre las poblaciones americanas que respondía a un sistema de clasificaciones puesto en práctica por los europeos ya con anterioridad. Varios de sus enunciados y de sus signos más importantes así como las estructuras de construcción de la significación que se pusieron en juego en América, se habrían aplicado con variaciones menores ya sea a poblaciones asiáticas, sea a los irlandeses en Europa, o sea a varias sociedades africanas<sup>24</sup>.

Es el principio mismo el que quiero rescatar, porque me permite enfatizar varias cuestiones. Por una parte, porque si los primeros habitantes de las islas caribeñas fueron descritos como una variación de los canarios, las discursividades que se generaron allí fueron aplicadas a su vez a las poblaciones de Mesoamérica. A continuación, esas nuevas discursividades, impregnadas de términos propios de realidades socio-económicas y políticas mesoamericanas se aplicaron a las sociedades andinas y así sucesivamente, generando una suerte de capas de discursividad que se iban sedimentando en cada nueva descripción y narración sobre las sociedades que iban siendo incorporadas al sistema colonial español<sup>25</sup>.

El segundo elemento también tiene importantes consecuencias. Si la episteme que presidió inicialmente a todos esos discursos y discursividades fue la de la *Semejanza*, los procedimientos de la descripción estuvieron en cierta medida condicionados por ella. Es lo que han destacado los autores citados más arriba, cuando señalan las dificultades que tuvieron los primeros cronistas para narrar lo extraño, lo desconocido o diferente. Uno de los procedimientos más empleados fue el del «reflejo espejado», aquel tipo de comparación que recurre al enunciado «como si». Los habitantes de las Islas Canarias, anotan, fueron descritos alrededor de 1341 de la siguiente manera: «Cantan dulcemente y bailan, casi *como si* fueran

---

<sup>24</sup> Una de las primeras transformaciones de ese discurso se produjo con la invasión a las islas Canarias. Dentro de los procesos de formación de esos discursos la descripción de sus habitantes constituyó un primer paso la representación de poblaciones «no bíblicas». Bestard y Contreras, Op. cit.: 79 y ss.

<sup>25</sup> Aquí se da una interesante situación que muestra como también en este plano las tensiones existentes entre las productividades de los diferentes discursos, permitían aplicaciones diversas. Mientras los españoles popularizaron el término cacique, de origen caribe, para referirse de manera genérica a cualquier autoridad tradicional, en un giro novedoso, Garcilaso denominó kuraka —el término quechua— a las autoridades indígenas de Yucatán y el Caribe, véase La Florida del Inca, Garcilaso 1986 [1605].

franceses; son vivos y alegres, y bastantes corteses, *más que los españoles*<sup>26</sup>. Otro enunciado que recurre a la comparación es «a la manera de» que permitió descripciones sucesivas, por ejemplo, en Tucumán: «[...] vió muchos pueblos y gente doméstica, aunque toda desnuda, de *la manera de los juries*»<sup>27</sup>. Un tercer procedimiento descriptivo señalado por Bestard y Contreras es la aplicación del calificativo «de Indias» o «de la tierra» a todas aquellas cosas que a pesar de ser distintas no fueron reconocidas como tales, como llamar «carneros de la tierra» a los camélidos andinos, «conejos de Indias» a los *cuyes*, entre otros muchos ejemplos posibles. Es cierto, como señalan los autores, que es gracias a estas asimilaciones a lo conocido por la cultura propia del narrador que lo extraño o lo exótico se hace comprensible. Yo agregaría que también es por esa misma asimilación que lo diferente termina siendo semejante.

En la misma línea de las observaciones anteriores, Pagden<sup>28</sup> anotó que la descripción y clasificación de las poblaciones americanas implicó «un intento de describir de forma convincente epistemológicamente el comportamiento de un grupo de personas reales» sobre las cuales no se tenían antecedentes previos. Se trataba, por lo tanto, de procesos que al menos en las etapas iniciales de cada nuevo contacto, recurrieron fuertemente a paradigmas y sistemas clasificatorios previamente conocidos entre las sociedades europeas y utilizados con anterioridad para procedimientos similares en el contacto con nuevas sociedades.

Esta observación tiene varias consecuencias. Por una parte, porque los mismos paradigmas sirvieron para decodificar aquellas prácticas de los otros sin que parecieran novedosas, resultando de ello que las diferencias permaneciesen ocultas. En la práctica, ello permitió que cosas que parecían similares fuesen descritas como si fuesen idénticas. Por ejemplo, fue una única episteme la que sirvió para identificar a todos los «monarcas», donde quiera que ellos estuvieren, puesto que el aparato de autoridad debía ser también el mismo<sup>29</sup>. Es el mismo principio de la continuidad de las formas y de que lo similar es lo semejante, el que sirvió

---

<sup>26</sup> Bestard y Contreras. *Ibíd.*: 81.

<sup>27</sup> Pacheco 1881-97 [1569?]: 138.

<sup>28</sup> *Op. cit.*: 23.

<sup>29</sup> Y así como un rey en Europa debía estar permanentemente acompañado por un séquito, en África debía ocurrir lo mismo. Esto queda reflejado en un episodio del siglo XVI, en el que un desnudo jefe de tribu africano fue reconocido como tal no porque «hubiera mostrado riquezas ni por las ropas, desde luego, sino por la ‘ceremonia (con la que era atendido) y porque iba seguido de gente (seguito de zente)’, lo que sólo era propio de un verdadero monarca.» Pagden *Op. cit.*: 21-22.

para reconocer a Moctezuma, en México: «Pasada esta puente, nos salió a recibir aquel señor Muteczuma *con fasta doscientos señores, todos descalzos y vestidos de otra librea o manera de ropa*»<sup>30</sup>. Fueron el séquito y la ceremonia con la cual se rodeaba Moctezuma, los signos que permitieron esa intelección inicial. Y es el mismo principio que operó igualmente en Cajamarca, para que los españoles pudieran «identificar» correctamente a Atahualpa:

[...] llegados al patio de la dicha casa [donde estaba Atahualpa, en Cajamarca], que tenía delante de ella, vimos entrar en *medio de gran muchedumbre de indios*, asentado aquel gran señor Atabalica, de quien tanta noticia y tantas cosas nos habían dicho, *con una corona en la cabeza* y una borla que le salía de ella y le cubría toda la frente; la cual era la insignia real; sentado en una silletica muy baja del suelo, como los turcos y moros acostumbran sentarse; *el cual estaba con tanta majestad y aparato, cual nunca se ha visto jamás; porque estaba cercado de más de seiscientos señores de su tierra*»<sup>31</sup>.

Desde esta perspectiva, las diferencias entre los significantes de los reyes europeos, los africanos, mexicas o incas, quedan reducidas a variantes en las formas.

La observación de Pagden se refiere también a que en esos momentos iniciales las descripciones de las poblaciones locales parecen haberse sustentado en un conjunto relativamente amplio de discursividades, inclusive algunas mutuamente contradictorias, por intermedio de las cuales los europeos de los siglos XV y XVI resolvían parte de las necesidades conceptuales de conocer lo no-propio o lo extraño. El sistema clasificatorio de los climas, basado en el tratado sobre las aguas, aires y lugares<sup>32</sup> proporcionó, por ejemplo, uno de esos mecanismos descriptivos: a igual latitud, similares características. De allí que los indios fueran comparados con los etíopes y tuvieran un color «oliváceo» en muchas descripciones<sup>33</sup>. Los mundos imaginarios de los bordes de la Cristiandad también proporcionaron estructuras comparativas, permitieron un tipo de conocimiento y fundamentaron algunas descripciones. Si esos bordes estaban poblados de seres extraños o deformes, entonces en América también tenía que haberlos puesto que a menudo fue caracterizada como una «tierra apartada»<sup>34</sup> y en pleno siglo XVI se armaron

---

<sup>30</sup> Cortés 1946 [1522]: 159, énfasis mío.

<sup>31</sup> Estete 1968 [1535?]: 372, énfasis míos.

<sup>32</sup> Atribuido a Hipócrates, me refiero a *De aere et aqua et regionibus*, citado por Pagden Op. cit.

<sup>33</sup> Bestard y Contreras 1987: 35; Pagden 1988: 47-48. Para el funcionamiento de este sistema clasificatorio en la sociedad medieval, véase C. S. Lewis, 1980.

<sup>34</sup> «[...] allá en una tierra apartada [...]», véase la cita sobre el Coloquio de los franciscanos [...] en México, en 1524, en: Baudot 1992: 108.

expediciones para encontrar pueblos de gentes peludas y con colas<sup>35</sup>. Las amazonas, sirenas y gigantes son algunos de los ejemplos más conocidos, pero no los únicos. Todavía en el siglo XVII, los territorios sur andinos eran caracterizados como «tierra de gigantes»; al respecto, Lizárraga refiere que en el valle de Tarija (en ese entonces parte del corregimiento de Chichas) se hallaban «sepulturas de gigantes, muchos huesos, cabezas y muelas, que si no se ve, no se puede creer cuán grandes eran»<sup>36</sup>.

Una de las variantes de ese sistema clasificatorio es la que permitía clasificar a los pueblos en grados diversos de humanidad, una «escala del ser» como la denominaron Bestard y Contreras<sup>37</sup>.

Mientras más lejos se estuviese del mundo cristiano, literal o metafóricamente, mayores serían las diferencias. El sistema de clasificaciones europeo cristiano consideraba que los bárbaros (que vivían afuera), los hombres silvestres (habitantes de bosques, selvas y pasos montañosos) y otros tipos de *similitudine homines* ocupaban espacios propios, por definición contrarios a la Cultura y la vida civilizada<sup>38</sup>. De allí que, junto a lo «monstruoso», entran aquí también aquellas asociaciones o descripciones de los indios viviendo «como salvajes» en espacios «no civilizados», tal como los «indios de montaña».

La clasificación de los atributos de humanidad o de las jerarquías de los hombres proporcionaba igualmente otros signos que debían ser considerados: el tamaño del sujeto, la forma de su cabeza, sus humores, etc., constituyendo también un amplio repertorio narrativo sobre los indios:

Son, lo primero, todos los indios de cuantas naciones hasta aquí se han descubierto pusilánimes e tímidos, que les viene de ser melancólicos naturalmente, que abundan de cólera adusta fría. Los que este hábito o compresión tienen (dice Aristóteles) son muy temerosos, flojos e necios; que les viene súbitamente, sin ocasión ni causa alguna, muchas congojas y enojo, y que si se les pregunta de qué les viene, no sabrán decir por qué»<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Todorov 1987; Bestard y Contreras Op. cit.: 71; Salles-Reese 1998: 405. Para la presencia de amazonas y gigantes en el área andina, véase Pease 1995: 175 y ss.

<sup>36</sup> Lizárraga 1987[1607]: 236. La importancia que alcanzó este tema en la descripción sobre algunas de las poblaciones americanas y en las teorizaciones que se realizaron al respecto, se percibe en que los dos primeros capítulos sobre los Andes que escribió Cabello Valboa 1951[1586] se dedican a ese problema.

<sup>37</sup> Op. cit.: 32.

<sup>38</sup> Pagden 1988: 43, 44; Bestard y Contreras Op. cit.: 71, 77.

<sup>39</sup> Matienzo 1967 [1567]: 16.

Por otra parte, la discursividad sobre «los bárbaros» también contribuyó a agregar otros elementos clasificatorios y descriptivos sobre «los indios». Tal como lo mencioné en un capítulo anterior, el texto mismo de una de las versiones del Requerimiento que se leía a las poblaciones locales antes de dominarlas, se iniciaba con el siguiente encabezado: «De partes del rey Don Fernando y de la reina Doña Juana, su hija, reina de Castilla y de León, etc. *domadores de las gentes bárbaras* [...]»<sup>40</sup>. Son escasos los grupos humanos en América que en un momento u otro no fueran clasificados como bárbaros, y es una condición discursiva que se repitió con frecuencia en el siglo XVI andino como lo ejemplifica este texto de 1572: «Para que sepa llevar atención en la lectura de lo que estos *bárbaros del Pirú* cuentan de su origen y señorío tiránico de los ingas capacs»<sup>41</sup>. Ya más próximos a las regiones meridionales, Lizárraga describía así a sus habitantes: «A una parte de ellos viven algunos indios llamados Moyos-Moyos, barbarísimos en extremo y holgazanes, más bárbaros que los de la laguna de Chucuito; estos comen cuanta sabandija hay, culebras, sapos, perros, aunque están hediendo [...] No creo se ha descubierto ni hay en el Perú gente más bárbara»<sup>42</sup>.

La asimilación de los indios a los bárbaros produjo también una identificación entre «bárbaro» y «pagano». Lo que quiero destacar es que, en esta ecuación «bárbaro=pagano» y «pagano=bárbaro», el ser pagano recibió también aquellos atributos de ferocidad, brutalidad y deslealtad que habían sido asignados al «bárbaro». La deslealtad de los bárbaros podría estar detrás, como estereotipo, de las actitudes «dobles» atribuidas constantemente por los españoles a la gente de los Andes, como en el caso de la supuestas doble intención de Atahualpa respecto de los españoles en Cajamarca<sup>43</sup>. Igual ocurre con la certeza española de que los indios escondían actitudes crueles, brutales, «porque como son falsos e dicen muchas mentiras»<sup>44</sup>. Es este —bastante aproximadamente— el paradigma que se encontraría detrás de las versiones de la muerte de Huascar a manos de Atahualpa y que se transformó más tarde en el signifiante del ser «natural traidor» de los indios, que tanto abunda en las crónicas respecto de las intenciones indígenas frente a los españoles: «[...] teniendo en lo secreto por cierto que era verdad lo que su indio había dicho [y no el mensaje de Atahualpa], *por el conocimiento*

---

<sup>40</sup> En Bestard y Contreras Op. cit.: 40.

<sup>41</sup> Sarmiento de Gamboa 1942 [1572]: 47, énfasis mío.

<sup>42</sup> Lizárraga 1987[1607]: 209. Fue Lorandi (1980) quien llamó la atención a este párrafo.

<sup>43</sup> «Y esto [Atahualpa] decíalo con cautela, porque pensaba tomarnos a manos», Ruiz de Arce 1968 [1540?]: 420.

<sup>44</sup> Fernández de Oviedo 1945 [1549]: 148.

que tenía, de las cautelosas mañas de los indios»<sup>45</sup>. Si se observa con atención, esta clasificación de los bárbaros permitía la generación de sub categorías de los indios, tanto de acuerdo a los rasgos etnificadores ya discutidos así como respecto de sus grados de «proximidad» o sujeción al aparato colonial. En este sistema, el concepto de «indio» no era fijo, oscilando entre los polos de la alteridad de acuerdo a las condiciones políticas y sociales de su relación con los españoles (ver cuadro III.1).

Cuadro III.1

## La estructura organizadora de las categorías de la alteridad en el siglo XVI europeo

Nos-otros	-los otros «conocidos»	-los otros «desconocidos»
Yo y otros como yo	mismo origen pero diferentes	humanidades disminuidas ( <i>Similitudine homines</i> )
«cristianos»*	«moros», «judíos»	«ogros», «gigantes», «patagones», «caníbales»
	indios evangelizados	indios de guerra

\* En algunos trabajos recientes, Quijano (1998, 2000) ha propuesto que la categoría organizadora de las diferencias y alteridades a partir de la invasión española a América, sería la de raza/color. Permitiría clasificar a todas las personas y sociedades y pasaría a ocupar un lugar central en la constitución de la «colonialidad» del poder y de los saberes. No pretendo discutir la gravitación que alcanzó la noción de raza, pero cualquier lectura atenta de los materiales del siglo XVI americano mostraría que el término autoadscriptivo más común de parte de los españoles era «cristianos» y no «raza» o «blancos» que no aparecen sino a finales del siglo XVIII (Estenssoro 1996: 51). Incluso los esclavos eran frecuentemente mencionados por su condición («piezas») y no su color («negros»).

En el proceso de construcción de un espacio de prácticas sociales discursivas, se podrían identificar, y en esto sigo a Pagden, al menos cuatro momentos que corresponden a distintas maneras de pensarlos, clasificarlos y representarlos y que guardan relación con algunas de las grandes temáticas y problemáticas políticas e intelectuales que se plantearon en la España de fines del siglo XV y de los siglos XVI y XVII. Debates que recogen igualmente algunos aportes teóricos elaborados a partir de las experiencias americanas de algunos de sus participantes (Las Casas y Acosta). Estos discursos condicionaron no solo las valoraciones que se hicieron sobre los indios, sino las formas bajo las cuales fueron pensados y descritos en tanto que colectivos humanos y contribuyeron a sustentar o posibilitar un conjunto de prácticas sociales.

Cada uno de estos momentos habría dado lugar a «programas» discursivos: el primero, el del reconocimiento y la calificación de la barbarie; más adelante, el de la

<sup>45</sup> Xerez 1968 [1543]: 222, énfasis mío.

«esclavitud natural» sustentado entre otros por Palacios Rubio y Sepúlveda<sup>46</sup>; en su contra, aquel que enfatizó la condición humana de los indios propuesto por Vitoria y profundizado por Las Casas; y, por último, el de Acosta, que terminaría por imponerse ya avanzado el siglo XVI y que se afirma en el reconocimiento de las diferencias.

Mi impresión es que se trata de un gran conjunto de maneras de referir y construir una estructura básica de significación. Un nosotros hispano cristiano y un otros, indios. Se trata de un gran campo de reflexión y enunciación orientado ante todo a definir el lugar en el Mundo que le correspondería a las nuevas tierras y a sus habitantes (en ese orden). En el pensamiento europeo de fines del siglo XV y del XVI esta definición y los signos que permitían su identificación, antecedían a la descripción de los actos de los hombres, expresados básicamente en los discursos de tipo histórico.

Todos estos debates sobre los indios tienen algunas características centrales, que explican —a su vez— algunos de los cursos que siguió esa discusión.

Por una parte y como primera cuestión, cada uno de los discursos puestos en juego y las discursividades desarrolladas a partir de ellos, responde a una cuestión tan central que para muchos de los participantes en estos debates eran tan obvia que ni siquiera había que explicitarla: se trataba de una discusión acerca de la *naturaleza* de las Indias (en un primer momento) o del nuevo mundo después de los escritos de Vespucio y, solo a continuación, de sus habitantes, los indios. En otros términos, el sistema clasificatorio que preside y organiza la producción de esas prácticas discursivas, es el que aquí llamaré «de la Naturaleza»<sup>47</sup>. Es por ello que Acosta tituló originalmente su *Historia* como *De Natura novi orbis*. Y en el prólogo de la *Historia de las Indias*, Las Casas expone que tratará de la cualidad, naturaleza y propiedades de las tierras de las Indias, «y lo que *en si contienen*, con las costumbres, religión, ritos, ceremonias y condición de las gentes naturales de ellas [...]»<sup>48</sup>. La consecuencia primordial de esta condición es que la discusión sobre los indios era subsidiaria de una categoría más amplia: los indios serán

---

<sup>46</sup> Palacios Rubio, «De insularis» (1513), apud Pagden, Op. cit.: 84; Juan Ginés de Sepúlveda, «Democrates Secundus sive de justis causis belli apud Indos» (1584), apud Pagden, Op. cit.: 155 y ss.

<sup>47</sup> Uno de sus enunciados más comunes era «la tierra». Me refiero con este término también a los significados que se le otorgaban hasta el siglo XVI y que incluían ser «natural» de alguna parte, o tener por su «naturaleza» y no al espacio de lo opuesto a la cultura, que es el sentido que se impondrá posteriormente.

<sup>48</sup> Las Casas 1967-1968 [1552-1561], Prólogo.

lo que se piense que sean en tanto que integrantes de una unidad clasificatoria mayor: la tierra (u *orbis*), puesto que todos los habitantes de cualquier lugar del mundo estaban condicionados o determinados por sus condiciones de habitar un espacio. Se trata de un sistema clasificatorio que se aplicaba por igual al orbe cristiano como a sus bordes, a los asturianos, leoneses o castellanos, como a los canarios, africanos o turcos, por lo que la descripción sobre las sociedades indígenas solo puede ser entendida en la medida en que fue incorporada —por este camino— al gran orden de un mundo, el mundo cristiano, aquel que para los españoles era lo «nuestro».

En segundo lugar, aunque lo que se discutía dentro de la unidad mayor señalada anteriormente, era la *naturaleza* de los indios, ¿qué son?, ¿por qué son como son?, se trata de un proceso en el cual se fueron asentando afirmaciones y categorizaciones que produjeron efectos en las prácticas sociales y en la construcción de las identidades indias coloniales.

Por otra parte, coincido con Pagden en la importancia de señalar que la comprensión europea de las sociedades humanas en el siglo XVI estaba marcada por, al menos, dos elementos: se basaba en una descripción en términos de las disposiciones psicológicas individuales (generalizadas para un colectivo) y en la suposición de que la naturaleza humana era constante en el tiempo y el espacio. Si la primera característica permitía la clasificación de las sociedades humanas, la segunda era la que proporcionaba las claves para su comprensión, puesto que se sustentaba en el supuesto de que las lógicas culturales eran las mismas para unos y otros. Es el reino de lo parecido y de lo próximo y los discursos sobre los «indios» y sobre sus identidades se construyeron —de acuerdo a Pagden— precisamente a partir del gran principio de la semejanza: «Los observadores de los siglos XVI y XVII también vivían en un mundo que creía firmemente en la universalidad de la mayoría de las normas sociales y en un alto grado de unidad cultural entre las distintas razas de hombres»<sup>49</sup>. Para la discusión de esta investigación, se trata de una afirmación de gran relevancia, puesto que reitera que las identidades indígenas no fueron aprehendidas a partir de sus propias prácticas y discursividades, sino a partir de los modelos europeos o españoles usados para reconocer las diferencias y, por esa vía, se desarrolló un proceso de etnificación.

---

<sup>49</sup> Op. cit.: 26.

Este gran modelo intelectual epistémico habría sido el dominante —si no el hegemónico— hasta finales del siglo XVII<sup>50</sup>. A partir de allí se habría impuesto un nuevo modelo que permitía observar, registrar, clasificar y describir la diferencia y la discontinuidad: «La descripción minuciosa, y el reconocimiento de la “singularidad” del otro, que es la ambición declarada del etnólogo moderno habrían sido impensables para la mayoría de los escritores [de los siglos XVI y XVII]»<sup>51</sup>.

En el cuadro de los debates generados sobre los indios, se produjo uno de los momentos más importantes de la homogenización de los contenidos de la categoría de «indio», puesto que en las discusiones se llegó a generalizar el enunciado «los indios», asumiendo desde el principio que la descripción hecha sobre algunos de ellos, era extensible necesariamente a todos los otros, incluso a aquellos que no habían sido descubiertos. Como lo anotó el auditor Juan de Matienzo, en 1567, describiendo sus características: «Son, lo primero, *todos los indios de cuantas naciones hasta aquí se han descubierto* pusilánimes e tímidos»<sup>52</sup>. Es un enunciado parecido al que escribió, casi al mismo tiempo, Gerónimo de Vivar: «[...] porque los indios *de cualquier parte de Indias*, puesto que sean los más de ellos animosos, que se hayan visto con españoles, en viéndolos, los temen [...]»<sup>53</sup>. No solo se homogeniza borrando las diferencias, sino que se repiten enunciados semejantes, como el de la debilidad de carácter: «Y es que, como estos yndios *son todos morenos y albaraquientos y que en todo se parecen tanto unos a otros*»<sup>54</sup>. Es el mismo procedimiento narrativo y homogenizador que se encuentra en Lizárraga, quien escribe un capítulo titulado «De la calidad y costumbres de los indios destos reinos»<sup>55</sup>, en el cual describió las características morales de todos los indios sujetos a los incas como un todo en el cual se incluía también a los yungas de la costa peruana, a los habitantes de Tucumán o del camino hacia Chile. Nadie quedaba fuera de este sistema de clasificación y de discursividades que se estaba desarrollando.

Siguiendo a Pagden, llamaré «Discursos de la semejanza» a aquellos que se sustentaban en lo que Foucault denominó como episteme preclásica. Ella organizó el conocer y el describir a partir de categorías ordenadoras que se desprendían

---

<sup>50</sup> Véase Pagden Op. cit.: Introducción.

<sup>51</sup> Op. cit.: 27.

<sup>52</sup> 1967 [1567]: 16.

<sup>53</sup> 1988 [1558]: 103.

<sup>54</sup> Cieza 1986 [1550] II parte: 68.

<sup>55</sup> Capítulo CXII, 1987 [1607].

de las cuatro similitudes sobre las que ese autor llamó la atención como las constitutivas del saber hasta fines del siglo XVI<sup>56</sup>: la *convenientia*, la *aemulatio*, la *analogía* y la *simpatía*, todas operaciones que no suponen una ruptura de esencia entre las lógicas de intelección ni descripción respecto de cualquier población del mundo. En definitiva, los indios podían —y debían— ser entendidos, conocidos y descritos a partir de la comparación con un «nosotros» hispanocéntrico fundado en una semejanza de base: «La segunda considerando, que pues nosotros y estos indios todos traemos origen de nuestros antiguos padres Adán y Eua»<sup>57</sup>. Es el principio que opera también como sustento de muchas de las denominaciones territoriales que emplean el adjetivo «Nueva» («Nueva España»; «Nueva Granada»), donde no se trata de lo «otro» sino de algo «nuevo» que permanecía siempre dentro de lo similar.

Y denominaré «Discursos de la diferencia» a aquellos que acentúan la noción de «Otro» mundo; que construyeron una descripción de las sociedades indígenas y de sus identidades enfatizando las diferencias; explicitando la oposición, a ratos radical, que era posible advertir entre las prácticas culturales del mundo cristiano y, en este caso, de los hombres andinos. Vivar, por ejemplo, construyó parte de la significación de su texto, remarcando la separación: «[...] porque hay diferencia en los asientos de la gente de guerra, así como lo hay en todo lo demás»<sup>58</sup>, y Cieza también acudió a ella como mecanismo para validar partes de su trabajo: «¿Porque quién podrá decir las cosas grandes y diferentes que en el son?», y para construir una narración de lo extraño: «Los ritos y costumbres que tenían antiguamente los indios naturales. Y otras cosas estrañas y muy diferentes de las nuestras, que son dignas de notar»<sup>59</sup>.

El análisis de Pagden que he seguido en lo esencial de esta discusión es interesante porque se centra en los procesos de producción de discursos, en los momentos político-sociales y los ambientes intelectuales que ellos crearon y que posibilitaron nuevas condiciones de existencia de otras discursividades. Según ese autor, cada uno de esos «programas», yo prefiero llamarlos discursividades, habría desplazado al anterior, de manera que se trataría de una sucesión. Sin embargo, como lo veremos más adelante, en la Audiencia de Charcas y en los espacios vecinos a ella, operaron de manera simultánea. Me parece que al menos en

---

<sup>56</sup> Foucault 1989: 26 y ss.

<sup>57</sup> Cieza vol. I: 1986-87 [1550]: 8.

<sup>58</sup> Vivar 1988 [1558]: 77.

<sup>59</sup> Cieza vol. I: 1986-87 [1550]: 6, 9-10.

el siglo XVI esos discursos estaban más bien en pugna, disputando la hegemonía de la palabra y de la representación sobre las sociedades americanas. Discursos que, a pesar de compartir campos semánticos similares (la barbarie, por ejemplo) y poseer signos en común (la desnudez como marca de asocialidad), a veces implicaban percepciones opuestas o contradictorias.

En este proceso de construcción de «los indios», emergieron nuevos discursos y se opusieron prácticas sociales discursivas antagónicas, las que dieron por resultado un panorama heterogéneo con todos ellos operando simultáneamente.

Es un proceso que acudió al menos a dos mecanismos de construcción. Por un lado, un mismo signo adjudicado a los otros, podía ser llenado con diferentes contenidos o significados. Es el ejemplo que da el mismo Pagden sobre las formas de vida colectiva entre los indios de las islas del Caribe. El signo del ejemplo era el que todos vivían juntos, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos. En una discursividad su significado es su primitivismo y perfidia moral, puesto que con ello no respetan las distancias que deben existir entre unos y otros y desconocen las jerarquías y el respeto; en otra discursividad ese mismo signo adquiere otro significado: eso lo que los hacía ser respetuosos de sus mayores y muy corteses<sup>60</sup>.

En segundo lugar, se empleó una redundancia signica. Procedentes de distintos discursos se conjugaron signos distintos que ayudaron por su redundancia a hacer aún más verídica o verosímil la nueva discursividad. Los caníbales, los *similitudine homines* y los bárbaros, por ejemplo, compartían culturalmente una misma culinaria: la ingestión de comidas impuras o sucias ya fuera carne humana, carne putrefacta, piojos y serpientes, o perros, ratones y zorros. De manera que bastaba enunciar el signo para que todos esos significados de bestialidad, incapacidad, inferioridad y otros, se actualizaran. Como lo explicita Sarmiento de Gamboa, los incas no solo eran caníbales y bárbaros, sino además bestias: «[...] sacrificar los hombres inocentes y comer carne humana, el maldito pecado nefando, y los con cúbitos indiferentes con hermanas y madres, abominable uso de bestias, y las nefarias y malditas costumbres suyas»<sup>61</sup>.

Si, por un lado, estos procedimientos son interesantes para entender ciertos mecanismos de semantización y etnificación, no se puede dejar de lado otro aspecto: el que cualquiera sean las discursividades a las que se acuda, todas ellas utilizaron las mismas prácticas culturales de los otros (un conjunto de signos relativamente

---

<sup>60</sup> Palafox y Mendoza, ver Pagden 1988: 83.

<sup>61</sup> Sarmiento de Gamboa 1942 [1572]: 32.

reducido) para etnificarlos. El etnocentrismo implica imponer, de todas maneras, las propias marcas significantes como las correctas. Los rasgos diacríticos pueden estar, entonces, basados en cualquier tipo de significantes (visuales, auditivos, olfativos) y abarcar cualquier práctica cultural: instituciones sociales, prácticas políticas o sociales, uso de objetos y emblemas, etc. La significación está dada por una operación simple: es la sociedad que etnifica quien torna significativa cualquiera de esas prácticas y lo hace a través de una operación de presencia-ausencia.

La performatividad de todos estos discursos y sus varias discursividades es evidente: a lo largo del siglo XVI se construyó, efectiva y eficazmente, ese nuevo sujeto social y cultural: el indio, con un rasgo esencial: que bajo condiciones de coacción o de asimilación, de desestructuración o de readecuaciones, fueron muchas las sociedades indígenas que aceptaron esa nueva condición y la incorporaron a un nuevo proceso de construcciones identitarias, así como otras siguieron manejando sus antiguas denominaciones.

## B) El discurso histórico

Cuando del mundo o de alguna parte dél quieren los historiadores ordenadamente tratar, por la mayor parte describen el sitio de lo que contiene, que es la tierra, primero que hablen de lo contenido, que son los pobladores della, *por excusarlo en el discurso de la historia*. Y si esto en las cosas antiguas y de tanto declaradas aun agora se hace, más razón es, que en plática de tierras nuevas tan grandes y extrañas, como estas, de que yo he propuesto informar, se guarde tal orden<sup>62</sup>.

En esta cita de Sarmiento, que ya cité anteriormente y ahora traigo nuevamente a colación, se plantea una suerte de oposición contradictoria entre dos tipos de discursos: el de las tierras, en el que según Sarmiento caben las descripciones, los «tratados», sobre las poblaciones que las habitan, y el «discurso de la historia», que «excusa» tratar de esas poblaciones.

Se trata de un tipo de discurso que, como lo veremos, efectivamente secundariza a las poblaciones indígenas en función de otra producción de sentido y —en general— tuvo una menor incidencia en la construcción de discursos identitarios. En la medida en que también suele presentarse asociado al discurso sobre las tierras y que proporciona un material descriptivo sobre las poblaciones locales, muchas veces ha sido empleado de manera directa para construir nuestro conocimiento

---

<sup>62</sup> Sarmiento de Gamboa 1942 [1572]: 35, énfasis mío.

respecto de algunos rasgos de las poblaciones locales, sobre todo porque muchas veces aporta denominaciones: «Sabido los indios *de Atacama* la venida del general por aviso de los indios a *que llaman caperuzones* y de los *de Guatacondor* y *de Pica*, pusiéronse en arma»<sup>63</sup>. Es por ello que quisiera detenerme brevemente para anotar algunos de los elementos que me parecen significativos, en el marco de la construcción de sistemas de denominación o de identidades indígenas de la puna salada.

Respecto de la puna salada, los textos de autor estructurados a partir del relato histórico de los hechos de los españoles son más bien escasos. Destacan, casi únicas por la extensión y detalle de sus relatos, las obras de Fernández de Oviedo y Vivar, aún cuando los viajes de Almagro, Valdivia y algunas de las primeras «entradas» a Tucumán también se encuentran descritos aunque sea fragmentariamente en la mayoría de las crónicas en el siglo XVI y parte del XVII<sup>64</sup>. Una referencia especial merece la crónica de Betanzos, que contiene varios capítulos dedicados a las poblaciones que aquí he venido tratando. Escrito en 1551, ese texto pretende enunciar un saber histórico diferente a los que he abordado hasta ahora: se trata de los «hechos» de los gobernantes incas y de la expansión del Tahuantinsuyu y no de los españoles.

En rigor, la organización del relato de ese texto sigue muy cercanamente la estructura común a los discursos de tipo histórico, no solo en la organización secuenciada de algunos acontecimientos considerados como centrales en la tradición incaica: origen, guerra contra los chankas, reformas de Pachacuti, etc., sino que también se advierten sus procedimientos en la manera de describir la geografía vinculada a lo que los españoles interpretaron como «hechos» de la narración mítica cuzqueña. Sin embargo, como lo señala Lienhard<sup>65</sup> y lo muestra el análisis efectuado por Lazo<sup>66</sup>, se trata de un tipo de narración con una alta permeabilidad a las discursividades andinas y, por lo mismo, la analizaré detalladamente más adelante.

En los textos «polifónicos»<sup>67</sup> en cambio, este tipo de estructura narrativa con frecuencia está presente como mecanismo productor de sentido, dando origen

---

<sup>63</sup> Vivar Op. cit.: 60, énfasis míos.

<sup>64</sup> Véanse, por ejemplo, los dibujos de Guaman Poma que describen el viaje de Almagro.

<sup>65</sup> 1993: 59.

<sup>66</sup> 2000.

<sup>67</sup> Me refiero con este término a aquellos textos que, como los judiciales, son resultado de varias «voces» de testigos y participantes y que, por consiguiente, no pueden ser atribuidos a un «autor».

a todos los textos judiciales del tipo Probanzas de méritos y servicios, así como pleitos por gobernaciones y encomiendas. Es un discurso central asimismo para la estructura argumentativa de las cartas de cesión de encomiendas: «[...] por ser de los primeros conquistadores y aver bien seruido en la jornada contra don Diego de Almagro hasta que fue vencido preso y castigado siendo sargento mayor del campo que entonces se junto le dio y encomendo un repartimiento de yndios en las Charcas en la prouincia que llaman de Lippe y los Condes [...]»<sup>68</sup>.

El «discurso histórico» supone un orden determinado de los relatos: prioriza ciertos hechos considerados «memorables» o acreditadores de reconocimiento y los ordena de acuerdo a una secuencia temporal que hace «aparecer» la información sobre las poblaciones indígenas a medida que ellas van entrando en la esfera del contacto europeo.

Se trata de un tipo de ordenamientos que «se caracterizan por sostener una línea de relato que se destaca por expresar los hechos y avances de los españoles sobre el territorio americano»<sup>69</sup>. Esta organización de los textos es clara, por ejemplo, en la estructura de la crónica de Pedro Pizarro, que titula uno de sus primeros capítulos como «De cómo se embarcó don Francisco Pizarro en Panamá para la conquista de estos reinos del Pirú *para descubrir lo que no estaba visto*»<sup>70</sup>. Tanto la crónica de Fernández de Oviedo como la de Vivar siguen este mismo principio ordenador de la descripción que une los hechos «memorables» a una determinada concepción del territorio, puesto que lo que se narra —en estos casos— es un progresivo y paulatino avance «hacia arriba», es decir, hacia el sur en la expresión de la época, o hacia «lo desconocido».

Me parece que enfrentamos aquí un tipo de escritura que podríamos denominar «de roce» o de contacto, aún en aquellos textos escritos *a posteriori*, cuando los sucesos que motivan la narración ya se habían quietado. Su significación surge tanto de los hechos memorables que rescata, como de la apertura de nuevos mundos y espacios expuestos así a los ojos y oídos de un lector distante, al que se debe persuadir de la grandeza de lo acontecido y de lo extraordinario de su escenario. Esto resulta más claro —por contraste— en los silencios que este tipo de textos impone: lo cotidiano, lo poco notable, los indígenas «pacíficos» o aquellas sociedades poco «dignas de mención» forman parte de sus exclusiones.

<sup>68</sup> Cédula de encomienda a Hernán Núñez Segura, AGI Justicia 655, nº 2, pieza 1, f. 5r, año 1564.

<sup>69</sup> Marzal 1989:164, apud Lazo 2000: 62.

<sup>70</sup> Pizarro Op. cit.: capítulo cuarto. El énfasis es mío.

Esta característica de ser una escritura que «roza» la descripción sobre los otros aparece sugerida, me parece, en un tipo de personaje que es recurrente en ella: los indios «que se toman». Se trata de habitantes locales, hombres o mujeres, que rara vez son identificados sino es por la función que les es impuesta: la de entregar información a los cristianos o transformarse en sus mensajeros.

7.— Item, si saben quel el día que entré en la dicha provincia *tomé un pueblo entero* y les hablé á todos los indios é indias que se tomaron é les dije que se fuesen á su cacique y le dijessen no hobiese miedo é que viniesen en paz á los cristianos, porque todas las provincias sujetas al Ingua los servían é que ellos no podían dejar de lo servir, pues estaba repartido y no eran muchos indios, como los demás indios que en las otras provincias había<sup>71</sup>.

Como en otras situaciones que veremos más adelante, este tipo de discurso se detiene raramente en la descripción de los sujetos, de sus identidades o de sus características.

En el caso de los textos de autor, las líneas argumentativas son dos: por una parte, un registro de ciertos acontecimientos ocurridos a una figura heroica y su hueste (que pretende formalmente ser secuencial)<sup>72</sup>, y, por otra, un «descubrimiento» de nuevos territorios, lo que ocurre a medida que los españoles se adentran hacia el sur. En los textos polifónicos, en cambio, este aparente orden se rompe y los hechos narrados son muchas veces inconexos entre sí e, incluso, se puede llegar a situaciones en las que una probanza se inicia con acontecimientos más recientes en la vida del demandante para continuar, en la medida de la necesidad de incrementar las acciones meritorias, con hechos ocurridos anteriormente, realizados incluso por sus antepasados e invirtiendo así, al menos narrativamente, la supuesta secuencialidad de las mismas. La geografía, escenario idealmente ordenado por las crónicas, en el que se van sucediendo los hechos notables, se desordena de igual manera y los acontecimientos que caen en el ámbito de lo notable pueden reducirse —a veces— a lo acontecido en un único lugar —la defensa de una villa, por ejemplo— o ampliarse a una geografía organizada como significativa —esta vez— en función de lo ocurrido: «yten si sauen quel dicho gouernador Francisco de Aguirre antes que poblasen la dicha ciudad de San Miguel por estar la tierra y los naturales de ella muy alborotados y alçados enbio por su capitan a Nicolas

---

<sup>71</sup> Informaciones de los servicios hechos en las provincias del Perú y Chile por Francisco de Aguirre, año 1545; en Medina 1896, CDIHCh, tomo X.

<sup>72</sup> Véase la autodescripción heroica que hace Pedro de Valdivia, en sus cartas de Relación, carta II: 40-41.

Carrizo el qual corrió y conquisto las prouincias de Tucuman Guatiguala y Lules en los qual conquista se ocupo muchos días y la allano»<sup>73</sup>.

Otro ejemplo de cómo ordena el discurso histórico la geografía en función de su propia producción de sentido se encuentra en las cartas de Relación de Pedro de Valdivia: «Partí del Cuzco por el mes de enero de DXL; caminé hasta el valle de Copiapó, ques el principio desta tierra, pasado el gran despoblado de Atacama»<sup>74</sup>. El silencio sobre Tarapacá y Atacama, a mitad de camino entre Cuzco y Copiapó, es total. Lo que interesa a la descripción, al esfuerzo de una construcción discursiva no es el camino o el espacio recorrido, y en este caso ni siquiera las dificultades presentadas en él, sino los trabajos de la conquista de un nuevo territorio.

Como en el discurso sobre los distintos espacios del mundo y sus variantes discursivas, que secundarizaban a las sociedades indígenas dentro de una construcción mayor, el histórico pone en juego un mecanismo similar. Lo que hace es poner a los indios como justificación, obstáculo a vencer, complemento o efecto de realidad, pero no describe a los grupos humanos. En él los detalles son para producir un determinado sentido. Aquí también los indios aparecen como «parte del argumento».

Del cual e de los que con él militaron, no puede faltar perpetua memoria; pues que con tanta calor e constancia, acompañada de fiel deseo, como buenos súbditos e vasallos, sirvieron tan apartados de la presencia de su Rey, y en otro nuevo o segundo hemisferio. *Y porque una cosa semejante requiere atención, así contemplando la dispusión, calidad e discreción de la tierra, como la manera del vivir e costumbres de los naturales de ella, no rescibáis, letor, pesadumbre si os pareciere que me detengo en daros noticia de lo que en este camino se vido e subcedió, porque no será la lección de esto de poco provecho e aviso generalmente a muchos, e aun en particular a los que piden nuevas gobernaciones en estas Indias*<sup>75</sup>.

El discurso sobre la tierra y la descripción de «la manera del vivir e costumbres de los naturales de ella», que entra dentro de ese contexto discursivo, aparecen claramente aquí para cumplir un objetivo que no es el de la obtención de un nuevo saber sobre aquellos hasta allí no «descubiertos», sino brindar una «lección», o como, en otros casos, complementar el contexto de la narración histórica.

---

<sup>73</sup> Probanza de méritos de Hernán Mexía Miraval, año 1583, en Levillier 1920, tomo II: 28.

<sup>74</sup> Carta VIII, 1550: 118.

<sup>75</sup> Fernández de Oviedo 1945 [1549]: 129, énfasis mío.

Las poblaciones locales permiten, en esa línea, construir el argumento de las dificultades y hazañas realizadas.

El otro elemento narrativo de la construcción —un verdadero «telón de fondo»— se construye con descripciones sucintas, simples referencias del tipo «y los indios de tal lugar» o «están de paz». Básicamente, referencias sin construcción específica de sujeto. Por el contrario, creo que, cuando son justificación de los trabajos del héroe, pueden ser objeto de una singularización, no frecuente, en la que se les pone nombre, se les identifica y singulariza del resto de los «indios». En parte porque se tiene que identificar, nombrar o caracterizar una tierra, se pueden nombrar a sus autoridades tradicionales e, incluso, describir algunas de sus prácticas culturales.

Una de las varias probanzas de méritos que realizó Hernán Mexía Miraval, uno de los primeros conquistadores de Tucumán, muestra con claridad la condición enunciativa sobre «los indios» que acabo de señalar. En esta probanza, al menos en el primer interrogatorio, los indios aparecen como el obstáculo central a vencer para conseguir el objetivo de fundar, poblar y sustentar:

VI. si saven que despues destar poblada la ciudad suso dicha desde a pocos dias el dicho general Juan Nuñez de Prado tuuo auiso como se hazia gran junta de gente en un pueblo que se llamaba Meaja donde avia mas de quatro mil *yndios de guerra* y para desbaratar el dicho pueblo y junta enbio a su capitan Juan Vazquez con treynta soldados entre los quales fue vno dellos el dicho capitan Hernan Mexia Miraval el qual peleo como buen soldado a cavallo y fueron desbaratados *los yndios* por cuyo rrespeto se sustento la dicha ciudad y se siruio en ello mucho a su magestad digan<sup>76</sup>.

XXXVI. [...] y teniendo noticia que *los yndios alborotadores* y que auian hecho el daño andauan en lo llano luego otro día salio el dicho capitan atemorizallos y Hernan Mexia a conocer la tierra<sup>77</sup>.

Aunque sea un obstáculo a vencer o sujetos que justifican los méritos, los «indios de guerra» o los «alborotadores» no requieren —como lo vimos anteriormente— de una identificación precisa. Ciertamente, hay algunos otros grupos que son nombrados, y en efecto entre las preguntas y las respuestas de los testigos de esa probanza se mencionan aproximadamente treinta nombres de diferentes sociedades indígenas, pero es dentro del contexto de actos que ameritan una acción

---

<sup>76</sup> Probanza de méritos de Hernán Mexía Miraval, año 1583, en Levillier 1920, tomo II: 24, los énfasis son míos.

<sup>77</sup> *Ibíd.*: 36, el énfasis es mío.

valerosa, digna de mención, o como un recurso para ubicarlos en un determinado mapa de la tierra:

[...]pasaron mucha tierra de guerra con gran peligro de sus personas y llegados a la cordillera de Chile pareciendo estar alçados *los yndios de Copyapo* se trato de se boluer y mediante el auerse atrevido el dicho capitan Hernan Mexia solo adelantarse pasaron los dichos españoles<sup>78</sup>.

XXV. si sauen que el dicho capitan Hernan Mexia Miraval fue en acompañamiento del dicho gobernador don Geronimo a los ayudar a poblar la ciudad de Cordoua que pablo en los comechingones quarenta leguas del rrio de La Plata del Estero[...]79.

En este discurso también puede advertirse una clasificación de las sociedades indígenas de acuerdo a sus grados de pacificación. Sin embargo, no todos los indios pacificados son un sujeto colectivo a describir. Me refiero, por ejemplo, a la construcción narrativa de los «indios de servicio» que acompañaban a los españoles en sus procesos de invasión de nuevos territorios o de sometimiento a otros ya conquistados. Usualmente no son identificados en tanto que colectivos identitarios, ni tampoco sus lugares de origen, o sus autoridades. Una de esas escasas excepciones se encuentra en el relato de la expedición de Almagro hacia Chile, donde se menciona expresamente al Villac Umu, pero se omiten —simultáneamente, por ejemplo, a los dirigentes aymaras que después declararon haber acompañado a Almagro<sup>80</sup>. Sus sinónimos son «piezas», «yanaconas», «anaconillas», y son narrativizados como distintos de «los indios de la tierra» —estos siempre son los naturales— e, incluso, como enemigos de estos, formando parte de un campo semántico de «siervos» de los señores, los españoles, quienes tienen sobre ellos obligación de cuidarlos: «[...]para que a menos daño de los indios e mejor proveimiento de los españoles se hiciese la jornada»<sup>81</sup> y los otros, de servirlos y serles leales. Un ejemplo claro de esta estructura es el caso de Felipillo, el intérprete de Almagro<sup>82</sup>, quien —criado «como un hijo»— lo «traiciona» intentando matarlo y escapar<sup>83</sup>. Estas «piezas de servicio» ocupan, en algunos relatos, incluso una posición narrativa específica: se les menciona en último lugar, después de las otras pertenencias de los cristianos: «[...]con las muchas aguas e frío

<sup>78</sup> *Ibíd.*:36-37, el énfasis es mío.

<sup>79</sup> *Ibíd.*:30-31.

<sup>80</sup> Mellafe y Villalobos 1954.

<sup>81</sup> Fernández de Oviedo *Op. cit.*:131.

<sup>82</sup> ¿Siempre el mismo nombre para los intérpretes!, ¿sería una especie de término categorial?

<sup>83</sup> Fernández de Oviedo *Op. cit.*: 137 y ss.

peresciera el ganado que llevaban, e la gente de servicio, porque es la cosa que más los desbarata»<sup>84</sup>; y también: «[...] no dejaron de padecer peligros, hambres, pérdida de haciendas, caballos y servicio»<sup>85</sup>. Los indios de servicio se mencionan después que el ganado y en una misma condición de debilidad o indefensión.

Como las discursividades basadas en los ordenamientos de los espacios del mundo, este también desplaza el conocimiento de las sociedades indígenas, de sus identidades y sus prácticas culturales, esta vez en función de una narración de hechos memorables y de transformarlas en un «efecto de realidad», que da fuerza y verosimilitud al relato.

Este tipo de discursos presenta dificultades, por lo mismo, para hacer de esta una fuente de identificaciones. Porque es, además, un discurso de contacto que se escribe desde el lado de «afuera» de la relación. Se describe a quienes no se conoce sino con posterioridad. Carece de la relación dialogal, del interrogatorio, que sustenta metodológicamente otros discursos coloniales, que parecieran responder aparentemente a otros paradigmas o, incluso, a una nueva episteme, la de la modernidad que se iba imponiendo paulatinamente en el mundo colonial y de la cual Durston ha dado cuenta en su estudio sobre los discursos de la evangelización en los Andes<sup>86</sup>.

Se trata de un tipo de discursos que, como en el caso anterior, tampoco se presenta aisladamente. Es frecuente encontrar en un mismo texto la presencia de discursividades sobre la tierra como, asimismo, la presencia del discurso sobre los «órdenes del mundo». La figura del pacificador, como protagonista arquetípico de un relato, pareciera guardar en una aproximación aún superficial, un interesante paralelo con la figura del «héroe» de algunos cuentos populares europeos, en tanto que intermediario entre dos espacios y restablecedor de un equilibrio alterado por una ruptura inicial (la resistencia indígena a su incorporación al mundo). Si de lo que trata esta estructura es básicamente de una reflexión sobre la oposición política de la sociedad frente a la naturaleza, visualizadas como los espacios del hombre, es evidente que ello debería llevar a una revisión necesaria sobre el papel del pacificador y sobre el discurso elaborado por los capitanes españoles en sus probanzas de méritos y en la organización de sus relatos. En este sentido, este es, esencialmente, más un discurso cultural que una descripción histórica.

---

<sup>84</sup> Fernández de Oviedo *Ibíd.*:132.

<sup>85</sup> Fernández de Oviedo *Ibíd.*:133.

<sup>86</sup> 1996.

En definitiva, tal como lo he señalado en capítulos anteriores, todo pareciera indicar que el siglo XVI en América y en los Andes fue un tiempo de grandes discusiones sobre los diferentes grupos indígenas que se iban conociendo y de búsqueda de nuevos modelos interpretativos. Un período en el que los discursos que circulaban fueron múltiples y los signos que se reconocen en los otros fueron igualmente heterogéneos.

Se trataría así de momentos fundantes en los que la reflexión sobre «los indios» involucró no solo a los españoles en Europa o América, sino a muchas de las sociedades indígenas y a sus propios intelectuales<sup>87</sup>. En estos debates y en las prácticas sociales a que dieron lugar, se fue construyendo paulatinamente un campo de alteridades «indias» que parece haber alcanzado su hegemonía recién a partir del siglo XVII y no del XVI.

Esta parece ser, en definitiva, la primera «capa» en la construcción de discursos sobre los otros y tuvo una importante incidencia en la construcción de descripciones más locales, elaboradas en diferentes lugares y condiciones histórico-sociales de los Andes. Debajo de esa «capa» me parece posible identificar otra, que permitía la descripción de las sociedades indígenas. Se trata de los discursos sobre las tierras, las provincias y naciones.

---

<sup>87</sup> Hay una muy extensa bibliografía al respecto. Algunos de los trabajos más recientes se encuentran en la colección de cuatro volúmenes *De palabra y obra en el nuevo mundo*, editada por León—Portilla, Gutiérrez, Gossen y Klor de Alva a partir de 1992.



## PARTE II

### LOS DISCURSOS ETNIFICADORES

«LOS OTROS» EN ESTE —«NUESTRO»—  
MUNDO



## CAPÍTULO IV

# Discursos sobre las tierras y las provincias

### 4.1 La tierra en la organización de la descripción

En la *Relación general de la villa Imperial de Potosí*, redactada en 1585 por Luis Capoche, se encuentra una de las escasas descripciones referentes a los lipes que se conocen del siglo XVI. Ese texto empieza así:

La provincia de los Lipes dista cincuenta leguas de esta villa hacia el mediodía, inclinado al oriente; extiéndese por su largo hacia el poniente desde los pueblos uruquillas a los chichas.

Tiene por términos y confines de su latitud los indios quillacas y atacamas, que son pueblos de paz y que sirven en esta villa, aunque los atacamas son reservados. Tiene de circuito y contorno más de doscientas y cincuenta leguas. Es fría y seca, y siempre corren recios vientos. Llueve poco y es inhabitable, sino fuera por la bárbara nación de que está poblada, por ser gente sin ningún concierto ni policía. Tiene sierras altísimas de perpetua nieve y llanos que son unos salitrales sin ningún fruto ni hierba. En las faldas de sus sierras están las poblaciones de sus indios, que se mantienen de raíces y quinua y algunas papas, sin otro mantenimiento<sup>1</sup>.

Como puede observarse, esas referencias sobre los lipes aparecen insertas en medio de una serie de otras consideraciones, anotaciones y acotaciones. Lo que se describe, en primer lugar —y es lo que hace notar el cronista— es la «provincia» de los lipes y no los lipes mismos; de allí que sean de importancia las referencias tanto sobre los grupos que marcan sus límites o contornos, como sobre aquellos elementos que hoy llamaríamos geográficos. Es una provincia fría y seca, donde las lluvias son escasas, es «inhabitable», tanto por sus «recios vientos» como por

---

<sup>1</sup> Capoche 1959 [1585]: 127.

sus sierras nevadas y los salitrales son «sin ningún fruto ni hierba». Es solo en ese contexto descriptivo que apela al discurso de los climas, entre otros, que los lectores de Capoché pueden entender que la «nación» que allí habitaba, no fuera sino bárbara, carente de concierto y policía, ambas condiciones evidentes y necesarias para cualquier pueblo que se preciara de «civilizado» en la lógica española que ya hemos visto anteriormente.

No muy distinta en su estructura es la descripción que formuló Fernández de Oviedo en 1549 para relatar el paso de los españoles por la entonces llamada «provincia» de Chicoana, en Tucumán:

*Esta provincia de Chicoana está en sierras e tierra muy áspera. Es gente de guerra; cogen mucho maíz e hay mucho ganado de aquel que tracté en el libro XII, capítulo XXX, puesto que no lo pudieron haber los nuestros, porque más de cuarenta leguas la tierra adentro lo habían metido e puesto en las sierras. Allí mataron un español e cuatro caballos, lo que fue tan bien castigado e les puso tanto terror y espanto, que será imposible olvidarlo los vivos ni dejarlo sin acuerdo a los venideros. La tierra es mala de sojuzgar, sin gastarse en ello algún tiempo<sup>2</sup>.*

Nuevamente, tanto los acontecimientos vividos por los españoles y por la población local y su descripción aparecen enmarcados en una caracterización mayor que parece englobarlos: la provincia y la tierra, que aquí es mostrada como «muy áspera» y «mala de sojuzgar». Llama la atención este tipo de enunciación porque en él lo relevante no es —en apariencia— que sean los habitantes (esa «gente de guerra») los difíciles de dominar, sino que es otro el sujeto: es la tierra la difícil o mala, que requeriría de cierto tiempo y trabajo para ser dominada. En un lenguaje político contemporáneo lo que interesaría controlar serían precisamente las poblaciones humanas y, por su vía, sus territorios. Si nos remitimos a los textos jurídicos de las cesiones de encomiendas de ese siglo XVI, los encomendados eran los grupos humanos y no los territorios, de allí que este tipo de descripciones que antepone la descripción de la tierra, no deja de plantear un problema, puesto que parece tratarse de una estructura narrativa determinada, aplicada a otro tipo de situación descriptiva.

También en la descripción que hizo Gerónimo de Vivar sobre el paso de los ejércitos españoles por Atacama, rumbo al sur, se puede advertir la presencia de esta forma de organización del relato. Allí se lee, como primera presentación al lector de las sociedades que lo habitaban:

---

<sup>2</sup> Fernández de Oviedo 1945 [1549]: 135, los énfasis son míos.

*Es valle ancho y fértil.* Tiene las poblaciones a la falda de las sierras, que es parte provechosa para ofender y defender. Y a causa de estar tan alejados de los pueblos de cristianos, ha mucho tiempo que no sirven y están de guerra. El más cercano pueblo que tiene de cristianos es la villa de Plata, que los indios llaman Chuquisacan, que podrá haber más de sesenta leguas, la mayor parte despoblado. *Tiene grandes llanos de salitrales. En las partes que hay sierras son agrias con grandes quebradas*<sup>3</sup>.

Nos enteramos así de sus potencialidades productivas, ubicadas en espacios «anchos» o abiertos, por contraste con las sierras «accidentadas» que hay allí, así como de sus despoblados y salitrales. Las escasas referencias a la gente que habitaba el valle se limitan a señalar que vivían en lugares aptos para defenderse o atacar, remarcando también su condición de «indios de guerra». Aunque Vivar no emplea la categoría «provincia» para dar un orden su descripción —usa los valles para crear las unidades discretas de la descripción—, como en el caso de Chicoana las referencias a las poblaciones humanas y sus prácticas culturales se encuentran enmarcadas en una estructura de enunciación que, tanto al inicio como al final, (véanse los énfasis que he marcado en ambas citas), reiteran que se trata de una descripción de «la tierra» y que es dentro de ella que tienen cabida las referencias a los grupos humanos.

Como en muchos relatos del siglo XVI, el que escribió Gonzalo Fernández de Oviedo sobre el viaje de Diego de Almagro hacia el sur está marcado ante todo, por el «discurso histórico». Dentro de ese discurso, que ordena los «hechos memorables» o «notables» vividos por los cristianos, la secuencia de sus actos aparece ordenada también por un segundo discurso, el de las tierras, provincias o espacios geográficos diferentes. Ya sea que, como ocurre en algunas relaciones o memoriales, se le atribuya a la descripción de la tierra una mayor relevancia que la narración «histórica» o que, como en las crónicas, esta sea la central, en ambos tipos de texto la descripción más o menos detallada sobre las sociedades indígenas y sus características sociales y culturales se encuentre dentro del relato sobre las tierras. Los hechos de resistencia o aceptación de esas mismas sociedades se inscriben dentro de la estructura del discurso histórico, pero la descripción de ellos se hace dentro de las tierras. Tal como lo señaló el ya mencionado Fernández de Oviedo:

(1) Del cual e de los que con él militaron, no puede faltar perpetua memoria; pues que con tanta calor e constancia, acompañada de fiel deseo, como buenos

---

<sup>3</sup> Vivar 1988 [1558]: 60, los énfasis son míos.

súbditos e vasallos, sirvieron tan apartados de la presencia de su Rey, y en otro nuevo o segundo hemisferio. (2) Y porque una cosa semejante requiere atención, así contemplando la disposición, calidad e discreción de la tierra, (3) como la manera del vivir e costumbres de los naturales de ella [...]<sup>4</sup>.

En su texto, el relato del viaje de Almagro está dispuesto según un orden preciso. Primero se narra la llegada de los cristianos (sea Almagro o alguno de sus capitanes) a una nueva provincia, a continuación se registran algunos de los hechos «relevantes» que allí ocurren («no puede faltar perpetua memoria»), y recién entonces aparece la descripción de la misma (la «disposición», calidad y discreción) seguida de una caracterización de sus habitantes.

La narración que hizo Gonzalo Pizarro al Emperador, en 1542, sobre su entrada a la «provincia de la Canela» está igualmente organizada en su descripción por estas mismas categorías: Pizarro busca la provincia de la Canela y el relato de su viaje está marcado por las provincias a las cuales va llegando: la de Zumaco, de Capua, de Guema<sup>5</sup>.

En su *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*, Gerónimo de Vivar empleó una estructuración similar a la anterior, al menos en el relato del viaje de Pedro de Valdivia entre los valles de Tarapacá y de Santiago. Aunque en esa primera parte la ilación está organizada esta vez por «valles» y ya no por «provincias» que constituyen el eje de la segunda parte del texto de Vivar, su narración describe primero la llegada de los españoles a cada nuevo valle seguido por los hechos «notables» respectivos que conducen a la derrota indígena y, solo a continuación, describe el valle correspondiente y «su temple y las cosas que hay en él». Estas descripciones siguen un orden regular: Vivar dimensiona la tierra que se describe, enumera los ríos que esta contiene, caracteriza su temple y los recursos naturales, y dentro de esta descripción de la tierra y sus características, incluye a los indígenas: su lengua, trajes y costumbres, en último lugar<sup>6</sup>. Así, algunos de sus capítulos se titulan «Que trata del valle de Atacama y de su temple y de las cosas que hay en él y costumbres de indios»; «que trata de la constelación y temple del despoblado entre Atacama y Copiapó», o «que trata del valle del Copiapó y de las cosas que hay en este valle y de las costumbres de los indios».

---

<sup>4</sup> Fernández de Oviedo 1945 [1549]: 129, la numeración es mía.

<sup>5</sup> Porras 1959: 460 y ss.

<sup>6</sup> Para un análisis más detallado de esta estructura en la crónica de Vivar, véanse Cisterna 1997 y V. Gallardo 1997.

Me parece que es también este discurso el que organiza algunas de las prácticas burocráticas coloniales. En las Ordenanzas de las Audiencias de Indias se disponía que «uno de los oydores dellas salgan cada un año por su turno a la uisita de la tierra» para, como parte de la misma, dar cuenta de la situación de las poblaciones indígenas<sup>7</sup>.

Puede observarse que en todos esos ejemplos, los indios aparecen en una posición de enunciación similar a la vista en Oviedo. Están insertos dentro de una estructura mayor que organiza la percepción, pone de relieve las diferencias de las tierras y, de paso, los caracteriza. Pero esta caracterización está vinculada a la anterior sobre las tierras y templos donde viven esas sociedades humanas. A una tierra «templada» como el valle de Aconcagua (en Chile), le corresponde un tierra fértil y gente «dispuesta y buen cuerpo y buen parecer»<sup>8</sup>. Por el contrario, los chichas «gente belicosa» y de arcos y flechas, habitan dentro de las «sierras nevadas», donde el rasgo que proporciona la similitud es precisamente el de ser «gente de montaña» y habitar en «sierras»<sup>9</sup>.

Esas prácticas discursivas en los textos con autor, sobre las poblaciones de la puna salada y de los territorios vecinos a ella coinciden, en una primera aproximación, con un sistema organizativo más general: el de la «Naturaleza del Mundo»<sup>10</sup>, y que aquí tiene una expresión más precisa que se transforma en una discursividad sobre la o las Tierras, al interior de las cuales se ordenan o encuentran una explicación las prácticas sociales y culturales de los hombres. Quiero reiterar que esta es una cuestión central, puesto que muchas de las descripciones sobre las poblaciones andinas que han sido usadas por la historia andina para reconstruir los mapas etnográficos más tempranos, son en realidad relatos o descripciones de la naturaleza del mundo o de sus tierras y —como lo veremos más adelante— ello condiciona lo que se dice sobre sus habitantes. Y aquí se presentan, entonces, muchos problemas con aquellas lecturas históricas o antropológicas que se construyen básicamente a partir de informaciones aisladas, ya sea sobre los grupos indígenas que aparecen mencionados, como sobre los procesos históricos de los que allí pareciera darse cuenta. Porque las características observadas y los rasgos

---

<sup>7</sup> AGI, Charcas 31, carta de la Audiencia de La Plata al rey, 24 de enero de 1613, f. 1r. La carta se origina porque «la tierra es muy cara» (loc. cit.). Para una «visita de la tierra», véase Doucet 1986.

<sup>8</sup> Vivar Op. cit.: 50.

<sup>9</sup> Los lugares estrechos o cerrados eran metáforas también de choque, encuentro, refriega, así como de dificultad. Véase Ferreccio 1984:147 y Zárate Op. cit.: 131.

<sup>10</sup> Ver, por ejemplo, descripciones similares en las obras de Las Casas (1967-1968 [1552-1561]), Juan Ginés de Sepúlveda (1951) o Acosta (1954 [1590]).

descritos de esos grupos estarían predeterminados en un grado aun por definir, por esa relación que los hace, precisamente, parte de esa tierra.

En este espacio discursivo aparecen varios otros términos, tales como «provincias» y «valles», que construyen un cierto tipo de marcas significantes del espacio a narrar, así como otros como «nación» o «gente», que parecen remitir más directamente a las sociedades indígenas<sup>11</sup> y, por último, un conjunto de categorizaciones y adjetivaciones («de guerra», «belicosas», «bárbara», «despoblados», «inhabitable»), que remiten a valoraciones tanto de los espacios —las tierras— como de sus poblaciones, de maneras que no siempre son separables<sup>12</sup>. Creo que en el siglo XVI funcionaban de manera simultánea varias discursividades sobre las sociedades indígenas, subsidiarias tanto del discurso sobre la Naturaleza del mundo como de los distintos discursos sobre «los indios».

Una de ellas distingue, separa, clasifica, ordena y crea probablemente nuevas identidades locales, fijándolas a partir de ciertas marcas significantes de los espacios como los valles<sup>13</sup> y revuelve aún más el panorama local ya interdigitado identitariamente por las propias prácticas culturales de sus habitantes.

Otra, homogeneizante, que utiliza categorías y enunciados colectivos —«indios», «de guerra», «fronterizos», «de montaña», etc.—, borra distinciones anteriores e introduce nuevas unidades, más colectivas, para describir espacios que albergaban diversidades identitarias locales previas<sup>14</sup>.

Una consecuencia de ambos tipos de discursividades es la aplicación de la categoría de ser «natural» de una tierra, que tienen todos y cada uno de los seres humanos a estos grupos. Sus consecuencias identitarias tienen expresión tanto en el sistema de clasificaciones tributarias (originarios-forasteros), como en la perpetuación de las adscripciones identitarias-tributarias (puesto que lo que es de la naturaleza no se pierde). Es en estos órdenes discursivos que se desarrollan en el siglo XVI esas otras discursividades, ya más precisas, sobre los lipes, atacamas y los demás grupos de la puna salada o de ambas vertientes andinas. Veámoslo.

---

<sup>11</sup> Al menos aquí los nombres de los grupos tienen un primer lugar y momento de registro en la escritura, ya lo veré en detalle más adelante.

<sup>12</sup> Como la tierra «mala de sojuzgar» que señalaba Fernández de Oviedo.

<sup>13</sup> Los casabindos, habitantes del valle de Casabindo; los atacamas, habitantes del valle de Atacama.

<sup>14</sup> Los indios de Lipes, los indios de Tarapacá, o de Humahuaca, etc.

## 4.2 El orden de las tierras. Las provincias

Respecto del territorio que aquí nos interesa, en su relato sobre el viaje de Almagro hacia el sur andino, Fernández de Oviedo menciona la existencia de las provincias de Poyayapó, Copayapo o de Poyayapó; de Chíncha; de Xibixuy; Chicoana; de Atacama, Catama, o Acatama; y de Turapaca<sup>15</sup>. Respecto de lo que hoy es Tucumán, la expresión de la época era «las provincias de Tucumán, juríes y diaguitas» o, más brevemente, «provincia de los juríes»<sup>16</sup>.

Por su parte, al describir el Tahuantinsuyu, Pedro Pizarro anotaba:

Puerto Viejo es una prouinçia; la isla de la Puná es otra; Tumbes y Solana y Pariña es otra; Piura, Sarrán, Motupe, Çinto, y otros vallezillos que hay hasta Chimo, donde aora esta poblado Trujillo, es otra; hasta çerca de Lima, que hay algunos valles, se quantan por una prouinçia; Lima, Pachacama, Chíncha, Yca, La Nazca, hasta Hacarí es otra; desde Hacarí hasta Tambo es otra; desde Tambo hasta Pica es otra. Esto es en la costa del Mar del Sur. Ay prouinçias destas que tienen de longitud çien leguas y más, y todo lo más despoblado; otras ay de a sesenta y çinquenta y quarenta desta manera que digo, auiendo muchos arenales y despoblados de valle a valle<sup>17</sup>.

Estas descripciones sugieren que lo que organizaba o proporcionaba el elemento común a las provincias no eran los accidentes geográficos, puesto que varias de ellas tenían más de un valle, además de «despoblados». El enunciado «provincias» pareciera tener inicialmente un sentido fundamentalmente político administrativo, en varios casos corresponde de manera bastante aproximada a algunos de los que podrían ser identificados como «señoríos», como aparece claro en Chichas, Chicoana y Copiapó. La existencia de una organización política claramente identificable no parece ser una condición imprescindible, ya que ni en Jujuy (Xibixuy), Atacama, y Juríes y diaguitas se cumple esta condición; y de la descripción de Pizarro («una provincia entre Tambo y Pica»)<sup>18</sup> sabemos de la existencia de varias unidades sociopolíticas en su interior. Pareciera que el elemento común es

---

<sup>15</sup> Sobre los varios nombres de Copiapó señala: «que de la una u otra manera la nombran»); respecto de «Chíncha» en realidad corresponde a Chichas: «y en un pueblo que se dice Tupisa que es la cabecera de aquella tierra»; sobre Chicoana anota: «que es de septenta leguas o más de señorío»; los distintos nombres de Atacama se mencionan en la página 148; Tarapacá, finalmente, aparece referida a una de sus localidades: «y en el primero pueblo della, que se dice Pica»; Fernández de Oviedo Op. cit.: 132-149.

<sup>16</sup> Pacheco 1881-97 [1569?]: 137; Cabrera 1881-97 [1573?]: 140.

<sup>17</sup> Pizarro, P. 1978 [1571]: 220.

<sup>18</sup> Esto es, aproximadamente, entre Tacna y el sur de Tarapacá.

una determinada unidad sociopolítica o, cuando menos, administrativa —inca, probablemente—, que la narración española «reconoce» y describe.

Se desprende entonces la existencia de un primer nivel organizativo, donde la descripción de grandes espacios —de las tierras— se realizaba a partir de unidades menores y más discretas. En este sentido «provincia» debiera ser entendido como las partes de un todo mayor. Así se entendería que Pizarro asimile ese término a cada uno de los cuatro *suyu* del sistema incaico<sup>19</sup>.

Tal como lo anota Covarrubias:

«Provincia. Es una parte de tierra estendida, que antiguamente acerca de los romanos eran las regiones conquistadas fuera de Italia, *latine provincia, quasi procul victa*. A estas provincias enviaban gobernadores, y como ahora los llamamos cargos, este mismo nombre provincia significava cargo. En las religiones tienen divididas sus casas por provincias, y los que las gobiernan se llaman provinciales<sup>20</sup>.

Además de ser unidades menores al interior de un todo mayor, Covarrubias señala otra dimensión: se trata igualmente de definir lo que está afuera o más allá del centro. Este sentido de exterioridad/interioridad estará presente en las construcciones discursivas sobre las provincias y las tierras como lo veremos más adelante.

Analizando la estructura narrativa del texto de Vivar, Cisterna<sup>21</sup> llamó la atención al hecho sugerente de que este autor colonial utiliza el enunciado «valle» para caracterizar los espacios ya dominados por los españoles, en tanto que emplea el enunciado «provincia» para referirse a aquellos espacios que aún no habían sido conquistados o que estaban sometidos a una situación de violencia. Si se observa el texto de Fernández de Oviedo sobre la invasión de Almagro hacia el sur del Cuzco, las «provincias» aparecen igualmente en un contexto enunciativo de lo aún por descubrir y conquistar. Se trata de una condición que se cumple, igualmente, en el caso tucumano, por cuanto después de haberse consolidado la invasión hispana, el enunciado «provincias» fue desplazado de su descripción y denominación por el de «Gobernación» de Tucumán. Así, un mismo espacio (y sus poblaciones) podría recibir diferentes denominaciones dependiendo no de sus características geográficas, sino políticas. Si era rebelde y estaba por conquistar, se podía caracterizarlo como provincia; si ya estaba sometido, el término a

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*: 21.

<sup>20</sup> Covarrubias 1977 [1611]: 885.

<sup>21</sup> 1997 b.

emplear pudo ser el de valle, signo topográfico que metaforiza las condiciones de vida en cristiandad. Por último, si ya se había institucionalizado la dominación, la expresión más frecuente era la que aludía a las formas político-administrativas de su inclusión en el sistema colonial (como gobernación o, más tarde, corregimiento).

En este sentido, «provincia» sería un término que habría permitido dar cuenta de ciertas marcas en un espacio que habría correspondido tanto a una percepción de sus condiciones sociopolíticas como a una determinada lectura política de su relación o vinculación con el orbe cristiano español<sup>22</sup>. Quiero llamar la atención sobre esta situación porque evidencia una constante con la cual nos encontraremos sistemáticamente: el uso de un lenguaje aparentemente descriptivo, que denota accidentes geográficos, hechos «históricos» o prácticas culturales, sociales o políticas de poblaciones no europeas, al mismo tiempo que —con los mismos signos lingüísticos— se connotan valoraciones políticas, clasificatorias, morales, etc., construyéndose paralelamente un discurso sobre el Orden del Mundo.

Pero las provincias no solo ordenaban, sino que implicaban igualmente una manera de describir a sus habitantes. Se puede advertir que estos no eran singularizados, sino que, por el contrario, esas descripciones tendían a desdibujarlos. «Los hombres de aquella provincia» o «los naturales della» eran el marco habitual que permitía una primera caracterización de los habitantes. Así, «Los hombres de aquella provincia [Collao] es generación crecida e viciosa, e de torpe entendimiento» y la de Paria «es algo poblada e pobre, aunque de buena gente», en tanto que Aullaga «Es tierra bien poblada, e los naturales della de mediana estatura; son pobres [...]»<sup>23</sup>. La identificación de las sociedades y sus etnónimos no parece ser relevante puesto que ya estaba dada, por el sistema discursivo que sustentaba los enunciados sobre las tierras y las provincias, por el nombre y características de esas provincias y esas tierras. Así, bastaba con señalar que esos habitantes eran *naturales* de tal provincia y los de más allá *naturales* de aquella otra, para que su identidad quedara establecida. Veámoslo con más detalle.

### **4.3 La tierra y sus atributos**

Y mediado el mes de octubre [Almagro], se halló con su teniente Rodrigo Argóñez, que le había enviado adelante, en el pueblo principal de Atacama; el cual y el capitán Noguero, que antes de él por la mar había ido desde Chile, hallaron las [sic]

---

<sup>22</sup> Cuestión a la que también apunta la construcción simbólica de espacios de «adentro» y «afuera».

<sup>23</sup> Fernández de Oviedo Op. cit.: 132.

*tierra alzada e de guerra, y la gente por los montes, fuera de sus casas e asientos, y puestos en montañas y sierras muy ásperas, en partes que no se podían sojuzgar*<sup>24</sup>.

La «tierra alçada e de guerra, y puestos en montañas y sierras muy ásperas, en partes que no se podían soguzgar». Esta descripción sobre la resistencia opuesta por los habitantes de Atacama al arribo de las tropas españolas a sus territorios sorprende por su fuerza descriptiva. Se trata, nada más ni nada menos de una tierra que se ha alzado y que se niega a ser sojuzgada. Pero de inmediato se puede advertir aquí la condición de enunciación: se habla de la tierra y no de sus habitantes. Implícitos, ellos estaban sobreentendidos en este relato, sus actitudes estaban amarradas a su tierra. El enunciado «tierra» configura una determinada categoría descriptiva, una referencia cuyos signos y componentes serían compartidos por la burocracia y los potenciales lectores de un texto, y no una descripción que pretendiera corresponder exactamente con una «realidad» o describirla<sup>25</sup>. Y tengo la impresión de que lo que surge de estos textos es un sistema de clasificación, expresado en parte por las diferencias en los signos político-sociales y geográficos, por el cual el pensamiento hispano podría organizar una determinada descripción de ciertos grupos indígenas.

La identificación de las tierras estaba ligada en cuanto a su conocimiento a las dos formas privilegiadas de obtención de un saber a las que hice referencia en capítulos anteriores: al ver y oír, al «tener noticia». Hay una actividad —me parece— asociada a la acción de ver como procedimiento de obtener un saber que opera a través del reconocimiento de las marcas que tiene un espacio, de realizar una «lectura» del mundo en la que lo que se hace es «mirar», esto es reconocer y registrar las *marcas*, los signos que las «cosas especiales de la naturaleza» llevan en sí<sup>26</sup>. En esto coincido con Cisterna, quien señala:

---

<sup>24</sup> Fernández de Oviedo 1945 [1549]: 147, énfasis míos.

<sup>25</sup> Es al enfrentarnos a este tipo de problemas cuando se advierten con mayor claridad —en el caso de los estudios sobre los espacios andinos más meridionales—, las diferencias entre nuestro conocimiento etnohistórico sobre las sociedades indígenas y el conocimiento etnohistórico sobre la sociedad europea, a pesar de trabajos pioneros como los de Barnadas para Charcas (1973) y Lorandi para Tucumán (1988 Ms). Desconocemos, por ejemplo, las dimensiones que pudo haber alcanzado el uso de un lenguaje diferencial con el cual los documentos refieren hechos o situaciones bajo nombres distintos, según se trate de actores indígenas o europeos (como lo señalé anteriormente, los enfrentamientos entre españoles son batallas, en tanto que los mismos enfrentamientos, pero esta vez contra grupos indígenas, eran denominados usualmente encuentros o guazabaras, minimizando así el grado del enfrentamiento, pero también de la organización social y militar del lado indígena).

<sup>26</sup> *Diccionario de la lengua española*, versión electrónica, 21° edición.

Mi impresión es que el hispano, percibe, a la tierra, como un espacio cuajado de signos jerarquizados, donde lo humano, importante por cierto, solo es un momento de las jerarquías signícas incluidas en la tierra. En este sentido, la tierra siempre es habitada, el *despoblado* se refiere solamente a la creatura humana<sup>27</sup>.

La «tierra» se revela plena de significados geográficos, físicos, astronómicos, etc., que sería demasiado extenso referir aquí por lo que me detendré solamente en uno, aquel que parece permitir una mejor aproximación a esa expresión de «la tierra alzada y de guerra» que describía el paso de Almagro por Atacama. Junto con significar cualquier región, territorio o pueblo, «la tierra» significa también el conjunto de habitantes de un territorio. Expresiones tales como «partir la tierra» (dividir una población), «que no lo sienta la tierra», «correr la tierra» o «la tierra rebelada» usadas en diferentes textos y enunciados del siglo XVI, muestran este significado<sup>28</sup>. En ellas se habla de los habitantes, pero también simultáneamente del espacio, del territorio, sugiriendo así con esa homologación, la existencia de un vínculo entre esa tierra y sus habitantes: los hombres que la pueblan son *también*, de alguna manera, la tierra. «Como dice San Gregorio Magno (540-640): “por tener el hombre en común con las piedras la existencia (*esse*), con los árboles la vida y con los ángeles el entendimiento (*discernere*), recibe correctamente el nombre del mundo”»<sup>29</sup>.

La «tierra» como enunciado tenía —en este preciso sentido— un contenido que va mucho más allá de la descripción de sus habitantes en un plano denotativo.

Dentro de la amplia sintaxis del mundo, los diferentes seres se ajustan unos a otros; la planta se comunica con la bestia, la tierra con el mar, el hombre con todo lo que lo rodea. La semejanza impone vecindades que, a su vez, aseguran semejanzas. El lugar y la similitud se enmarañan: se ve musgo sobre las conchas, plantas en las cornamentas de los ciervos, especie de hierba sobre el rostro de los hombres [...]»<sup>30</sup>.

Se trata de un sistema clasificatorio y de un discurso vinculado al mismo, que tenía un importante desarrollo en la Europa pre americana como mecanismo

---

<sup>27</sup> Cisterna 1997b: 103. Los *despoblados*, en Castilla, *masos ronecs*, en Cataluña o *fogos mortos*, en Portugal, eran los términos que servían para describir espacios deshabitados o no cultivados, producto de la Peste Negra de 1348-1351, en Oliveira Marques 2000: 36.

<sup>28</sup> Covarrubias 1977 [1611]: 961; Montaner y Simón (editores), 1912: 921; Casares 1989:813; D. R. A. E. 1970.

<sup>29</sup> Lewis, C. S. 1980: 117.

<sup>30</sup> Foucault Op. cit.: 27.

organizador de las descripciones y, con ello, de la percepción sobre un conjunto preestablecido de características de sus habitantes:

Además de su origen, que, como acabamos de ver, sirve para explicar su posición en la jerarquía humana o en la «escala del ser», justificando de este modo su condición de libres o esclavos, por ejemplo, se tenía en cuenta otra serie de consideraciones relativas, sobre todo, al lugar de la Tierra que ocupaba cada pueblo y el clima reinante. Los diversos lugares de la Tierra tienen una significación en sí mismos, y las cosas son como son porque moran en determinado lugar, con unas determinadas características; y asimismo, el grado de barbarie o de civilización de un pueblo depende de la región que habitan. Dice Kapler (1980, pp. 31-32) que antes de cualquier distinción relativa al clima o al paisaje, cada lugar está afectado de un juicio de valor general que se deduce de su situación en la jerarquía universal. Así, por ejemplo, la ley de arriba-abajo, de superior-inferior, desempeña un papel de primer orden<sup>31</sup>.

Es en este contexto que los habitantes de un territorio como el sur de Chile podían compartir incluso algunas de las características de los colores de los bosques del lugar: «Aunque en general tienen las mujeres el color mas castaño que moreno tienenlo muchas verdinegro y quebrado, y unas más blanco que otras, según los temples de las tierras donde nacen y se crían»<sup>32</sup>.

Vivar es aún más explícito al enfatizar esta continuidad de las cosas. Refiriéndose a las técnicas agrícolas de los aconcaguas, señalaba: «Digo que así se hace y se hará, *que la constelación de la tierra lo administra*»<sup>33</sup>. Cuestión en la que insisten también Herrera y Cabello Valboa:

Hay vientos que unos entristecen y otros alegran; unos mejoran los ganados y otros los matan, y la variedad de vientos mudan las disposiciones de los cuerpos, especialmente en las partes afectas o indispuestas, y más cuando son delicadas, y las yerbas, animales y hombres no es mucho que estén sujetos a tales operaciones del viento, pues lo está el hierro, que es el más duro de todos los metales, porque en muchas partes de las Indias hay rejas que, apretando el hierro entre los dedos, se desmenuza, porque el viento lo corrompe<sup>34</sup>.

Finalmente como desesperados [algunos habitantes del sur del Cuntisuyo] se arrojaron en ellos [los llanos de la costa de Arequipa], y comenzaron a buscar

---

<sup>31</sup> Bestard y Contreras 1987: 32.

<sup>32</sup> González de Nájera 1889[1614], Tomo I: 47. Agradezco a Viviana Gallardo haberme llamado la atención sobre esta cita, que ella trabajó en uno de sus artículos (2000).

<sup>33</sup> Op. cit.: 105, énfasis mío.

<sup>34</sup> Herrera 1953 [1601-1615]: 337-338, Década quinta, Capítulo V.

las partes mas húmedas de aquellos valles y allí hicieron sus sementeras; y poco a poco el temple de el Cielo, hizo amistad con sus compleciones: y estas también la hicieron con los aires, y calores de la tierra, y comenzaron a multiplicar en gran cantidad<sup>35</sup>.

Puesto que existe una semejanza, entre unos y otra pueden trasvasijarse características, actitudes, gestos del cielo a la tierra y a sus habitantes y viceversa. Es tal vez por ello que la tierra puede *ser* de guerra, como sus habitantes, puede alzarse como ellos y estos pueden, a su vez, «coserse con la tierra», es decir, unirse estrechamente a ella<sup>36</sup>. Otro autor colonial del siglo XVI, Alonso de Góngora y Marmolejo, al describir a los indígenas de Chile, señalaba: «La gente de este reino es belicosa *conforme a la constelación* de cada ciudad en donde está poblada»<sup>37</sup>. Y Cieza de León, refiriéndose a la provincia de Bombón, en el virreinato del Perú, anota: «es fuerte por la dispusición que tiene: que fue causa que los naturales fueron belicosos»<sup>38</sup>. Es decir, había una similitud entre el temple de la tierra y el carácter de sus habitantes.

Hasta aquí es posible percibir entonces un doble empleo del enunciado «tierra»: por una parte, un término que permite establecer diferencias allí donde, a primera vista todo podría ser un *continuum* carente de orden sustentado en un sistema clasificatorio que ordena la percepción y descripción de un espacio, ya sea conocido o por conocer<sup>39</sup>. Por otro lado, es un concepto que define espacios con características comunes en su interior, compartidas por todos aquellos que lo habitan, sean estos plantas, climas, animales u hombres. Es en este segundo sentido de aplicación que la tierra puede ser adjetivada («alzada», «difícil de domesticar») y donde se produce la caracterización de sus habitantes.

En los textos coloniales se despliega un conjunto de términos, verdaderos atributos que parecen acompañar a la expresión «la tierra alzada» o «rebelada» y que de una u otra forma parecieran servir tanto de sinónimos como de significantes con contenido propio. Aunque sus posibilidades de ordenamiento, combinación o sustitución pueden ser mayores que este apretado resumen, se puede ver, por ejemplo, que la «tierra alzada» (o, también, «tierra de guerra»), implicaba que

---

<sup>35</sup> Cabello Valboa 1951 [1586]: 325.

<sup>36</sup> Montaner y Simón, loc. cit.

<sup>37</sup> 1990 [1575]: 71; el énfasis es mío.

<sup>38</sup> 1986 [1550], Primera Parte: 240.

<sup>39</sup> En este sentido, su empleo permite nombrar territorios y, por extensión, a sus habitantes.

ella fuera también descrita frecuentemente como «cerrada»<sup>40</sup>; y caracterizada como «áspera» y «fragosa»<sup>41</sup>, lo que contrasta muy claramente con un grupo de términos opuestos, empleados cuando la tierra estaba «quieta y pacífica», puesto que entonces ella sería «llana» y estaría «abierta»<sup>42</sup>.

Una expresión de esta estructura de oposiciones se encuentra en la narración de Herrera sobre el paso de Almagro hacia Chile: llegó «a lo que llaman Chile, y con gran falta de bastimentos descubrió una pequeña fortaleza, y aunque la tierra es llana, parecía estéril». Si es llana, debería haber sido rica, fértil. Aquí hay una transformación, el signifiante es engañoso, como lo es todo —prácticamente— en ese viaje de Almagro: riquezas que no existen, poblaciones pacíficas que son belicosas, guías que se huyen (como el Villac Umu), etc. La situación «correcta» es la otra, señalada a continuación por el mismo cronista: «caminaron por grandes salitrales, tierra triste y estéril»<sup>43</sup>.

La «tierra» pareciera cambiar cuando cambian las actitudes de sus habitantes. Esto es importante puesto que lo que inicialmente podría ser leído como una simple descripción de un paisaje (caminos ásperos y difíciles, lugares lejanos, etc.), puede transformarse de pronto por los vínculos que establece la semejanza y por los juegos que permite la polisemia, más bien en un relato cargado de símbolos y categorías sociopolíticas que en un reflejo de la topografía. O, mejor, en una topografía cargada de significados que están más allá que su referente y que connotan una percepción sobre el Orden del Mundo antes que sobre la topografía.

Quiero detenerme un momento en los atributos del sujeto «tierra alzada» puesto que, como se verá más adelante, fue una de las caracterizaciones aplicadas con más frecuencia a los espacios de la puna salada y de los territorios vecinos. Uno de sus significados tiene el sentido del acto de levantarse quien estaba postrado o aplastado, una lectura posible, pero no la única en el siglo XVI. «Alzar» era también «formar prominencia» y «fugarse y hacerse montaraz el animal doméstico»<sup>44</sup>. Esta última acepción alude más claramente a los contenidos políticos que en

---

<sup>40</sup> «En todo este tiempo estaua tan cerrado el camino del Cuzco que ni por vía de indios ni de españoles no se tenía nueua de lo que allá pasaua [...]»; Zarate Op. cit.: 198. Se refiere al momento del alzamiento de Gonzalo Pizarro.

<sup>41</sup> Esto es muy claro en Vivar Op. cit.: 61, 77-78, por citar unos ejemplos.

<sup>42</sup> AGI Charcas 80 fs. 18r, 19v.

<sup>43</sup> Herrera, Década quinta, Capítulo II, 1953 [1601-1615]: 323, 324, énfasis míos.

<sup>44</sup> Casares 1989: 43.

el siglo XVI podría tener la expresión «los indios alzados» y volveré sobre ella más adelante<sup>45</sup>, pero ninguna de estas lecturas posibles da cuenta de «formar prominencia» como significado. Es decir, hacer desigual lo que no lo era. Una prominencia interrumpe la continuidad de un terreno, de algo considerado liso. ¿La paz social para los españoles, en el siglo XVI, era pensada como un espacio sin protuberancias, sin contradicciones, algo que lo alzado venía a romper? Esta última lectura me parece se apoya también en otros términos que se le asocian con frecuencia: tierra «áspera y fragosa», donde una de las características de lo «áspero» es, precisamente, su superficie desigual que le resta suavidad al tacto. Y lo «fragoso» es un espacio pleno de diferencias morfológicas. La tierra alzada aquí puede ser leída, entonces, como lo desigual, lo discontinuo. «Tierra muy fragosa y *doblada*» (y *doblada* remite igualmente a lo discontinuo) y los «indios muchos y muy belicosos» son otros de los enunciados que permiten describir un espacio de guerra, alzado, como el de Charcas, antes de que los *mallku* aymaras dieran la obediencia a Francisco Pizarro<sup>46</sup>.

El atributo de «cerrada» pareciera más oscuro. Cerrado es aquello que nos impide el paso y, en ese sentido, puede aludir a las dificultades de tránsito como resultado de una sublevación, «el camino cercado y tomados los pasos», por ejemplo<sup>47</sup>, pero entre los significados de *llano* y de *allanar* o *pacificar* estaba el «convencerse y ajustarse a la voluntad de otro»<sup>48</sup>, y «dar entrada a la justicia en algún lugar cerrado»<sup>49</sup>. Es decir que lo cerrado estaría aludiendo aquí, entre otros significados, a una condición social y política: la negación a la voluntad de los cristianos y la ausencia de justicia. Esto ayuda a comprender mejor, entonces, por qué el camino entre La Plata y San Miguel de Tucumán «estaua serrado con las muertes robos e ynsultos caussados por los yndios»<sup>50</sup>. Los «yngultos» podían cerrar un camino en la medida en que ellos significaban, precisamente, la ausencia de justicia, junto con los robos y las muertes. La tierra de guerra entonces aparece caracterizada como lo desigual, —alzada, fragosa, áspera, *doblada*—, y asocial

---

<sup>45</sup> Hay una interesante diferencia de sentido entre ambas acepciones, puesto que la más moderna alude a una postración inicial, alzarse como sinónimo de erguirse; en tanto que la segunda apunta más bien a la pérdida de lo social como atributo: hacerse montaraz.

<sup>46</sup> Testigo: Maese de campo Pedro de Cuéllar, Probanzas de los Uno Malco de Sacaca, don Juan Aguirre Cuysara y don Fernando Aguirre Cuisara, doc. 21; en Platt, Bouysson-Cassagne y Harris 2006: 870.

<sup>47</sup> AGI Charcas 80 f. 29r.

<sup>48</sup> Covarrubias Op. cit.: 774.

<sup>49</sup> Casares 1989: 43.

<sup>50</sup> AGI Charcas 80 f. 18r.

—cerrada y carente de justicia—; descripción que alude no a un paisaje o a una topografía, sino a la representación simbólica de un espacio social y político.

Pacificar, por el contrario, era «allanar», hacer llano o liso aquello que es áspero y desigual. «Allanar» es un término de amplia difusión en la documentación colonial y entre sus significados además de «pacificar» y «dar entrada a la justicia en algún lugar cerrado», estaba el de «igualarse a la plebe el que es de más elevada condición», o «igualar»<sup>51</sup>. Es decir, se «allana» aplanando, hacia abajo, eliminando las diferencias y abriendo un espacio cerrado, imponiendo en definitiva, una determinada igualdad, eliminando la discontinuidad e introduciendo la justicia<sup>52</sup>. El espacio simbólico resultante se organiza con las categorías contrarias a las de la tierra de guerra indígena: lo igualado, lo continuo, lo social.

Los españoles usaban la tierra ya no solo para introducir marcas en el espacio para hacerlo inteligible, sino también para metaforizar determinados aspectos de la relación cristianos-indios. «Abierta vs. cerrada» y «fragosa vs llana» pueden sintetizarse en la relación «continuidad-discontinuidad» y «social-asocial», que operarían aparentemente como una estructura de significación<sup>53</sup>, permitiendo expresar tanto una situación de belicosidad indígena como su pacificación y organizando las categorías descriptivas que darían cuenta de ellas.

**Cuadro IV.1**  
**Atributos (signos) de la tierra**

áspera	suave
fragosa	llana
estrecha	ancha
alta	baja
estéril	fértil
despoblada	poblada
mala	apacible

<sup>51</sup> Casares *Ibíd.*:43; Covarrubias *Op. cit.*: 774.

<sup>52</sup> Llano es, en definitiva, «lo que está igual» (Covarrubias *loc. Cit.*). No deja de ser llamativa la proximidad existente entre estos significados y aquellos analizados por Platt sobre el concepto aymara de yanantin, en cuanto a la aplicación de justicia, ver Platt 1978.

<sup>53</sup> Greimas 1987: 30.

Junto con caracterizar a Atacama como una tierra alzada, Fernández de Oviedo señalaba que la habían encontrado «de guerra». Aunque «alzada» y «de guerra» forman parte de un mismo campo semántico, la caracterización «de guerra» da paso a otros aspectos que me parece importante destacar aquí, sobre todo porque esta será uno de los atributos descriptivos más frecuentes respecto de la puna salada y de ambas vertientes cordilleranas. Se trata, ante todo, de un atributo que se encuentra aplicado a distintos lugares: «la tierra de Chíncha, que estaba de guerra»<sup>54</sup>, y da cuenta, como «alzada», ya no de una marca especial del espacio, sino de una condición social, política y cultural.

Uno de los aspectos interesantes en esta caracterización es que, con frecuencia, parecía implicar un espacio de bordes no definidos: «Desde aquel pueblo de Coquimbo envió el adelantado mensajeros indios a un español que estaba en la dicha provincia un año había; el cual se había ido desesperado desde la cibdad de Xauxa a los indios de guerra»<sup>55</sup>. El enunciado «los indios de guerra» no parece exigir aquí una mayor precisión ni espacial ni identitaria, son algo que aparentemente está «más allá», fuera de los límites de la civilización, de la cultura y de la justicia. Ya me referí anteriormente a este tipo de construcción discursiva sobre la tierra de guerra (ver capítulo 1). La descripción de los indios de guerra muestra reiteradamente cierta ambigüedad. Aunque en algunos casos se identifique concretamente a quienes estaban o «eran» de guerra (en este caso, los atacamas, por ejemplo), es frecuente que se los mencione en un espacio donde las identificaciones y por ende, las identidades, resultan confusas. Expresiones tales como «otros indios», «comarcanos», «circunvecinos», o «muchos indios», «cercaños» o que «confinan con», que acompañan a cada descripción de los indios de guerra, son referencias, me parece, a límites o bordes imprecisos. Se trataría de un espacio de «afuera» con fronteras de difícil percepción y esto no parece casual; es —como ya lo vimos— un espacio caracterizado por lo discontinuo, lo desigual. Es, también, un espacio físicamente próximo pero simbólicamente distante, ubicado reiteradamente en los «confines», un espacio cuya geografía es siempre difícil y cuya población es dispersa. «[...] llegue en aquella provincia con mucho riesgo de la vida por *la grande furia de rios y aspereza de montañas* tan largo y trabajoso camino que *están los pueblos unos de otros çinquenta y a setenta leguas* todo lo mas tierras de enemigos».<sup>56</sup> «[...] porque siempre an estado ynquietos e no muy pacíficos e que

---

<sup>54</sup> Fernández de Oviedo 1945 [1549]: 139.

<sup>55</sup> *Ibíd.*: 138.

<sup>56</sup> Carta del Alguacil Mayor Francisco de Arevalo Briceño al Rey, 13-2-1585. AGI, Charcas Legajo 42 n° 29a, fs. 1r/1v, énfasis míos.

no se an podido reducir *por estar en partes tan remotas y apartadas* como en la provincia de Atacama»<sup>57</sup>.

Son las mismas expresiones, similares atributos y descripciones que emplea también Lozano Machuca en su descripción de los indios lípes y grupos vecinos: «[...] hay *otros indios* que *confinan* con los *indios de guerra* de Omaguacas y Casavindos»<sup>58</sup>. Su efecto discursivo respecto de las identidades aquí parece claro: las borra o diluye, esos indios no merecen ser nombrados.

Una tierra que no está en guerra, por el contrario, permite construir imágenes de abundancia y, sobre todo, de mucha población humana. Su orden, el que habiten en pueblos y no dispersos, tal como lo relata el texto elaborado por Jerónimo Luis de Cabrera, gobernador de «las provincias de los juríes», eran signos de civilización con los cuales se intentaba atraer a nuevos colonizadores españoles a la región. Allí, según Cabrera, «Las poblaciones tienen muy cercanas unas de otras, que por la mayor parte a legua y a media legua y a cuarto de tiro de arcabuz y a vista una de otra están todas»<sup>59</sup>. Lo interesante es que se trata de la misma tierra descrita por Arévalo Briceño y que acabo de citar. Tanto Cabrera, en su *Relación*, como Arévalo en su carta, se dirigen al mismo monarca. Pero mientras en la primera se enfatizaba el contenido «de guerra», en la segunda se acentuó la riqueza de la cual la abundancia y la paz eran condiciones esenciales.

Este tipo de discursividad «positiva», que resalta lo «apacible», la «riqueza», «abundancia», poblamiento igualmente abundante y con «gente apacible», etc. parece formar parte de una estructura narrativa previa, que apunta a un tipo de imaginario español. Se encuentra en algunas de las descripciones de Jauja y en la que hizo Francisco Pizarro a Pedrarias Dávila sobre el Perú, desde la isla del Gallo, es decir, antes de conocerlo: «[...]es la más rica e abundosa e apacible para poblalla crisptianos que ha visto fasta hoy, é gente de mucha razón é cuenta, y viven todos por tratos y contrataciones [...] Y ropas de diversas maneras, de lana y algodón [...]»<sup>60</sup>.

La tierra de guerra implicaba la existencia de «indios de guerra», una denominación que alcanzó ribetes jurídicos además de denotar un conjunto de características «morales» determinadas, que veremos más adelante. El rasgo que me parece

---

<sup>57</sup> AGI Charcas 80 f.107r, énfasis míos.

<sup>58</sup> Lozano Machuca 1885 [1581]: XXIV, énfasis míos.

<sup>59</sup> Cabrera 1881-97 [1573]: 140.

<sup>60</sup> Carta del 2 de junio de 1527, en Porras 1959: 5; Cartas del Perú.

importante destacar, es que esa denominación implicaba un tipo de enunciación determinado para referirse y relacionarse con ese «tipo» de indios. Si se comparan, por ejemplo, las cédulas reales otorgadas a los obispos de Guatemala, en 1544 y de Quito, en 1572, dadas con el objeto de lograr la pacificación de los indios de guerra de sus respectivos obispados, con el «acta de pacificación» de los atacamas, quienes también eran de guerra, se constatan continuidades sorprendentes:

Y porque por vuestra parte se nos a echo relacion que en esa provinçia ay muchos indios que hasta agora no an benido a nuestra ovedençia con temor de los malos tratamientos que de los españoles resceuiran [...]. (Guatemala y Chiapas)<sup>61</sup>

Y porque por vuestra parte se nos a hecho relacion que en esa provinçia ay muchos yndios que hasta agora no an benido a nuestra ouediencia con temor de los malos tratamientos que de los españoles resçiuiran. (Quito)<sup>62</sup>

Sabed que yo soy informado que por algunos malos tratamientos que los españoles que an pasado a la gouernaçion de Chile e toda esa prouinçia e [sic] os an heçho [...]. (Atacama)<sup>63</sup>

Pero volvamos al tema de los espacios que se significan a través de la tierra de guerra. En el corpus de las probanzas de méritos, esto es, en un tipo específico de textos «polifónicos», se encuentra un tipo de relato construido colectivamente desde las varias voces que intervienen y que refuerzan la idea de un espacio social discursivo sobre los indios, de «pública voz y fama»: me refiero al de los procesos de pacificación, que no aparece en los textos con autor que he venido citando hasta ahora. En esas probanzas es frecuente encontrar el empleo reiterativo de algunas expresiones, usadas para mencionar el momento en el cual los grupos indígenas o sus dirigentes aceptaban la paz lograda, negociada o impuesta por los españoles. Los títulos de algunos documentos del conjunto que comento emplean una misma expresión para señalar la aceptación indígena de la pacificación: «Como *venieron de paz* los yndios de Casabindo e se bautizaron el cazique su muger e hijos» o «Diligencias que se hizieron con los yndios de Atacama que *estaban de guerra* para que *veniesen como vinieron a la obediencia* e servicio de su magestad»<sup>64</sup>.

Las relaciones inter textuales se perciben fácilmente aquí; el discurso, el empleo similar de expresiones se repite en otros documentos que hablan de estos y otros

---

<sup>61</sup> Real Cédula de Carlos V, año 1544, AGI, Audiencia de Quito, vol. 211, legajo 1, fs. 217r - 217v.

<sup>62</sup> Real Cédula de Felipe II, 1572; AGI, Audiencia de Quito, vol. 211, legajo 1, fs. 216v-217r.

<sup>63</sup> Carta de perdón del Virrey Hurtado de Mendoza, 1556; AGI, Patronato Legajo 188 n° 4, f. 2r.

<sup>64</sup> AGI, Patronato 188 n° 1 y n° 4.

grupos indígenas. En 1550, Juan Núñez de Prado declaraba que: «[...] me dixo un cacique atacama que me *habia salido de paz*»<sup>65</sup>.

«Salir de paz» o «sacar de paz» se repite en la probanza de méritos de Francisco Altamirano, quien señalaba «haber sacado de paz» a Viltipoco, dirigente atacama asentado en Humahuaca<sup>66</sup>, lo que también menciona su padre Juan Velázquez Altamirano, quien «*sacó los yndios de Atacama de paz*»<sup>67</sup>. Es similar a la expresión utilizada por Juan Núñez de Prado, quien señalaba que estuvo en Tucumán «conquistando e trayendo los caciques e naturales de paz»<sup>68</sup>.

¿Desde dónde se podía «salir», «venir», «sacar», «traer»? ¿a dónde podía «irse» aquel español que huyendo de sus compañeros llegó hasta Coquimbo?<sup>69</sup>. Los indios «salen» o «vienen» de, o eran «sacados» o «traídos», expresiones que nuevamente no tienen una implicancia geográfica directa, puesto que de lo que aquí se está hablando es —por una parte— de actitudes y acciones políticas (estar «de guerra» o aceptar la paz) y no lugares concretos y —por la otra— de los espacios culturales de los indios. Veámoslo un momento.

[...] reduciendo a congregaciones de pueblos formados en sitios tratables y sanos a los questaban en riscos y breñas, donde no podían ser curados ni doctrinados, antes vivían y morían como fieras salvajes, idolatrando como en tiempo de sus tiranos ingas y de su ciega gentilidad, quitándoles las públicas borracheras, amancebamiento y guacas de sus ídolos y diablos, desagráviándolos y librándolos de las tiranías de sus curacas, dándoles finalmente uso de racionales, como lo tuviesen antes de brutos en el oficio de cargarse como tales<sup>70</sup>.

Sitios «tratables y sanos» vs «riscos y breñas». Este texto, que menciona genéricamente a «los indios», no se refiere a ningún lugar en particular, sino que recurre a un discurso sobre los lugares en los cuales viven los indios y aquellos de los españoles. Es un espacio similar al que describió Torquemada como los lugares en los cuales las sociedades indígenas mesoamericanas realizaban sus rituales: «en lugares secretos, y ocultos, altos y monstruosos, cercados de arboledas y plantas,

---

<sup>65</sup> BNBA Col.GGV, doc. 1234 p.2.

<sup>66</sup> AGI Charcas 80 fs. 15r, 22v, 26v.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, f.26v-27r, todos los subrayados de estas citas son nuestros.

<sup>68</sup> BNBA, col. GGV doc. 1234:2. también puede verse su empleo en las declaraciones de varios testigos, como Polo de Ondegardo, que usó en su testimonio la expresión «traer de paz». AGI Charcas 80, f.42 r.

<sup>69</sup> Véase la cita de Fernández de Oviedo en nota 54.

<sup>70</sup> Sarmiento de Gamboa 1942 [1572]: 30-31.

cubiertos con sus espesuras y sombras»<sup>71</sup>. Y era el espacio social de los «asientos alzados» (*puestos en montañas y sierras muy ásperas*) y de los aún no conquistados:

Hecho esto llevaron los indios [de Atacama] a sus mujeres e hijos y fardajes, y *subiéronse a las sierras y pusiéronlo en partes fragosas y ocultas*. Y los que eran para la guerra tomaron sus armas ofensivas porque carecen de defensivas, que son arcos y flechas, hicieron una fuerza *en un cerro agrio, solo y apartado*, al cual llaman los indios pucaran, que quiere decir lugar colorado o sitio de sangre [...]<sup>72</sup>.

La direccionalidad de la acción de «sacar» a los indios parece entonces clara: se trataría de «traer», hacia adentro, lo que había estado afuera o había ocupado un espacio diferente. Si esta suposición es correcta, al «estar de guerra» los grupos indígenas ocuparían simbólicamente un determinado espacio social, del cual podrían «salir» o ser «sacados», ingresando así a un nuevo espacio, el socializado o pacificado (igualado). ¿Qué espacialidad estaba siendo significada?

Una primera pista la proporcionan algunas expresiones recurrentes en los textos sobre la guerra de Arauco. Tal como lo mostró Triviños, «Arias de Saavedra, Ovalle, Rosales, Núñez de Pineda y Bascuñan narran en clave trágica el desvanecimiento del espejismo de paz en la tierra «muy quieta», la mudanza terrible que vuelve todo al revés, «lo de adentro afuera»<sup>73</sup>. La tierra «quieta», pacífica conlleva un determinado orden, un «adentro y afuera» que la guerra de los indios puede subvertir, revolver, haciendo que lo de adentro «salga» hacia fuera.

Así, el «afuera» tiene connotaciones políticas, tal como se desprende de las afirmaciones de algunos testigos en esos procesos de probar los méritos y servicios propios. En uno de ellos, Polo de Ondegardo declaraba: «A la septima pregunta dixo que este testigo saue que los yndios de Atacama auia muchos años que estauan reuelados y *fuera de la ovediencia* de su magestad [...]<sup>74</sup>. Afirmación repetida por Martín Monje, otro testigo en el mismo procedimiento:

A la dezima pregunta dixo que este testigo saue e a uisto que el dicho Joan Uelasquez Altamirano a hecho e haze muy buen tratamiento a los caciques e yndios del//[f. 52r] dicho repartimiento de Atacama por lo qual los dichos yndios casso que esten poblados en comarca de gente de guerra estan quietos y pacíficos poblados en el camino real que va a las prouincias de Chile y en su comarca ay

<sup>71</sup> Torquemada, Juan de. *Los veinte i un libros rituales i monarchia indiana*; Madrid, 3 vols., 1723: vol. 2: 131, Apud Pagden Op. cit.: 144.

<sup>72</sup> Vivar Op. cit.: 61, énfasis míos.

<sup>73</sup> Triviños 1994: 67.

<sup>74</sup> AGI Charcas 80 f.41v, el énfasis es mío.

muchos yndios açados e reuelados *fuera de la obediencia real de su magestad* e que esto responde a ella e lo demas no lo saue<sup>75</sup>.

Es desde una tierra «fragosa» y «áspera» (discontinua, asocial) de donde salen, o eran sacados o traídos los «indios de guerra» para ser «poblados» en tierra «llana, quieta y pacífica», para estar «dentro» de la obediencia al rey. Pero «afuera» es, también, lo montaraz, lo salvaje. Recordemos ese sentido expresado en «alzar»: «fugarse y hacerse montaraz el animal doméstico»<sup>76</sup>. En ese caso aparece expresada la direccionalidad opuesta a «traer» o «sacar»; «alzarse» sería «irse» hacia afuera, es lo doméstico que se hace salvaje, esto es, un proceso de pérdida de la socialización, un tránsito donde el hombre «alzado» deja así de ser «hombre». Al «sacar» a alguien o al «salir» del espacio de «afuera», se efectuaría, por el contrario, el proceso de socializar. Un discurso, en definitiva, que permite expresar que los indios pacificados están «amansados como a gente recién reducida», es decir, se les ha arrebatado su condición de «salvajes» y no domésticos<sup>77</sup>, han sido transformados en hombres sociales<sup>78</sup>.

El espacio de «adentro» aparece entonces como el ideal, allí se está «debaxo de la obediencia e amparo e seguro real» y se representa por lo tanto como un mundo esencialmente seguro; allí los indios pueden aspirar a recibir «justicia y amparo»<sup>79</sup>. Es un mundo «abierto», como ya lo vimos, a la justicia, obediencia, amparo y seguro, todos valores de lo social, de lo ordenado. Se trataría eventualmente de un mundo que se pretende sin contradicciones, donde lo desigual ha sido ya igualado.

Tal como lo ha señalado Cisterna<sup>80</sup>, esta estructura de significación social y cultural de los espacios, posiciona el lugar de la cristiandad en el polo de lo abierto, de lo llano y lo bajo. El valle es la figura que mejor metaforiza ese espacio y esto resulta claro en las descripciones de Vivar:

*Bajados* los dos caciques capitanes que arriba dijimos con otros cinco indios *al llano del valle* y sitio donde el general Pedro de Valdivia tenía asentado su real, porque hay diferencia en los asientos de la gente de guerra, así como lo hay en

---

<sup>75</sup> AGI Charcas 80 f. 51v-52r.

<sup>76</sup> Casares Op. cit.: 43.

<sup>77</sup> Intuyo que en títulos tales como *Arauco domado* de Pedro de Oña (1596), pudieran estar operando elementos de esta discursividad y de su sistema clasificatorio.

<sup>78</sup> AGI Charcas 80, f. 37v.

<sup>79</sup> AGI Patronato 188 n° 4 f.1r; AGI Charcas 80 f. 68r.

<sup>80</sup> 1997a y b.

todo lo demás, *porque los cristianos* que conquistan en indios y son cursados, *asientan sus reales en lo más llano que hallan* por ser lugar más fuerte, que haya muchos españoles o que haya pocos. Así se requiere por respeto que en lo llano son señores del campo con los caballos, y por consiguiente, los indios huyen de lo llano por temor de los caballos, y reconociendo la ligereza de los españoles, asientan su real entre arboledas y cuchillas de sierras y partes que los caballos no pueden caminar [...] <sup>81</sup>.

Lo más «llano» del valle, un espacio ya concebido como «abierto» resulta ser, claramente, el espacio de la cristiandad. Otras referencias, esta vez al «Camino Real», ratifican este ordenamiento clasificatorio del espacio. Aunque algo tan aparentemente despojado de significación como el «Camino real» pareciera no guardar relación con las categorías que ordenan este plano de enunciación sobre las tierras y los espacios de los indios, puede ser empleado también como una de las expresiones posibles del «adentro», del espacio pacificado y ordenado bajo la corona, lo opuesto a una dispersión.

Una señal clara de que los humahuacas se estaban pacificando y acataban la justicia cristiana la constituía el hecho de que «han *salido y salen* y dan auimiento y comidas a los pasaxeros» que transitaban por el camino real <sup>82</sup>; es decir, se «sale» al camino como se «entra» a la justicia. Velázquez Altamirano señalaba que a los atacamas «los traxe de paz e hize poblar en el camino real como los demas e an estado pacíficos y quietos hasta oy» <sup>83</sup> y la permuta de la encomienda de los Atacama se hizo, precisamente, con la excusa de poblarlos y asentarlos en el camino real <sup>84</sup>. Pero me parece claro que no todas las poblaciones indígenas asentadas y reducidas estaban «sobre» el camino real. Una vez más, la expresión parece tener un sentido que apoyándose en un «dato» de la geografía política, que va más allá de su significación geográfica.

En definitiva, ¿qué se relata, qué se describe?, ¿la geografía física o la simbólica de un espacio conceptualmente salvaje, asocial y desordenado? ¿Hasta qué punto la dispersión territorial de estos grupos corresponde con una práctica social concreta y dónde empieza el efecto de discursividad —la necesidad de señalarlos como territorialmente dispersos— vista su característica de ser lo inverso de los grupos reducidos, asentados o poblados, ya ordenados y pacificados?

---

<sup>81</sup> Vivar Op. cit.: 77-78.

<sup>82</sup> AGI Charcas 80 f. 15r.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, f. 37v.

<sup>84</sup> BNBA Col. GGV doc. 1400.

¿Cómo desechar la impresión de que este plano de construcción discursiva sobre las características de la tierra no es sino parte de un discurso diferente: el de los espacios entre los cuales pueden moverse los hombres? Un discurso sobre el Orden del Mundo, pero no sobre los indios ni sobre los espacios que ellos habitaban.

Cuadro IV.2  
Los espacios

El mundo cristiano («de Dios y el rey»)	El mundo no cristiano (de los indios de guerra)
adentro	afuera
orden	desorden
domesticado	salvaje
social	asocial
continuo	discontinuo
cercano (¿centro?)	lejano

La expresión «la tierra alzada y de guerra» aparece integrada a un discurso que permite ordenar o encasillar a las sociedades indígenas, según su condición de paz o de guerra, lo que influyó en las distintas narrativas hechas sobre cada grupo, clasificándolos y otorgándoles determinadas características sociales y culturales de acuerdo a sus actitudes políticas. Como se ha podido constatar, la descripción de las sociedades indígenas, ya se habrá advertido, estaba fuertemente condicionada por la valoración previa de sus actitudes de acatamiento o rebeldía, al menos en estos tipos de textos.

Indios «alzados y de guerra» vs indios «quietos y pacíficos»; dispersos territorialmente vs. «asentados y poblados en el camino real»; alzados vs. reducidos; salvajes vs. «domados» son expresiones que caracterizaban a quien estuviera «afuera» o «adentro». Pero «alzados y de guerra» es más que una simple descripción de una determinada situación socio-política. Hay una reiteración sin cambios en la sintaxis, lo que demuestra el empleo de ciertas categorías establecidas de antemano que eran usadas para describir determinadas prácticas: «[...] estauan *alçados y de guerra e como tales* matauan muchos españoles que passauan por su tierra»<sup>85</sup>.

<sup>85</sup> Charcas 80 f. 67r, énfasis mío. Ver también fs.43r y 68v.

Por otra parte, hay una flexión en esa expresión que me parece muy sugerente: los indios *están* de guerra, pero también esencialmente *son* de guerra, lo que se complementa con otros atributos que despliegan ante el lector un pequeño tratado clasificatorio: son «belicosos», «poco seguros» e «inquietos» , «*como tales* [alzados y de guerra] matauan muchos españoles», «y por quererles con la paz e amistad e que viniesen a obediencia de Sus Majestades, *mataron un español y hirieron malamente otros cuatro*»<sup>86</sup>, etc.

En los textos polifónicos el término «reducidos» permite expresar parte de ese tránsito recorrido por aquellos que, habiendo estado «alzados», habían «venido» de paz. Los diferentes significados de *reducir* pueden sintetizarse, básicamente en cinco sentidos: a) convencerse, «buelto a mejor orden»<sup>87</sup>; b) disminuir algo, aminorarlo o empequeñecerlo de tamaño; c) cambiar una cosa por otra que se considere equivalente; d) sujetar a la obediencia a los que se habían separado de ella; y e) traer, a una sola especie, cantidades de especies distintas<sup>88</sup>. Recordemos que alzarse implicaba «irse» de lo social para volverse montaraz, tema que vuelve a aparecer en reducir puesto que permite expresar el retorno a la obediencia o al «mejor orden» de quienes, precisamente, se habían «ido»<sup>89</sup>.

Pero, ¿qué vínculos establecía el pensamiento español entre esto y acciones tales como disminuir, cambiar de estado una cosa o reunir en uno lo que originalmente sería diferente? Junto con su significado de «convencerse» creo que una de sus claves de comprensión está sugerida por el acto de «traer a uno» lo originalmente distinto, es decir, de igualar lo diferente, lo que puede hacerse estableciendo equivalencias, igualdades y, nuevamente, volviendo al mejor orden que plantea el primero de esos significados. ¿Acaso lo que se disminuye o reduce de tamaño son las «protuberancias», las discontinuidades generadas por el alzado, después de que han sido establecidas equivalencias que permiten la igualación? Contenidos de gran proximidad con allanar y que nos remiten al punto de inicio del enunciado, a los contenidos expuestos en «la tierra». ¿El alzado se transformaba en algo diferente y debía ser, por lo tanto, reducido nuevamente a una igualdad? El otro significado de «reducir» que, me parece, está en juego, es aquel de «cambiar», «mudar» o transformar una cosa en algo nuevo, sobre el que

---

<sup>86</sup> Fernández de Oviedo 1945 [1549]: 135.

<sup>87</sup> Covarrubias Op. cit.: 899.

<sup>88</sup> Montaner y Simón Op. cit: 277-278.

<sup>89</sup> O estar adentro, si volvemos a la expresión «alzados» fuera de la obediencia.

ha llamado la atención Cisterna<sup>90</sup>, que pone en acción la intención de transformación de los indios, de reducirlos, también, al cristianismo, al único orden del mundo posible.

### Cuadro IV.3

**Atributos clasificatorios aplicados a los grupos indígenas de acuerdo a su aceptación o rechazo del dominio colonial**

De guerra	Salidos de paz
belicosos	pacíficos
inquietos	quietos
alzados, rebelados	reducidos
dispersos	asentados
salvajes	amansados, domados

Los atributos asignados a los indios de guerra son coherentes con los contenidos que revisé en las otras expresiones que conformaban el enunciado «la tierra alzada y los indios rebelados». «Belicosos», «inquietos», «salvajes», son términos que aluden a un contenido de asocialidad, así como «alzados», «dispersos» y con «límites sociales y geográficos imprecisos» pareciera referir a lo discontinuo y al desorden.

Pero «adentro-afuera» y todo el ordenamiento binario que estoy revisando no parecen ser sino la expresión de una categorización mayor de esos espacios, que me atrevería a expresar como «los espacios del mundo» y que es la que, en el fondo, les proporciona el sentido. El cuadro siguiente (IV.4) puede ayudar a ordenar los términos revisados.

Así, al menos dentro de este contexto, pareciera que al menos un plano de los discursos sobre las tierras gira más en torno a una preocupación sobre los «Órdenes del Mundo»<sup>91</sup> que sobre los procesos de conquista o pacificación. De más está decir que las descripciones de las sociedades locales con las que los españoles iban entrando en contacto aparecen fundamentalmente en función de esa estructura de significación y no de la tarea de comunicar un conocimiento nuevo sobre los

---

<sup>90</sup> 1999: 101, siguiendo a Lienhard.

<sup>91</sup> Sobre los espacios entre los cuales pueden fluctuar los hombres y aquellos ámbitos sociales a los que pueden ser reducidos.

**Cuadro IV.4**  
**Los espacios del mundo**

<b>LO ASOCIAL</b>	<b>LO SOCIAL</b>
afuera	adentro
lejano	cercano
salvaje	domesticado
discontinuo	continuo
desorden	orden
despoblado	poblado
disperso	concentrado

otros. En este sentido, este es, esencialmente, un discurso cultural más que una descripción histórica.

#### **4.4 Conclusiones discursivas**

Es de este discurso sobre las tierras que se desprenden las primeras «marcas» sobre las poblaciones humanas americanas, puesto que en el acto de nombrar proporciona un nuevo sistema de nombres y nomenclaturas aplicados a las poblaciones indígenas locales, pensado a partir de esa estrecha relación de los habitantes con la tierra que ellos ocupan. Así, la primera identidad de cada sociedad estará dada por el ser «natural de» un determinado lugar, ya se trate de una provincia o de una tierra<sup>92</sup>. La condición de «natural» tuvo como otra de sus consecuencias —más adelante y ya avanzada la creación de un aparato burocrático tributario colonial— la «fijación» de las identidades. Una tarea en la que ayudaron fuertemente dispositivos tales como los registros parroquiales, los mapas, las Visitas y revisitas tributarias, que permitieron la reproducción a lo largo de toda la colonia de un sistema de nomenclaturas identitarias que, en muchos casos, perduró hasta nuestros días.

Otra de sus consecuencias fue la conformación de grandes unidades descriptivas que tenían a la tierra como sujeto central: «tierra de montaña», «tierra caliente» (*yungas*), «de guerra», etc. Con sus respectivas caracterizaciones identitarias o con

---

<sup>92</sup> Sus expresiones burocráticas variarán entre ser «natural» y ser «estante» o «pasante», en el caso de quienes no son naturales.

atributos que —más tarde— se reprodujeron sistemáticamente porque se transformaron en «marcas» o etiquetas de un determinado espacio: «despoblado», «áspero», «inhabitable», son algunos de sus ejemplos. También hay que anotar aquí la construcción de nuevas categorías espaciales que categorizaron nuevos espacios narrativos (un valle, una sierra, etc.), que organizan el espacio indígena en unidades discretas que no estaban presentes en los sistemas de clasificaciones identitarias indígenas, al menos en el caso andino, introduciendo separaciones surgidas desde los sistemas clasificatorios españoles del espacio y sus marcas, donde no existían necesariamente con anterioridad y que crearon, por consiguiente, otro tipo de descripciones<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Un ejemplo más contemporáneo es lo que ocurre con los discursos nacionales que, al introducir una separación conceptual nueva, las fronteras, separan también el estudio de las sociedades indígenas, constituidas igualmente en «nacionales».

# CAPÍTULO V

## Las naciones y los nombres

### 5.1 Las naciones: textos polifónicos

Entre las materias que debían ser inventariadas y descritas por los funcionarios españoles para la confección de las *Relaciones Geográficas de Indias*, se anotaban las siguientes:

17. La Historia Natural perpetua de cada región y provincia y de cada lugar, y especialmente las naciones de hombres que hay y las naturalezas y calidades de ellos, animales de la tierra, bravos y silvestres, y animales domésticos y mansos [...]

18. La Historia Moral contingente y variable, especialmente los descubrimientos y conquistas de cada provincia y por quién se hicieron y en qué tiempo y la forma en que se tuvo en hacerlos, las naciones de los naturales que las habitaron y habitan; los reinos y señoríos que hubo en cada uno, y los límites y términos por donde se dividían y las diferencias de lenguas que tenían<sup>1</sup>.

Estas instrucciones son interesantes en virtud de su tentativa de sintetizar una determinada forma de saber, de conocer respecto de lo otro y de lo extraño, así como de proponer un procedimiento cuidadosamente reglamentado para una práctica que fue central en esa época: la descripción que surge de una relación, de un informe. Como muchas de las instrucciones burocráticas, estas expresaban las prácticas discursivas de su propia época y empleaban las categorías usadas para obtener ese conocimiento. Por consiguiente, se encuentran allí algunos de los enunciados que nos permiten aproximarnos a los discursos que las sustentaban, ordenándolas y dándoles sentido. Por otra parte, por esa misma condición

---

<sup>1</sup> «Ordenanzas para la formación del Libro de las descripciones de Indias», El Escorial, 3 de julio de 1573, en Solano 1988: 22.

burocrática, estas instrucciones son un muestrario de acuciosidad y minuciosidad, con exigencias a veces imposibles de cubrir por parte de sus ejecutores. Por esta razón, aunque las relaciones a las que dieron lugar sean siempre incompletas con respecto a lo solicitado, las «Instrucciones» se transformaron en una suerte de modelo de la descripción, presente aún en las descripciones más parciales que se hicieron sobre las poblaciones indígenas.

Como corolario, el texto destaca uno de los campos privilegiados en el que se desplegó ese tipo de enunciados y las prácticas y dispositivos que los acompañaban. Las Instrucciones Reales apuntaban a un tipo de escritura en la cual intervinieron múltiples voces en el acto de su enunciación y estructuración como texto (las he denominado como «polifónicas» en páginas anteriores) y en términos topográficos han sido denominadas como fuentes administrativas o burocráticas<sup>2</sup>. Como espero poder mostrarlo más adelante, se trata de un tipo de discursos que dio paso a discursividades locales e históricamente determinadas que si bien se encuentran igualmente en textos con autor como las crónicas y algunas de las Relaciones, es en los juicios por encomiendas, en los registros parroquiales o en las probanzas de méritos, que encuentran un despliegue mayor, más normativizado y regulador.

Como en los discursos sobre las tierras, estamos igualmente en presencia de un campo discursivo que trata de las diferencias y de sus clasificaciones. Si el primero era un campo que operaba sobre grandes unidades que unían todos los niveles del orbe, en un sentido espacial tanto horizontal como vertical, éste que estamos empezando a visualizar lo hace más específicamente sobre los pobladores de esas tierras, sus «naturales». Es un discurso subsidiario del anterior, que recurre incluso a enunciados y conceptos similares: aquí y allá aparecen las provincias como requisito previo para ordenar la mirada; la condición de ser naturales de una tierra para poder ser percibidos, diferenciados, descritos y clasificados; y es la misma episteme que une constelaciones, poblaciones humanas, animales y plantas, la que preside esta nueva organización descriptiva.

[...] puesto que toda la tierra era behetría en cuanto al dominio de los señores, había señaladamente naciones naturales de cada provincia, donde era su propia y particular naturaleza<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Murra 1975:283; Wachtel 1976:31; Pease 1978 b: 437.

<sup>3</sup> Sarmiento de Gamboa 1942 [1572]: 57.

[...] en aquellas naciones que los Yngas sacauan de sus provincias donde eran naturales y los hacian poblar entre otras naciones<sup>4</sup>.

Y la parte de Collasuyu, que es la del Collao, que está poblada de las naciones contenidas en las capitanías, se dividían en dos bandos, que llamaron urcusuyu y Umasuyu<sup>5</sup>.

Y aún en el siglo XVIII, en 1653, Bernabé Cobo continuaba refiriéndose a las naciones para realizar la misma descripción: «De las muchas lenguas que usaban las diversas naciones de indios»<sup>6</sup>.

Tal como lo señaló Nebrija: «La nación [tiene] muchas ciudades y lugares *que son tierra y naturaleza de cada uno* [...]»<sup>7</sup>. Tanto Nebrija como Sarmiento de Gamboa hacen explícito el vínculo entre una determinada nación y «su propia y particular naturaleza». Lo que caracteriza a las naciones sería, al menos en este nivel, una determinada unidad con la «naturaleza de cada uno». Siempre de acuerdo con Nebrija, debajo de las naciones estarían las ciudades y otros lugares menores. Entre nación, ciudad y lugar habría un vínculo lógico: cada uno de ellos daría cuenta de ese ser una «tierra y naturaleza de cada uno». Se viene de inmediato a la memoria de cualquiera que haya leído las cédulas de encomienda, la fórmula repetida infinitas veces «y dixo que en el lo daba y dio la posesyon de los yndios e repartimiyento e tierras e estancias e de todo lo a ellos anexo e perteneciente [...]»<sup>8</sup>. Lo que se reparte en cada encomienda es así, una unidad: la respectiva «nación» de indios (los del repartimiento), con los lugares que a ella le pertenecen (sus tierras y estancias) porque es un conjunto que forma parte de la misma naturaleza y tierra<sup>9</sup>.

La potencia ordenadora del discurso de las naciones, como parte de una manera determinada de entender el mundo, se puede advertir igualmente en la organización del relato de Cieza de León. Tal como lo señala este autor, el averiguar qué nación era la incaica le permitió dirigir sus propias preguntas. La posibilidad de que los incas no constituyeran una nación en el sentido europeo quedaba totalmente descartada:

---

<sup>4</sup> Cabello Valboa 1951[1586]: 220.

<sup>5</sup> Capoche 1959 [1585]: 139-140

<sup>6</sup> 1964 [1653]: 27.

<sup>7</sup> 1992 [1492]: 63, énfasis mío.

<sup>8</sup> AGI, Justicia, legajo 405 B, año, 1563, f. 14v.

<sup>9</sup> Otras cédulas incluyen incluso la idea de «todos los lugares a ellas anexos».

[...] y por hazerlo con más verdad, vine al Cuzco, siendo en ella corregidor el capitán Juan de Sayavedra [sic], donde hize preguntar a Cayo Topa, ques el que ay bivo de los desçendientes de Guaynacapa, porque Xari Topa, hijo de Mango Ynga, está retirado en Viticos, adonde su padre se ausentó después de la guerra que en el Cuzco con los españoles tuvo, como adelante contaré, y a otros de los orejones, que son los que entre ellos se tienen por más nobles; y con los mejores ynrépetes [sic] y lenguas que se hallaron *les pregunté a estos señores Yngas qué jente hera y de qué nación*<sup>10</sup>.

Las preguntas sobre *qué gente era y de qué nación* implicaban determinados supuestos previos. Por una parte, que las sociedades indígenas se organizaban bajo los mismos principios que las sociedades cristianas; las naciones eran parte del orden natural. Es el mismo principio que organiza la afirmación anterior de Sarmiento de Gamboa respecto de las «naciones naturales de cada provincia» del Tahuantinsuyu. El segundo supuesto es que cada nación estaba constituida por un determinado tipo de habitantes, con características colectivas que los hacían distinguibles de los demás. De allí la pregunta de Cieza sobre «qué gente *era*».

Pues pasados de aquí fuimos por nuestras xornadas hasta Guailas; *era* xente çuça, porque se dezía dellos que comían la simiente que la muger echaua quando se ayuntauan con ella. Esta xente *es* asi dispuesta: trayan tambien el cauello largo y unos rrodetes en las caueças quellos llaman *pillos*, y unas hondas muy blancas alrededor<sup>11</sup>.

«Se es». Las implicancias de este pensamiento son enormes y creo que tienen consecuencias de muy diversa índole, porque el «natural» de una nación no puede ser cambiado. Y porque si existe tal esencia común entre la tierra y la nación, podría bastar con saber reconocer solamente algunas marcas de cualquiera de ellas para identificar al conjunto. Ya lo señalaban los textos sobre las tierras. Es una misma constelación y las identidades de las naciones, por consiguiente, estaban íntimamente ligadas a sus tierras.

Pero no todo aparece tan claro. Uno de los significados de nación la hacía equivalente a las provincias: *Nación*. «vale reyno o provincia estendida, como la nación española»<sup>12</sup>, pero Cieza se preguntaba además qué *gente* era, usando uno de los significados de ese término sinónimo con el de nación: «*Gentes*. Llamamos las

---

<sup>10</sup> Cieza de León: 1986-87 [1550]: 13, énfasis mío.

<sup>11</sup> Pizarro 1978 [1571]: 73, destacados míos.

<sup>12</sup> Covarrubias 1977 [1611]: 823.

naciones esparcidas por el Orbe. Dize un proverbio: “Aunque negros, gente somos”. Iréme donde no me vean gentes, conviene a saber a la soledad»<sup>13</sup>.

El término *gentes* servía para clasificar entonces al menos tres tipos de condición: la de pertenencia a un colectivo humano-moral de miembros de una nación; una condición de humanidad (gente somos) y, en ese sentido, de antinomia con la animalidad —bárbaros pudiera ser una de las alternativas—, o con la condición de objeto —esclavos, por ejemplo—; y, por último, una condición individual, gentes en sentido de personas, en las cuales se dan las dos condiciones previas, de nación y humanidad, pero no la de la individualización. Betanzos<sup>14</sup> se refiere a «las gentes indios de estas provincias del Piru», poniendo en juego, simultáneamente, los distintos sentidos señalados por Covarrubias.

Como se ve, aparecen aquí tres términos: nación, provincias y gentes. Algunos enunciados de la época hacen suponer la existencia de un sistema jerarquizado de los conceptos que se utilizaban para clasificar a las poblaciones humanas de cada tierra. Así aparece insinuado, por ejemplo, en la cita de Nebrija que reproduce al inicio de este capítulo. En las instrucciones de las Relaciones Geográficas de Indias también se puede apreciar una categorización: «[1] La Historia Natural perpetua de cada región y provincia y de cada lugar, y [2] especialmente las naciones de hombres que hay y las naturalezas y calidades de ellos»<sup>15</sup>. Primero en la descripción debía aparecer la tierra y, como una de sus partes, la provincia. Por último, a cada provincia le corresponde una nación que tenía —en consecuencia— su misma naturaleza. Es un sistema de clasificaciones que jerarquizaba, ordenaba y separaba a partir de un supuesto importante: la homogeneidad interna de cada uno de los respectivos niveles de este sistema de encajonamiento sucesivo. Un sistema que pareciera recurrir a las exigencias de la *dispositio* retórica en tanto que *taxa*, que ordena y dispone lo que se ha encontrado.

En otros documentos, sin embargo, se advierte una organización menos jerarquizada. De los textos de Covarrubias y de Sarmiento —por ejemplo— se desprenden relaciones de una cierta igualdad: cada provincia sería una nación, y las naciones son las gentes. De manera tal que es posible encontrar enunciaciones que omiten a las provincias en las clasificaciones y descripciones utilizando en su reemplazo los términos de naciones y gente, o excluyen a las naciones refiriéndose solo a provincias y gentes. La clasificación que hace Pedro Pizarro es

---

<sup>13</sup> Covarrubias Op. cit.: 636.

<sup>14</sup> Op. cit.: 11.

<sup>15</sup> Solano 1988: 22; la numeración es mía.

sobre «las provinçias deste rreyno» y allí se describe a gentes: los cañares, huaylas, quillacas o chichas, por mencionar algunas de las provincias/naciones/gentes referidas por Pizarro<sup>16</sup>.

Al campo que articula el discurso sobre las naciones debiera agregársele otro término: el de parcialidad o parcialidades. El análisis de Rostworowski<sup>17</sup> ha enfatizado que su uso se refería en lo esencial a la idea de partes (o «bandas») de un todo mayor y que refieren sobre todo a una topografía («arriba» y «abajo»). Lo cierto es que como lo reconoce la misma autora, en los textos del siglo XVI se puede advertir más de un empleo de la voz *parcialidad* y, en algunos casos, ella aparece formando parte claramente del mismo procedimiento descriptivo que el de las naciones. Más aún, las parcialidades parecieran compartir el mismo tipo de rasgos diacríticos que se empleaban para distinguir a una nación de otra: tales como los distintos trajes, o lenguas y, ciertamente, un nombre propio, siempre diferente de los demás:

Estos *naturales* de Xauxa son dos *parçialidades*: unos que se llaman xauxas, y otros guancas. Todos ellos traen los cauellos largos, y una manera de coronas en la caueça, cortado el cauello. Los xauxas traen unas faxas coloradas alrededor de las caueças, de anchor de una mano; los guancas las traen negras. Su habla es la común, que llaman quechuasimi, ques la lengua quel señor mandaua se hablase generalmente, porque cada *prouinçia* por sí tenía lenguas diferentes, y las de los señores e orexones hera la mas oscura de todas, y la de Puerto Viexo, porque el hablar de estos de Puerto Viexo casi chillan como gatos. Poco se difería esta lengua de los guancas a la común: como la de los portugueses a la de los castellanos, digo la destos xauxas y la de los guancas<sup>18</sup>.

Tal pareciera, por lo tanto, que nos hallamos frente a un conjunto de términos, a ratos jerarquizados, a ratos transformados en sinónimos en virtud de las necesidades de un texto o de las prácticas locales de enunciación. Un conjunto, sin embargo, que nos lleva de manera directa a otro plano de mi búsqueda. Si observamos la bibliografía etnohistórica, el discurso sobre las naciones ha sido uno de los más fecundos para identificar y diferenciar a las sociedades andinas.

En tanto que los discursos sobre los espacios del mundo o sobre sus poblaciones permitieron los grandes bordes de las identidades «indias», aquí parecíamos

---

<sup>16</sup> Op. cit.: 220 y ss.

<sup>17</sup> 1981.

<sup>18</sup> Pizarro, P. 1978 [1571]: 75, énfasis míos.

enfrentar la descripción de los matices y sutilezas existentes entre las sociedades indígenas.

En la medida en que las naciones «se corresponden» en su naturaleza con las provincias, es posible advertir dos situaciones respecto de las descripciones políticas de las sociedades: por lo general parece que se asumió que cada nación poseía su propia estructura política independiente («nación vale reyno» como señalaba Covarrubias en la cita anterior) y su ausencia u otras formas de organización inducirían a su categorización como behetrías. De ahí asimismo algunas asociaciones entre este término y los de «señorío» o «grupo étnico»<sup>19</sup>. Por otra parte, enunciados tales como «las Españas» o «los incas» aluden a conglomerados políticos sin constituir, en sí mismos, una nación diferente. De allí que Cabello Valboa pueda afirmar que los incas «sacaban de sus provincias [a las naciones] donde eran naturales»<sup>20</sup>; y Cieza se vea llevado a inquirir qué gente y de qué nación eran los *señores incas*.

Se trata así de un campo discursivo que, como el de las tierras, tiene un conjunto de términos que lo organizan y permiten la formulación de determinados enunciados con un eje común: el de la descripción de las poblaciones a partir de una determinada estructura. Considerados como sus signos claves, permitieron identificar las diferencias entre unos y otros ya no solo entre cristianos e indios, sino entre sociedades similares. Es aquí donde adquirieron relevancia rasgos diacríticos tales como los nombres, los mitos de origen, las lenguas o los trajes y se construyeron caracterizaciones sobre las poblaciones de cada nación, correspondientes a las tierras que habitaban.

## **5.2 Las naciones y sus signos**

### **a) «diferentes en la nación, hábitos y traje»**

En la descripción hecha por Pizarro sobre los waylas, y que he citado más arriba<sup>21</sup>, el cronista centró su atención en dos conjuntos significantes que, para él, permitían identificar y describir. Por una parte, un determinado tipo de prácticas culturales, en este caso sexuales: «era xente çuçia, porque se dezia dellos que comían la simiente que la muger echaua quando se ayuntauan con ella». Por otra, un conjunto de significantes corporales visuales que se constituían en marcas de

---

<sup>19</sup> Saignes 1986: 9.

<sup>20</sup> Cabello Valboa Loc. cit.

<sup>21</sup> Cfr. nota 11 del capítulo V..

la diferenciación: «Esta xente es así dispuesta: trayan tambien el cauello largo y unos rrodetes en las caueças quellos llaman *pillos*, y unas hondas muy blancas alrededor»<sup>22</sup>.

Aunque con mucho menos detalle, en la *Relación de los Pacajes* hecha por Mercado de Peñaloza, se anota, sobre los pobladores de Guaqui: «Los indios son de la misma estatura que los *pacajes*. Las mujeres traen sus capirotos, que se llaman *tangas*; y las *costumbres* que tenían antiguamente eran como las que solían tener los indios de la provincia de *Omasuyo*»<sup>23</sup>.

Y a continuación, respecto de los de Viacha: «Hablan la lengua *aymará*. Seguían las *costumbres* de los indios de la provincia de *Omasuyo*, a quien estaban sujetos. Son indios de buena dispusicion. Las mugeres de mediana estatura y feas; usan los capirotos como las *Lupacas* de la provincia de *Chucuito*, que se llama en su lengua *paltas*»<sup>24</sup>.

Un procedimiento similar se encuentra en la descripción de Cabello Valboa sobre las poblaciones de la costa norte peruana. Son ciertas marcas las que permiten identificar y diferenciar poblaciones: «(los de Olmos) aunque en *lenguaje y estilo de vivir*, an sido y son muy diferentes de sus vecinos y comarcanos»<sup>25</sup>. Se trata de un tipo de mirada etnificadora que puede advertirse en muchos otros textos. Refiriéndose a los atacamas, Fernández de Oviedo señalaba: «Es gente belicosa y viciosa, vestidos a manera de yungas»<sup>26</sup>.

En todos esos relatos se puede identificar una misma estructura organizando la percepción y descripción de las naciones en cuanto a sus marcas diferenciadoras: algunas prácticas culturales, «estilos de vivir» o «costumbres», sexuales, en un caso; viciosos en el otro; la lengua; y un conjunto de significantes visuales, comúnmente asociados a la vestimenta o a arreglos corporales: peinado, tocados; o vestidos, como los de los yungas. Como lo escribió Vivar en su Proemio, uno de sus objetivos era el de contar «de las diferencias de lenguas y diferentes trajes y de sus costumbres y ritos y ceremonias tan diferentes»<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> Pizarro 1978 [1571]: 73.

<sup>23</sup> «Relación de la provincia de los Pacajes», en *Relaciones Geográficas de Indias*, t. II: 56, Jimenez de la Espada 1881-97. Énfasis mío.

<sup>24</sup> RGI, t. II: 57, énfasis mío.

<sup>25</sup> Op. cit.: 326. El énfasis es mío.

<sup>26</sup> Op. cit.: 148.

<sup>27</sup> Op. cit.: 41-42.

En otras de las descripciones de Pizarro citadas recientemente como la de Xauxa, puede advertirse esta operación de identificación del conjunto de significantes de las naciones con más claridad. Primero, se les identifica por el lugar que habitan: los *naturales de Xauxa* y, a continuación se establece una sinonimia entre el topónimo y el etnónimo; pasan a ser *los xauxas*, «se llaman». Se construye —o establece— así, un nombre. El segundo paso (y mi recuento no constituye, necesariamente un «orden»), se identifican los significantes visuales —corporales o vestimentarios— que diferencian y separan. A continuación, Pizarro rápidamente pone su atención en la lengua, que en este caso resulta ser el quechwasimi. Como en este último rasgo la diferenciación no opera —en definitiva, el «quechwasimi» es «la lengua común»—, la distinción se señala a continuación: es con respecto a los wankas, que hablaban otra lengua («Poco se difería esta lengua de los guancas a la común: como la de los portugueses a la de los castellanos»<sup>28</sup>).

Es conocida la polémica que se produjo respecto del origen de los indios durante el siglo XVI. Como parte de la misma, Cabello Valboa incluyó en su *Miscelánea Antártica* una respuesta a los argumentos que, y sigo a ese autor, exponía en Salamanca el licenciado Juan de el Caño, en 1580. Según Cabello, la argumentación del licenciado salamanquino se apoyaba en la existencia de vocablos en hebreo en la lengua de los indios americanos, así como el que «la forma y manera de sus vestidos y trages» parecía igualmente descender de los judíos. Los argumentos de Cabello Valboa no se orientan en la dirección de señalar que el traje o la lengua no sean elementos que permiten establecer la identidad de un pueblo, sino que «son tantas y tan diferentes las lenguas que ablan y tratan aca en nuestras Yndias»<sup>29</sup>, que es imposible en tanto no se diga específicamente cuál nación es la que posee esos vocablos, hacer la comparación. El argumento respecto de los trajes se basa en la misma heterogeneidad: «[...] son muchos y muy diversos los trages que en este Nuevo Mundo usan los Yndios»<sup>30</sup> y no respecto de su valor indicativo. Más adelante, planteando su propia versión sobre el origen de los indios americanos (serían, esta vez, descendientes de la India), Cabello Valboa incluye entre varios otros rasgos que permitirían sustentar su afirmación, dos que me interesa destacar aquí. El primero, que la heterogeneidad que se puede apreciar entre los americanos proviene de su semejanza con la India, donde «ay muchas

---

<sup>28</sup> Véase la cita de Pizarro referida en la nota 110.

<sup>29</sup> Cabello Valboa Op. cit.: 104.

<sup>30</sup> *Ibíd.*: 196.

naciones»<sup>31</sup>, para agregar a continuación: «Los Yndios Orientales an usado siempre la vestidura corta más la cobertura o manto largo, y tal en la obra y hechura que lleva, que parece aver buscado modo de escusar el trabajo de corte y costura. Lo mismo an usado siempre nuestro Yndios»<sup>32</sup>.

De los términos de esa polémica surge un aspecto que quisiera enfatizar: que para identificar a las naciones sobre las que se hablaba, ya fuera en las Indias Orientales, las Occidentales o en los Andes, se buscaban y señalaban signos similares. Así, al menos, ocurre con los trajes y la lengua. Ni el licenciado de el Caño, ni Cabello Valboa ponen en cuestión el que unos u otros pudieran no tener una significación diferenciadora, o que pudieran tenerla diferente en una u otra sociedad. Asimismo tampoco ponen en duda la universalidad del sistema.

En los textos construidos en la sumatoria de muchas voces diferentes, de testigos que acuden a la validación de lo visto o lo oído y a la pública voz y fama, se multiplican los ejemplos del empleo discursivo, ahora a nivel local, de ese conjunto significativo que permitía identificar las distintas naciones de indios. En el pleito entre Cristóbal Barba y el adelantado Joan Ortiz de Zarate, sobre la posesión de los indios moyo-moyos, Barba argumentaba que los de Ortiz eran juries. ¿Cómo identificarlos y distinguirlos? El primer argumento era su nombre, es decir, «la nación»: «A la segunda pregunta dixo que este testigo e los demas caçiques conthenidos en la pregunta son de nacion sueres moyo moyos e no juries porque ansi se an llamado e nombrado de tiempo antiguo a esta parte e questo saue desta pregunta»<sup>33</sup>.

El segundo argumento esgrimido tenía por sustento al traje (hábito y vestido): «Iten si saben o an oydo dezir que los yndios juries andan bestidos de plumas de abestruzes y a los abestruzes llaman juries y a esta caussa por andar vestidos de las plumas dellos les llaman juries»<sup>34</sup>.

En términos de ese conjunto más limitado de elementos, el peso homogeneizante del discurso de las naciones fue lo suficientemente fuerte, sin embargo, como para imponerse sobre aquellas discursividades que daban acogida a otros conjuntos, aparentemente no comunes a ambos sistemas y para que los rasgos

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*: 195.

<sup>32</sup> *Ibíd.*: 196.

<sup>33</sup> AGI, Justicia 1125 n° 5, año 1551, f. 21v.

<sup>34</sup> AGI, Justicia 1125 n° 5, año 1551, f. 11v.

diacríticos operantes en los trajes o los nombres, reconocidos por la mirada española, adquirieran el valor incluso de una prueba jurídica:

[...] a la quarta pregunta dixo que sabe este testigo que los yndios de Pica son de la nacion de los de Tarapaca y todos hablan una lengua y se visten de un traje y esto lo sabe porque lo a uisto<sup>35</sup>

Yten si sauen etc. que aunque los dichos caçiques Tusioe y Pocotas con sus yndios an uiuido y viven entre los dichos yndios moyos moyos y *traen su abito y bestido* no son yndios moyos moyos sino son yndios juries de nacion naturales del dicho valle de Tarixa y no lacasas moyos [...]<sup>36</sup>.

Este tipo de testimonio, que se despliega en los documentos judiciales, centra la mirada —y la prueba se debería agregar— en el nombre de la nación, la lengua y el hábito o traje. Asistimos aquí a uno de los espacios de enunciación sobre las naciones indias que más contribuyeron a «fijar» un determinado conjunto significativo de signos identitarios.

El soporte teórico de este verdadero dispositivo de descripción e identificación de las naciones es explícito: son los signos que los españoles «vieron y entendieron» como parte de los sistemas identitarios andinos. El peso de los discursos dominantes y su enorme capacidad y eficacia para imponerse sobre otras posibilidades de percibir o decir, aparece nuevamente con fuerza. Los discursos basados en las semejanzas<sup>37</sup> operan aquí como la lógica que permite la intelección de las prácticas de los otros. La validez jurídica de la prueba se sustenta entonces, en dos niveles simultáneos. Su universalidad y su carácter «natural», por una parte. Por la otra, la constatación «empírica» de que esto era igual en los Andes.

Respecto de la lengua, por ejemplo, es el mismo Pizarro quien se encarga de señalar que «cada prouinçia por sí tenía lenguas diferentes»<sup>38</sup>, cuestión que repiten prácticamente todos aquellos que realizaron descripciones identitarias. «Es lengua por si» es —tal vez— la expresión más recurrente, verdadero enunciado estandarizado para dar cuenta de las diferencias o de las lenguas que se suponían propias a un único grupo como los atacamas y los de Coquimbo<sup>39</sup>. Adelantando un argumento que desarrollaré más adelante, quisiera sugerir la posibilidad de que detrás de este primer dispositivo de percepción y descripción, aparentemente

<sup>35</sup> Testigo Juan Bautista Ginoves, AGI Justicia, legajo 405 B, año 1563, f. 136r.

<sup>36</sup> AGI, Justicia 1125 n° 5, año 1551, f. 67r, la cursiva es mía.

<sup>37</sup> Véase cap. III.

<sup>38</sup> Pizarro Op. cit.: 75.

<sup>39</sup> Vivar Op. cit.: 64, 92.

directo, operaría un sistema de clasificación, el de las naciones, no andino, sino español.

Las referencias a las distinciones lingüísticas aparecen significativamente vinculadas a la comparación explicativa con el sistema español. Evidencian así su estrecha vinculación a un conjunto significativo que, si bien podía ser relevante en algunos casos entre las sociedades andinas, fue registrado sobre todo porque también era familiar para los mismos españoles; y creo que por esa vía adquirió dimensiones de generalidad.

[...] en muchas prouincias no se andara legua que no se alle lengua diferente, y tan remota, y distinta la una de la otra como la castellana de la Vizcayna<sup>40</sup>.

Estos indios difieren de la lengua de Copiapó como vizcaínos e navarros<sup>41</sup>.

Poco se difería esta lengua de los guancas a la común: como la de los portugueses a la de los castellanos<sup>42</sup>.

En cuanto a las cualidades diferenciadoras e identitarias del nombre y de la relación entre éste y las naciones y provincias, se encarga de aclararlas uno de los cronistas más acuciosos de los Andes:

A los naturales de cada provincia, por corta y pequeña que fuese, *tenian puestos nombres propios que significaban a todos y solos los moradores della*; por donde hallamos en el Perú tanta diversidad de nombres, *que cada uno significa su nación distinta*, como son Charcas, Amparaes, Chichas, Carangas, Lipes, Quillacas, Pacages, Lupacas, Collas, Canas, Collaguas, Chumbivilcas, Cotabambas, Chocorbos y otros innumerables, *cada uno de su provincia y nación*<sup>43</sup>.

Y en lo que se refiere a los códigos visuales, podemos volver a Pizarro, quien señalaba: «Los naturales deste rreyno heran conocidos en los traxes porque cada prouinçia lo traya diferente de la otra, y tenian por afrenta traer traxe ageno»<sup>44</sup>.

O a Cieza, quien fijó su atención sobre un tipo específico de «señales» o «insignias»:

[...] y por esto se usava en todo este reyno, lo primero, lo de las señales en la cabeças diferentes unas de otras, porque si eran yungas andauan arreboçados como jitanos, y si eran collas, tenían unos bonetes como hechura de morteros, hechos

---

<sup>40</sup> Cabello Valboa Op. cit.: 104-105.

<sup>41</sup> Vivar Op. cit.: 88.

<sup>42</sup> Pizarro, P. Op. cit.: 75.

<sup>43</sup> Cobo 1964[1653] t. II: 10, énfasis míos.

<sup>44</sup> Pizarro, P. Op. cit.: 112.

de lana, y si canas, tenían otros bonetones mayores y muy anchos; los cañares trayan una coronas de palo delgado como aro de çedaço; los guancas unos ramales que les cayan por debaxo de la barba y los cavellos entrenchados; los chancas unas vendas anchas coloradas o negras por ensima de la frente; por manera que así estos como todos los demás eran conoçidos por estas que tenían por ensinia, que era tan buena y clara que aunque oviera juntos quinientos mill hombres [sic] claramente se conocieran los unos a los otros<sup>45</sup>.

La amplitud de este verdadero dispositivo de descripción y clasificación aparece revelada también en la *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro*, dictada supuestamente por uno de los últimos incas gobernantes en Vilcabamba, Titu Cusi Yupanqui, en la que intervino activamente tanto fray Marcos García como el escribano Martín de Pando<sup>46</sup>. Allí se señala que los yungas tallanas avistaron «çiertas personas muy diferentes de nuestro avito y traje que parecían viracochas»<sup>47</sup>. Se pone en boca andina el reconocimiento de la diferencia: son los propios yungas los que identifican a los españoles como distintos por su «avito y traje».

Resumiendo estas estrategias discursivas, se puede advertir en los textos analizados un conjunto de recurrencias que conducen a un determinado sistema de significantes de las diferenciaciones identitarias. Todos llevan a cabo la identificación de un espacio a partir de supuestas marcas que lo singularizan y de un nombre de «nación». Por otra, se reconocen como signos de esa singularidad al conjunto conformado por la lengua, algunas prácticas culturales y ciertos marcadores visuales<sup>48</sup> que podían o no ser compartidos por varias naciones<sup>49</sup> y que eran comprendidos como signos de la existencia de vínculos o relaciones. Si varias naciones compartían algún rasgo o práctica identitaria común, es porque podían ser «del mismo ayllu o nación», o porque mantenían «contrataciones» u otro tipo de prácticas que debían ser identificadas.

En todas estas descripciones se advierte un rasgo en común: recurren a un tipo de construcción gramatical cuyo objetivo es validar la afirmación a través del empleo de un tiempo verbal, pretérito imperfecto: «Tenían», «había», «eran», aluden simultáneamente a una acción que, remontándose en el pasado, aún continúa

---

<sup>45</sup> 1986 [1550]: 68.

<sup>46</sup> «Estudio preliminar», Regalado 1992: XLIII.

<sup>47</sup> 1992 [1570]: 5.

<sup>48</sup> Preferentemente trajes, gorros y peinados.

<sup>49</sup> «Hablan la lengua general»; se visten «a manera de yungas», usan «los capirotes como los lupaca» son expresiones que ponen de manifiesto los rasgos compartidos.

realizándose. Ellos apelan, en este contexto discursivo, a la doble realidad de lo que «es», lo que fue observado y que se refleja por lo tanto en sus descripciones, y a lo que siendo, está igualmente legitimado por una tradición, por una práctica efectuada «de antiguo». Es uno de los recursos de construcción de esa relación icónica entre realidad y narración al que me referí anteriormente.

Sin embargo, es posible advertir varias fisuras al interior de este discurso que me llevan a sospechar de un panorama más complejo, de la existencia de varios discursos puestos simultáneamente en tensión. Quisiera centrar la atención en una de estas fisuras o fracturas discursivas.

Me refiero al hecho de que, como lo hemos entrevisto en los testimonios ya citados, lo que estaría operando era una práctica identificatoria y descriptiva que estaba organizada de antemano por el propio sistema clasificatorio español. Concretamente, no se trataría de la descripción de un sistema identitario específico, el andino, sino de descripciones surgidas del reconocimiento de las prácticas diferenciadoras europeas. Luego, de ahí fue resultando una homogeneización hecha entonces —y sin que ello signifique negar prácticas culturales específicas andinas— a partir de un conjunto restringido de rasgos diacríticos, priorizados por el mismo sistema categorial hispano. Las aparentes contradicciones narrativas y descriptivas que es posible encontrar en algunos relatos sobre los signos de las naciones, podrían estar evidenciando el hecho de que si bien se estaba tratando de imponer un discurso dominante, había otras prácticas que «escapaban» a esas descripciones y que permiten hipotetizar la existencia de diversas prácticas, cuya variedad no alcanzaba a ser cubierta por el modelo que se pretendía imponer.

A modo de ejemplo, al leer las descripciones iniciales sobre Atawallpa, en los baños de Cajamarca, se advierte un silencio: dejan fuera las orejeras, acaso uno de los emblemas visualmente más notorios de la élite cuzqueña:

[...] y llegando al aposento de Atabalipa, en una plaza había cuatrocientos indios que parecían gente de guarda; y el tirano estaba a la puerta de su aposento *sentado en un asiento bajo*, y muchos indios delante dél, y mujeres en pie, que cuasi lo rodeaban; y tenía en la frente una borla de lana que parecía seda, de color de carmesí, de dos manos asida de la cabeza con sus cordones, que le bajaba hasta los ojos; la cual le hacía mucho más grave de lo que él es<sup>50</sup>.

[...] Llegados al patio de la dicha casa, que tenía delante de ella, vimos entrar en medio de gran muchedumbre de indios, asentado aquel gran señor Atabalica, de

---

<sup>50</sup> Xerez 1968 [1534]: 225.

quien tanta noticia y tantas cosas nos habían dicho, con una corona en la cabeza y una borla que le salía de ella y le cubría toda la frente; la cual era la insignia real; sentado en una silletica muy baja del suelo<sup>51</sup>.

Y las descripciones «canónicas» revisadas anteriormente omiten, asimismo, otros rasgos diferenciadores, como los recogidos por Cristóbal de Molina en los mitos de origen cuzqueños:

[...] y que allí, en Tiahuanaco, el Hacedor empezó a hacer las gentes y naciones que en esta tierra hay, y haciendo de barro cada nación, pintándoles los trajes y vestidos que cada uno había de traer y tener; y los que habían de traer cabellos, con cabellos; y los que cortado, cortado el cabello; y que concluido, a cada nación dio la lengua que había de hablar, y *los cantos que habían de cantar y las simientes y comidas que habían de sembrar*<sup>52</sup>.

Se puede concluir que la mayoría de las descripciones realizaron aquellos elementos que culturalmente ya entraban en el campo de una concepción europea de las «señas» de las naciones, silenciando o minimizando aquellos otros que, como las orejeras, la música, los bailes o las comidas (¿y por qué no las pinturas faciales, las escarificaciones, las deformaciones craneanas y otras marcas más?), no formaban parte de ese sistema.

¿Qué consecuencias tiene, para nosotros, la existencia de un conjunto significativo español que unía a la identificación de cada nación los signos de lengua, trajes y costumbres? Ese modelo, junto con destacar ciertos objetos o prácticas<sup>53</sup> ignora o da escaso interés a otras<sup>54</sup>. Si en las crónicas es posible advertir mayores matices o variaciones de algunos de los signos que evidenciaban a las naciones y sus identidades, en algunos textos polifónicos toda esa variedad de los sistemas diferenciadores andinos desaparece, reduciéndose a unos pocos indicadores, los más próximos al sistema español. «[...] y que fue gran utilidad e provecho para los dichos yndios de Pica juntarse con los de Tarapaca *por que es todo un aylllo y lengua y traje* e son

---

<sup>51</sup> Estete 1968 [1535]: 372.

<sup>52</sup> Molina 1943[1575]: 8, énfasis mío.

<sup>53</sup> Me refiero fundamentalmente a los trajes, tocados, deformaciones craneanas.

<sup>54</sup> La música, los instrumentos, los calendarios y ofrendas rituales, las danzas, algunos objetos de la vestimenta como las bolsas-talegas, las fajas, y otros. En este sentido no puedo sino coincidir con Bouysse-Cassagne (1987: 21) en su observación sobre la reducción de los conjuntos originales a una expresión mínima.

obedientes a los de Tarapaca y que mandandoles los de Tarapaca sirven a sus amos y esto responde a esta pregunta y lo sabe por que lo a uisto<sup>55</sup>.

**b) «Asentaron que no avían de mudar el ávito»**

¿De dónde proviene este conjunto de signos? Algunos de los que tienen que ver con el traje parecen encontrar su explicación en un conjunto significativo que ya existía en España, antes aún de la invasión a América. Según un largo alegato redactado en 1566 por Francisco Núñez Muley, un prominente converso andaluz, entre las capitulaciones que condujeron a la rendición de Boabdil en 1492, se asentó por escrito que los «naturales del reyno» aún convirtiéndose al catolicismo, «no auyan de mudar el avito y se perdiere la memoria antigua»<sup>56</sup>. Su argumentación plantea varias cuestiones relevantes para nuestra propia discusión puesto que el traje, tanto para los moros como para los españoles parece haber sido tan importante como para incluirlo en algunas cláusulas (Capitulaciones) de las negociaciones para la rendición morisca de Granada. Por otra parte, porque según el mismo argumento, el traje estaría asociado también a ciertas maneras de conservación de la memoria. Esto pone de relieve el campo existente sobre las valoraciones y significaciones de la vestimenta que incluso excede los márgenes de las discursividades que operaron respecto de las sociedades andinas. Pero el documento redactado por Núñez Muley continúa:

[...] y todo lo susodicho se probeyo en amparad este Reyno en su abito, todo lo que no es en perjuizio de la santa fee catolica, y que gozasen de sus costumbres y placeres como an gozado de muncho tiempo a esta parte, dende que se convirtieron, y no apretalles y molestalles por todas vias y maneras como agora se probeyo en estas prematicas por relaciones de perlados y otras personas que le an ynformado y fundado a su magestad quel dicho avito y traxe es de moros, y continuando las çilimonias y manera de moros en el dicho traxe y calçado, en esto, señor, veo con mi probe juyzio segun e alcançado de algunos de mis ançianos que sus rrelaçiones no son bastantes ni ciertas, porque el abito y traxe y calzado no se puede dezir de moros ni que es de moros; puedese de dizir ques traxe del rreyno y provinçia, como en todos los rreynos de castilla; y los otros rreynos y probinçias tienen los traxes diferentes unos de otros y todos cristianos, y ansi el dicho avito y traxe deste rreyno muy diferente de los traxes de los moros de aliende y berberia, y alla tambien en muy grandes diferençias de un rreyno a otro: lo que traen en fez

---

<sup>55</sup> Testigo: Pedro de Ayala natural de la ciudad de Burgos; AGI. Justicia, legajo 405 B, año 1563, f. 134v, énfasis míos.

<sup>56</sup> Muley 1566; en: Gallego y Gamir 1996: xxxv.

no lo traen en estremeçen por el todo, y en la turquia muy diferentes del todo, y todos moros de manera que no se puede afundar ni dezir quel traxe de los nueva-mente convertidos es traxe de moros ni se puede afundar, pues los cristianos de la santa casa de jerusalen y todo ese rreyno de cristianos y dotores della, como se an visto en esta cibdad, que se vinieron a ella en avitos y tocado como los de aliende y no en castellano, y escriben en arabigo y hablan en arabigo y no en castellano y son cristianos y no lo saben la lengua castellana y son cristianos catolicos; y dello y por esto y por lo que dicho tengo, la cristiandad no va en el auito ni en el calçado que agora se calçan, ni la seta de los moros tambien por que nos acordamos de viejos y ançianos queste rreyno a se mudado al abito y traxe en muy gran diferençia de lo que solian vistir y calçar en cosas a la manera castellana, sino usansa del avito linpio y corto y libiano y de muy poca costa [...]»<sup>57</sup>.

Es, casi, un tratado sobre los trajes, lengua y religiones. Me interesan especialmente algunas de sus afirmaciones. Por una parte, lo que sería el sistema cristiano en el cual la conservación del traje implica la mantención de la identidad y de la religión y ceremonias<sup>58</sup>. Aquí se enfatiza en la práctica común era que los distintos reinos de Castilla y otros de la península ibérica usaran trajes distintivos de provincia o nación<sup>59</sup>. Según el granadino, se trataría de identidades y no de religiones, cuestión que se reitera con la afirmación de que «lo que traen en Fez no lo traen en Estremeçen por el todo, y en la Turquía muy diferentes del todo». Había diferencias menores entre los trajes de grupos relativamente cercanos (Fez y Estremecén), y diferencias muy grandes con el de Turquía.

Más allá de los matices y de las significaciones que podían variar entre el sistema español y el moro andaluz, lo interesante es constatar la existencia de un «ojo cultural», un «ver» preparado para reconocer este tipo de diferencias.

«Se vinieron a ella en avitos y tocado», «[...] la cristiandad no va en el auito ni en el calçado que agora se calçan». Los detalles entregados por Núñez Muley son igualmente centrales, me parece, para percibir la permeabilidad de los discursos y cómo ambos, —en España y los Andes—, muestran prácticas sociales y discursivas distintivas a pesar de basarse en conjuntos significantes aparentemente similares: los trajes y sus denotaciones religiosas y nacionales.

---

<sup>57</sup> Núñez Muley Op. cit.: xl.

<sup>58</sup> «[...] relaciones de perlados y otras personas que le an ynformado y fundado a su magestad quel dicho avito y traxe es de moros, y continuando las çilimonias [sic] y manera de moros en el dicho traxe y calçado». Loc.cit.

<sup>59</sup> «[...] puedese de dezir ques traxe del rreyno y provinçia, como en todos los rreynos de castilla; y los otros rreynos y probinçias tienen los traxes diferentes unos de otros y todos cristianos». Loc.cit.

Pero esta discusión puede ser instalada, incluso, en un marco más amplio, puesto que habría igualmente una tradición europea ligada a este tema: «Los pueblos fronterizos del Imperio Romano podían convertirse a la *romanitas*, adquirir una ciudadanía que —sin embargo siempre era considerada inestable— a través de la adopción del latín como lengua, la aceptación de la ley y la *pax romana* como señal de sumisión y ordenamiento, además de usar, como señal de todo ello, la toga»<sup>60</sup>.

Y en España, algunos trajes o cualidades de los mismos también operaban a nivel local como marcas de alteridad y diferencia:

En las historias se lee que viniendo los romanos a España y habiendo hecho municipio a la villa de Moviedro, cuatro leguas de Valencia, examinaban a los extranjeros si querían vecindarse, y, recelando daño, especialmente liviandad, por los trajes nuevos, poco honestos y otras inútiles curiosidades, los echaban fuera, temiendo no estragasen la república; cuyos daños sin enmienda reconoce España cuando, con inconstancia en los trajes, es toda variedad superflua, locura desatenta y costosa vanidad. Pues, cuando esto escribo, andan los bobillos [bobillos], un género de randas que inventaron los mercaderes para tener qué vender y mudar el traje de las doncellas, que se dejan fácilmente llevar de la novedad. También los perendengues, un género de listones ensartados en los vestidos, de unos franceses que de París vinieron a esta Corte. Los mantos de humo, las puntas de tramoya, por ser de invención nueva, los guardainfantes, para gastar más tela en el vestido y dar campanada con la gala<sup>61</sup>.

Quiero reiterar la interrogante que ha cruzado una parte del análisis de estos discursos: ¿prácticas andinas?, ¿percepción y descripciones hispanas?, ¿o una permeabilidad que resume en una nueva discursividad, prácticas de otros sistemas culturales? Una primera clave aparece y resulta crucial para entender este problema. Las crónicas y los juicios describen «trajes», pero ¿qué era un traje para los españoles del siglo XVI?:

«Traje: Modo de vestido, y díjose de traer, porque este verbo algunas veces hace esa significación, y así decimos Fulano se trae bien»<sup>62</sup>. En ambas citas Covarrubias ofrece un notable ejemplo para ilustrar la idea de fondo en las referencias al traje. Estas muestran que junto con estar asociado a mecanismos de diferenciación identitaria y religiosa que, junto como lo señaló Núñez Muley, el traje

---

<sup>60</sup> Bestard y Contreras Op. cit.: 62.

<sup>61</sup> Covarrubias [1611] 1994: 932.

<sup>62</sup> Covarrubias Op. cit.: 932.

remitía igualmente a connotaciones de orden político y a prácticas que eran comunes en la España del siglo XVI: por intermedio del traje se advertía el «daño» que virtualmente podía causar un extraño a la honra y a las buenas costumbres de la República<sup>63</sup>. Al respecto, no deja de llamar la atención la estrecha relación existente entre el traje y la honra y virtud de las personas:

Honra: Responde al nombre latino *honor*; vale reverencia, cortesía que se hace a la virtud, a la potestad; algunas veces se hace al dinero. «Lo que arrastra, honra», díjose por las ropas rozagantes que llegan al suelo, como las lomas de los eclesiásticos y personas graves que solían traer falda. Las señoras tienen faldas, y en ciertas ocasiones las sueltan y van arrastrando. Las capas de coro de los prebendados en iglesias catedrales; y finalmente los capuces de los enlutados [...]<sup>64</sup>.

En otra definición del término encontramos que el traje era utilizado tanto para establecer relaciones con el espacio geográfico, como para producir identificaciones sociales o laborales, de allí que su empleo incorrecto pudiera producir confusiones y servir, eventualmente, como un disfraz: «Trage: El modo particular de vestirse de una clase de personas, o el que es general de una Provincia o reino. Se toma también por el vestido, que se usa para disimular o desmentir la persona»<sup>65</sup>.

Lo primero que se observa en esta definición del siglo XVII es que en España existían trajes «generales» para cada provincia o reino. Tal vez un traje «nacional» catalán, quizás otro propio de los castellanos y, más allá, el de los vascos o gallegos, como ya lo había afirmado Núñez Muley. Todo esto apunta a un contexto diferenciador territorial y político (como dirían los españoles en los Andes: las «naciones»).

La segunda acepción es igualmente clara: parecieran haber estado vinculados a otras prácticas como la facultad que tenían para ocultar o disimular a las personas. El traje es el vestido de una «clase» de personas, es decir, denota la posición social (de allí expresiones tales como «en traje de mercader», «en traje de sacerdote», etc.). «Y estando esto así aconteció que estando Hernando Piçarro en Poechos, Atauarpa teniendo noticia de los españoles, embió un yndio orejón, que llamauan apo, que disimulado tomando el traje de los tallanos, fuese a uer a los cristianos y conoçiese el capitan dellos y biese que gente hera»<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Covarrubias Loc. cit.

<sup>64</sup> *Ibíd.*: 644.

<sup>65</sup> *Diccionario de Autoridades* t. 3: 317.

<sup>66</sup> Pizarro, P. Op. cit.: 27. énfasis mío.

Las transposiciones discursivas son evidentes, puesto que los contextos de aplicación de las significaciones asociadas a los trajes fueron extrapoladas a las descripciones de las actitudes y prácticas andinas. Puede que aquí como allá fueran similares, pero ya hemos visto los peligros de no ejercer un análisis más matizado dadas las permeabilidades discursivas y los traslapes que parecen producirse entre prácticas aparentemente muy similares o próximas.

¿Hasta qué punto no hay también en esta mirada, ese sesgo de unicidad, de homogeneidad que lleva a dibujar la imagen de *un* grupo, con *un* nombre, en *un* territorio y portadores de *un* traje, *un* tipo de tocados, etc.?

Los temas que se desprenden de estas definiciones lexicográficas y de la mirada europea son tremendamente sugerentes y permiten cuestionar aquellas lecturas tradicionales que niegan a los textos españoles sus propias estructuras de significación, o que al menos las minimizan en su intento de «leer» directamente los datos sobre el mundo andino.

De lo expuesto se pueden deducir varias consecuencias metodológicas. La primera de ellas es la constatación de que las descripciones hispanas sobre ciertos objetos usados como significantes de identidad estarían marcadas tanto por las restricciones propias a los espacios discursivos de la escritura del siglo XVI, como por las etnocategorías españolas sobre la identidad y sobre lo que los europeos entendían como conjunto de elementos que permitían significar esa identidad<sup>67</sup>. Una segunda consecuencia es que habría que procurar aislar o determinar, entonces, cuándo estamos en presencia de indicadores andinos y en qué contextos aparecen esas referencias, las que no tienen por qué ser únicamente textuales.

La polémica importancia que para los españoles tenían los trajes como conjunto significativo, se traspasó también a América, en contextos no andinos: «IX Que cada uno se vista y adorne conforme a la cualidad que tiene, el plebeyo como plebeyo, y el noble como noble; y que ninguno se vista del género de ropa y traje

---

<sup>67</sup> La extensión de este trabajo me impide entrar a un detalle más exhaustivo de esa concepción hispana que, estoy seguro, es de gran importancia poder perfilar. Algunos elementos asoman, sin embargo, de lo tan someramente expuesto aquí. Tal como lo acabo de señalar, algunos de los campos semánticos respecto de los trajes y tocados a los que remiten los textos españoles, tienen que ver —por una parte— con lo que se agrega a la persona en tanto que cuerpo (individual, moral y social), con formas de percibir o conocer lo segmentado o diferenciado («señales», «claramente se conocieran», etc.) y, por último, con funcionalidades (en tanto que «hábito» o abrigo, por ejemplo). Para la relación traje-cuerpo, véase Lazo 2000.

y labor que se visten los reyes, sino fuese hijo o hija o pariente del rey, o si no hubiere particular privilegio para ello»<sup>68</sup>.

Pareciera la transposición discursiva casi en todas sus líneas de la valorización del traje en el sistema clasificatorio español al sistema incaico. O al menos en los términos españoles. Lo que no quita que en la sociedad inca no se hubiesen establecido tipos y calidades de telas o diseños (los *qumpi*, en la primera de las situaciones y los *tocapu*, como parte de la segunda) restringidos a ciertas clases o élites.

Así como en España los prelados habían insistido en las connotaciones religiosas de los trajes moros, en América se repite esta valoración, aplicada ahora a las prácticas vestimentarias indígenas, tanto de México, como de los Andes. Fray Toribio de Motolinía, refiriendo las mejores condiciones de los *macehualli*, la «gente del común», para recibir el Nuevo Mundo de Dios por su pobreza y humildad, pone los vestidos como uno de los indicadores no solo de pobreza, sino de una actitud espiritual de «humildad»:

[...] estos indios casi no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir ni alimentar. Su comida es muy paupérrima, y lo mismo es el vestido. [...] Con su pobre manta se acuestan, y en despertando están aparejados para servir a Dios, y si se quieren disciplinar, no tienen estorbo ni embarazo de vestirse y desnudarse<sup>69</sup>.

Y los documentos de los concilios limenses fueron claros en señalar esta vinculación:

100. Que la superstición de amoldar las cabezas de los muchachos de ciertas formas que los indios llaman cayto homa o palta homa (\*\*\*) del todo se quite; y a los sacerdotes se manda que trabajen en corregir semejante abuso tan pernicioso, y a los jueces seculares se encarga y pide que hagan exemplar castigo en los hechiceros que tal hazen.

101. Que ciertas maneras de torcer o hazer trenza de los cabellos y de trasquilarlos en ciertas partes, con otras diferencias como de criseñas, que los indios usan para sus supersticiones y errores, pongan cuidado los sacerdotes para que se quite<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Jesuita Anónimo 1992 [1615?]: 102.

<sup>69</sup> Apud Baudot 1992: 111.

<sup>70</sup> Sumario del Concilio de 1567, en *Tercer Concilio Limense*, 1982[1567]: 173.

Las deformaciones craneanas así como los peinados masculinos<sup>71</sup> quedarán, entonces generalmente asociados al campo de las supersticiones y de las prácticas religiosas a las cuales la cultura colonial daba más importancia que a las identitarias.

Por otra parte, cuando los textos mencionan los tocados, remiten también a un significado político que guarda inquietantes similitudes con otras descripciones, esta vez en el campo hispano respecto de sus propias prácticas de transmisión del poder:

Y tomando la borla en sus manos quitándola de su misma cabeza se la puso a Ynga Yupangue encima de su cabeza y era una costumbre entre estos señores que cuando aquello así se hacia el que la tal borla le ponía en la cabeza al otro juntamente con ponérsela le había de nombrar e dar nombre el cual había de tener de allí adelante en ansi Viracocha Ynga como le pusiese la borla en la cabeza le dijo: Yo te nombro para de hoy más te nombren los tuyos en las demás naciones que te fueren sujetas<sup>72</sup>.

Se trataba de un conjunto significativo que continuó parcialmente siendo usado por los europeos hasta por lo menos el siglo XVII, al interior de contextos de significación válidos para ellos. «[...] y auiendola fecho el dicho licenciado den Juan de Ascanio [juez eclesiástico] vsando de la facultad que por la dicha comission se le da *por imposizion de un bonete* y conforme a derecho la dicha posesion y colazion [sic] y canonica institucion del dicho benefizio y curato y el dicho maestro Juan de Alcalá la rezibio y juro *ym beruo sacerdotis* [...]»<sup>73</sup>.

### c) Del nombrar

No quisiera dejar pasar la oportunidad de señalar otra consecuencia del discurso sobre las naciones. Como lo vimos anteriormente, había correspondencia entre tierra y nación y el nombre era expresión de su «naturaleza» común. Este no podía ser —por lo tanto— compartido por nadie más. Es decir, en cada territorio debiera poderse determinar el nombre de la nación que lo habitaba y que, por extensión de esa misma correspondencia, debería ser homónimo del topónimo. En términos españoles esto tenía una aplicación clara e indudable: en Aragón había aragoneses, así como en Castilla, castellanos. Identificar el nombre,

---

<sup>71</sup> Se describe únicamente la práctica masculina (los muchachos), cosa que también hace Matienzo describiendo los chucos aymaras (1967 [1567]: 81).

<sup>72</sup> Betanzos Op. cit.: 83.

<sup>73</sup> AGI, Charcas 97 n° 5, año 1663, f. 14r.

entonces, pasó a ser una actividad prioritaria tanto para la acción de descubrir como de dominar.

Porque queremos tener entera noticia de las cosas de esa tierra y calidades de ella os mando que luego que esta recibáis hagáis hacer una muy larga y particular relación de la grandeza de esa tierra, así de ancho como de largo, y de sus límites: *poniéndolos muy específicamente por sus nombres propios* y cómo se confina y amojona por ellos. Y, asimismo, de las calidades y extrañezas que en ella hay, particularmente los de cada pueblo por sí, y qué población de gentes hay en ellas de los naturales, poniendo sus ritos y costumbres particularmente<sup>74</sup>.

Siguiendo a Mommsen, Pease señaló que uno de los principios empleados para denominar lugares en los Andes fue la transferencia del nombre de la familia o unidad política presente allí o que ejercía un control<sup>75</sup>. Parece ser el caso de los «layzas», un grupo en Tucumán que no sería sino churumatas y donde la denominación «Layza» procedería de la extensión del nombre de su cacique o dirigente étnico, el cacique Layza<sup>76</sup>; o el de la provincia de Urraca, vecina a la de Veragua, que parece haber recibido su nombre del cacique «Urraca, tan cruel que le temen todos»<sup>77</sup>. Esto produce una homonimia entre el nombre de la autoridad (o la denominación del cargo) y la toponimia; por el sistema de correspondencias con la unidad descriptiva mayor. Layza pasa a ser «los laysa» y Urraca la provincia homónima.

Un segundo principio fue el que el nombre de un lugar se hiciera extensivo al de la unidad social que lo habitaba, produciéndose igualmente una homonimia<sup>78</sup>. Para el mismo Tucumán, Ferreiro señala el caso de los «jujuies», cuya denominación, o la de jibijibes, fue única de principios del siglo XVI y referiría, en realidad, al valle de Jujuy y únicamente por extensión, a algunos de sus habitantes<sup>79</sup>. Posteriormente, este fue el nombre que se le dio a un grupo específico: los jujuis. Este también parece ser el caso de los «picas», los «casabindos» y los «cochinocas».

---

<sup>74</sup> Real cédula a la Audiencia de México, Monzón, 19 de diciembre de 1533. En Solano 1988: 4; el énfasis es mío.

<sup>75</sup> 1981: 21-22.

<sup>76</sup> Ferreiro 1995: 5.

<sup>77</sup> Carta de Francisco Barrionuevo al Consejo de Indias, Nombre de Dios, 30 de enero de 1536, en Porras 1959: 188.

<sup>78</sup> Pease loc. cit.

<sup>79</sup> Ferreiro Ibíd.: 7.

La aplicación práctica de estos procedimientos es que, independientemente del origen del nombre, este tendía a generalizarse para todo un colectivo humano y para el territorio que ocupaba. Tal como lo señaló Zonabend<sup>80</sup>, pareciera que dentro de ciertas lógicas europeas los sistemas de apelaciones toponímicas y familiares muestran un similar pensamiento organizador que supone una similitud entre categorías espaciales y nominales.

Las fisuras aparecen nuevamente; se perciben en las contradicciones entre el sistema clasificatorio español con sus supuestos de homología entre el conjunto significante de las identidades y la correspondencia entre nación y provincia o «tierra natural» de cada nación, por una parte, y los ordenamientos identitarios andinos, por la otra. Según las reglas de enunciación del discurso de las naciones, tal como lo vimos inicialmente y sobre todo en textos como el de Nebrija, los límites de una «nación», o grupo, serían más o menos coincidentes con los bordes de las diferentes «constelaciones» de las tierras: «nombres propios que significaban a todos y solos los moradores della», señaló Cobo<sup>81</sup>. Todo ello funcionaría como un pre-esquema conceptual inicial que solo la experiencia, y la irrupción de una episteme «lógico-moderna»<sup>82</sup>, pudieron cambiar, ya a fines del siglo XVI y principios del XVII. Sin embargo, se trata de una «correspondencia» que no dejó de presentar problemas: «Condesuyo es otra prouinçia, es muy grande y de mucha gente, y tierra agra, y en esta prouinçia ay diferentes trajes no estante que se llama todo Condesuyo; tiene esta prouinçia más de sesenta leguas; es en la sierra hazia la Mar del Sur»<sup>83</sup>.

La provincia/nación era, ante todo, una manera de describir y sectorizar espacios, y aparece claro cómo esa descripción homogeneizante se sobrepone encima de un panorama identitario más diverso, que rompe la coherencia y placidez de la descripción: «ay diferentes trajes». La contradicción es, incluso, remarcada por Pizarro: los trajes (y por lo tanto las naciones) son diversos *no obstante* que todo se llama Condesuyo.

Las contradicciones asoman, igualmente, en el relato de Betanzos. Refiriéndose a las conquistas de Tupa Inca Yupanqui relata que este «vino a dar en una provincia

---

<sup>80</sup> Zonabend 1977: 279.

<sup>81</sup> Cobo Op. cit. t. II: 10, énfasis míos.

<sup>82</sup> Me refiero a aquella que Foucault llamó «Clásica» y que en términos americanos ha sido identificada con Acosta (Foucault 1989). Sobre Acosta, véase Pagden Op. cit.; y Martínez Neira 1993, entre otros.

<sup>83</sup> Pizarro, P. Op. cit: 221.

que llaman Chuquisaca la gente de la cual y redondez della era gente belicosa y llamábanse charcas»<sup>84</sup>. Nuevamente no hay correspondencia entre el nombre de la provincia y el de la nación de sus habitantes.

Hay en estas provincias tres ciudades pobladas por diversos gobernadores, las cuales son Santiago del Estero en Los Jurés y San Miguel de Tucuman, que participa de servicio de diaguitas y confines de juries, y la ciudad de Nuestra Señora de Talavera, *que tambien son indios juries, aunque diferentes de lengua y en alguna manera en la nacion y en el vivir se diferencian en el traje*<sup>85</sup>.

Curiosa enunciación. Usa el mismo conjunto significante: nación-nombre-lengua-traje. Pero no queda claro si, siendo juries, se diferencian en la lengua, en alguna manera en la nación y, en el vivir, en el traje. ¿Cómo son juries entonces, según la misma lógica española? Aquí el discurso aparece tensionado hasta un extremo tal que parece resultar casi incomprensible. De modo que es posible percibir en este tipo de fisuras, una tensión entre el discurso español sobre las naciones y sus signos, y las prácticas de las sociedades andinas.

Sin embargo, a partir del tema del nombrar se abren varias otras situaciones. Por ejemplo, en el proceso de nombrar a las personas y de mencionar e incorporar a sujetos concretos dentro de los textos escritos, se pueden advertir otros procedimientos. En los discursos históricos, cuando se narrativizaban las situaciones de conquista, de penetración hacia nuevos territorios, se produjo un doble nivel de articulación de los nombres. Siempre al interior de un discurso más general —sobre las naciones—, cuando se nombraba a alguien se lo hacía dentro de un orden. Primero, las autoridades y los señores; después, aquellos que, para efectos de mayor verosimilitud en el relato, debían ser identificados por que hacían algo considerado «notable». Pero es un procedimiento que construyó permanentemente una imagen «borrosa» como resultado de la ausencia de una individualización. No se trata, en definitiva, de precisar a las personas, sino sus cargos o jerarquías y, por ese camino, de lograr mejores «efectos de realidad»<sup>86</sup>. Un ejemplo claro es el que resulta de los relatos escritos por aquellos que llegaron a Cajamarca con Pizarro.

En el transcurso de ese viaje los españoles se encontraron con varias autoridades indígenas: señores locales de las poblaciones por las que pasaban<sup>87</sup>, varios

---

<sup>84</sup> Betanzos Op. cit.: 164.

<sup>85</sup> Pacheco 1881-97 [1569?]: 137, énfasis míos.

<sup>86</sup> Tomo prestado este concepto de Barthes 1970.

<sup>87</sup> Se trata de kurakas de un valle o de varios asentamientos y de diferentes rangos por lo tanto.

funcionarios estatales<sup>88</sup>, y otros dignatarios que fueron percibidos como «mensajeros» o «embajadores». Tuvieron, de esta manera, un primer contacto con algunas autoridades políticas y administrativas andinas. Sin embargo, la descripción que hicieron los españoles se refiere a sus rangos y, en algunos casos, a las posibles dimensiones de su poderío; pero no a sus nombres personales: «súpose que este cacique era gran señor» es el enunciado más usual<sup>89</sup>. No se trata sino de la identificación —en términos europeos e «indianos»— de personajes con mayores atribuciones o jerarquías, distinguibles del «común».

En otra crónica, la de Gonzalo Fernández de Oviedo, al narrar el viaje de Diego de Almagro hacia Chile únicamente se mencionan por sus nombres a Atahualpa, Huascar y Paullu, al inicio y final del relato. De todos los dirigentes locales que encontraron en el camino, la mayoría de ellos en resistencia a su paso, se identifica solamente a uno: «E se partió con su ejército para Chile, dejando pacíficos los valles de Copayapó e por señor de ellos a un indio que se dice Montriri, legítimo subcesor heredero de aquel estado, y por vasallo de Sus Majestades; el cual fué rescebido de sus naturales»<sup>90</sup>.

Si Montriri aparece es porque se ha sometido al dominio español y asumido un cargo de nueva autoridad étnica en un valle ya «pacificado», es decir, incorporado al mundo cristiano.

Como lo ha postulado Lazo<sup>91</sup>, en ciertas prácticas discursivas del siglo XVI sobre las poblaciones indígenas, la descripción más detallada de los nombres y rasgos personales o individuales se hacía únicamente cuando correspondía a los reyes o autoridades importantes. Respecto del común se realizaban —en cambio— descripciones generales. En el caso de Cajamarca en escasas ocasiones se registraron los nombres propios u otros rasgos físicos o sociales de aquellos con quienes se relacionaron los españoles y corresponden a referencias a algunos grandes señores, como en el caso de Pabor, puestas para significar el poderío y la riqueza locales que enfrentaban; o de uno de esos embajadores: «en Sarrán salió el mismo yndio llamado Apo»<sup>92</sup>. Las referencias más frecuentes son las de «cacique», «capitán»,

---

<sup>88</sup> Uno de ellos, por ejemplo, estaba dedicado al cobro de «tributos», Xerez Op. cit.: 211.

<sup>89</sup> Xerez Op. cit.: 209.

<sup>90</sup> Fernández de Oviedo Op. cit.: 138.

<sup>91</sup> 1999.

<sup>92</sup> Pizarro, P.1978 [1571]: 30. *Apu*, en todo caso, no identifica un nombre personal, sino un tratamiento dado a las autoridades.

«principal», «señor»<sup>93</sup>. Lo mismo ocurre con el relato sobre Almagro, donde se señalan «caciques», «principales», «señores» o «embajadores», como únicas referencias de estatus que distinguen a algunos individuos respecto del común<sup>94</sup>.

No se trata, me parece, de un problema surgido del desconocimiento o la ignorancia de parte de los españoles respecto de los nombres de las autoridades locales con las cuales se enfrentaban o relacionaban, puesto que el requerir información sobre los dirigentes indígenas y saber los nombres de las provincias formaba parte usual de las acciones realizadas:

La primera cosa que le mandó el general Pedro de Valdivia al capitán indio fue que cómo se llamaba, y que tanta gente era la de que él era capitán o señor.

Respondióle el indio que él era capitán general de los señores Aldequin y Galeñica, y que a él le llamaban Ulpar<sup>95</sup>.

Creo que de lo que se trata aquí es que los órdenes de los discursos narrativos de tipo histórico imponen —en la mayoría de los textos— la construcción de esas imágenes indígenas difusas, en las que resaltan, por contraste, las figuras de capitanes y soldados españoles como autores de los hechos notables o memorables. Desde esta perspectiva, se ratifica esa condición de enunciación sobre los indios, propia a ese tipo de discursos, en la que estos aparecen sobre todo como telón de fondo explicativo de las acciones españolas. Se trata, como señalé en el capítulo anterior, básicamente de construcciones sin sujeto o de sujetos difusos.

Diferente es, en cambio, la situación en ese mismo tipo de discursos, pero esta vez en textos polifónicos como las probanzas de méritos, cuando de lo que se trata es de dar a conocer un acto digno de recompensa. En esos documentos es más frecuente encontrar nombrados o identificados al menos, a los dirigentes étnicos locales: «[...] prendió a un cacique llamado Chumbicha hermano de Calchaqui señor principal del dicho valle [...]»<sup>96</sup>.

Ellos aparecen aquí tanto por una necesidad de convicción de la prueba del mérito, como de argumentación, puesto que son quienes justifican o explican la acción meritoria o heroica realizada. La inclusión de estos nombres muestra, por

---

<sup>93</sup> Pease 1989: 175.

<sup>94</sup> Fernández de Oviedo Op. cit. : Libro XLVII.

<sup>95</sup> Vivar Op. cit.: 96.

<sup>96</sup> «Información hecha a pedimento de Hernan Mexía Miraval [...]», año 1550; en: Llevillier 1920: 25.

otra parte, una cierta permeabilidad puesto que introduce al interior de los textos escritos nombres surgidos de oralidades altéricas.

Pero en el nombrar a los otros se puede advertir otro tipo de prácticas. Nombrar implica al menos dos operaciones: por una parte, la de identificar, y con ello estoy entendiendo distinguir, diferenciar, introducir o fijar límites —dónde se acaba un topónimo, el nombre de un grupo o el de una persona—; y la de fijar, de adherir ese nombre a su portador, sea este un sujeto colectivo (las naciones) o singular (Beatriz Ñusta o Juan Cotocotar), produciendo una unión que se pretende permanente o indefinida<sup>97</sup>. Entre las acciones de nombrar, de imponer un nombre a otros, el bautismo —que es largamente la acción más repetida y repetitiva— pone en un primer plano los problemas derivados del nombrar a la persona. Ya no se trata aquí de aquellas enunciaciones genéricas del tipo «dijo *un* indio», o «en su real nombre me dió á depósito *ciertos* indios»<sup>98</sup>, sino de producir una identificación individual.

El bautismo impuesto a todos los hombres y mujeres de las poblaciones prehispanicas americanas era un acto pleno de connotaciones que van mucho más allá del simbolismo de la imposición de un nombre cristiano como marca del acto de la incorporación al mundo verdadero, el de la fe cristiana. Sin duda que sus efectos religiosos son enormes y complejos y escapa completamente al objetivo de este trabajo el intentar, siquiera, incorporarlos aquí. Esa acción formó parte y tuvo una influencia importante en la constitución de una nueva práctica que sí guarda relación con la construcción de discursos identitarios, que son el objetivo de esta reflexión y discusión. Y por ello los traigo a colación, en esa restringida perspectiva.

Jueves a veinte y seis del mes de hebrero de mill e quinientos e cinquenta y siete años yendo de camino el señor Joan Velazquez Altamirano por mandado de su magestad a la prouincia de Atacama a traer a los yndios della a conosçimiento de nuestra sancta fee catolica estando en el valle de Cazavindo yndios encomendados por su magestad a Martin Monje vezino de la çiudad de La Plata siendo Dios seruido y mediante don Andres de Chuchilamassa gobernador y caçique de la prouincia de los yndios chichas vinieron los yndios al diçho valle de paz y el caçique prencipal llamado por su nombre Coyacona el qual por su propia voluntad demandó ser cristiano y que juntamente le baptizasen todos los niños

---

<sup>97</sup> A diferencia de otros sistemas de nombrar que admiten los cambios de nombres de un persona, por ejemplo, como algunos de los sistemas andinos, Ramírez 2006.

<sup>98</sup> «Informaciones de los servicios hechos en las provincias del Perú y Chile por Francisco de Aguirre». Cuestionario del 27 de julio de 1545. En: Medina CDIHCh Tomo X, 1896.

que de presente avia en el dicho valle los quales yo Crispoual Diaz de los Santos clerigo bautizé por mandado y rruengo del diçho señor Joan Velazquez Altamirano y les hize un raçonamiento con la lengua donde les di a entender la ley que avian de tener para siempre jamas y el ynterese [sic] y proueçho que de tal bautismo se les seguia para sus animas y lo que presentaua y ansy quedaron muy contentos y consolados y con proposito de perseuerar en nuestra ley y opinion fueron padriños el dicho señor Juan Velazquez Juan de Riba Martin Diego Gomez y madrina Catalina de Acosta morena muger de toda razon y que saue la doctrina crispiana. Bautizé al dicho caçique que podrá ser a lo que pareçe por su aspeto de hedad de treynta y çinco años poco mas o menos dixo llamarse sus padres Abracayte y Asli llamose don Joan Altamirano<sup>99</sup>.

Este acto, repetido infinitas veces y producido generalmente como parte de ese conjunto de acciones rituales españolas que acompañaban las tomas de posesión y la incorporación de aquellos espacios al mundo de la cristiandad, permite la introducción de los nuevos bautizados al mundo, al orden de ese mundo ya sometido a la palabra cristiana: «[...] dixo e platico que ya sabian como por su ruego e ynterçesion el diçho don Joan e algunos sus prençipales se bautizaron e hizieron cristianos»<sup>100</sup>.

La operación del bautismo, de imponer nombres a determinados individuos, parece operar con un principio inverso al de las prácticas discursivas sobre las tierras y las provincias. Mientras en esas eran la tierra o la provincia las que determinaban las características de sus habitantes e, incluso, algunas de sus acciones, acá es a través de los individuos que una provincia es «admitida» al mundo de la cristiandad, al de aquellos sometidos a la obediencia y, por consiguiente, bajo el «amparo y seguro real».

En una primera aproximación, pareciera que estas prácticas operaran simultáneamente en dos planos o dimensiones, no vinculados de manera directa con las identidades colectivas del tipo de las naciones. En una de sus dimensiones, el nombrar se inscribe dentro del discurso más genérico del nosotros y los otros, el mundo cristiano y el de los que no lo son<sup>101</sup>. En el otro plano o dimensión, se trataría de acciones relacionadas directamente con los individuos y no supondrían

---

<sup>99</sup> «España. Como venieron de paz los yndios de Casabindo e se bautizaron el cazique su muger e hijos»; AGI, Patronato 188 n° 1, f. 1r, año 1557.

<sup>100</sup> «Diligencias que se hizieron con los yndios de Atacama que estaban de guerra para que viesesen como vinieron a la obediencia e servicio de su magestad»; AGI Patronato 188 n° 4, f. 1r, año 1557.

<sup>101</sup> Permite discriminar entre «los que tenemos nombre de cristianos y hemos sido bautizados», y «los que carecen de el» y por lo tanto pueden no ser denominados o identificados.

sino esa identidad colectiva, la cristiana, pero no las de las naciones. En efecto, el acto bautismal parece eludir las diferencias surgidas de las particularidades de las naciones para moverse —simultáneamente— en el ámbito de la homogeneidad de los nombres cristianos y en el de la particularidad de los nombres propios, asignados a personas concretas, pero que se repiten aquí y allá, en una serie infinita.

De ahí la aparición de ciertos órdenes en la construcción textual: se habla de los incas y se los nombra, de la nobleza cuzqueña y regional, y se los nombra. Son los Otros. Solo posteriormente, a partir de los procedimientos del control de los cuerpos y de la imposición de la noción de persona, se nombra a los otros individuos que ya son una clase del «nosotros» cristiano. Esto ocurre en contextos de enunciación muy claros: en los registros parroquiales y en los padrones de tributarios, en las visitas y revisitas<sup>102</sup>.

Como lo señalé, estas prácticas del nombrar permiten paralelamente, la aparición de otro juego de referencias espejadas: las de los «otros» no nombrados, los que carecen tanto de nombres de nación, como de espacio y de personas. Las poblaciones de los bordes se transforman así en un sujeto enunciado de manera difusa y generalizadora al que ya me referí en un capítulo anterior. Aquellos que no caben dentro de la cristiandad, que no han entrado en este-nuestro mundo, no alcanzan el beneficio del nombre ni colectivo ni individual. Para ellos quedarán aquellos enunciados del tipo de «otros» o «ciertos» indios; «comarcanos» o «circunvecinos» o, más simplemente, «muchos indios», «entremezclados», etc.

A partir de las imposiciones de los nombres individuales se impuso también una nueva noción de persona: la de individuos, allí donde algunas prácticas prehispánicas involucraban la existencia de otros sistemas; ya sea basados en clases de edad o en sistemas de nombres cambiables a partir de los cargos desempeñados<sup>103</sup>.

El nuevo sistema cristiano fijó individualidades incluso a partir de determinadas características de rasgos físicos, como aparece en uno de los padrones de tributarios de Cochinoqa, en la puna de Atacama. Allí, el repertorio de nombres propios

---

<sup>102</sup> Siguiendo este mismo hilo conductor, podría aventurarse la hipótesis que debe investigarse aún, de que en las narrativas del siglo XVI, el sujeto de la descripción pareciera ser, ante todo, la «nación», en tanto que en el siglo XVII, las naciones serían desplazadas por los indios como sujeto, un colectivo aún mayor y homogeneizante, pero, a la vez, con la introducción de la noción de individuo.

<sup>103</sup> Véase los trabajos de Medinaceli 1993 y 2003; Sánchez y Sica 1994; Salazar y Lestage 1998; Ramírez 2006.

y de «apellidos» se agotó rápidamente dando paso a las marcas físicas : Joseph Vilti *el coxo* ; Francisco Lamas *orejón*; Pedro Lamas *largo*; Justo Lamas *mulato*; Justo Lamas *el barbón*<sup>104</sup>.

Lo relevante es que, conjugándolo con los espacios en los que estas prácticas discursivas de nombrar y controlar los cuerpos tuvieron lugar<sup>105</sup>, se «fijó» no solo a las personas, sino sus supuestas adscripciones identitarias colectivas. Así, los nacidos en San Pedro de Atacama pasaron a ser «atacamas» o los de San Antonio de Lipes —una villa de origen colonial— pasaron a ser igualmente, «lipes»; y esos registros perpetuaron por generaciones esa adscripción, originada tanto en el espacio del cual se era natural (tierra, provincia y nación), como de la individualidad de la persona (y, por consiguiente, de los sistemas de filiación y descendencia).

### 5.3 Los discursos sobre los indios en los Andes. Momentos discursivos

Si los discursos sobre los indios generalizaron y homogeneizaron, borrando las heterogeneidades pre-existentes y contribuyendo así a la emergencia de un nuevo sujeto discursivo e histórico, los de las naciones —estructurados a partir del principio retórico de la *dispositio*— introdujeron diferencias, distinguiendo y clasificando, operando en definitiva en otro plano de la descripción. Si los primeros sirvieron, ante todo, para establecer las condiciones de un nuevo sistema de dominación y denominación, común a todas las poblaciones pre hispánicas, los segundos se ejercieron ante todo en el control burocrático directo sobre las poblaciones, dando lugar entre otro tipo de prácticas, a las del otorgamiento de encomiendas y a la fijación de las cargas tributarias, así como al control directo de las poblaciones nativas, operaciones todas que requerían de un sistema de clasificaciones similares a las ya aplicadas para asentar el dominio español sobre otras alteridades, como las de las poblaciones de Andalucía y del norte de África, por ejemplo.

Una de las consecuencias de la aplicación de estos discursos fue que la identidad quedó, entonces, enmarcada en un tipo de enunciados: los de las «naciones», que terminó siendo empleado tanto por y para los españoles como para y por los indios. En la extensión del empleo de este discurso sobre las naciones por parte

---

<sup>104</sup> AMT, Carpeta n° 254, 24 fs. Años 1675-1735, «Memoria y razón individual delos indios existentes en los pueblos de Casavindo y Cochinoca», f. 2r, 2v, 17r.

<sup>105</sup> Los archivos parroquiales y los padrones tributarios, sobre todo.

de los españoles destaca el hecho de que parece haber sido prontamente incorporado por parte de las sociedades indígenas —andinas al menos— a sus propios procedimientos discursivos y de representación. Es esta estructura descriptiva la que se encuentra, por ejemplo, como parte de la argumentación de los señores aymaras de Charcas para hacerse entender por los españoles:

En nuestra *prouincia* de los charcas antes de los yngas y despues dellos solia hauer señores *naturales* mayores de a diez mil vasallos y otros de a ocho mil indios y otros de a seis mil indios y vasallos otros dichos señores y caualleros eran superiores de los demas caciques y señores que hauia en cada *nacion*. Y ansi el uno fue de los charcas y el otro de los caracas y el otro de los soras y el otro de los quillacas y el otro de los carangas y el otro de los chuis y el otro de los chichas *cada uno diferentes en la nacion habitos y traje* [...] <sup>106</sup>.

Aquí, como en los textos españoles, podemos encontrar el mismo conjunto de términos que permiten describir, identificar y diferenciar a unos de otros: las provincias tienen naciones y quienes forman parte de ellas son sus naturales, así como sus dirigentes son los legítimos precisamente por compartir la misma naturaleza. Se trata de una situación que contribuye a realzar la importancia que tuvieron los discursos sobre las naciones en los procesos de descripción y etnificación de las sociedades indígenas coloniales. Pero estos discursos fueron también altamente performativos: me parece que, en conjunto con el de las tierras y provincias, fueron los que sirvieron de sustento y base para la fijación de las identidades que hoy reconocemos como «étnicas».

Las descripciones españolas estaban marcadas por sus propias prácticas culturales y por sus respectivos sistemas de significación de las diferencias. Como resultado, fueron sus descripciones las que homogeneizaron parte de la información que se registró en los documentos, «alumbrando» aquellos elementos que eran culturalmente familiares al mundo europeo, y «oscureciendo» <sup>107</sup> aquellos otros para los cuales su propia atención —su «mirada»— no estaba preparada o acostumbrada. Por ello, no puedo sino coincidir con la sospecha expresada por Bouysse-Cassagne:

[...] el arsenal retórico de que disponen los textos para construir la figura del Otro es extremadamente complejo. Así, la comparación que se considera para señalar las similitudes puede ser utilizada en realidad como una especie de máscara para ocultar las diferencias. Cuando las referencias son explícitas, el escritor español elegirá comparar solamente los rasgos que más se parecen a su propia cultura. Así,

---

<sup>106</sup> *Memorial de Charcas*, versión de Espinoza Soriano 1969:134, énfasis míos.

<sup>107</sup> En el sentido de no registrar, de omitir.

cuanto más próximo al suyo parece el modelo inca a los españoles, la manera en que funcionaban los grupos étnicos locales parece más lejana<sup>108</sup>.

Es un campo de discursos que exhiben permeabilidades y fisuras, a través de las cuales se «cuelan» fragmentos de otras prácticas discursivas y de otros sistemas identitarios. Parece necesario, sin embargo, introducir una nota de cautela, puesto que el paso de unas discursividades a otras no fue directo y nada asegura que los que aparecen como marcadores identitarios de las naciones o como nombres de unidades sociales hubieran tenido similares valores significantes en las prácticas andinas.

Los conjuntos significantes de marcadores y de rasgos diacríticos que manifestaban las diferencias entre unos y otros grupos fueron sometidos a varios procesos de rearticulación discursiva. De lo revisado hasta aquí destacan los siguientes:

- a) por una parte, una homogeneización que resulta del privilegio que le otorgó la mirada española a determinados objetos o prácticas (vestidos, tocados, peinados, lengua, territorio, nombre). Se los describió regularmente haciéndolos, por lo tanto, más visibles que otros objetos. No se trata de que no lo fueran y probablemente muchos de los grupos los empleaban, pero es posible que en algunos casos esas diferencias no fueran de identidad (de nación).
- b) Algunos otros conjuntos significantes, tales como los bailes y músicas, la pintura facial o corporal, que si bien no fueron reconocidos como parte del conjunto significativo de «nación», sí quedaron registrados porque en ciertos contextos discursivos los testimonios indígenas sí pudieron expresarlos.
- c) Otros parecieran haber quedado «borrados» o silenciados, despojados de una textualidad que los hiciera llegar hasta nosotros. Pienso en algunos componentes del conjunto de la vestimenta y que conocemos sobre todo por los trabajos arqueológicos, como las talegas, aparentemente impuestas por los inca a las poblaciones costeras de Arica, en reemplazo de las bolsas-fajas propias de la tradición de la costa<sup>109</sup>; o los sistemas de diferenciación en la pintura rupestre, algunas de cuyas especificidades fueron sacadas a luz por los arqueólogos en Atacama, Lípez y la puna atacameña y sobre los que volveré en los capítulos finales<sup>110</sup>; o el seguimiento de senderos con determinadas cargas «étnicas» o propias a ciertos colectivos humanos y no compartidos con otros, por ejemplo, como

---

<sup>108</sup> Bouysse Cassagne 1987: 21.

<sup>109</sup> Herrera 1992: 105 y ss., siguiendo una hipótesis de Ulloa 1985.

<sup>110</sup> Fernández Distel 1993; Gallardo et al. 1990 a; Aschero 1999.

las rutas de los chipaya hacia la costa del norte de Chile<sup>111</sup>; o, por último, las construcciones diferenciadoras empleando el tiempo como significante, tan conocidas en los mitos de origen aymaras<sup>112</sup>, en las construcciones identitarias jalq'as y tarabuco<sup>113</sup> contemporáneas en el sur de Bolivia y entre las comunidades de la cuenca alta del río Loa<sup>114</sup>.

De lo expuesto hasta este punto se desprenden varios aspectos que me interesa destacar. El primero de ellos, de gran relevancia en la medida en que determina las condiciones de enunciación sobre las sociedades indígenas americanas, es que las clasificaciones y las prácticas discursivas hispanas que etnifican se construyeron a partir de incluir al otro en el mundo del dominador, de introducirlo en un nuevo orden (el único posible de ser pensado). Los otros en *este, nuestro* mundo. Aunque ello parezca ahora evidente, no deja de ser por eso relevante. Ese otro puede ser hablado-enunciado a condición de ser integrado; de otra manera será ya sea directamente silenciado, ya sea incluido en categorías clasificatorias que los alejan de un posible reconocimiento tanto de sus identidades culturales y sociales, como de su misma humanidad.

Pero también se puede advertir que no estamos en presencia de un discurso hegemónico o único, sino que lo que se encuentra es, por el contrario, un espacio intertextual caracterizado por la existencia simultánea de varios discursos que se entrecruzaban, mezclaban y traspasaban signos. Aquí he podido reconocer al menos tres de ellos.

Uno es el que denominaré el *Discurso sobre los espacios del Mundo*. Aplicado en cualquier lugar donde se encontraran los españoles —y parte de la sociedad europea de la época, debiera agregarse—, en América como en África o Asia, suponía una actividad intelectual de ordenar espacios «continentes», capaces de contener en sí partes del mundo, de sus habitantes y de las cosas que hay en él. Este discurso se sustentaba en una episteme que funcionaba a partir de una percepción discreta, no continua del espacio y de sus tierras, y que posibilitaba introducir marcas significantes, ordenar y separar las partes respecto de un todo percibido como mayor, inclusivo y continente o contenedor. Los discursos sobre las tierras, sobre las provincias, constelaciones, animales y poblaciones humanas encuentran aquí un procedimiento significativo y un orden que posibilita sus enunciaciones.

---

<sup>111</sup> Cereceda 1993.

<sup>112</sup> Wachtel 1990; Bouysson-Cassagne 1987; Cereceda 1990.

<sup>113</sup> Cereceda et al. 1994.

<sup>114</sup> Castro y Martínez 1996.

Otro es el *Discurso sobre el orden del mundo* (el *Ordo Mundi*). Es, como el anterior, un discurso aplicado a situaciones diversas, no necesariamente referidas a las poblaciones americanas y permitía ordenar, clasificar y valorizar *culturalmente* las prácticas sociales, tanto propias como de los extraños. Sus enunciados más comunes<sup>115</sup> proporcionaron los significantes que permitieron construir descripciones y categorizaciones sobre las sociedades así como sobre los lugares habitados por ellas. Pero, además, es este discurso el que permite entender los juegos connotativos presentes en la construcción de narrativas como las de las conquistas o las que apoyaban las probanzas de méritos y servicios.

Por último, el que podría llamarse *Discurso sobre las gentes*. He optado por denominarlo así, para evitar, al menos aquí, el anacronismo que implicaría nominarlo como el discurso sobre las identidades, aunque fue éste precisamente el discurso que permitió construir las discursividades identitarias. El sistema de clasificación que le daba sentido y que pareciera articularse a partir de categorías tales como cristianos, infieles o bárbaros, habría dado paso aquí a la consolidación de ese nuevo discurso: el sobre los indios, homogeneizante y constructor de un nuevo sujeto. Sus signos iniciales podemos reconocerlos en los discursos anteriores. Sin embargo, a partir de ese mismo discurso sobre las gentes, e igualmente vinculado a los anteriores, se organizó también el de *las naciones*, que construyó identidades colectivas que iban más allá de lo meramente político —reinos—, puesto que suponía semejanzas o similitudes, coherencias internas y marcas de diferenciación. Algunos de sus signos<sup>116</sup> terminaron por imponerse como conjunto significativo de los rasgos que connotaban la identidad y que predominaron en las construcciones narrativas sobre las sociedades no europeas en América. Por último, es aquí donde se articulan también aquellas prácticas que se sustentaban en las descripciones individuales, de persona. Se constituyó una nueva noción de *individuo*, de sujeto ya no colectivo y sus signos son los nombres personales, las marcas del cuerpo, etc.

Una segunda consecuencia de estos procesos discursivos fue la de que también un sinnúmero de identidades indígenas rearticuladas o surgidas posteriormente a la imposición del dominio colonial, lo hicieron ya desde una conceptualización predeterminada de lo que era *ser indio* como telón de fondo (tanto si lo aceptaban

---

<sup>115</sup> Adentro-afuera; policía-ausencia de justicia; arriba-abajo; hombres-salvajes; orden-desorden; llano-fragoso, etc.

<sup>116</sup> Me refiero al conjunto reducido que establece el «modelo», de nombres, trajes, costumbres, idioma y territorio.

como si lo rechazaran)<sup>117</sup>. Ya se trate de conjuntos identitarios de una vasta región, tales como los mapuches (en Chile), los pampas, ranqueles o qollas (en el sur y norte de Argentina, respectivamente) o los aymaras y quechuas (en Bolivia, Perú y Ecuador); o ya se trate de unidades menores, de aquellas generalmente asociadas al concepto de grupos étnicos, como los jalq'a y tarabuco (en Bolivia) o las poblaciones andinas del sur peruano<sup>118</sup>.

Por otro lado, no quisiera pasar por alto una característica común a todos estos discursos y discursividades en lo que respecta a las condiciones de enunciación sobre los indios o sus sociedades. Las sociedades indígenas entraron en los textos, básicamente por tres razones o motivos:

- a) Como enemigos: se transformaron en objeto de una mención (no descripción) en cuanto justificaban acciones de los cristianos. El detalle de sus prácticas parece estar en relación con los «trabajos y pesares» pasados por los españoles.
- b) Como parte de las cosas notables: aquí surgieron importantes caracterizaciones que más tarde se transformaron en identitarias: los chiriguano «canibales» y duros de carnes, los camanchacas y sus balsas de cueros de lobo, etc.
- c) Como parte de la tierra: aquí ocuparon una posición similar a la de otros elementos como la orografía, la flora o el clima. Los indios *eran* de la tierra.

Señalé anteriormente que me parecía que no se trataba de discursos contruidos únicamente con el objetivo de describir y controlar a las sociedades indígenas. La presencia de otros discursos que formaban parte igualmente de las tradiciones europeas o de sus sistemas clasificatorios pueden advertirse —por ejemplo— en las descripciones de los gobernantes y sus signos exteriores (Atahualpa), o en el de los signos de estatus (calidades de ropas y tocados como clase e identidad de oficio).

Básicamente, ellos eran solidarios con el tipo de discursos de la semejanza, puesto que suponían la aplicación a nuevas situaciones de las mismas epistemes y paradigmas. En la medida en que los discursos se iban impregnando, al aceptar en sus construcciones fragmentos de las discursividades indígenas, y se iban tensionando, es que se fueron abriendo paulatinamente a la ruptura discursiva que simbolizará el texto de Joseph de Acosta ya a finales del siglo XVI; este ha

---

<sup>117</sup> Abercrombie 1991.

<sup>118</sup> Para el caso mapuche, véase Boccara 1998, 1999 a y b y Casanova 1996; para los jalq'a y tarabuco, Cereceda et al 1994; y para el caso peruano, véase Siverblatt 1992. Sobre situaciones similares con otros pueblos americanos, como los quichés, véase Gutiérrez 1993.

sido señalado con justicia como el paradigma de una nueva discursividad que dio paso a una mayor hegemonía de los «Discursos de la Diferencia»<sup>119</sup>.

Además, intervienen las variaciones cronológicas que Pagden llamó «momentos», que siendo hegemónicos no excluyeron necesariamente a los otros discursos. Este panorama se hace más complejo por la coexistencia de al menos tres procesos en la construcción de las discursividades identitarias sobre los indios, en el espacio andino colonial:

- a) «La construcción de un sujeto colectivo: los indios». Fue un momento de grandes tensiones y propuestas de varios lados. Las poblaciones andinas también elaboraron alternativas de respuesta: por ejemplo, cuando los señores de Charcas solicitaron ciertos privilegios y juntaron, para ello, en una misma argumentación, algunas de las estructuras prehispánicas (ser «señores de andas») con otras ya coloniales (como el derecho a andar a caballo), se produjeron nuevos arreglos discursivos respecto del «ser» indios<sup>120</sup>. Creo que cuando se hacían pinturas en las iglesias y otros lugares (que fueron percibidas como parte de una «resistencia» por parte de los españoles), así como cuando se efectuaban las dramatizaciones públicas del fin de Atahualpa<sup>121</sup>, también estaba en juego parte de este proceso<sup>122</sup>.
- b) «El reconocimiento de las naciones». Uno de sus efectos discursivos más importantes fue el abandono de una narración únicamente centrada en los incas, para construir visiones más particularizadas o más locales. Se sustentó en crónicas y memoriales, pero también en los discursos andinos previos y en sus etno-clasificaciones, propagándose sobre todo polifónicamente. Uno de sus efectos fue el de homogeneizar las descripciones de los rasgos distintivos y diferenciadores de las unidades políticas andinas, reduciéndolas a un conjunto restringido de rasgos diacríticos que se suponían comunes a todos.
- c) «La fijación de las identidades». Se prolongó por toda la colonia y perdura hasta la actualidad. Creó dispositivos específicos para asegurar esa fijación: tasas, visitas y revisitas, padrones eclesiásticos, categoría de tributarios, la

---

<sup>119</sup> Pagden Op. cit.: 201 y ss.; Martínez Neira 1993.

<sup>120</sup> Platt, Bouysse-Cassagne y Harris Op. cit.

<sup>121</sup> Husson 1998.

<sup>122</sup> Pease 1991: 21 y ss.; Millones 1992; Beyersdorff 1995. Dejo fuera (porque escapa a los objetivos de este trabajo) la discusión respecto de cómo entender esos procesos, si como «etnogénesis continua» doblemente articulada respecto de los poderes estatales, como lo postula Abercrombie (1991), o como procesos de «mestizaje» como podría inferirse del trabajo de Gruzinski (2000).

constitución de una nueva noción de persona, más individual. Tuvo varios efectos: «congeló» las identidades y las «naturalizó» e introdujo la noción de persona en una categorización europea. Resulta de los dispositivos jurídicos y administrativos coloniales (incluyendo los eclesiásticos) y de ahí también su sustento en textos polifónicos. Se construyeron, en definitiva, nuevas identidades, surgidas de los procesos coloniales, que, si bien podían contener elementos previos, o inclusive no invalidar a las anteriores, se superpusieron, resemantizando el campo de lo identitario y fijando en una nueva configuración significativa y discursiva, nombres colectivos (de naciones), con territorios (de igual denominación) y con personas (re-individualizadas), al interior de esa enorme categoría de clasificación que es la de «indios».

No se trata de momentos excluyentes mutuamente, sino por el contrario, de procesos que se compartieron mutuamente signos, fragmentos de discursividades, etc.

## CAPÍTULO VI

# La inclusión de fragmentos andinos en los textos españoles

¿Se puede «levantar» la capa de los discursos y discursividades españolas para buscar otros discursos etnificadores enunciados a partir del poder, como los incaicos, por ejemplo?

¿Con qué discursos acerca de las alteridades o las identidades se encontraron los españoles a su arribo al Tahuantinsuyu?, ¿qué fragmentos fueron incorporados a la construcción colonial de las identidades indias? ¿Había un discurso hegemónico y, como se ha supuesto implícitamente, tal vez común?, ¿o, por el contrario, entre las sociedades andinas circulaban distintos discursos y discursividades que daban cuenta de las diferencias?

Creo necesario explorar los fragmentos de esas narrativas no hispánicas para intentar un doble ejercicio: atisbar lo que podrían haber sido parte de las prácticas andinas para referirse a los que «son parecidos a mí» y los que «son diferentes», los otros, y conocer algunos de los procedimientos a través de los cuales esos fragmentos se incorporaron a los textos españoles.

Hay varios textos coloniales en los que la antropología y la etnohistoria han reconocido una importante presencia de fragmentos de narraciones y discursividades indígenas. En el relato de Pachacuti, por ejemplo, es factible encontrar narraciones como la siguiente: «Y assi el dicho Guascar Ynga despacha mensajero a todo su reyno de Tabantinsuyo hasta Chile, Coquimbo, Tucman, Chiriguaes y a los Andes de Carabaya, y a los *hatunrunas que son gigantes*, y a los andes. Y al fin dentro de pocos días, acuden de todo el reyno tanto sin quentos de hombres de guerra [...]»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pachacuti 1993: 260 [f. 39v], énfasis mío.

Algo similar ocurre con el listado de «naciones con que el inca pobló a Copacabana», que proporciona Ramos Gavilán. Allí, entre las 42 naciones que fueron movilizadas al santuario y a la población, se nombra a los *andesuyos*, *condesuyos* y *guanacos*<sup>2</sup>. «Hatunrunas que son gigantes» —como cita Pachacuti— es una expresión que corresponde a una clasificación que no alude al nombre de un grupo sino más bien a una característica que se le atribuye; y «guanacos» no es, ciertamente, el etnónimo propio de un grupo, sino un apelativo impuesto externamente. Por otra parte, denominaciones como *andesuyos* y *condesuyos*, al interior de un contexto que buscaba precisar «naciones», individualizar y diferenciar, hacen pensar en la posibilidad de que en algunas instancias se acudiera a homogeneizaciones espaciales que podrían ser etapas de procesos de etnificación generados desde el poder. Estaríamos entonces en presencia de un sistema más generalizado de denominaciones clasificatorias y sistemas de etnificación, lo que podría abrir una puerta respecto de esos campos de enunciación. Por otra parte, también existe un relativo acuerdo o consenso entre los estudiosos de las sociedades andinas respecto de que en los mitos de origen del mundo, recogidos fundamentalmente en las crónicas, se encontrarían algunas bases del pensamiento que daba forma a los relatos identitarios de los diferentes grupos étnicos.

Es ampliamente conocido el relato que Cristóbal de Molina (el cuzqueño) transcribió al inicio de su *Relación* sobre los incas<sup>3</sup>. Allí se narra cómo surgieron las primeras «gentes y naciones» en Tiwanaku, y cómo Viracocha les pintó sus trajes, vestidos y peinados, dándoles también lenguas, cantos y semillas para diferenciar a unos de otros<sup>4</sup>. En ese, como en otros similares, se encontraría el conjunto de elementos significantes que los trabajos sobre etnohistoria andina han reconocido como el núcleo de la expresión de las identidades locales y de los señoríos.

En el desarrollo de los estudios sobre las sociedades andinas prehispánicas, se encuentra una doble idea que ha tenido gran importancia. Me refiero a que la convicción acerca de la existencia de una tradición oral andina, está complementada con el reconocimiento de sus relatos, al ser recogidos por parte de los españoles, resultaron distorsionados por un eurocentrismo categorial europeo, que habría influido fuertemente en su capacidad (y en la nuestra) para comprender esas otras formas de organización y representación.

---

<sup>2</sup> 1976 [1621]: 43.

<sup>3</sup> Yo mismo lo cité en el capítulo anterior por lo que me excuso de hacerlo nuevamente.

<sup>4</sup> Molina 1943 [1575]: 8.

[...] nuestro esfuerzo por penetrar en el pensamiento indígena se ve obstaculizado por la defectuosa información transmitida a través de crónicas y relaciones. Muchos de nuestros errores se inician en las referencias dadas por los cronistas, yerros comprensibles pero que hoy se deben subsanar.

Por los motivos expuestos, por la época y la propia cultura de los hombres del siglo XVI, ¿podían acaso los cronistas aquilatar y transmitirnos la experiencia andina? ¿Estaban preparados para semejante tarea?<sup>5</sup>

Por lo general se observa una tendencia a suponer que el empleo de categorías españolas en reemplazo de las locales, o el empleo de sus propios estereotipos etnificadores, respondió más a una cierta «incapacidad» de los europeos por entender los «matices» o «complejidades» de las prácticas indígenas, y no a que los relatos y conceptos eurocéntricos correspondieran a prácticas discursivas hispanas, establecidas *a priori* en cuanto a sus bordes y condiciones de enunciación.

Como lo ha resumido del Río:

Es decir, juegan y se entrelazan varios elementos que oscurecen, a mi juicio, esta problemática [de la identificación de los grupos étnicos y de sus estructuras]:

a.- categorías aymaras propias de los pueblos altiplánicos, que se encontraban vigentes aún en épocas coloniales, debido a que la dominación incaica fue indirecta y afectó especialmente a las élites provinciales.

b.- categorías incas producto de los desplazamientos y asignaciones de nuevos roles efectuados por el poder central cusqueño.

c.- difusión de un «modelo inca» por parte de los españoles. Cuando estos enfrentaron a una sociedad en la que no podían diferenciar los matices culturales que se presentaban a nivel local tenían, salvo excepciones (Polo de Ondegardo<sup>6</sup>; Cristóbal de Molina, el cusqueño<sup>7</sup>) «una concepción incaica de los indígenas» a través de la cual interpretaban la realidad etnográfica.

d.- por otro lado, los indígenas recurrían a ese «modelo incaico» de comportamiento cada vez que se enfrentaban al conquistador, utilizando las representaciones que el blanco tenía de él.

e.- influencias de la cultura europea producto del contacto hispano-indígena, donde muchas veces, esos usos le permitían al indígena obtener ciertos beneficios y, en otros casos, profundizar su explotación.

---

<sup>5</sup> Rostworowski 1983: 13.

<sup>6</sup> [1559] 1916.

<sup>7</sup> [1553] 1943.

f.- por último, es necesario advertir en el registro histórico, el juego de intereses en pugna que perseguían cada una de las partes, escondiendo y distorsionando, con distintos fines, una determinada realidad<sup>8</sup>.

Aunque coincido en gran parte con lo expuesto por esta autora, discrepo, sin embargo, en lo que respecta a su interpretación de las categorías españolas. En su argumentación ellas resultan de una incapacidad para «diferenciar matices» y no del funcionamiento de un sistema categorial propio.

Esta perspectiva admite, ciertamente, sutilezas. Entre los estudios antropológicos e históricos sobre las sociedades andinas prehispánicas y coloniales se encuentran trabajos que intentan entender y esclarecer algunas de las lógicas que organizaban determinados sistemas de denominaciones coloniales. El trabajo de Rostworski sobre el concepto hispano de «parcialidad» usado por los españoles en el siglo XVI peruano<sup>9</sup> muestra que esta línea tiene una tradición en estos estudios. Más recientemente, Ferreiro<sup>10</sup> ha abordado este tipo de problemáticas respecto de las lógicas que permitirían entender la aplicación de ciertos etnónimos a las poblaciones de la gobernación de Tucumán.

En uno de sus últimos trabajos Pease<sup>11</sup> abordó este tema planteando que las narraciones de los cronistas no deben ser entendidas como descripciones «de las cosas que veían» (no son por lo tanto, datos), sino «fundamentalmente opiniones, puntos de vista, interpretaciones de las cosas vistas u oídas»<sup>12</sup>. Representa, en cierta medida, una importante ruptura respecto de análisis historiográficos anteriores. Para él, se trata de «esquemas» interpretativos generados en la propia experiencia europea, algo muy similar a lo que estoy planteando acá. Sin embargo, Pease reduce todos esos esquemas a lo que sería un discurso histórico, en la medida en que la historia sería, en el siglo XVI, una forma explicativa del mundo. Quedan fuera, así, los discursos sobre las tierras y sobre las naciones, entre otros, que sin ser «históricos», si permitían clasificar las alteridades y las diferencias entre los distintos grupos humanos.

Asumiendo que los fragmentos andinos se encuentran sometidos a nuevas disposiciones de significación al interior de nuevas narrativas, se hace necesario intentar aplicar una metodología similar a la establecida anteriormente para los textos

---

<sup>8</sup> Del Río 1995: 5.

<sup>9</sup> 1981.

<sup>10</sup> 1995.

<sup>11</sup> 1995: 121 y ss.

<sup>12</sup> Op. cit.: 122.

peninsulares. Esto es, aquella que consiste en identificar los contextos o situaciones en que se incorporaron esos fragmentos; precisar el corpus o conjunto textual al que pertenecen los documentos con los cuales trabajar; e intentar determinar sus condiciones de producción. Son estas últimas las que pueden determinar la instancia de la enunciación y de este modo organizan la información del documento<sup>13</sup>; van a adquirir una importancia particular en la determinación de la inclusión o exclusión de ciertos temas, así como la visibilidad de unos fragmentos testimoniales o el silencio sobre otros.

Esta inclusión de discursos anteriores, con sus diferentes narrativas, en nuevos contextos —lo que he llamado la permeabilidad de los discursos—, tiene implicancias también respecto del orden de la enunciación, es decir, cuál es el objeto de la estructuración del texto colonial y qué posición ocupan los enunciados sobre los indígenas, por ejemplo, dentro del mismo. En algunos casos los relatos indígenas solo juegan el rol de una marca de verosimilitud<sup>14</sup> o de antecedente retórico<sup>15</sup>, razón por la cual las condiciones de la información pueden variar fuertemente.

Para precisar más estos aspectos, determinantes en cualquiera de las lecturas que quieran hacerse de los textos coloniales que contienen fragmentos de testimonios andinos, quisiera detenerme brevemente en una dimensión del proceso de incorporación o inclusión de fragmentos testimoniales o de recopilaciones orales indígenas en las escrituras coloniales. Puede parecer una disgregación respecto del tema central pero, y espero demostrarlo, el proceso a través del cual se obtuvo un control sobre las memorias indígenas alcanzó tal importancia que resulta determinante para la comprensión de las narraciones sobre las sociedades andinas y sus identidades. Es un «filtro» que introdujo una distorsión más grande que los de la traducción o de la reducción de testimonios verbales a protocolos escritos.

## **6.1 La lucha por el control de la memoria**

En toda Mesoamérica y el ex Tahuantinsuyu andino, a lo largo de la centuria que sucede a los primeros contactos entre europeos y autóctonos, decenas de misioneros, clérigos, funcionarios coloniales, historiadores y miembros letrados

---

<sup>13</sup> Invernizzi 1988: 59.

<sup>14</sup> Como es frecuente en la inclusión de fragmentos míticos en los escritos sobre las religiosidades andinas o en los de extirpación de idolatrías.

<sup>15</sup> Aquellos que permiten exhibir con mayor magnificencia los actos heroicos del héroe español de turno.

de las aristocracias indígenas, se dedican con ahínco a «rescatar», por medio de la escritura alfabética, las antiguas tradiciones orales amenazadas de extinción. No los mueve, a estos recopiladores, ningún desinteresado afán científico o literario; casi todas las recopilaciones conocidas son el resultado de un encargo oficial y afirman obedecer las consignas de la instancia patrocinadora (iglesia, inquisición, administración)<sup>16</sup>.

Los resultados de ese complejo y a momentos abigarrado trabajo de recoger, recopilar y fijar esas tradiciones orales, no fueron únicamente los de producir una importante información para su consumo en España o en las nacientes colonias; ni servir de apoyo para la solicitud de nuevas prebendas o dones por servicios meritorios. Simultáneamente se produjo otro proceso no menos relevante: el paso de una oralidad a una escrituralidad<sup>17</sup> en muchas sociedades indígenas, con el consiguiente surgimiento de un nuevo tipo de reflexión y expresión<sup>18</sup>. Es este el proceso que, igualmente, dió paso a la constitución paulatina de lo que Rama denominó «la ciudad letrada»<sup>19</sup>; a la legitimación de la invasión europea y al surgimiento de un nuevo imaginario occidental de dominación, a través de la vinculación entre escritura, memoria e historia, como lo señaló Mignolo<sup>20</sup>.

Siguiendo a este último autor<sup>21</sup>, uno de los pilares más fundamentales para validar desde el punto de vista ideológico de la dominación española y para legitimar la invasión europea en América, fue la imposición del sistema alfabético. Se trató de un proceso mediante el cual, junto con deslegitimar y desvalorizar los sistemas de registro de tradiciones propios de cada cultura y de cada sociedad americana, se impuso una jerarquía de valores en la que la posesión de la escritura alfabética estaba estrechamente asociada tanto a la posesión de inteligencia humana, como a la capacidad de tener una única, verídica y ordenada historia, una «memoria de las cosas».

Y puesto que ellos no tienen escritura ni letras, no pueden dar buena cuenta de cómo han oído esto de sus antepasados, y por eso no concuerdan en lo que dicen, ni aún se puede escribir ordenadamente lo que refieren<sup>22</sup>.

---

<sup>16</sup> Lienhard 1989: 67.

<sup>17</sup> Oralidad y escrituralidad están usadas aquí en el sentido de sistemas de pensamiento con lógicas propias y con sistemas de conservación y reproducción que apelan a mecanismos diferentes, tal como lo han desarrollado Goody 1979 y Ong 1987.

<sup>18</sup> Gruzinski 1991 y 2000.

<sup>19</sup> Rama 1985.

<sup>20</sup> Mignolo 1992 a y b, 1995 y 2000.

<sup>21</sup> 1992a: 97: 108.

<sup>22</sup> Pané 1998 [1498?]: 9-10.

Como estas naciones bárbaras de indios carecieron siempre de letras, no tuvieron como poder conservar los monumentos y memorias de sus tiempos, edades y mayores vera y ordenadamente<sup>23</sup>.

Así, escritura, historia y memoria quedaron estrechamente asociadas. Por otro lado, tal como lo señaló Gruzinski<sup>24</sup>, este proceso implicó una «colonización» de los imaginarios locales, en una doble dimensión: por un lado la pérdida del control y hegemonía de los temas a ser pensados y representados oralmente o por medio de otros sistemas de registros, por otro (lo que me parece mucho más importante) la imposición de nuevas lógicas de pensamiento y representación. Uno de sus resultados fue la pérdida de legitimidad y de valor de los testimonios propios, de los recuerdos y tradiciones locales no escritos, la que en algunos casos perdura hasta la actualidad<sup>25</sup>. La importancia final de este proceso es conocida: «In the sixteenth century, Spanish missionaries judged and ranked human intelligence and civilization by whether the people were in possession of alphabetic writing. *This was an initial moment in the configuration of colonial difference and the building of the Atlantic imaginary, which will become the imaginary of the modern/colonial world*»<sup>26</sup>.

Son varias las dimensiones que aparecen envueltas aquí. Entre ellas me interesa destacar una por sus consecuencias. Es la de la imposición de la escritura alfabética y la legitimación de la misma como el único sistema válido para recoger, recuperar y guardar testimonios, que provocó una verdadera lucha ideológica por imponer, en cada lugar y sociedad colonizada, *una sola versión histórica del pasado de esas sociedades indígenas*. Esta lucha, que tuvo lugar en múltiples espacios y momentos, se caracterizó también por alcanzar diversos planos de manifestación. La escritura de cada historia significó la imposición de clasificaciones y conceptos europeos como los de rey e imperio; señores y vasallos, monarquías y sucesión de mayorazgo, etc., por encima de los ordenamientos indígenas<sup>27</sup>. Conllevó asimismo una nueva lógica narrativa, que organizaba la información de maneras distintas a las acostumbradas<sup>28</sup>, y posibilitó la construcción de una representación de las sociedades

---

<sup>23</sup> Sarmiento de Gamboa 1942 [1572]: 48.

<sup>24</sup> 1991.

<sup>25</sup> Bouysse-Cassagne y Harris 1987: 12.

<sup>26</sup> Mignolo 2000: 3, el énfasis es mío.

<sup>27</sup> Temas que se han desarrollado ampliamente en numerosos y excelentes trabajos etnohistóricos, de los cuales se pueden citar, entre otros, los de Pease 1978 a y 1995; Rostworowski 1983; Wachtel 1976; Saignes 1986.

<sup>28</sup> Los casos de las informaciones geográficas y de los mapas coloniales, trabajados por Saignes 1982-83; Gruzinski 1991; Harris 1997; pueden ejemplificar esta afirmación.

indígenas y de su pasado que perduró, matices más o menos, como hegemónica hasta el siglo XX<sup>29</sup>. Una lucha que implicó, en el fondo, la disputa por el control de la memoria social, tanto la de los dominadores como la de las sociedades dominadas que, por ese camino, perdieron sus propios relatos, puesto que en los textos escritos se incorporaron solo algunos de sus fragmentos.

En el caso de las sociedades andinas hay varios materiales documentales que muestran algunas etapas de ese proceso, permitiendo percibir algo de la derrota ideológica que significó para ellas.

### a) Escritura versus oralidad

Uno de los primeros relatos conocidos de procedencia indígena, posteriores a la invasión del Tahuantinsuyu, es el que dictó Titu Cusi Yupanqui en Vilcabamba. Al inicio de la larga *Relación* que dictó el inca, se señala: «[...] Y porque la memoria de los hombres es devil y flaca e si no nos acurrimos [*sic*] a las letras para nos aprovechar dellas en nuestras neçesidades, hera cosa ynposible podernos acordar por esteno de todos los negoçios largos y de ynportançia que se nos ofresçiesen»<sup>30</sup>.

Aunque su redacción más parece un argumento elaborado por manos españolas, su sola inclusión en ese texto nos muestra facetas de esa lucha por controlar la memoria. Los testimonios son múltiples y también los ejemplos. Las declaraciones de los señores andinos, interrogados por orden del virrey Francisco de Toledo, en los años 1570 y 1571 (es decir, contemporáneas a la *Relación* de Vilcabamba), también permiten una aproximación a las dimensiones regionales alcanzadas por esta lucha: «Dixeron que *como no tyenen quenta con papel y tinta como los españoles que no saben dezir lo que a que murio el dicho Topa Ynga Yupangui* e que a lo que les parece es que diez años antes que entrasen en esta tierra los españoles murio el dicho Guayna Capac y que es la uerdad y lo que deste caso saben para el juramento que tienen fecho y no firmaron porque no saben escrebir»<sup>31</sup>.

«Dixeron [...] que no saben dezir». Las intervenciones del escribano y traductor no logran ocultar el trasfondo doloroso implícito en esa declaración, el

---

<sup>29</sup> Esto fue así al menos en el caso de los Andes. Pease 1991: 17; Flores Galindo 1987.

<sup>30</sup> Titu Cusi Yupanqui 1992 [1570]: 3 [f. 1r/1v].

<sup>31</sup> Testigos: don Gonzalo Guacanqui, descendiente de Capac Yupanqui (más de 70 años); don Francisco Cocamaycta, cacique de pueblos de mitimaes de Alonso de Loaysa (78 años); don Felipe Xxcamayta Ynga, descendiente de Mayta Capac (65 años); Juan de Concha Yupangui, cacique de Callacacha (66 años); Martín Vilca, chachapoya traído al Cuzco por Huayna Capac (más de 80 años); y Felipe Guarca y cacique del repartimiento de Pomatambo (67 años), 1571. Levillier Tomo II, Libro I, 1940: 88, énfasis míos.

reconocimiento de la carencia o la aceptación —por vía de una escritura ajena— de esa diferencia que sume a los declarantes en una inferioridad: «como no tienen cuenta con papel y tinta como los españoles».

Las interrogaciones ordenadas por Toledo tuvieron lugar no solo en el contexto local de un debate sobre la legitimidad de la dominación española sobre la sociedad incaica<sup>32</sup>, sino que se trató también de un conjunto de preguntas orientadas, precisamente, a establecer una nueva verdad «histórica»<sup>33</sup>. El mismo Sarmiento de Gamboa, que fue parte de la comitiva que realizó la «Visita general» y que participó en las interrogaciones, fue encargado por el virrey Toledo para escribir, precisamente, esa nueva historia: «[...] me fue mandado por el virrey don Francisco de Toledo, a quien yo sigo y sirvo en esta visita general, que tomase a mi cargo este negocio y hiciese la historia de los hechos de los doce ingas desta tierra y del origen de los naturales della hasta su fin»<sup>34</sup>.

Las nociones de escritura vs oralidad; las de historia y de memoria vs. «fábulas» fueron estructurantes del esquema del interrogatorio toledano, así como lo fueron en otros textos.

#### **b) La memoria oral desvalorizada**

Toledo se propuso con insistencia demostrar, asimismo, las condiciones «frágiles» en las que se transmitía la memoria local:

[...] y que ansy como cossa cierta los dichos testigos y cada uno dellos lo oyeron dezir a sus padres e a otros viejos e ancianos que se lo desian para que tuuiesen memoria dello e por la mesma razon se lo van diciendo ellos a sus hijos para que lo tengan en memoria e ansi a venido la memoria desto de unos a otros desde los que conocieron al dicho Topa Ynga Yupangui porque desta manera se lo dezian los dichos sus padres e pasados<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Ver Levillier 1940; Lohman Villena 1967; Someda 1999: 237; Urbano 1989:12, 13.

<sup>33</sup> Pease ha señalado que fue, precisamente, el período toledano uno de los más prolíficos en la producción de crónicas, historias y otros documentos relativos a la historia incaica, al punto de denominarla como «una década decisiva» en este sentido (1995: 35 y ss.).

<sup>34</sup> 1942 [1572]: 32.

<sup>35</sup> Testigos: don Gonzalo Guacanqui, descendiente de Capac Yupanqui (más de 70 años); don Francisco Cocamaycta, cacique de pueblos de mitimaes de Alonso de Loaysa (78 años); don Felipe Xxcamayta Ynga, descendiente de Mayta Capac (65 años); Juan de Concha Yupangui, cacique de Callacacha (66 años); Martín Vilca, chachapoya traído al Cuzco por Huayna Capac (más de 80 años); y Felipe Guarca y cacique del repartimiento de Pomatambo (67 años). *Ibíd.*: 82.

Los argumentos que restaban legitimidad a las tradiciones orales se repiten en diversos autores, resaltando su confusión, la abundancia de versiones diferentes, la cortedad de los recuerdos y la poca veracidad de las mismas, que obligaba a esfuerzos argumentales de los cronistas y a mayores trabajos en la obtención de una versión más «verdadera». La *Relación de los quipucamayos*, elaborada a principios de la década de 1540, se inicia con la siguiente reflexión:

[...] para averiguación desta demanda, hizo juntar y parecer ante si a todos los ingas viejos y antiguos del Cusco y de toda su comarca, e informándose dellos como se pretendió, *ninguno informó con satisfacción sino muy variablemente* cada uno en derecho de su parte, sin saber dar otra razón más que todos los ingas fueron descendientes de Mango Cápac, que fue el primer inga, sin saber dar otra razón, *no conformando los unos con los otros*<sup>36</sup>.

Cristóbal de Molina, el Almagrista, hizo una afirmación semejante en una redacción que, con pocas diferencias, se puede encontrar prácticamente en cierta cantidad de textos coloniales: «*Por ser tan confusa* la historia de estos naturales de estos reinos no quiero traer más origen de los señores de ellos de lo que los antiguos, que al tiempo que los españoles entraron en la tierra, se acordaban por vista de ojos, porque esto es lo verdadero, *pues no alcanzaban letras para más de lo que la vista les diese a entender*»<sup>37</sup>.

Se trata de sistemas de tradición oral transmitidos de «boca en boca» como la describe Sarmiento de Gamboa, de tradiciones que habían perdido su prestigio por no ser veraces, porque sus diversidades y variaciones constituían una prueba de sus errores, al extremo de no servir sino para considerarlas una «ensalada graciosa» y por lo tanto carente de todo valor:

Y como por ventura antes tenían alguna noticia, que de boca en boca hasta ellos había llegado de sus primogenitores de la verdad de lo pasado, y mezclándola con los cuentos del demonio y con otras cosas, que ellos mudarían, compondrían y añadirían, como suele hacerse en todas naciones, hicieron una ensalada graciosa, aunque notable en algunas cosas para los curiosos que saben considerar y discurrir por las cosas humanas<sup>38</sup>.

Un poco más tardío, el manuscrito de Huarochirí permite para ampliar la comprensión de las dimensiones alcanzadas por este proceso. La desvalorización explícita de uno de los términos de la oposición escritura-historia-registro «verdadero»

---

<sup>36</sup> 1974 [1542]: 19, énfasis míos.

<sup>37</sup> Molina 1968 [1553]: p. 332; los énfasis son míos.

<sup>38</sup> Sarmiento de Gamboa 1942 [1572]: 48.

y conservado vs tradiciones / fábulas — ausencia de rigor en el registro y oralidad, se encuentra en la misma inauguración del manuscrito: «Si en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados *indios* hubieran conocido la escritura, entonces todas sus tradiciones no se habrían ido perdiendo, como ha ocurrido hasta ahora»<sup>39</sup>.

### c) El reordenamiento de las secuencias míticas

No solo se trataba de desvalorizar las tradiciones orales, sino de introducirlas en un nuevo orden narrativo y en el cuadro de una secuencia «histórica». Algunos elementos de esas nuevas lógicas, tan naturales a los españoles, implicaban ordenar los acontecimientos y personajes de acuerdo a una sucesión (antes-después) y a un orden (generalmente norte-sur). Aunque los redactores del Manuscrito de Huarochirí pudieron escapar a las presiones de orden geográfico<sup>40</sup>, no pudieron hacerlo con las de orden cronológico. Algunas de esas tensiones aparecen claramente: «No sabemos muy bien si este [Cuniraya] existía *antes o después* [de Huallallo] y de Pariacaca», o «Aquí vamos a escribir sobre lo que hemos mencionado en el segundo capítulo, es decir: si Cuniraya existía *antes o después* de Pariacaca»<sup>41</sup>. Como en el Manuscrito es igualmente posible identificar una lógica precisa de agrupaciones temáticas que organizan y aparentemente jerarquizan los temas que allí se abordan<sup>42</sup> sin negar el orden «pasado-presente» europeo, es claro que ese documento quechua es producto de una fuerte tensión y de un tipo de contradicciones que no son resueltas en su redacción.

Ya hacia la época en que escribe Pachacuti, la descalificación ideológica que provocaba la ausencia de una escritura alfabética dejó de ser cuestionada. Ese autor señalaba como una de las causas de los «errores» religiosos de los indios, el que se trataba de «gente ydiotas y sin letras»<sup>43</sup>. Para ese momento pareciera haberse consolidado la ecuación hegemónica «ausencia de escrituras = inferioridad mental».

---

<sup>39</sup> Introducción: 1: 41.

<sup>40</sup> El relato no sigue un orden geográfico lineal en la secuencia de la descripción de las tradiciones y divinidades de los ayllu y llaqta. Analizando un documento al que me referiré más adelante, la Probanza de los Incas nietos de conquistadores, Rowe (1985) destacó como una de las características de los relatos cuzqueños, que las conquistas se narraban según la secuencia de los suyu y no de acuerdo a sus posibles cronologías ni por un orden norte-sur.

<sup>41</sup> Taylor 1987 1:15:49; 15: 1: 253, los énfasis son míos. En adelante RTH.

<sup>42</sup> Hay al menos una agrupación temática de los ciclos míticos de las luchas y actos de las divinidades, y otra que trata del origen de los hombres y ayllu. Véase el capítulo VII de este libro.

<sup>43</sup> 1993 [1613?]: f. 9. Se refiere a la creencia en las pacarina o lugares míticos de origen.

Todos estos fragmentos documentales ejemplifican el hecho de que en los Andes también se libró esa lucha por el control de la memoria. Y me atrevería a afirmar que el cuestionamiento hecho por Itier, respecto de la validez de una cierta tradición «histórica» andina tal como la conocimos inicialmente, podría ser parte de ese mismo momento y proceso: «Creo que recién estamos sospechando hasta qué punto los misioneros fabricaron una tradición seudo histórica andina para los indígenas. Y no solo fabricaron una «historia» política, cultural y religiosa prehispánica sino también una lengua indígena o por lo menos un vocabulario cristiano con significantes indígenas»<sup>44</sup>.

## **6.2 La inclusión de los fragmentos andinos en los textos españoles**

Como resultado tanto de la recopilación de informaciones, como de las condiciones impuestas en esa lucha por la memoria, fueron incluidos algunos fragmentos orales propios a las tradiciones indígenas en nuevos contextos narrativos y discursivos, ahora propiamente históricos. Muchas de esas tradiciones y de estos mitos han sido utilizados por los etnohistoriadores para escudriñar los temas identitarios. Sin embargo, ellos fueron objeto de un segundo proceso de distorsión. Fueron incluidos en los nuevos relatos coloniales siguiendo esa lógica «verdad-falsedad» que sustentaba la lucha ideológica por la memoria. Aquellas tradiciones míticas juzgadas como relativamente «verídicas» pasaron a ser «historias»: historias de los orígenes o historias de las conquistas. Las tradiciones míticas «falsas» fueron catalogadas como «fábulas» y «supersticiones». De allí que un mismo tipo de mitos andinos pueda aparecer en contextos textuales completamente distintos.

En el caso de los Andes, esto significó que una buena parte de la tradición mítica sobre los ordenamientos del mundo (*pacha*) pasara a ser considerada como literatura de «la historia de los Incas» y —por lo tanto— como material que permitiría construir o reconstruir una «verdadera» historia. En las narraciones sobre los «orígenes» de los incas, en su sistematización y ordenamiento, así como en los relatos sobre la «expansión» del Imperio, todos ellos historizados o distribuidos en secuencias según las lógicas impuestas tanto por la escritura alfabética, como por las estructuras de los distintos discursos que traté en los capítulos anteriores, se insertaron fragmentos de diferentes relatos locales indígenas y se los entremezcló como parte de las narrativas cuzqueñas más dominantes.

---

<sup>44</sup> 1997: 99-100.

Por ejemplo, en *El Señorío de los Incas*, Cieza de León incluye la narración de distintas tradiciones sobre los ordenamientos del mundo, como *parte de la historia* de la sociedad inca<sup>45</sup>, actitud también practicada por Betanzos en su historia incaica.

El otro conjunto «verídico» estuvo compuesto por las «historias de conquista». Me refiero a las tradiciones míticas estructuradas en torno a los procesos de ordenamiento del mundo y de la constitución de su orden actual, que fueron leídos o entendidos como relatos de «expansión» o de «conquista». Los fragmentos incorporados pertenecientes a distintos corpus míticos —con temáticas diferentes como las luchas entre Tutayquiri y los yungas, en Huarochirí, o la guerra de los incas contra los Chankas— fueron reunidos como parte de un mismo tipo de narración histórica. Es claro que en todos ellos se habla de desplazamientos de poblaciones, de guerras y conquistas, pero también es cierto que esos relatos dan cuenta igualmente de ordenamientos simbólicos y/o significantes del espacio, de los grupos y sus estructuraciones sociales, como el sistema Huari-Llacuaz o, también, la guerra del Inca con los collas<sup>46</sup>, y son en definitiva textos mucho más polisémicos. Se trató básicamente de relatos míticos que adquirieron sentido histórico, como característica principal, en el nuevo contexto de textos que intentaban construir esa historia colonial «veraz» y única, lineal y secuenciada, de los incas.

No puedo detenerme aquí en un largo análisis de los mecanismos de construcción del relato mítico incaico, algunos de los cuales han sido ya abordados por otros investigadores<sup>47</sup>. Sin embargo, retomando una idea que expresé en otros trabajos<sup>48</sup> y siguiendo lo ya señalado por varios investigadores<sup>49</sup>. Creo que los relatos cuzqueños sobre lo que podríamos llamar procesos históricos del Tahuantinsuyu —guerras, expansión y conquistas incaicas, etc.— estaban sometidos a un poderoso esfuerzo de significación donde guerras y conquistas articulaban otros niveles de sentido que el estrictamente anecdótico. En estos relatos míticos incaicos esos acontecimientos no fueron relatados bajo las condiciones que los españoles le exigían a un relato histórico, lo que desde el punto de vista de una preocupación historiográfica occidental presentaba una tensión constante entre su estructura mítica y su correlato de veracidad.

---

<sup>45</sup> Véanse los capítulos 4, 5 y 6 de *El Señorío de los Incas*, Cieza de León 1986-87 [1550], volumen II.

<sup>46</sup> Duviols 1973; Rostworowski 1985; Bouysse-Cassagne 1992.

<sup>47</sup> Entre otros, Pease 1978; Rostworowski 1983, 1988; Platt 1987; Schramm 1994.

<sup>48</sup> Martínez 1995b.

<sup>49</sup> Zuidema 1973; Pease 1978 a; Saignes 1986.

En ambos casos, se trató de mitos de origen o de «historias de conquistas», donde operó un procedimiento de reducción que restringió las múltiples significaciones posibles de esos fragmentos a un único tema, el de la «historia» incaica.

Hay un último contexto de inclusión de fragmentos andinos. En tanto que «fábulas», muchos de los relatos locales sobre los orígenes de *ayllu* y *llaqta* pasaron a formar parte de las descripciones de las prácticas religiosas y, más adelante, de las idolatrías y supersticiones que debían ser extirpadas: «Y en cada nación hay *fábula* particular, que ellos cuentan, de cómo sus padres primeros después del diluvio se salvaron de las aguas»<sup>50</sup>. La asociación entre las discursividades que daban cuenta del ordenamiento del mundo y de las respectivas comunidades (los mitos de origen de los *paqarinakuna runa*)<sup>51</sup> con la noción de *fábula* se repite con frecuencia. En la crónica de Sarmiento de Gamboa se encuentra varias veces: «Y así desta manera las demás naciones tienen *fábulas* de como se salvaron algunos de su nación, de quien ellos traen origen y descendencia»<sup>52</sup> y también está en el título mismo de la obra de Cristóbal de Molina (el cuzqueño) *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* y que se inicia, precisamente, con la explicación de una de esas «fábulas», la del origen de los Incas: «[...] y entre las dichas pinturas tenían asimismo pintada la *fábula* siguiente [...]»<sup>53</sup>.

Pero si bien «fábula» era un posible sinónimo de «historia», y en el manuscrito vaticano de la *Crónica del Perú* de Cieza de León se reemplaza varias veces un término por otro<sup>54</sup>, otra acepción común en la época era la de «superstición»<sup>55</sup>, puesto que las fábulas eran parte de los errores inducidos por el demonio; sobre todo porque algunas de ellas contaban la creación de los hombres «de manera falsa». De allí la asociación entre fábulas —falsas creencias religiosas— y rituales que establece Cristóbal de Molina y de ahí también la inclusión de las narraciones sobre las

---

<sup>50</sup> Sarmiento de Gamboa Op. cit.: 49, el énfasis es mío.

<sup>51</sup> Copio aquí la expresión empleada por Salomon 1984: 95.

<sup>52</sup> *Ibíd.*: 51, el énfasis es mío.

<sup>53</sup> 1989 [1575]: 50, el énfasis es mío.

<sup>54</sup> «E bolviendo a la ystoria [tachado: fabula]», Cieza de León Segunda Parte, 1986-87 [1550]: 14; ver también Cantù 1986: xxvi. Véase también Pease 1991: 19.

<sup>55</sup> Sarmiento de Gamboa señala: «Camino que estas compañías de los Ingas hicieron hasta el valle de Cuzco y fábulas que en la historia mezclan» (Op. cit.: 64; el énfasis es mío). Esa vinculación entre relato oral andino y *fábula* como mentira continúa hasta el siglo XVII; uno de los amanuenses que intervinieron en el texto de Pachacuti reitera esta calificación: «Digo que hemos oydo, siendo niño, noticias antiquísimos y las historias, barbarismos <y fabulas> del tiempo de las gentilidades» (1993 [1613?]: 187, el destacado es mío). En: Garcilaso la oposición aparece remarcada, como lo señala Aranibar entre las fábulas del diluvio andino y la historia de Noé (1991: 738).

paqarinas y los héroes míticos fundadores en contextos de extirpación de idolatrías, como los de Hernández Príncipe y Arriaga<sup>56</sup>.

Estos constituirán algunos de los nuevos contextos —orígenes, conquistas, fábulas y supersticiones— en los que podemos encontrar fragmentos de relatos sobre las alteridades andinas, sobre todo con posterioridad a la década de 1570.

#### a) Textos «fundantes»

Una vez identificadas las prácticas hispanas de inclusión y exclusión, ¿a partir de cuáles textos intentar mi aproximación a las prácticas discursivas cuzqueñas? En el conjunto de los documentos coloniales disponibles, el manuscrito de Huarochirí es una pieza textual casi única en su género. Es cierto que hay fragmentos en quechua en otros escritos y en otros documentos, como los de Pachacuti y Guaman Poma<sup>57</sup>. Sin embargo, del siglo XVI no conocemos ninguno, a excepción del de Huarochirí, donde la redacción puede datar de fines del siglo XVI o de comienzos del siglo XVII. Todos los otros fragmentos, incluso los del siglo XVII, se encuentran insertados en los textos coloniales escritos en español. Es en estos últimos que es necesario comenzar ahora la búsqueda.

Mi elección se basó en dos elementos. Por una parte, la percepción de que esa lucha por el control de la memoria fue la que dio paso al surgimiento y consolidación de un determinado imaginario sobre el Tahuantinsuyu<sup>58</sup>. Tal como lo señaló Someda fue recién a partir de la década de 1540 cuando empezó a construirse y consolidarse una determinada «imagen del Imperio de los Incas»<sup>59</sup>, y fueron los escritos posteriores a esa fecha los que sentaron las bases y los temas centrales de referencia sobre la sociedad incaica<sup>60</sup>. De allí que para esta parte del análisis haya excluido los escritos coloniales anteriores a esa década.

Por otra parte, me basé en una caracterización previa, elaborada por Pease, sobre un conjunto de cronistas pertenecientes a este segundo período. Se trata

---

<sup>56</sup> Arriaga 1968 [1621]; Hernández Príncipe 1923 [1622].

<sup>57</sup> Ver los análisis de Itier 1997 con respecto a los segmentos quechuas de Pachacuti, y los de Urioste 1980 con respecto a Guaman Poma.

<sup>58</sup> El del «Imperio de los Incas» desplazó al imaginario anterior, que actuaba a partir de la idea de «los reinos del Perú»; véase Someda 1999.

<sup>59</sup> Someda 1999: 149 y ss.

<sup>60</sup> Un buen ejemplo de esto lo proporciona Someda respecto de la influencia de la genealogía incaica que se presenta en la Relación de la descendencia, gobierno [...] en autores, no solo coloniales sino también contemporáneos (Someda Op. cit.: 152).

de Cieza de León, Betanzos, Cristóbal de Molina —el cuzqueño— y Sarmiento de Gamboa. ¿Qué los une? En términos etnohistóricos tradicionales, su primer rasgo es ser portadores privilegiados de aquello que Murra denominó «voces indígenas». Nadie discute esta condición en los casos de Betanzos y Cieza de León<sup>61</sup>. Y Molina es una referencia obligada en los estudios sobre la religión cuzqueña. De hecho las obras de Molina y Cieza forman, junto a las de Betanzos y Sarmiento de Gamboa, «el conjunto más importante de informaciones cuzqueñas de aquel momento»<sup>62</sup>.

En esta elección he dejado momentáneamente fuera tres textos que, por muchos motivos, son centrales. Me refiero a los *Comentarios reales de los Incas*, del Inca Garcilaso (1609), a la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, de Pachacuti Yamqui Salcamayhua (1613) y la *Nueva Corónica y carta al rey*, de Guaman Poma (1616). Aunque estoy consciente del costo analítico que ello pudiera significar, los tres forman parte de un contexto más tardío, ya del siglo XVII y —sobre todo los dos últimos— no tuvieron una influencia determinante en las discursividades españolas locales posteriores. Creo que el núcleo de cronistas que revisaré a continuación de alguna manera muestra lo que fue el discurso hegemónico no solo sobre la sociedad cuzqueña sino respecto igualmente de las otras sociedades andinas; fue a partir de ellos que se consolidaron algunos de los modelos más fundamentales para construir las descripciones sobre las sociedades más periféricas en los Andes.

## b) La construcción del origen de los «indios» andinos

El primer capítulo de la *Suma y narración de los Incas* de Juan de Betanzos se titula de la siguiente manera: «Que trata del Contiti Viracocha que ellos tienen que fue el hacedor e de cómo hizo el cielo e la tierra e las gentes indios de estas provincias del Piru»<sup>63</sup>.

En su texto estamos en presencia de una gran variedad de elementos que testimonian tanto su inserción en un nuevo contexto discursivo, como también la presencia de pequeños fragmentos no europeos en el relato. La narración deja ver

---

<sup>61</sup> Recordemos que este último posee un reconocido prestigio como «caminante demorado por los Andes», Pease 1995: 207. En el caso de Betanzos, este habría obtenido una importante parte de su información de los parientes de su esposa, la ñusta Cuxirimay Ocllo (o Angelina Yupanqui) y de la panaqa de Atahualpa (Villanueva Urteaga 1987: xxxiii; Coock 1997: 390, entre otros).

<sup>62</sup> Se refiere al siglo XVI, Pease Op. cit: 36.

<sup>63</sup> En adelante y en este capítulo, lo citaré como «B» seguido del número de página, para no cansar al lector, B: 11.

las «confusiones» y «olvidos»<sup>64</sup>, términos propios de la lucha por el control de la memoria. Y, ciertamente, trata del *origen* de «las gentes indios», un enunciado que mezcla de manera exquisita y fluida dos sujetos aparentemente contradictorios: gentes (*runa*) e indios. Otros enunciados ordenadores del discurso español impuesto sobre el cuzqueño aparecen igualmente con claridad: se habla de «la tierra y provincias del Perú», como el marco ordenador del relato recogido en el capítulo. Al lado de ello, se advierten otros relatos: el que se refiere a los distintos ordenamientos del mundo<sup>65</sup>, y el que trata sobre las distintas unidades sociales y sus marcas identitarias<sup>66</sup>; solo que aquí aparece todo entremezclado e inserto en un nuevo ordenamiento.

En la crónica de Cieza de León se puede encontrar un esquema muy similar. En los primeros seis capítulos de la Segunda Parte de la *Crónica del Perú*<sup>67</sup> se recoge y desarrolla la inserción de similares fragmentos de relatos míticos a los usados por Betanzos. Según aclara el mismo Cieza en otras partes de su obra<sup>68</sup>, el tema para él es también el del «origen»: «Aunque yo lo he procurado mucho y platicado con varones doctos y curiosos, no he podido alcanzar lo cierto del origen destes [los indios del Perú], o su principio [...]»<sup>69</sup>.

Cieza sigue una interesante estrategia narrativa. Los primeros tres capítulos están dedicados al tiempo anterior a los incas y se inician, por lo tanto, prácticamente con la misma expresión: «Quentan estas naciones que antiguamente, muchos años antes que hobiese Incas»<sup>70</sup>; «Muchas vezes pregunté a los moradores destas provinçias lo que sabían que en ella ovo antes que los Yngas los señoreasen»; «Antes que los Yngas reinasen en estos reynos ni en ellos fueran conoçidos, quantan estos yndios otra cosa»<sup>71</sup>. El cierre de este capítulo anuncia los próximos: «Y con tanto contaré lo que entendí del origen de los Yngas»<sup>72</sup>. Es a partir del capítulo

---

<sup>64</sup> «[...]del nombre de esta gente y del señor que la mandaba no se acuerdan»; «el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gente del cual número no se acuerdan»; Betanzos Op. cit.: 11.

<sup>65</sup> Manifestado ante todo por la inclusión de signos tales como un tiempo de oscuridad; la secuencia «destrucción-nuevo ordenamiento» y la existencia de varias humanidades.

<sup>66</sup> Tendrán nombres diferentes, saldrán de pacarina distintas y tendrán un principal que los gobierne y señoree, etc. Los desarrollaré más adelante.

<sup>67</sup> El Señorío de los Incas.

<sup>68</sup> Primera parte, capítulos 63 y 100.

<sup>69</sup> Primera parte, capítulo 63, 1986-87 [1550]: 196. En adelante y en este capítulo, como en el caso anterior, lo citaré como «CL» seguido del número de página.

<sup>70</sup> CL cap. III. Es la numeración del capítulo que da inicio a la crónica.

<sup>71</sup> CL capítulos IV y V respectivamente.

<sup>72</sup> CL V: 12.

siguiente que se da inicio a esa otra narración que tendrá por sujetos centrales a los incas.

Sus fuentes de información son distintas según se trate de los tiempos «preincáicos» o del origen de estos. Los primeros tres capítulos sintetizan lo que «cuentan las naciones» y en ellos se cita alternativamente a autoridades tradicionales de los wankas, de Chucuito, o de Canas; la segunda narración tiene por fuentes a otros informantes: a Cayo Topa, descendiente vivo de Huayna Capac y a otros orejones, todos del Cuzco. Todo ello me parece importante puesto que sugiere que se trata de discursos posiblemente diferentes y que para referirse a uno u otro no era necesario narrar la secuencia completa. Es posible que uno de ellos (el de los ordenamientos del mundo, de los *pacha*) no antecediera al otro (el de las *pacarina*). De manera que el orden en que estamos acostumbrados a leerlos y que es el que tienen en las crónicas puede ser otra de las imposiciones narrativas hispanas.

Varias son las ideas que habría que señalar respecto de estos fragmentos, en la línea de la reflexión que intento desarrollar aquí. Su inclusión en un nuevo contexto discursivo es aún más evidente que en Betanzos. No solo se repiten los argumentos de descalificación por la ausencia de escritura y por las «discrepancias» entre los relatos<sup>73</sup>, sino que los enunciados ordenadores del texto son los mismos<sup>74</sup>. Pero, además, Cieza usa las tradiciones orales para iniciar otras reflexiones y discusiones que no tienen relación directa con el tema, sino que aclaran al lector peninsular cuestiones laterales. Así, la destrucción por agua (diluvio), sirve para ubicar a las sociedades andinas como posteriores al diluvio general y el mito de Tuapaca da paso a la explicación de por qué los andinos denominaron como «viracochas» a los españoles.

En la crónica de Pedro Sarmiento de Gamboa el orden de la exposición se encuentra claramente explicitado según las disposiciones de la retórica. «Primero que hablen de lo contenido» [esto es, de sus habitantes], los historiadores de indias tienen que tratar de lo que los contiene, de la tierra<sup>75</sup>. De acuerdo a este ordenamiento pre enunciativo, los cinco primeros —y breves— capítulos tratan de la tierra y de los habitantes de la Atlántida, pobladores originarios de las Indias occidentales según Sarmiento. Así, es recién a partir del capítulo 6 y hasta el 9 que la *Historia* se referirá al «origen destes bárbaros indios del Pirú»<sup>76</sup> y en los

---

<sup>73</sup> «[...] cuentan tantas fábulas que serían dañosas si las oviese describir», CL: 3.

<sup>74</sup> Son los de origen y fábulas, tierra, naciones y provincias.

<sup>75</sup> 1942 [1572]: 35. En adelante y en este capítulo «S».

<sup>76</sup> S: 48.

capítulos 10 al 13 se narrará la fábula del origen de los incas y la fundación del Cuzco. Así, a pesar de este pequeño desplazamiento —ya no son los capítulos inaugurales los que se refieren directamente a los orígenes de los indios—, esos fragmentos ocupan la misma posición, conceptual y temática, que se encuentra en Betanzos y Cieza.

La estrategia de construcción de la narración usada por Sarmiento es —igualmente— muy similar a la que describe Cieza: se trata de interrogar a aquellos que reúnen las condiciones de conocimiento y, compulsando sus informaciones, construir un nuevo relato que tiene pretensiones de ser el hegemónico y oficial sobre el origen de los habitantes andinos. Sarmiento es extremadamente claro al respecto:

Y así examinando de toda condición de estados de los más prudentes y ancianos, de quien se tiene más crédito saqué y recopilé la presente historia, refiriendo las declaraciones y dichos de unos a sus enemigos, digo del bando contrario, porque se acaudillan por bandos, y pidiendo a cada uno su memorial por si de su linaje y dél de su contrario. Y estos memoriales, que todos están en mi poder, refiriéndolos y corrigiéndolos con sus contrarios, y últimamente ratificándolos en presencia de todos los bandos y ayillos en público, con juramento por autoridad de juez, y con lenguas expertas generales, y muy curiosos y fieles intérpretes, también juramentados, se ha afinado lo que aquí va escrito<sup>77</sup>.

Los relatos recogidos, entonces y una vez más, son múltiples. Se trataba de personas que pertenecían a diferentes unidades políticas de los Andes<sup>78</sup> y que, por lo tanto no compartían necesariamente el discurso cuzqueño o poseían tradiciones locales propias. Algunas de esas tradiciones locales quedaron reflejadas en el texto de Sarmiento<sup>79</sup>. Pero la construcción final (re)ordenó los relatos andinos<sup>80</sup>. La narración se encuentra, de la misma manera, inserta en un contexto completamente nuevo,

---

<sup>77</sup> S: 59-60.

<sup>78</sup> Fue «[...] probanza averiguada por la generalidad de todo el reino», S: 49.

<sup>79</sup> «Otros afirman»; «también dicen»; «y en cada nación hay fábula particular» son las expresiones que utilizó Sarmiento para reflejar las distintas voces, S: 49.

<sup>80</sup> «Referido», «corregido» y «afinado» son los términos empleados por Sarmiento. El reconocimiento a la labor de revisión, síntesis y comparación de estos conjuntos míticos, parece haberse convertido en un lugar común empleado para legitimar tanto el trabajo del autor como la veracidad de lo afirmado. Un ejemplo interesante es el de GuamanPoma, quien —ya en el siglo XVII— presenta su texto como un «resumen», al estilo de Cieza y otros, resultado de una «clarificación», obtenida de la compulsión de muchos relatos e informantes: «He trabajado de haber para este efecto las más verdaderas relaciones que me fueron posibles, tomando la sustancia de aquellas personas, aunque de varias partes me fueron traídas, al fin se reducían todas a la más común opinión.» (1980 [1616]: 8, f. 10, el énfasis es mío).

el de la historia, el del rechazo a la veracidad de las «fábulas» («fábula ridícula» anota el cronista)<sup>81</sup>. Igualmente, las categorías descriptivas y ordenadoras del relato fueron la tierra, las naciones y provincias. Pero, a pesar de la reescritura española, algunos fragmentos andinos, no necesariamente cuzqueños, se advierten nuevamente precisamente por ser fábulas «ridículas», por ser fábulas «mezcladas» con la historia<sup>82</sup>.

Finalmente, veamos la *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* del clérigo Cristóbal de Molina (el cuzqueño). Escrita en 1575 y en una coyuntura histórica diferente a la de Betanzos y Cieza, se mantiene dentro de los procedimientos anteriores. El texto se enmarca en el mismo proceso señalado de descalificación de las tradiciones orales y de control de la memoria. Molina no duda en afirmar: «Estos y otros desatinos semejantes decían y dicen aver pasado[...] Causóse todo esto demás de la principal causa que hera no conocer a Dios y darse a vicios y ydolatrías, no ser jentes que usavan de escritura, porque si la usaran no tuvieran tan ciegos y torpes y desatinados herroses y fábulas»<sup>83</sup>.

La obra de Molina está concebida, por su mismo autor, como continuación de otra anterior, y perdida hasta hoy, dedicada a relatar orígenes, vida y costumbres de los Incas. De allí que la *Relación* pretenda profundizar en las «ceremonias, cultos e idolatrías que estos indios tuvieron»<sup>84</sup> para lo cual: «[...] hice juntar cantidad de algunos viejos antiguos que vieron e hicieron, en tiempos de Huayna Capac, de Huascar Ynca y de Manco Ynca, hacer de las dichas ceremonias y cultos, y algunos maestros y sacerdotes de los que en aquel tiempo eran»<sup>85</sup>. Tiene, además, otras dos características respecto de sus fuentes que quisiera señalar aquí. Como Cieza y Sarmiento, para componer sus relatos sobre los mitos del diluvio interroga a diferentes personajes, pertenecientes a unidades políticas o étnicas no cuzqueñas. Así, aparecen en su *Relación* fragmentos correspondientes a los cañaris (en el sur de Ecuador) y a los cuyos-ancasmara en el Antisuyu. Pero, también, es el único que manifiesta que entre sus antecedentes figuran unas tablas pintadas que, en *Poquen cancha*, contenían la vida de cada inca y sus respectivas «conquistas». Esas tablas —cuzqueñas, podría pensarse— son mencionadas por Sarmiento, pero él no las señala como parte de la información que usó para su *Historia*.

---

<sup>81</sup> S: 55.

<sup>82</sup> S: 64.

<sup>83</sup> Molina (el cuzqueño) 1989 [1575];, 57-58. Como en los anteriores, lo citaré como «M».

<sup>84</sup> M: 49.

<sup>85</sup> M: loc. cit.

Como parte de esa historia y ya oficializados y considerados en su calidad de relatos «de los orígenes», los fragmentos orales andinos aparecen en los cuatro autores revisados, ubicados con frecuencia al inicio de sus crónicas<sup>86</sup>, inaugurando los relatos sobre las sociedades andinas. Esa ubicación de los fragmentos puede ser atribuida a la traducción literal de expresiones quechuas tales como *ñawpa pacha* usadas en los relatos orales para referirse a otros ordenamientos míticos del mundo y las humanidades. En una estructura de discurso histórico, los «tiempos antiguos» no pueden sino ser el inicio tanto del relato organizado como del texto escrito. Por otro lado, los dos vocablos más comunes con los que se tradujo el término *pacha* —«tiempo» y «edad»<sup>87</sup>— tienen incorporada una noción de secuencia, de un ordenamiento sucesivo, incorporado en la episteme del pensamiento occidental. Tiempo y edad son, en este sentido, glosas reductoras de los amplios, variados y sutiles contextos de significación a los que daba paso la noción de *pacha*<sup>88</sup>.

La organización de los relatos españoles puede sugerir variaciones que no ocultan sin embargo la existencia de un orden del discurso que se advierte operando en todos ellos. Aunque cronológicamente corresponden a distintas coyunturas históricas, ese orden se mantiene. Mientras Betanzos y Cieza escribieron en un momento pre-toledano, en el que se estaba dando inicio a la recopilación de información, Molina y Sarmiento lo hicieron con posterioridad a 1570, cuando los objetivos de la escritura eran distintos.

**b.1) «Cuentan fábulas sobre su origen».** En la literatura acerca del pensamiento mítico y cosmológico andino está ampliamente difundida la existencia de un sistema ordenador prehispánico basado en varias edades del mundo o *pacha*. Su formulación más canónica es, ciertamente, la de Guaman Poma quien en 1613 describió cinco de esas edades con sus respectivas «generaciones de indios». En orden sucesivo, desde un pasado más remoto hasta el tiempo de los incas, esos *pacha* eran *Huari Huiracocha runa*; *Huari runa*; *purun runa*; *auca runa* y el «primer capítulo de los Incas»<sup>89</sup>. Son sobradamente conocidos muchos elementos que los caracterizaban, así como las lógicas que los organizaban de tal manera que no es necesario repetirlos aquí en detalle.

---

<sup>86</sup> Cuestión más amplia, que puede advertirse igualmente en otros textos con autor como las Relaciones.

<sup>87</sup> El mismo GuamanPoma traduce *pacha* por «edad».

<sup>88</sup> Cfr., entre otros, los trabajos ya citados de Bouysse-Cassagne y Harris Op. cit. y de Taylor en el estudio preliminar de RTH.

<sup>89</sup> Guaman Poma Op. cit.

Lo que sí me interesa es destacar es que en los cuatro textos<sup>90</sup> revisados se pueden encontrar fragmentos de esos ciclos míticos, por supuesto como parte de ese origen que intentaban establecer. Ellos inauguran, de cierta manera, esa temática. Sin embargo, es posible advertir algunas diferencias tanto entre ellos como entre ese conjunto y la proposición de Guaman Poma. Si las destaco no es para discutir el sistema mítico, sino para intentar una aproximación a cómo esos fragmentos fueron usados por los mismos autores para reconocer y/o establecer la base de un sistema de clasificaciones y diferenciaciones identitarias.

Los cuatro autores revisados instauran una primera gran diferenciación de tipo temporal. Antes de los incas habría habido un tiempo oscuro, sin luz solar. Betanzos lo describe como la tierra «oscura y que en ella no había lumbre ni día». Cieza, por su parte, señala que las gentes de ese tiempo «estuvieron mucho tiempo sin ver el sol». Sarmiento se refiere igualmente a un «mundo oscuro y sin sol ni luna ni estrellas» y Molina recogió testimonios que «dicen que era de noche». Las características de ese tiempo inicial varían según los autores. Mientras Betanzos se limita a señalar que fueron transformados en piedra por «cierto deservicio» que le hicieron a Viracocha, Cieza se explaya. La tierra estaba muy poblada por unas gentes que fueron destruidas por un gran diluvio. Vivían desordenadamente y muchos andaban desnudos, «hechos salvajes, sin tener casas ni otras moradas que cuevas». Era un tiempo de guerras, «Otros hazían en los serros castillos que llaman pucarais, desde donde, aullando con lenguas estrañas, salían a pelear unos con otros». Una época donde existían «mugeres como si fueran hombres esforçados». Por último, agrega: «Todos ellos heran behetrías sin horden, porque cierto dizen no tener señores ni más que capitanes con los cuales salian a las guerras». Sarmiento agrega un dato sugerente: se trataría de seres distintos a los actuales. Hubo, primero, unos gigantes tallados en piedra y, posteriormente, unos hombres hechos a semejanza de Viracocha, quienes fueron destruidos total o parcialmente, de acuerdo a unas u otras tradiciones locales, por un *unu pachacuti*, un diluvio. La redacción de Molina es mucho más breve y sucinta que las anteriores respecto de las características sociales, culturales o humanas de esas poblaciones preincaicas y su relato se inicia, en la práctica, con el relato del diluvio que las destruyó.

---

<sup>90</sup> Los capítulos a los que haré referencia aquí, son los siguientes. De Betanzos, los capítulos 1 a 3 (Op. cit.: 11-18); de Cieza, los capítulos III a VI (*El Señorío de los Incas*, Op. cit.: 3-15); de Sarmiento, los capítulos 6 a 11 (Op. cit.: 48-64); finalmente, de Molina las páginas iniciales (Op. cit.: 49-57). Con la excepción de las citas fuera de texto, eliminé las llamadas a pie de página que dan las referencias de las citas textuales, para aliviar la lectura de esta parte de mi argumentación. Remito a los lectores a los capítulos y páginas ya señaladas para revisar las referencias.

Las caracterizaciones de ese tiempo oscuro, entonces, hablaban de seres distintos, ya sea porque eran gigantes o parecidos a la divinidad, ya fuera porque andaban desnudos y aullaban en lenguas extrañas, ya fuese porque eran mujeres que parecían hombres. Es nuevamente Cieza el que entrega otros detalles que permiten una mejor descripción de ese tiempo. Aunque no es suficientemente explícito, pareciera referirse a un único tiempo anterior al de los incas, mezclando o uniendo edades y contenidos que, en otros textos como el de Guaman Poma aparecen diferenciados. Me refiero a *purum pacha* y *auca pacha*. De allí —por ejemplo— que haya gentes desnudas y otras con ropas muy pequeñas<sup>91</sup>; que unos vivan en cuevas en tanto que otras gentes construyan *pukara* en las cimas de los cerros; que unos sean salvajes que «salían a comer lo que hallaban por los campos» y otros fuesen agricultores; que hubiesen *pukara* y fortalezas en las cimas de los cerros y que unos pelearan con otros. Por su parte, la descripción sintetizada por Sarmiento redundante en imágenes similares. Era, igualmente, una tierra poblada, llena de habitantes, sin orden ni policía, de gente que vivía en chozas, cuevas y «humildes casillas». Tiempo de guerras pero también de una estructura dual<sup>92</sup>.

En esta reunión de fragmentos integrados como uno solo, aparecen varios significantes que cruzan los relatos y que son empleados para evidenciar las diferencias: las prácticas culturales y las estructuras sociales. Sin embargo, de ese tiempo destaca otro aspecto relevante. Es cuando se instauraron algunos marcadores de diferencias que permitían señalar la identidad de cada uno: «Los llautos y cordones que se ponen en las cabeças para ser conoçidos unos entre otros, dizen que los tenían como agora los usan»<sup>93</sup>. Las diferencias se establecieron antes de que los pobladores andinos que conocieron los españoles surgieran de sus respectivas *pacarina*, antes de la humanidad del presente. Aun antes de ocupar su mundo, las «naciones» ya habían sido «pintadas» con sus respectivos rasgos diacríticos. Todos los autores coloniales insisten en este aspecto.

Este es entonces el segundo gran momento de diferenciación que establecen las crónicas, el del surgimiento de una nueva generación de gentes, habiendo sido ya destruidas las poblaciones anteriores. Es un tiempo marcado esencialmente por la luz. Viracocha hizo el sol y el día, la luna y las estrellas y nuevamente es Cieza

---

<sup>91</sup> En tanto que la ausencia de tecnología textil —considerada como cierta forma de carencia de vestidos— caracterizaba a los huari viracocha runa y huari runa que vestían únicamente con vegetales o cueros según GuamanPoma, las vestimentas propiamente tales correspondía ya a la edad de purum runa (Op. cit.: 38 y ss.).

<sup>92</sup> «Y en cada pueblo hacían dos parcialidades», S: 56.

<sup>93</sup> CL: 6.

quien entrega un detalle sugerente: la salida del sol es desde la isla del Titicaca, el sol tiene, así, su propia *pacarina*. Si el desorden y la confusión, así como la carencia de instituciones políticas estables, eran algunas de las características del tiempo oscuro<sup>94</sup>, el orden, la diferencia y la presencia de «señores» son lo que distinguirán a esta edad de la anterior. Betanzos destaca, por ejemplo, la presencia de autoridades en este nuevo momento: «hizo de piedra cierto número de gente y un principal que la gobernaba y señoreaba»<sup>95</sup>.

Cieza señala que Viracocha impuso «horden a los hombres cómo viviesen». Y Molina destaca la instauración de un nuevo ordenamiento cósmico, puesto que entre las acciones de Viracocha estaba el «aver dividido la noche del día»<sup>96</sup>. Se trata, verdaderamente, de un nuevo orden del mundo. Las escasas distinciones anteriores parecieran ser desplazadas o reemplazadas por otras. Tanto Betanzos como Molina coinciden en afirmar que es a partir de este momento que Viracocha empieza a caminar junto a «sus hijos», poniendo nombres y ordenando a las gentes<sup>97</sup>. Es un momento de ordenación en el que se le otorgan (¿nuevos?) nombres a los árboles, plantas, aves, flores, ríos y animales; en el que se determinan las nuevas pautas culinarias y otras prácticas culturales y, sobre todo, en el que se construyen las diferencias<sup>98</sup>.

Respecto de las prácticas identitarias, tal como fueron recogidas por los cronistas hispanos, se trata de un momento central. Desaparecen las referencias vagas o genéricas acerca de las gentes, de otros hombres, «gigantes» o «mujeres esforzadas como hombres», para dar paso a otro tipo de registro: el de las «naciones» o «provincias» con sus respectivos nombres. De hecho, son estos los términos con los cuales se describe a los distintos grupos que salieron de sus *paqarinas*. Betanzos, por ejemplo, anota que: «[...] en esta manera que y muchas mujeres preñadas y otras paridas y que los niños tenían en acunas [sic] según su uso todo lo cual así hecho de piedra que lo apartaba a cierta parte y que luego hizo otra provincia de gente en la manera ya dicha y que así hizo toda la gente de Perú y de sus provincias»<sup>99</sup>.

---

<sup>94</sup> «Todos ellos heran behetrías sin horden», CL: 6.

<sup>95</sup> B: 11.

<sup>96</sup> M: 52.

<sup>97</sup> Ordenan, entre otros, a los Condesuyos y Antisuyos; B: 13.

<sup>98</sup> «Hizo todas las diferencias de aves, macho y hembra cada uno»; «y que asimismo hizo todas las diferencias de animales de cada uno, macho y hembra, y todas las demás diferencias de culebras y demás sabandijas»; M: 54-55.

<sup>99</sup> B: loc. cit.

Mientras, Sarmiento describe los preparativos de Viracocha para la «segunda creación» en los siguientes términos: «[...] esculpió y debujó en unas losas grandes todas las naciones que pensaba criar. Lo cual hecho, mandó a sus dos criados que encomendasen a la memoria los nombres qué les decía de aquellas gentes, que allí había pintado y de los valles y provincias y lugares de donde los tales habían de salir, que eran los de toda la tierra»<sup>100</sup>.

Ya en ese momento «había señaladamente naciones naturales de cada provincia, donde era su propia y particular naturaleza»<sup>101</sup>, idea en la que también insiste Molina: «[...] y que allí, en Tiahuanaco, el Hacedor enpeçó [a] hazer las jentes y naciones que en esta tierra ay»<sup>102</sup>.

Las diferencias establecidas entre las poblaciones preincaicas, de las edades anteriores, y las surgidas a partir del nuevo ordenamiento y de la aparición de la luz, permitían la creación de todo un sistema de clasificaciones que pareciera haber pasado desapercibido o haber sido minimizado en estos textos fundantes. Cieza, por ejemplo, señala que los qollas serían un grupo originado en ese tiempo de oscuridad<sup>103</sup>, sin embargo, no deduce de allí una diferencia identitaria fundante. Para los autores españoles, las diferencias, las marcas de identidad y las identidades de las naciones se destacaron, en definitiva, a partir del nuevo ordenamiento. Las alteridades establecidas para cada edad del mundo, en cambio, parecen haber quedado relegadas a su significación «histórica». Pasado ya ocurrido, superado y no parte del presente colonial.

Quisiera detenerme un momento en este instante ordenador. En él se configuró, para las prácticas existentes en la península ibérica, el modelo que permitiría identificar y reconocer a las naciones y que visualizamos en el capítulo anterior. Betanzos marcó los siguientes rasgos diacríticos como los centrales para el reconocimiento de las identidades y, con ellas, de las alteridades andinas:

«y los nombres que les había dado a cada género de aquellos señalándoles y diciéndoles estos se llamarán los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia y poblarán en ella y allí serán aumentados y estos otros saldrán de tal cueva y se nombrarán los fulanos y poblarán en tal parte y así como yo los tengo pintados

---

<sup>100</sup> S: 53.

<sup>101</sup> S: 57.

<sup>102</sup> M: 51.

<sup>103</sup> CL.: 6.

y hechos de piedra así han de salir de las fuentes y ríos y cuevas y cerros en las provincias que así os he dicho y nombrado [...]»<sup>104</sup>.

El listado es simple y breve: a cada provincia le correspondería un «género» de gentes que «se llamarán los tales» y que saldrán a través de una *pacarina* determinada. Para Sarmiento la relación es la misma. El inventario está notablemente reducido: las naciones se distinguirán por sus nombres, por la manera en que estaban pintadas (;se refieren a los trajes o vestimentas?), y por el lugar de donde «habían de salir», es decir, por sus *pacarina*, el lugar del que serían naturales.

Molina parece haber puesto, en cambio, una atención especial al destacar los rasgos diferenciadores (y por lo tanto, también identificadores) de «las naciones». La relación de cada «nación» con su divinidad conllevaba ofrecer sacrificios de «aquellas cosas que cada nación usaba»<sup>105</sup> e implicaba que las distintas naciones «usaran» cosas que las diferenciaban. Aunque su objetivo pudo haber sido el de proporcionar un listado de prácticas y objetos rituales que debían ser reprimidos, le debemos una de las descripciones más detalladas respecto del conjunto significativo de las *pacarina*:

[...] y haziendo de barro cada nación, pintándoles los trajes y vestidos que cada uno avía de traer y tener; y los que avían de traer cavellos, con cavello; y los que cortado, cortado el cavello; y que concludido, a cada nación dio la lengua que avía de hablar, y los cantos que avían de cantar y las simientes y comidas que habían de sembrar. Y acavado de pintar y hazer las dichas nasciones y bultos de barro, dio ser y ánima a cada uno por sí, así a los hombres como a las mugeres y les mandó se sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí, y que de allí cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase. [...] Y que por aver salido y empezado a multiplicar destos lugares y aver sido allí el principio de su linaje, hizieron guacas y adoratorios estos lugares, en memoria del primero de su linaje que de allí procedió y así cada nación se viste y trae el traje con que a su guaca vestían<sup>106</sup>.

Se trata de un verdadero conjunto significativo, que establece con claridad qué le correspondía a cada «nación»: un traje y vestido, un corte o peinado de cabello, una lengua, determinados cantos y productos agrícolas. También establece una asociación entre el grupo y su divinidad local, manifestada en el uso del mismo traje. Como se puede observar, en algunos aspectos este conjunto es más preciso y acotado que los relatos anteriores. Molina no deja lugar a dudas sobre la importancia de los trajes y de los tocados y/o peinados, y pone en una relación de

---

<sup>104</sup> B: 12.

<sup>105</sup> M: loc. cit.

<sup>106</sup> M: 51.

igualdad con esos elementos significantes a la lengua, las canciones y los productos agrícolas. Pero deja fuera la estructura política que se evidenciaba en los textos de Betanzos y Cieza, puesto que cada grupo tenía un «señor que lo señorease».

Por otra parte, cabe preguntarse si no se trata de un modelo, de una estructura de significación que, en Molina, se torna única y sin otras alternativas. Ya vimos, por ejemplo en Betanzos y Cieza que las significaciones andinas podrían producirse por varios sistemas de oposiciones. No solo son los trajes, sino también su tamaño o su ausencia y la tecnología que llevaban implicada; no solo «simientes y comidas que habían de sembrar», sino también la oposición entre recolectores y agricultores, etc.

**b.2) El origen de los incas.** La secuencia sobre los orígenes, en Betanzos, finaliza en el tercer capítulo de su obra con la narración del mito de los hermanos Ayar y su salida desde *Pacarictampu*. Allí se narra «el producimiento de los orejones de la ciudad del Cuzco»<sup>107</sup>. Distinción sugerente, puesto que en la narración anterior acerca de los distintos *pacha* utilizó el genérico gente (*runa*), sin precisar sus identidades; en cambio aquí se menciona a un grupo específico. El mito destaca, entre otros elementos, el hecho de que el surgimiento de los hermanos Ayar se haya efectuado en un espacio ocupado previamente por otros pobladores, señoreados por Alcaviza, lo que sugiere un nuevo sistema de oposiciones «recién llegados-pobladores antiguos», que no sería histórico, sino que se ubicaría en otros planos de simbolización del ordenamiento del mundo. Entre los elementos que portaban los incas, Betanzos mencionó únicamente unas alabardas de oro y la ropa de lana fina tejida con oro fino, sin hacer referencias a otros significantes visuales o corporales que fueran marcadores de una identidad o de una diferenciación social.

Por su parte, la pregunta que guió la indagatoria de Cieza estaba claramente formulada. Ya no se trataba de conocer de manera genérica el origen de las poblaciones andinas, sino de saber qué gente y de qué nación eran los incas. Al menos en este contexto colonial, la respuesta se encuentra en un discurso diferente al de los distintos *pacha*: en una tradición local, cuzqueña, sobre su propia *pacarina*. Como en Betanzos, hay ahí una referencia precisa a que todos ellos salieron vestidos con un ropaje especial que los diferenciaría de otros: «Y así dizen que salieron vestidos de una mantas largas y unas a manera de camisas sin collar ni mangas, de lana, riquísimas, con muchas pinturas de diferentes maneras, que ellos llaman “tocabo”, que en nuestra lengua quiere dezir “vestido de reyes”»<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> B: 15.

<sup>108</sup> CL: 14.

De la misma forma que en el relato de Betanzos, el lugar al que arribaron los incas era un espacio ya ocupado por otras poblaciones. Con un agregado que me parece interesante por la estructura de significación que puede advertirse, eran gentes que vivían «desordenadas y matándose unos a otros»<sup>109</sup>, de allí que se las pueda suponer poblaciones de un *pacha* anterior.

A su vez y antes de tratar de la *pacarina* cuzqueña, Sarmiento desarrolló un breve tema, el del poblamiento del valle del Cuzco anteriormente a la llegada de los incas. El relato está inserto en un contexto que se podría suponer de *auca pacha* —todos vivían en behetrías— aunque no se explicita. En este valle —y esto es lo que me parece interesante respecto del discurso sobre los nosotros y los otros en algunas de las sociedades andinas— había «seis bandos, tres naturales y tres advenedizos»<sup>110</sup>; de manera que se vuelve a repetir el tema «población local-población foránea», en el cual los incas pasan a ocupar la segunda posición, sobre una estructura previa que también contenía esa oposición. Así, se podría pensar a partir de este fragmento que el discurso identitario sobre los *pacarina runakuna* consideraba una oposición del tipo «foráneo— local», «periferia (de donde se viene)-centro (a donde se llega)».

### **6.3 Una polifonía silenciada**

¿Qué puede quedar entonces, para una lectura etnohistórica que se interroga sobre los procesos coloniales de construcción de identidades y simultáneamente sobre esas identidades locales?

Muchos de los procedimientos discursivos coloniales han quedado aquí de manifiesto: todos los textos revisados ubicaron el mismo tipo de discursos andinos, cuzqueños o no, en sus relatos sobre «el principio»— el origen— y supusieron, como segundo acto, que el relato de unos era común a otros. Se trató de unificar el origen de sociedades que podrían ser distintas y que, como esa misma escritura colonial lo remarcó, poseían tradiciones y narraciones propias. Se puede afirmar, entonces, que esos mitos constituyeron una materia sobre la cual se «trabajó» en la época colonial y a la cual se le atribuye, en virtud de un procedimiento narrativo europeo, un rol de significante del origen.

---

<sup>109</sup> CL: 13.

<sup>110</sup> S: 58.

¿Cuántos otros relatos, discursos y prácticas sociales quedaron excluidos o silenciados ya sea por la selección o por las exigencias de la retórica, de evitar las «prolijidades», etc.?

La redacción de Cieza deja suponer constantemente la existencia de distintas discursividades, de variantes locales respecto de estos ciclos míticos y de sus respectivos discursos. En el caso del Diluvio, por ejemplo, recogió al menos tres versiones: en una de ellas, toda la gente murió, pero los Huanca y los de Chucuito señalaban que algunos se escaparon, escondiéndose en cuevas y peñas, en tanto que en los llanos y en otras partes de la sierra se restringía el número de los salvados a seis personas, que escaparon en una balsa. Las discursividades locales, regionales o étnicas quedan plasmadas igualmente en el texto de Molina, esta vez en las distintas variantes del final de ese mismo mito del diluvio o *unu pachacuti*, ya se tratase de una única pareja que se salvó en la caja de un tambor; ya hubiesen sido «muy poquitos»<sup>111</sup> los que se salvaron refugiándose en cuevas, cerros o árboles; o ya fuera una pareja de hermanos como lo cuenta el mito Cañari. Y aquí aparece el relato cuzqueño propiamente tal, valorizado como el relato «oficial», pero no el único: «Mas los ingas y la mayor parte de todos los Cuzcos, y gentes que acá son entrellos tenidos por de más saber, no dicen que escapó nadie del diluvio, sino que Viracocha tornó a hacer y criar hombres de nuevo»<sup>112</sup>.

Todos ellos dan cuenta de fragmentos que podrían ser parte incluso de variaciones mayores pero que, en esta reinscripción en un texto escrito aparecen como parte de un mismo relato. Como puede observarse, son los mecanismos ideológicos de la desvalorización de las memorias locales los que permitieron borrar, silenciar o subsumir todas esas variantes en una sola: la de los incas, tenidos por «de más saber».

Este mecanismo reductor y de silenciamiento también se advierte en los nombres de la divinidad, que siendo igualmente distintos, nos fueron presentados como «variantes» de una misma entidad: «Generalmente le nombran en la mayor parte Tiseviracocha, aunque en la provincia de Collao le llaman Tuapaca y en otros lugares della Harnava»<sup>113</sup>. Distintas tradiciones continúan haciéndose presentes en esos textos. Si bien los orejones proporcionaron una serie de nombres para referirse a los hermanos Ayar, «algunos yndios quentan estos nombres de otra manera y en más número»<sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> M: 51.

<sup>112</sup> S: 51.

<sup>113</sup> CL: 9.

<sup>114</sup> CL: 14.

Me parece que a lo largo de esta revisión ha ido resultando evidente la existencia de distintos discursos andinos, unos cuzqueños y otros no, algunos aparentemente más comunes, otros más locales o de otras regiones. En este proceso de homogeneización, a algunas de esas sociedades se les atribuyeron discursos que sin duda les eran ajenos, así como se silenciaron muchos otros, simplemente por la vía de no escribirlos ni mencionarlos.

Desde esta perspectiva, me parece dudosa la posibilidad de hablar de «un» discurso andino, común a todas las sociedades que poblaban los Andes en el siglo XVI. Es cierto que más allá de las diferencias también se perciben similitudes, signos comunes o estructuras míticas de gran proximidad. Con esta última cuestión cabe señalar, sin embargo, que esa comunidad de signos compartidos pudiera deberse a una característica de las prácticas discursivas locales en los Andes, en su relación con los discursos dominantes, aún los cuzqueños. La lectura del Manuscrito de Huarochirí revela, por ejemplo, que en la caracterización que allí se hizo sobre *purum pacha* parecen haberse «deslizado» significantes que se asociaban generalmente a otro *pacha* o tiempo, el de *auca pacha runa*. La más conocida descripción de esta edad, la de Guaman Poma, refiere que en ella: «[...] comenzaron a reñir y batallar mucha guerra y mortandad con su señor y rey, y con otro señor y rey, bravos capitanes y valientes y animosos hombres»<sup>115</sup>, cuestión que en el texto huarochirano se atribuye directamente a *purum pacha*<sup>116</sup>.

Si me detengo un momento en esta cuestión es porque en ella parece estar presente una característica discursiva que se hace evidente también en otros relatos regionales. Para construirlos, se tomaron partes o fragmentos de un «canon» de mayor dimensión y más complejo<sup>117</sup>, haciéndolo de una manera más fragmentaria o esquemática<sup>118</sup>, y uniendo elementos descriptivos que en el relato «canónico» aparecían diferenciados, como en *purum pacha* y *auca pacha*, junto con introducirles un conjunto de temas propios y narrativas locales. Esa es una característica que se advierte igualmente, por ejemplo, en las respuestas de los señores étnicos interrogados por orden del Virrey Toledo, en la década de los años 1570<sup>119</sup>. Allí, las

---

<sup>115</sup> 1980 [1616]: 48 [f.64].

<sup>116</sup> RTH 5: 6, 85.

<sup>117</sup> Y que tiene, en este caso, una de sus expresiones más conocidas en el texto de Guaman Poma.

<sup>118</sup> En el texto de Guaman Poma, *purum pacha runa* es recién la tercera edad, no la primera, y *auca pacha runa* la cuarta.

<sup>119</sup> Levillier, R. 1940. Tomo II, Libro I.

secuencias conocidas quedaron brutalmente reducidas<sup>120</sup>, así como la «historia» de las sucesivas expansiones incaicas aparece sintetizada, pero al mismo tiempo fragmentada y narrativizada desde una perspectiva local:

A las doze preguntas dixo que este testigo oyo dezir que el primero de los yngas fue como dicho tiene Biracocha e que dezian que auia salido del agujero e Pachacuti Ynga su hijo e Capac Ynga su hermano e Topa Ynga Yupangue que fue el que sujeto todos estos reinos hasta Quito e que este testigo despues destos conocio a Guaina Capac en Vilcas y a Guascar su hijo e oyo dezir de Atabaliba<sup>121</sup>.

Se trata de una condición de enunciación de discursos que me parece relevante, puesto que refuerza desde una perspectiva diferente la existencia posible y simultánea de varios discursos, algunos de los cuales, agregaría yo, pueden haber ocupado un lugar hegemónico al momento en que se recogieron los testimonios con los que estoy trabajando aquí<sup>122</sup>. Ellos constituirían ese canon que, penetrando las tradiciones y discursos locales, los podría hacer aparecer con posterioridad mucho más homogéneos.

Por rigor, entonces, describiré el conjunto de fragmentos míticos analizado hasta aquí, como básicamente perteneciente a la sierra centro sur peruana y —más propiamente aún— a las sociedades próximas culturalmente a la región cuzqueña.

#### **6.4 Resignificando las alteridades**

Aunque la permeabilidad de los discursos reflejada en los procedimientos de construcción de esas nuevas «historias» sobre la sociedad inca es clara, me parece evidente también que fue un proceso con muchas complejidades, en el cual los fragmentos de esos discursos «pasaron» a su nuevo contexto transformando su relación de significación inicial, lo que pone importantes notas de cautela a las formas de lectura que se puede hacer de ellos.

---

<sup>120</sup> «[...] que dicho Pachacuti Ynga padre de Topa Ynga no hera señor desta tierra y queste hera hijo de Mango Capac que salio de una cueba que ellos llaman tuco [sic][...]. Alonso Pomaguala, natural del pueblo de Tune, repartimiento de Luringuancas, principal del pueblo, sujeto a don Carlos Limaylla, principal del repartimiento, de edad de 92 o 93 años («mas o menos») Xauxa, 1570; en Levillier Op. cit. 1940: 19).

<sup>121</sup> Don Antonio Guaman Cucho, cacique principal del pueblo de Chirua, del repartimiento de Hernán Guillén, Guamanga, aproximadamente de 75 años, 1570; en Levillier Op. cit.: 41.

<sup>122</sup> Y no es difícil pensar que las élites cuzqueñas hayan elaborado algunos de esos discursos de hegemonía.

¿A cuáles transformaciones de estos fragmentos me refiero? La primera y más clara es su presentación como una única «historia» y versión que resumió diversas narrativas. En este mismo procedimiento se advierte también la introducción de una diferenciación, debida al hecho de distinguir diferentes tipos de informantes, ya se trate del discurso de los ordenamientos del mundo y los *pacha runa*, ya se trate del conjunto mítico sobre *Pacarictampu*. ¿Por qué? ¿Se trataba de mitos que eran narrados desde contextos de enunciación diferentes? ¿O es solo el reconocimiento a dos formas distintas de circulación de discursos: uno, más colectivo y más genérico, de las humanidades o *pacha runa*; el otro, más restrictivo, propio únicamente a cada grupo, el de la constitución social, religiosa y cultural de la identidad de una comunidad o *llaqta*?

En segundo lugar, en estos textos coloniales los discursos sobre las gentes de otros *pacha* quedaron básicamente remitidos a la construcción de un pasado y no de un conjunto de oposiciones pertinentes para los hablantes indígenas precisamente porque no eran históricas, sino que eran contemporáneas con ellos. La contemporaneidad de los *pacha* existente en el relato indígena fue erradicada en favor de una secuencia histórica. Esto significó que solo una de entre todas las posibilidades existentes de las alteridades e identidades andinas —la de las «naciones»— quedara «fijada» como la única o, cuando menos, la más importante; y que sus expresiones fueran restringidas al conjunto significativo de *pacarina runakuna*, en tanto conjunto más o menos sistematizado que permitía identificarlas. Hay una fijación de los signos de identidad. Es perceptible la construcción de un conjunto significativo que dio prioridad a la percepción, descripción y valoración de determinados rasgos diacríticos. Este conjunto significativo estaba conformado por las relaciones entre (al menos) los siguientes elementos:

- un grupo social (la «gente» o «nación» en los documentos),
- una serie de denotadores de diferenciación (nombres, música o bailes, lengua, trajes, peinado y, atenuadas, la música, bailes y comidas),
- un sub-sistema de significantes espaciales, también diferenciadores (entre los que destaca la *pacarina*: lagunas, peñas, cuevas, etc.),
- una estructura política («hizo de piedra cierto número de gente y *un principal que la gobernaba y señoreaba*»)<sup>123</sup>, y
- una o varias divinidades.

---

<sup>123</sup> Betanzos Op. cit: cap. I: 11-12.

Esto es: GRUPO SOCIAL + INDICADORES DE DIFERENCIACIONES + AUTORIDADES + DIVINIDAD

Hasta donde lo podemos percibir, los componentes de este conjunto no estaban jerarquizados en términos de sus relaciones estructurales. Esto puede resultar importante puesto que la mayor importancia atribuida a los trajes o los tocados, cuyas referencias varían, parecería más bien ser resultado de los sesgos propios a la mirada y al discurso hispano que a las valoraciones internas de este conjunto. Si bien las «señales» tales como los trajes o tocados formarían efectivamente parte de los sistemas de indicadores o significantes de la identidad para algunas de las sociedades andinas, no tenemos —por ahora— argumentos suficientes para suponer que estas mismas señales eran más significantes o más determinantes para la expresión de las diferencias de identidad que la música, ciertos bailes o la *pacarina*, entre otros. O que para otras de esas mismas sociedades esos no fueran, necesariamente, los significantes más importantes de las diferencias.

Me parece que la versión de Molina, la más sistematizada de ese conjunto, fue la que se hizo más popular y constituye la base de otras descripciones sobre unas y otras sociedades de los Andes por su proximidad con los sistemas clasificatorios españoles y con los significantes que a estos les eran más familiares. Me refiero al conjunto «un nombre-un espacio-un conjunto de diferenciadores», sobre todo la lengua y el traje, tocado o peinado.

Esto tuvo importantes consecuencias en la construcción de las identidades coloniales por parte de los españoles, y en el reconocimiento de las diferencias identitarias previamente existentes, porque el modelo que se reconoció fue el que surge del discurso de *pacarina runakuna*, pero en las denominaciones previas aplicadas a sociedades como los Collas, los Condesuyus o los *Hatunrunas* también estaba operando el que clasifica a las sociedades como parte de determinadas humanidades. Esto se verá con más claridad en la historización de la expansión del Tahuantinsuyu.

## 6.5 «Conquistaron muchas naciones»

### a) La historización de los textos míticos

Prácticamente todas las crónicas de los siglos XVI y XVII sobre los incas contienen, además de los capítulos iniciales dedicados a establecer el origen de sus habitantes y el de los incas, otros dos grandes conjuntos temáticos: el del ordenamiento del Estado incaico —la administración, rentas, economías, caminos, religión,

etc.— y el de la «historia» de la conformación paulatina de lo que era el Tahuantinsuyu —el «imperio»— al momento de producirse la invasión europea. Los registros que los distintos *ayllu* y *panaqa* reales cuzqueñas, así como otros grupos no cuzqueños, tenían de sus respectivas tradiciones atribuidas a uno u otro inca, permitieron a los cronistas ofrecer a sus lectores un relato historizado y más o menos uniformado sobre los «hechos» de cada inca<sup>124</sup>.

A diferencia de las «fábulas del origen», estas narrativas fueron menos restringidas o menos reglamentadas por un determinado orden discursivo español que predeterminara cuáles relatos podían ser incluidos y cuáles otros excluidos o silenciados. Su sistematización, al menos, permitió mayores variaciones de los relatos entre sí. Esto posibilitó una mayor permeabilidad entre los discursos europeos y los andinos, al menos en lo que se refiere a la conservación de algunas de las lógicas cuzqueñas —o cuzcocéntricas— empleadas para describir y nombrar a los otros, a los «no cuzqueños», estuvieran dentro o fuera del control del aparato estatal.

Las «historias de conquista», tal como las conocemos hoy, son el resultado de la reducción a una versión escrita de un vasto conjunto de relatos míticos. Pero ocurre que este último estaba compuesto por «textos» de diferente origen y naturaleza<sup>125</sup> y con diferentes tipos de soportes significantes<sup>126</sup>. La transformación de todos esos contextos de enunciación y de sus distintos soportes fue muy fuerte, y el proceso de su registro y escritura estuvo sometido a un nuevo esfuerzo narrativo europeo que acomodó los fragmentos y que —incluso— los hizo aparecer con énfasis diferentes a los de sus contextos originales. Se trata de relatos que estaban entonces bajo tensión en varios sentidos: entre los mecanismos de construcción de sentido cuzqueños y su inserción en un nuevo contexto discursivo; y entre los contextos y soportes originales<sup>127</sup> y su traspaso a la escritura con la consiguiente fijación.

Las versiones españolas sobre los procesos de expansión del Tahuantinsuyu apuntan, sobre todo, a la descripción de las campañas militares (los «hechos»), a la identificación de los territorios o grupos incorporados y a establecer los nombres de quienes realizaron esos «hechos notables» según la terminología de la época. Todos los procesos de conquista fueron atribuidos a un inca y en pos de elaborar

---

<sup>124</sup> Pease 1991: 16.

<sup>125</sup> Distintos informantes y diferentes materiales rituales: textos míticos, representaciones públicas y musicales, etc.

<sup>126</sup> Orales, visuales (textiles, tablas, pinturas), arquitectónicos, espaciales y otros.

<sup>127</sup> Con dinámicas propias, por lo tanto, que permitían la actualización constante de cada relato.

una versión de esos acontecimientos se les despojó de muchos de sus elementos descriptivos. Un ejemplo puede servir para percibir algunas de esas pérdidas de significados y sus transformaciones.

Dentro del relato de un cronista de origen andino, como Pachacuti, sobre esas mismas conquistas se encuentra una interesante referencia al hecho de que, como parte de ellas, los capitanes cuzqueños tenían que construir *ushnus* en determinados lugares: «[...] quando [Sinchi Roca Inca] las quería hazer conquistas los ymbiaba sus capitanes y gente, los quales dizen que en cada quebrada lo hazia llevar piedras por para hazer usnus, que son unas piedras puestas como estrado»<sup>128</sup>. En cada quebrada, que son sitios de ruptura, de quiebre casi por antonomasia, esos fragmentos discursivos destacan que durante los procesos de conquista los incas mandaban instalar *ushnus*. Se trata de estructuras extremadamente cargadas de significados sobre los cuales se han realizado varios análisis<sup>129</sup>. Lo que quiero resaltar aquí es que, entre los significados de *ushnu* se señala, simultáneamente, que son «tribunal de juez» y «mojón», es decir límite que divide o marca una separación entre dos espacios.

Vsnu. Tribunal de juez de piedra hincada.

Vsnu. Mojon quando es de piedra grande hincada.

Vsnuni. Hazer los tribunales, o mojones<sup>130</sup>.

¿Por qué este acto de erigir *ushnus* resultaba relevante dentro de un proceso militar de conquista y expansión? Si se acepta que «justicia», en términos quechuas al menos, tenía más que ver con las responsabilidades de los dirigentes étnicos para servir de intermediarios y mantener los equilibrios necesarios para conservar el orden del mundo<sup>131</sup>, se vuelve más evidente la relación de las autoridades políticas con los *ushnus* y con el «orden». Pero, ¿por qué «límites»? ¿Acaso el proceso de incorporación de nuevos territorios implicaba también el establecimiento de una frontera simbólica entre esos espacios y aquellos que aun permanecían al margen? ¿Entre un «orden» y un «desorden»? Se puede concluir entonces, que el relato de los procesos de expansión conllevaba igualmente la ejecución de diversos actos

---

<sup>128</sup> Pachacuti 1993 [1613?]: 200 [f. 9v]. En plena conquista de los cañaris y de Quito, Huayna Capac habría realizado algo similar: «Y para ello manda que en cada quebrada obiesen usnos, para ver si yban con buena orden de guerra, [...]» (Op. cit: 248 [f. 33v]).

<sup>129</sup> Zuidema 1980; Martínez C. 1995 c. Como estructuras arquitectónicas estaban muy vinculadas a algunos rituales de las autoridades.

<sup>130</sup> González Holguín 1952 [1608]: 358.

<sup>131</sup> Platt 1978; Martínez 1995.

rituales y simbólicos, así como que en su narración intervenía la descripción de una variedad de objetos no vinculados directamente a lo militar<sup>132</sup>. Es difícil, sin embargo, encontrar rastros de ambas dimensiones en la historización colonial de estos conjuntos míticos y/o estos actos quedan reducidos a simples hechos de dominio: «construyó columnas»<sup>133</sup>, «hizo algunos edificios»<sup>134</sup>, despojándolos de cualquier posibilidad de significación y comprensión posteriores.

A pesar de estas tensiones y transformaciones, como lo señalé, pareciera haberse ejercido un tipo de restricciones menores sobre los relatos a la hora de su sistematización y fijación. Los cronistas no consideraron necesario esta vez, por ejemplo, destacar las distinciones entre los informantes, si eran cuzqueños o no, ni de si ellas fueron «referidas» o «afinadas» como lo señalaba Sarmiento de Gamboa respecto de los orígenes. Lo que no excluyó ni disminuyó la intervención, por cierto. Es Cieza de León quien señala, refiriéndose a algunos de esos episodios: «Y cierto devieron pasar a Topa Ynga cosas grandes, muchas de las cuales priva el olvido por falta que tienen de letras *e yo pongo sumariamente algo de lo mucho que sabemos, por lo que oímos y vemos los que acá estamos, qué pasó*»<sup>135</sup>.

No solo se trata, por lo tanto, de «historias» reescritas o re-elaboradas desde el presente colonial, sino de nuevos textos en los que lo oído, lo visto y «lo que sabemos» intervinieron como prácticas de control de la redacción o que atestiguaban la veracidad de la información.

Del análisis de esas narrativas se desprende que pudiera tratarse de un muy interesante conjunto de fragmentos discursivos cuzqueños que se refiere, en definitiva, no a la historicidad ni a los «hechos», —no al menos como eje ordenador de los relatos— sino que poseían sus propias categorías organizativas y sus propias estructuras de significación. En ellos es posible advertir cómo se categorizaba, ordenaba, clasificaba y nombraba a aquellos nuevos espacios y grupos humanos que iban siendo incorporados al Tahuantinsuyu.

Una de esas lógicas ordenadoras no histórica, por ejemplo, pareciera ser la construcción de una oposición «cultura», representada por los incas, «no cultura», representada por los grupos de los bordes o sublevados. Es un tipo de procedimiento que fue advertido años atrás por Pease, quien sugirió su presencia como

---

<sup>132</sup> Sanhueza 2005a y b.

<sup>133</sup> S.: 146.

<sup>134</sup> C.: 177.

<sup>135</sup> CL, II Parte, capítulo LXI: 177, énfasis mío.

mecanismo de legitimación del dominio sobre algunas unidades étnicas<sup>136</sup>. El mito de los incas como poseedores del poder de mover las piedras, el agua, dar el maíz y, por esa vía, ser los portadores de la cultura, sería una de las expresiones de cómo ellos ocupaban el «polo civilizador»<sup>137</sup>.

Varias de las discursividades cuzqueñas que se refieren a esos procesos de conquista y dominación ubicaban a los incas en la posición de «portadores de la civilización» frente a los grupos dominados. En el caso de las sociedades aymaras, por ejemplo, ellas aparecen clasificadas como *auca runa*, con la doble connotación de enemigo y guerrero, pero también de salvaje, sin organización social<sup>138</sup>. Se trata de un tipo de relatos que categorizaban y clasificaban, basado entre otros ejes de significación, en una oposición cultura-salvaje (como unas de las posibilidades de la no-cultura) a los distintos grupos dominados y que, por ese camino, los etnificaban.

Es necesario reiterar en este sentido las serias dificultades metodológicas que surgirán si se quiere hacer una lectura lineal de esos procesos «de conquista» a partir de los fragmentos recontextualizados en un nuevo relato que los ordena —como en este caso— en otra sistematización, puesto que no remiten directamente a acontecimientos, sino a un determinado orden simbólico que expresaba con su propia lógica la incorporación de estos espacios a un orden de significación mayor: el del Tahuantinsuyu. En una lógica cuzqueña las conquistas no podían ser descritas como el simple resultado de un triunfo militar o de una política eficiente, ya sea de presiones o alianzas, sino como un proceso de sacralización, como actos cargados de sentido a través de los cuales nuevos espacios y hombres son incorporados al mundo.

Sin embargo, en una importante medida, esta dimensión es una de las grandes ausencias en los nuevos relatos coloniales que resultaron del proceso de historización de esos relatos míticos. Quedan en pie, como ya lo señalé, una parte de las lógicas de denominación y clasificación de los otros y es lo que procuraré indagar a continuación.

---

<sup>136</sup> Sobre todo de la región de Collaguas y Cabanas, en el sur peruano.

<sup>137</sup> Pease 1977: 150 y ss.

<sup>138</sup> Y por lo tanto, parte de esas behetrías que caracterizaban los otros pacha no incaicos. Platt 1987: 67 y ss.

## b) Los relatos de la conquista de la puna árida

¿Cómo funcionaban esos discursos? Veamos esto con más detalle, respecto de los relatos de la expansión del Tahuantinsuyu hacia el sur, hacia la puna árida y salada que ocupaban lipes, atacamas, humahuacas y otras comunidades.

En 1569, en el Cuzco, muchos descendientes de Tupa Inca Yupanqui se presentaron ante las autoridades coloniales para dejar —por escrito y bajo las normas jurídicas hispanas— una probanza que certificara su calidad de descendientes de ese inca y, por esa vía, conseguir algunas mercedes de la corona española<sup>139</sup>. Se trata de un texto polifónico. Uno de los documentos que se adjuntaron a la *Probanza* fue una «Memoria de las provincias», o al menos ese es el título que le adjudicó el escribano, y que se inicia con el siguiente texto: «Memoria de las prouinçias que conquisto topa ynga yupangui padre de guayna capac ynga con sus hermanos amaro topa ynga y topa yupangui en la prouinçia de chinchaysuyo y collasuyo andesuyo y condesuyo hasta quito chile»<sup>140</sup>. A pesar de que en el mismo momento de su elaboración este documento quedó inscrito en las prácticas discursivas hispanas<sup>141</sup>, se advierte —como bien lo destacó Rowe— que el ordenamiento en el que fueron nombradas esas provincias se hizo de acuerdo a los cuatro *suyu* del Tahuantinsuyu y no de acuerdo a una secuencia histórica de «conquistas».

En esa narración se describe el avance hacia el sur de las tropas cuzqueñas: «[...] y entro [Thupaj Inca Yupanqui] en la prouinçia de los chichas y moyomoyos y amparais y aquitas [diaguitas] copayapo churomatas y caracos y luego hasta los chiriguanaes hasta tucuman y alli hiço una fortaleza y pusso muchos yndios mitimaes [...] y luego auaxaron hacia la mar y llegaron a la prouincia de chile y dieron la buelta haçia tarapaca y como uieron que toda la gente era pobre la dexaron de conquistar»<sup>142</sup>.

Tal como lo señaló Rowe, los elementos gramaticales y de sintaxis son sumamente importantes para entender el texto. Hay claramente un orden descriptivo que no corresponde al de una secuencia, no sigue una linealidad temporal, sino que las provincias, divididas en *suyu*, siguen el mismo orden canónico, usado también para presentar a las *wak'a* del Cuzco: Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y

---

<sup>139</sup> Rowe 1985.

<sup>140</sup> f. 5v, Rowe 1985: 223-224.

<sup>141</sup> Los términos «memoria» y «provincias» dan cuenta de ello.

<sup>142</sup> f. 6v, Rowe 1985: 226.

Cuntisuyu. Dentro de este primer esquema organizativo se advierte otro, que ordena la enunciación: primero los nombres de los grupos (reunidos según su «producción»), a continuación —y no en todos los casos—, se agregan los nombres de las fortalezas (o de la toponimia donde se ubicaban) y, finalmente, los de los señores vencidos. Se trata de un ordenamiento cuyas características como memoria organizada remiten al sistema de registro de los *quipu*. Más aún, en la sintaxis de la *Memoria de las Provincias*, lo central es ese listado de nombres, antes que la narración de los acontecimientos; y los diferentes nombres aparecen conectados por verbos de acción del tipo «entraron a la provincia»; «pasaron adelante», «llegaron», etc. Lo relevante para esta memorización no parecen haber sido los «hechos» ni su sucesión temporal, entonces, sino los nombres: de provincias<sup>143</sup>; de toponimias y de dirigentes o autoridades locales. Quisiera agregar, además, que el enunciado «hasta quito chile» —que está en el encabezado del documento— introduce un eje descriptivo diferente, esta vez longitudinal en sentido norte-sur, que intentando dar cuenta de los límites septentrional y meridional de la expansión cuzqueña rompe o tensiona la estructura enunciativa del cuerpo del texto. ¿Una nueva tensión introducida por las necesidades de lograr una mejor comprensión europea?

La mayoría de las frases que vinculan un nombre con otro son de tipo ilativo, fórmulas estereotípicas que permiten conectar esos nombres. Hay unas pocas referencias a determinadas acciones, del tipo «y pusso muchos yndios mitimaes»; llama, por eso, la atención el comentario sobre la «pobreza» de la gente de Tarapacá, puesto que es obviamente un calificativo.

El documento proporciona entonces un listado de nombres de grupos y topónimos que, en su gran mayoría, corresponderían a sociedades y lugares del borde oriental del altiplano meridional y de lo que, más tardíamente, sería la gobernación de Tucumán. La descripción de la faja central de ese altiplano está completamente ausente<sup>144</sup> y el listado de nombres correspondientes al borde occidental, esto es, a los grupos asentados en los valles y oasis de la costa «hacia la mar», se reduce a la provincia de Chile y a Tarapacá<sup>145</sup>.

Pero, más allá de ello, lo que me parece central es que estamos en presencia de un determinado fragmento que une ciertos grupos, crea un vínculo con un determinado

---

<sup>143</sup> Con toda la ambigüedad que ya sabemos contenía ese término en las discursividades europeas.

<sup>144</sup> No se menciona a los lipes, por lo tanto.

<sup>145</sup> Lo que deja, también, ausentes o silenciados a los atacamas.

proceso simbólico (su incorporación al Tahuantinsuyu), los nombra y, más aún, caracteriza y clasifica a algunos de ellos.

Veamos ahora qué ocurre con las narrativas cuzqueñas en los textos de autores españoles. Al relatar las guerras entre cuzqueños y collas, durante el gobierno de Tupa Inca Yupanqui, Sarmiento señala en un breve párrafo, lo siguiente:

Y siguiendo el alcance de los vencidos se alejó tanto del Cuzco, que hallándose en los Charcas, determinó pasar adelante, conquistando todo aquello de que alcanzase noticia. Y así prosigue su conquista la vuelta de Chile, adonde venció al grande cinche Michimalongo y a Tangalongo cinche de los chilenos desta banda del río Maule al norte. Y llegó a Coquimbo en Chile y llegó al río de Maule, adonde puso sus colunas, o como otros dicen una muralla, por término y mojones de conquista; de donde trajo grandes riquezas de oro. Y dejando descubiertas muchas minas de oro y plata en diferentes partes, tornó al Cuzco<sup>146</sup>.

Claramente es un texto en el que la descripción de los «hechos» aparece más equilibrada respecto de las listas de nombres de grupos o provincias, de toponimias y de nombres de dirigentes derrotados. Sin embargo, una estructura similar a la de la *Memoria de las provincias* es aún visible. El nuevo relato contiene igualmente nombres de provincias —los Charcas— toponimias de fortalezas, río Maule, nombres de autoridades locales —Michimalonko y Tanjalonko<sup>147</sup>— y aun de actos simbólicos como la construcción de las columnas «por término y mejoras», los *ushnus* que describió Pachacuti. La pobreza como caracterización de unas gentes, es reemplazada —pero dentro de la misma estructura de significación, me atrevería a decir— por la riqueza de otra gente.

Según este relato, entre los charcas —¿espacio o grupo?— y el valle del Aconcagua, en Chile (allí sí se nombra a «los chilenos»), no hay nada —o nada, al menos, digno de memoria o interés— que amerite ser incluido ahí. Los lipes, atacamas, chichas y tantos otros, quedan absolutamente silenciados, invisibles para los lectores posteriores. El listado de grupos se redujo notablemente entre el fragmento de la *Probanza* y el texto de Sarmiento. Abordaré este efecto de vacío, de silencio sobre esas regiones más adelante, pero por ahora quiero destacar que en ese no decir hay, evidentemente, una opción de enunciación, ya sea española o cuzqueña, que traduce una determinada valorización.

---

<sup>146</sup> S: 146.

<sup>147</sup> Eran las autoridades del valle del Aconcagua, al norte de Santiago.

De este relato se desprende, por otra parte, una lectura no tanto de victorias militares y de dominación, sino del establecimiento de un límite, una frontera; y de una tierra de riquezas, la de Chile. Hay tierras o espacios que son calificados en razón de su pobreza en tanto que otros lo son de sus riquezas. Hay, también, y esto no será menor, toponimias: Charcas, Chile, Coquimbo, Maule, que son las que, por lo general, tornan comprensible y significante un relato para nosotros. A falta de las referencias directas sobre unas u otras sociedades, sabemos que ellas están incorporadas porque la geografía las incluye. Pero poco más se podría señalar, sobre todo en lo referente a fragmentos discursivos sobre los otros, en este único y breve texto.

El espacio que le dedicó Cieza de León a estos episodios no es demasiado mayor que el de Sarmiento. En un capítulo que reúne las conquistas de los karankas, charcas «y más jentes que ay en aquellas tierras»<sup>148</sup>, señala:

Yendo victorioso adelante de los charcas, atraveçó muchas tierras y provinçias y grandes despoblados de nieve hasta que llegó a lo que lla[ma]mos Chile y señoreó y conquistó todas aquellas tierras; embió capitanes para saber lo de adelante, los quales dizen que llegaron hasta el río de Maule. En lo de Chile hizo algunos edefiçios y tributáronle de aquellas comarcas mucho oro en tejuelos. Dexó gobernadores y mitimaes; y puesta en orden lo que avía ganado, bolvió al Cuzco<sup>149</sup>.

Los silencios en el relato se deberían, según Cieza, a ese «olvido por la falta que tienen de letras» que cité anteriormente, lo que descarga aparentemente la responsabilidad de su brevedad en las características de los discursos cuzqueños y no en su construcción colonial. Sin embargo, el contrapeso entre el listado inicial de nombres y el relato de los hechos aparece aquí totalmente invertido. Son los hechos y la descripción de los espacios, con su consiguiente caracterización —«grandes despoblados de nieve»— los que constituyen el elemento central. El listado de nombres ha sido sustituido, en parte, por expresiones tales como «muchas tierras y provincias» o «aquellas comarcas».

Se encuentran en este capítulo tres formas de enunciación sobre los otros, los no cuzqueños que van siendo paulatinamente incorporados al Estado: las naciones, así son llamados los charcas y los «carangues»; por otra parte, están los innostrados de los bordes: «y más jentes que ay en aquellas tierras»; por último, hay espacios

---

<sup>148</sup> CL, Segunda Parte, capítulo LXI.

<sup>149</sup> CL: 177.

que reciben un nombre: «lo que llamamos Chile», en cuyo caso tampoco se nombra a sus habitantes de manera directa<sup>150</sup>.

En cuanto a los lipes, atacamas, chichas y otras sociedades, el silencio se repite. Allí solo habrían muchas tierras y provincias, única indicación sobre sus habitantes, y grandes despoblados de nieve. Me gustaría agregar también una breve mención a un «hecho» que se encuentra al inicio del relato de esas conquistas y que es consistente con esta construcción discursiva: antes de iniciar la campaña, el inca habría mandado que «se hiziesen muchos toldos para dormir en los lugares desiertos» y en un agregado al manuscrito, Cieza incorpora la anotación «y despoblados»<sup>151</sup>. En mi opinión, esos preparativos forman parte de una caracterización previa del espacio, en el que lo que destaca son los lugares desiertos y despoblados, con habitantes que no son dignos de memoria ni de mención. Es un tema que igualmente está presente en Betanzos<sup>152</sup>. Creo que se empieza a percibir una de las discursividades más hegemónicas durante el siglo XVI sobre estas regiones. ¿Hasta qué punto era, sin embargo, cuzqueña?

Veamos si la crónica de Betanzos puede aportar nuevos elementos. Es un texto que incorpora los relatos más extensos sobre esas conquistas, y lo hace de manera mucho más detallada y completa que los otros. Mientras en Sarmiento y Cieza todos esos episodios requerían de un breve capítulo y la conquista hacia el sur, obtiene apenas un párrafo, en Betanzos la misma narración abarca tres largos capítulos y el segmento de la conquista de la puna salada y los territorios más meridionales, un capítulo completo<sup>153</sup>. Según la tradición oral cuzqueña recogida por Betanzos, estando Tupa Inca Yupanqui en el Cuzco, despachó a Uturunqu Achache con un fuerte destacamento hacia el Antisuyu; hacia el Cuntisuyu fueron Inca Quizo y Kaimaspi; y otros tres hermanos del inca, llamados Tampu Tupa, Hualpa Achi y Huayna Yupanqui, con sus respectivas tropas, fueron enviados hacia Chinchaysuyu. A continuación, el mismo Tupa Inca Yupanqui habría partido hacia el Collasuyu, a sofocar una rebelión de la gente del Collao.

Aparte de la estructura simbólica de la secuencia de uno, dos, tres incas y el *Sapa Inca* ocupando la cuarta y última posición, parece ser sugerente también la relación establecida entre «uno y varios incas». Tal como lo hizo notar Rowe, en la relación de las conquistas de la *Probanza* se omite los nombres de los incas conquistadores

---

<sup>150</sup> Procedimiento distinto del empleado por Sarmiento, que denominó *chilenos* a los de Chile.

<sup>151</sup> 1986-87 [1550]: 177, Segunda Parte, capítulo LXI, nota c.

<sup>152</sup> Él caracteriza algunos de esos espacios como «salitrales y mala tierra» (B: 164).

<sup>153</sup> Los capítulos 34 al 36, a los que me referí en páginas anteriores.

empleándose, en su reemplazo, conjugaciones en singular o plural de los verbos indicativos de las acciones cuzqueñas. A través de ese procedimiento se indicaba su condición de ser una conquista atribuida únicamente a Tupa Inca Yupanqui o al conjunto de los tres hermanos. Por lo que parece, en ambos textos estaría presente esa construcción gramatical de singulares y plurales, que permite describir una acción colectiva sobre un espacio, antes que los hechos notables de un único dirigente o capitán.

Betanzos cuenta que, después de derrotar sucesivamente a todos sus enemigos y de avanzar impetuosamente hacia el sur hasta llegar a la provincia de los Moyomoyos, Tupa Inca Yupanqui quiso continuar adelante y lo hizo primero en dirección a los Chiriguano «que eran gran gente» y, habiéndolos derrotado «[...] tuvo noticia de la provincia de los Zuries y mando encaminar su campo para allá y como a ellos llegasen tuvo con ellos su batalla y reencuentro e al fin los venció y sujetó la gran provincia es de grandes montañas y tierras do hay muchas avestruces y la más ropa que los naturales desta provincia visten es de pluma de aquellos avestruces»<sup>154</sup>.

El relato continúa con el viaje del inca quien habría alcanzado hasta el río de la Plata, para dirigirse posteriormente, remontando su curso, hasta Chile, llegando a lo que pareciera ser el valle de Aconcagua. Esa tradición oral relata cómo después de mandar tropas hasta el río Maule, los destacamentos incaicos habrían avanzado desde el sur hacia Copayapu y Atacama, conquistando ambos territorios. Como los habitantes de Atacama eran «gente guerrera», el inca envió adelante a los de Chile y Copayapu, con quienes tenían contacto e intercambio. En Copayapo los cuzqueños se enteraron «que había de allí a Atacama gran despoblado y tierras de arenales y faltas de agua»<sup>155</sup>.

Una vez en Atacama, Tupa Inca Yupanqui dividió nuevamente sus tropas en cuatro partes. Unos salieron por el camino «de los llanos y por costa a costa de la mar hasta que llegase a la provincia de Arequipa»; otros lo hicieron por los karankas y aullagas; los terceros recorrieron el camino de la derecha, para que desde Atacama «fuesen a salir a Caxa Vindo y de allí se viniesen a las provincias

---

<sup>154</sup> B: 160.

<sup>155</sup> B, capítulo XXXVI: 163. La edición de Carmen Martín Rubio dice: «grandes poblados y tierras de arenales»; me permití otra lectura de esas líneas porque me parecen más próximas al sentido del texto; porque la expresión «gran despoblado» era —como lo señalé en el primer capítulo— común en la época para referirse a Atacama y porque líneas más adelante en el mismo texto, se habla de ese mismo gran despoblado y no de grandes poblados.

de los chichas». Nuevamente, reservándose el cuarto y último lugar<sup>156</sup>, el mismo Inca caminó hasta llegar «[...] a una provincia que llaman Llipi». La descripción de los Lipes se centra entre otros elementos, en su pobreza, en el escaso desarrollo tecnológico, «casas pequeñas y bajas», y en la abundancia de «[...] muchos colores muy finas para pintar y de todos los colores que nosotros tenemos», para terminar con la siguiente caracterización de esos territorios: «[...] y partieron de allí fue por tierra muy estéril de aguas y comidas y tierra rasa y sin monte y todo lo demás della salitrales y como saliese desta mala tierra»<sup>157</sup>.

Hasta aquí llega la descripción que los informantes cuzqueños entregaron a Betanzos sobre el paso del Inca por la región.

Al igual que en la *Memoria de las provincias*, aquí está planteada la cuestión de un determinado orden no secuencial ni longitudinal. En ambas, (Betanzos y *Memoria* [...]) las conquistas se hacen de sur a norte y no a la inversa, que es una direccionalidad aparentemente más española; el Tambo de Paria, que según Cieza antecede a la conquista del sur, aquí es posterior a ella y se hace, precisamente, viniendo desde ese sur<sup>158</sup>.

El texto de Betanzos es muy rico también respecto de la puesta en práctica del tipo de discursividades que, precisamente, estoy buscando; de las formas andinas a partir de las cuales los otros eran nombrados, significados y categorizados. Si lo comparamos con los textos anteriores de Cieza y Sarmiento, este fragmento dibuja una espacialidad llena de toponimias<sup>159</sup>, una espacialidad cubierta con sociedades: moyomoyos, chiriguano, zuries, karankas, aullagas, chichas. Se nombran las provincias de Chile, de Copayapo, de Atacama y de Lipes, por mencionar las que más me interesan aquí.

A pesar de que su mayor amplitud abre las posibilidades de análisis, es posible percibir, así como en los otros textos españoles, aspectos comunes. Una determinada manera de referirse a los otros, a los recién dominados e incorporados a la

---

<sup>156</sup> En otro trabajo (1995 b) desarrollé el análisis de este relato, por lo que no insistiré aquí sobre la posible construcción de significaciones de un ordenamiento del espacio, de la descripción de un circuito que partiendo por el norte sigue el sentido de las agujas del reloj, o de las estructuras numéricas presentes en él. Para otros análisis de estos relatos, véase Sanhueza 2005 a y b.

<sup>157</sup> B: 164.

<sup>158</sup> Garcilaso hace uso de ese mismo eje longitudinal norte-sur, como dirección que organizó los avances cuzqueños. En sus Comentarios el cruce del despoblado se hace desde Atacama hacia Copayapo y Chile (1991 [1609]: 462; Libro sétimo, capítulo XVIII).

<sup>159</sup> No se puede dejar de sospechar, pese a ello, que también silencia otros lugares considerados importantes para las poblaciones locales.

civilización incaica: es así como hay algunas «naciones», como los juríes; y hay «naturales» de «provincias», los chichas, los aullagas, los karankas, los chiriguanos, etc. Todos reciben nombres. Pero hay otros cuya adscripción resulta más difícil: «una provincia que llaman Llipi» no es «los llipi», y la provincia de Atacama tampoco remite, de manera directa, a «los atacama» (más aún, en todo el texto se habla de «los *de* Atacama»); es decir, son momentos en los cuales el topónimo desplaza al etnónimo. Cuestión que también estaba presente en el fragmento citado de Cieza de León.

El relato entrega varias caracterizaciones: unos son «mucha gente», otros, los más, son belicosos, de guerra; los de más allá son pobres; los de acá se visten de tal manera, etc.

Son varios los temas que parecen surgir de este pequeño corpus documental. Sin pretender jerarquizarlos, creo que están planteados los problemas tanto de las categorizaciones culturales como de las denominaciones de algunos grupos o sociedades.

**b.1) Las categorizaciones culturales.** Antes de continuar quiero señalar que resulta extraordinariamente difícil determinar taxativamente cuáles afirmaciones y cuáles enunciados eran cuzqueños y cuáles no. Si juzgamos por la *Memoria de las provincias*, las clasificaciones operarían por la vía de la asignación de nombres y de la caracterización social o cultural a sus poblaciones («eran muy pobres») y esa operación de denominación pasaría, en definitiva, por nombrar o silenciar. Las distintas formas de enunciación presentes en Cieza, en cambio, resultarían, entonces, de las discursividades hispanas sobre las naciones y las provincias, así como del discurso sobre los órdenes del mundo cristiano, que vimos anteriormente.

Desde esa misma perspectiva, las caracterizaciones de los espacios y de sus riquezas, descritas únicamente en términos de minerales, que son importantes en Sarmiento y en Cieza (grandes despoblados, muchas minas de oro y plata) y que están igualmente en Betanzos («gente muy rica y próspera de oro») pero que están ausentes en la *Memoria*, serían igualmente parte de una discursividad sobre «la tierra».

Debo admitir que la extensa relación de Betanzos, por el contrario, me plantea importantes problemas metodológicos, puesto que rompe ese contraste tan nítido entre la *Memoria* y las crónicas de Cieza y Sarmiento. Un contraste fácil que permitiría sin mayores dificultades la identificación de algunos fragmentos discursivos cuzqueños. El «ritmo» —la estructura que ordena la secuencia no lineal o longitudinal en la narración— pone juntas a la *Memoria* con la *Suma y narración de los Incas*. Ambas comparten también la extensión de las listas de nombres —como práctica de enunciación y como lógica que organiza un relato— y no su

anulación o extrema reducción, característica presente a su vez en los textos de las otras dos crónicas.

Pero, ¿qué pasa con las descripciones de las poblaciones conquistadas, con sus categorizaciones culturales tales como «gente guerrera», «pobres», «gente muy ruin», «vestidos con plumas de avestruz», habitantes de «casas pequeñas y bajas», que pueden remitir tanto a discursividades indígenas como europeas? Ya lo vimos en los capítulos anteriores, donde categorizaciones del tipo «gente de guerra» o «vestidos vs desnudos» estaban presentes en los discursos españoles; pero *auca runa* es igualmente un término clasificatorio empleado por varias sociedades andinas, así como algunos de los elementos identificadores de los *purum runa* eran su desnudez o el material vegetal (no textil) de sus vestimentas. Son todos enunciados que remiten, igualmente, a estructuras de significación cultural en la que las poblaciones aparecen clasificadas de acuerdo a sus vestimentas, actitudes, etc.

El único de los grupos nombrados en estos textos que aparece identificado, por su nombre, en los diccionarios coloniales es el de los suríes, o juríes como los denominaría más tarde la documentación. Tal como ya lo señaló Lorandi<sup>160</sup>, esos diccionarios recogen la siguiente voz:

**Suri:** avestruz

**Surichasta:** emplumarse con plumas de avestruz, como suelen en las danzas.

**Suri haque:** una nación de indios muy crecidos, o altos, que dicen están hacia Chile, y así dicen Chillí suri; plumas de avestruz que traen de Chile o de Tucumán<sup>161</sup>.

Lo que aquí se estaría expresando, en aymara y no en quechua, no es el nombre de un grupo, sino una connotación cultural: «gente que se viste con plumas de avestruz», cuestión que remite a un paradigma que es tanto aymara como cuzqueño: el de la distinción entre gente sin ropa, o vestida con ropa de animales o vegetales, como perteneciente a humanidades o sociedades asociadas al pasado, a la no-cultura o una época de desorden, y la gente vestida con textiles, con ropa hilada y teñida como expresión de su capacidad intelectual y manifestación de la cultura<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> 1980.

<sup>161</sup> Bertonio 1984 [1612]: 329.

<sup>162</sup> Guaman Poma 1980 [1616]; ver láminas 3 y 4; Cereceda 1990.



Lámina 3 – Edades del mundo: Huari viracocha runa (Guaman Poma, f. 48)



Lámina 4- Edades del mundo: Huari runa (Guaman Poma, f. 53)

¿Fue ese mismo tipo de prácticas culturales, en este caso, el empleo de fibras vegetales para algunas partes del vestuario, el que permitió significar la «pobreza» de los tarapacá en la *Memoria...*? Las evidencias arqueológicas muestran de manera evidente que al menos en Pica y Guatacondo las poblaciones locales usaban tocados elaborados con fibras vegetales y lanas sin hilar (ver figuras VI.1 a VI.4).

Ya me referí a los mitos, tanto aymaras como quechuas, que dan cuenta de la existencia de distintas humanidades, diferentes a la actual. Esas secuencias, repetidas también por muchos cronistas y en diferentes versiones, han sido estudiadas por etnólogos y etnohistoriadores, y las abordé, aunque en una perspectiva diferente, en páginas anteriores por lo que no me detendré aquí a relatarlas nuevamente. En todas las variantes conocidas se trata, básicamente, de humanidades que carecen inicialmente de un conocimiento cultural y de un ordenamiento social, el que va aumentando progresivamente a medida de su aproximación a la «edad actual». La primera de estas humanidades, la de *Huari viracocha runa* «no sabía hacer nada, ni sabía hacer ropa, vestíanse con hojas de árboles y esteras



VI.1 Tocado de lana procedente de la localidad de Pica (Tarapacá), 1000 – 1400 d.C. aprox. Gentileza Museo Arqueológico de Santiago



VI.2 Tocado de lana procedente de la localidad de Chacance, río Loa, jurisdicción de Tarapacá, 1000 – 1400 d.C. aprox. Gentileza Museo Arqueológico de María Elena



VI.3 Tocado de fibra vegetal procedente de la localidad de Pica (Tarapacá), 1000 – 1400 d.C. aprox. Col. Particular. Gentileza Museo Chileno de Arte Precolombino



VI.4 Tocado de fibra vegetal, detalle. Colección MCHAP PE-223. Gentileza Museo Chileno de Arte Precolombino

tejidas de paja»<sup>163</sup>, en tanto que la segunda, los de *Huari runa* (la segunda): «[...] el vestido que tenían de pellejos sobados de poca costa, como dicho primero de hojas de árboles, luego de esteras hechas de paja, luego de pellejos de animales, no sabían mas»<sup>164</sup>.

Únicamente en las edades del mundo más próximas al advenimiento de los incas se empieza a generar un orden socio político y los hombres adquieren paulatinamente el conocimiento que les permite tejer sus trajes y teñir sus lanas. En los mitos quechuas, el tejido termina, por último asociado a la agricultura, bajo la figura de Sinchi Roca, inca «gran amigo de chacras y hazer ropa»<sup>165</sup>.

Así, en estos relatos y por la imposición de la palabra, del acto de nombrar, se incorporó a los *suri haque* «al mundo», pero se los categorizó de manera tal que quedaron clasificados como parte de los bordes o márgenes de lo social.

<sup>163</sup> Guaman Poma 1980 [1616]: 39.

<sup>164</sup> *Ibíd.*: 44, f. 55.

<sup>165</sup> Pachacuti Op. cit.: 199, f. 9.

Esta categorización puede ayudarnos a entender mejor otro de los enunciados que aparecen en ese relato: los atacamas como «gente guerrera». Se trataba de una caracterización aplicada a muchas otras sociedades. Ya mencioné cómo Platt destacó la práctica cuzqueña de calificar a los otros, los que iban siendo incorporados, como *auca runa*, gente guerrera, belicosos, enemigos y salvajes. Y no era una práctica aislada, puesto que el caso de los *purum auca* o promaucaes en el centro de Chile y de las quebradas de Tucumán y de Purmamarca (*Puruma marca*)<sup>166</sup> evidencia la aparente generalización de su aplicación.

Según Barragán (y en esto sigue a Lorandi), también los moyomoyos, incluidos en los listados de la *Memoria* y de Betanzos, eran descritos en términos similares a los juríes: «El nombre parece también escribirse Mojos-Mojos, hecho que ha llevado a A.M. Lorandi a relacionarlos con lo «nuevo» y posiblemente con *mosso* ya que según Bertonio *Musi Hanti haque* sería el hombre salvaje y rústico que vivía en los Yungas».<sup>167</sup>

La descripción de «gente guerrera» o «belicosa» podría corresponder a una caracterización mucho más general, entonces, aplicada a diversos grupos y no a uno específico. No describiría tanto una condición militar o social peculiar, sino la aplicación de un estereotipo cultural. Detrás de esto aparece la lógica que quiero destacar: tanto los juríes —*purum auca*—, como los habitantes de Atacama —*auca runa*— fueron caracterizados a partir de un sistema de significación que formaba parte del discurso identitario sobre los *pacha* o edades del mundo. Un orden significante que, como lo vimos, fue atenuado o desconocido en la reconstrucción colonial de los mitos de origen cuzqueños.

La referencia al tipo de vestuario de los juríes, que resulta significativa por su relación con los enunciados sobre las distintas humanidades, hace resaltar aún más una ausencia, o un silencio: en estos relatos no se describe a los grupos incorporados al Tahuantinsuyu a partir de sus trajes, peinados, gorros o músicas, ni se mencionan sus *pacarina*. Ello no quiere decir que esos marcadores no funcionaran como tales para la élite cuzqueña, sino que su enunciación se daba al parecer en otros contextos.

Como sugerencia, creo que al menos uno de esos contextos era el de las «visitas» que efectuaban la burocracia cuzqueña y la diplomacia política incaica a las unidades ya sometidas al control cuzqueño; es decir, ese sistema estaba más próximo al manejo de las diferencias *al interior* del Tahuantinsuyu:

---

<sup>166</sup> La referencia a Purmamarca se debe a Sandra Sánchez; sobre los «promaucaes» o «promaucaes», cf. Manríquez 1997.

<sup>167</sup> 1994: 146.

[...] mandó aquellos señores que consigo llevaba que siempre tuviesen cuidado de hacer saber antes que llegase al tal pueblo o provincia do él iba como iba allí aquel día para que le saliesen al camino y le sacasen un vestido de traje y vestidura que en el tal pueblo se usaba y porque la usanza del Cuzco eran todos motilados (sic) y sin cabello y éralo asimismo el Ynga y porque algunas veces había de llegar a pueblo do se usaba traer cabello mandaba que juntamente con el vestido que le trajese una cabellera que se la pusiese y así se la estaban esperando los señores de aquella provincia do él había de llegar con el vestido y traje de cabellera en esta manera que si eran encrisnejados los cabellos mandaba que la tal cabellera que así mismo fuese encrisnejada y llegado el Ynga ofrecíanle aquel vestido y el Ynga lo rescibía y luego se lo vestía y se ponía su cabellera y *parecía natural de aquella provincia*<sup>168</sup>.

Lo que muestra esa cita, y sin excluir otros contextos posibles<sup>169</sup>, es que los trajes, gorros y peinados, como diferenciadores identitarios funcionaban sobre todo como parte de un «sistema de iguales» —todos pertenecientes a un mismo *pacha*, por consiguiente— y al interior del Tahuantinsuyu, y no tanto en la descripción y categorización de los grupos «de afuera», de los bordes, para los cuales el procedimiento pareciera estar más centrado en las diferencias existentes entre poblaciones pertenecientes a *pacha* diferentes.

Plumas o desnudez —ausencia de textiles finalmente—, ruindad, belicosidad, o pobreza, estas categorizaciones están develando un panorama de clasificaciones culturales sobre varios de estos grupos extremadamente interesante y más compleja de lo que inicialmente se pudiera suponer.

Pero, además, evidencian la existencia de un cierto «borde» cultural. Un *otro* que es dibujado y categorizado culturalmente al menos como «no cuzqueño» y, probablemente, «no aymara» si hacemos caso de la etnificación de los *suri haque*. Se trataría, así, de que al menos algunas de estas poblaciones habrían sido categorizadas como marginales o periféricas respecto tanto de quienes expresaron los relatos que he seguido hasta aquí, como de quienes culturalmente les asignaron esas categorizaciones.

Si se trata de un relato que en al menos uno de sus planos posibles de significación opera como un ordenador cultural, me parece factible asumir que la incor-

---

<sup>168</sup> B: cap. XLII, 187, el énfasis es mío.

<sup>169</sup> Cieza de León, por ejemplo, señala en varias oportunidades que esas «señales» adquirirían una significación plena en los momentos en que se reunían gentes provenientes de distintos lugares y grupos étnicos, por ejemplo, durante algunos rituales o festividades cuzqueñas (CL: II parte, c.xxiii: 68).

poración de nuevos grupos y espacios al «mundo» requería determinados procedimientos de re significación. El proceso de incorporar *al relato* a estos grupos, exigía nombrarlos, categorizarlos y ordenarlos al interior de esa nueva unidad mayor que resultaba ser el Tahuantinsuyu. Pasaban a formar parte de un determinado sistema de clasificaciones, que exigía que atacamas, lipes, juries, copayapos o cualquier otro fueran ubicados en una posición determinada al interior de lo que sería la representación cuzqueña sobre el Tahuantinsuyu. Eran incluidos, en suma, en un esquema clasificatorio<sup>170</sup>.

Ello remite a una determinada percepción del espacio y al poder de la palabra como actividad denominadora y ordenadora y como expresión de una dominación. ¿A qué sistema de denominaciones pertenecían estos nombres?, ¿eran los de los propios grupos o fueron impuestos por sociedades externas, como la cuzqueña?

**b. 2) Las denominaciones.** La actividad denominadora de la lengua permite que el nombrar sea un acto de poder y sustenta la imposición de un orden. Al nominar y otorgar nombres diferentes, en definitiva lo que se hace es separar, segmentar o unir para un determinado conocimiento y una cierta forma de percepción de una sociedad específica, aquello que inicialmente era un continuo, un universo vago y sin límites, sin precisiones, sin diferenciaciones, un espacio de no-cultura. Por lo tanto, al otorgar un nombre a cada grupo e incorporarlo al relato del mundo organizado, lo que se hace es no solo someterlo a una palabra externa —lo que puede llegar a veces al despojo de su propio nombre—, sino también «reordenarlo», clasificándolo de acuerdo a una determinada lógica cultural, la de aquel que impone la nueva denominación. ¿Cómo funcionó este procedimiento?

No es una cuestión menor, puesto que de esas formas y de las maneras en que ellas hayan quedado registradas en los documentos españoles, dependen en gran medida nuestras propias aproximaciones posteriores a esas mismas poblaciones y a su identificación, como ya lo han mostrado los trabajos de Wachtel respecto del «mito etnográfico» sobre los urus así como otros trabajos de otros estudiosos de las sociedades andinas.

Respecto de esto, entre los cuatro textos revisados hay un panorama complejo (véase el cuadro VI.1). Por una parte, la *Memoria* y Betanzos entregan una larga

---

<sup>170</sup> La práctica de renombrar, como un signo de poder, por una parte, y de sumisión por la otra (al aceptar el nuevo nombre) está también descrita en las tradiciones de Huarochirí, cuando Pariacaca renombra a los Paicuri y les otorga un nuevo nombre ritual: *antacapsi* (RTH 24:24, 25, 359). Véase también la nota de Taylor al respecto.

lista de nombres de grupos y de toponimia, los que en Cieza quedan reducidos al extremo y es —sobre todo— la toponimia la que se destaca<sup>171</sup>.

Cuadro VI.1  
Nombres de naciones, provincias y toponimia

Según <i>Memoria</i> [...]	Según Sarmiento	Según Cieza	Según Betanzos
chichas	Charcas	charcas	moyomoyos
moyomoyos	Chile	carangues	chiriguanaes
amparais	río Maule	Chile	Zuries
aquitas [diaguitas]	Coquimbo	río de Maule	río de la Plata
copayapo			Chile
churomatas			río Maule
caracos			Copayapo
chiriguanaes			Atacama
tucuman			Arequipa
chile			karankas
tarapaca			aullagas
			Caxa Vindo
			chichas
			Llipi

Por otra parte, como ya lo destaqué, en Cieza se advierten tres diferentes modos de enunciación sobre los otros: aquellos con nombres que resultan equivalentes a las «naciones» (*los charcas*); las toponimias (*de Chile*)<sup>172</sup> y aquellos que no merecen siquiera ser nombrados (los de los bordes)<sup>173</sup>.

En el conjunto se puede distinguir un primer agrupamiento, conformado por aquellas referencias a nombres que aparentemente designarían directamente a un

<sup>171</sup> Que permite una descripción de «la tierra» más que de sociedades, grupos o «naciones».

<sup>172</sup> Algunas de sus variantes pueden ser, por ejemplo, «que llamamos Chile», «río de Maule».

<sup>173</sup> Que parece ser, ante todo, una estrategia de enunciación más propia a las discursividades sobre los ordenamientos del mundo cristiano. Resulta interesante constatar que —al menos en este fragmento— en la *Suma y narración* este modo está ausente. Eso pareciera confirmar mi sospecha de que su uso puede ser específicamente peninsular.

grupo, o que corresponderían a la denominación bajo la cual esas gentes eran conocidas. Me refiero a los enunciados conformados —como un rasgo distintivo— con el artículo «los», tales como la «nación de *los zuries*»; *los chiriguanaes*; la provincia de *los moyomoyos*; *los carangas e aullagas*; la provincia de *los chichas*; la provincia de *los copayapu*.

Un segundo grupo comprende aquellos nombres que requieren de la preposición posesiva «de» y que parecen referirse más bien a espacios y no necesariamente a los grupos que los poblaban. Es el caso de Atacama (provincia *de* Atacama, o *los de* Atacama); Chile (provincia *de* Chile, pueblo *de* Chile); Copayapo (señores *de* o naturales *de* Copayapo); y Lipes (una provincia que llaman Llipi).

Aquí es necesario detenerse un momento. Si en el caso anterior, expresiones tales como «los chichas» u otras similares parecen no dejar lugar a dudas de que se refieren a un grupo llamado así, en el caso del segundo núcleo de expresiones, la situación se vuelve más confusa y discutible, como lo ejemplifican las referencias sobre los copayapu a quienes se menciona alternativamente como *los copayapos* y *los de Copayapo*. ¿Estamos en presencia de distintas lógicas de denominación, una para las sociedades, para los *runa*, otra para los espacios y otra, que interfiere puesto que no es andina, que une nombres de grupos y espacios<sup>174</sup>?

Sin perjuicio de las necesarias notas de cautela que se imponen en este tema, creo que podemos aceptar que la correspondencia directa entre las denominaciones de espacios y grupos formaba parte de los discursos españoles sobre «la tierra». Las otras diferencias en las formas de enunciación pudieran ser significantes, por contraste, de discursos andinos, aún cuando no sepamos de momento cómo funcionaban.

Si las toponimias nombran espacios, significándolos<sup>175</sup>, ¿qué se podría aprender de esos topónimos que entregan los fragmentos que estoy revisando aquí? Voy a intentar una breve aproximación a dos de ellos, para los cuales los diccionarios del siglo XVI pueden ser fecundos.

Aunque le ha concedido escasa atención al tema, la historiografía tradicional chilena ha aceptado la versión de que el origen del nombre de Chile estaría en la expresión quechua *ancha chiri*, «muy frío», referida a las dificultades del paso por las altas cumbres andinas. Así, «Chile» derivaría de una corrupción de *chiri*.

---

<sup>174</sup> Chile y los chilenos, en Sarmiento.

<sup>175</sup> Véase el trabajo de Gabriel Martínez S-A (1983) sobre los topónimos de la comunidad aymara de Chuani.

Sin embargo, el diccionario quechua de González Holguín recoge la voz *chilli*, señalando: «Chilli. Una prouincia; Chilliruna. Chilleño»<sup>176</sup>.

Expresión que es igualmente recogida en el diccionario Anónimo, en el cual se señala: «Chilli, el reyno de Chile»<sup>177</sup>. A pesar de no dar más informaciones, ambas referencias llevan a discutir la supuesta corrupción de *chiri*, puesto que el término *chilli* sí existiría como tal y claramente adscrito a «una provincia» y, más aún, a un tipo de gente, los *chilli runa*. Por otra parte, el diccionario aymara de Bertonio proporciona una muy interesante referencia: «Chilli: lo mas hondo del suelo. Chilli, thaksi: los confines del mundo»<sup>178</sup>.

¿Los «confines del mundo», «lo más hondo del suelo»? *Thaksi*, el sinónimo de *chilli*, es un signo lingüístico que alude a los cimientos de algo, así como a la línea del horizonte<sup>179</sup>. ¿Cómo entender los confines del mundo? En una primera aproximación no pareciera estarse aludiendo aquí a distancias, a lo lejano, como podríamos pensar inicialmente en una lectura occidental del espacio, sino más bien (y con todas las precauciones del caso), a una posición: lo que está abajo o en la base (lo «hondo» y el horizonte) y, por ello, ocupa un borde externo respecto del que observa ese horizonte o de quien está en la superficie de lo hondo.

En el caso de Copayapo pareciera operar un procedimiento distinto. El nombre estaría aquí refiriéndose a una cierta valorización o caracterización del territorio más que a su posición. Si la suposición de que se trata igualmente, de un nombre aymara y no quechua es correcta, este pareciera provenir del radical *copa*, que alude tanto al color verde como a aquello que adquiere ese color (*copachasitha*), lo que puede ser extensivo también a «ponerse verde el campo con los sembrados» (*copachanocatha*)<sup>180</sup>. El segundo radical, *yapu* (tierra arada o que se suele arar)<sup>181</sup>, pareciera aludir a una determinada forma de percepción de las características o propiedades del lugar, en cuanto a sus colores tanto como sus potenciales agrícolas.

Si regresamos al ejemplo de los juríes, la distinción inicial que parecía existir entre nombres de grupos y de territorios pareciera corresponder a procedimientos discursivos distintos. La «lógica» (¿se puede emplear este término con tan escasos

---

<sup>176</sup> González Holguín 1952 [1608]: 109.

<sup>177</sup> Anónimo 1951 [1586]: 36.

<sup>178</sup> Bertonio 1984 [1612], II: 82.

<sup>179</sup> Bertonio Op. cit. II: 343.

<sup>180</sup> Bertonio *Ibíd.*, II: 52.

<sup>181</sup> *Ibíd.* II: 52, 393.

antecedentes?) que estaría operando en el sistema de denominaciones de los nombres de los grupos se orientaría hacia un ordenamiento en función de una estructura del tipo «cultura-no cultura», en la que los grupos del borde sur del altiplano meridional ocupan una posición marginal, ya sea como hombres «vestidos con plumas» o como «cazadores», etc. En cambio, en la denominación de los territorios se advierten otros procedimientos. En sus nombres no se percibe, hasta aquí, una valoración social<sup>182</sup>, sino más bien se intuye el empleo de otros mecanismos, en la medida en que tan escasos datos permiten llamarlos así: por una parte, una denominación originada en los colores como signifiante (*copa*); por otra, en su aparente posición en un ordenamiento del mundo (*Chilli*).

La existencia del empleo de mecanismos distintos para denominar a grupos y a espacios obliga necesariamente a nuevas notas de cautela a la hora de seguir intentando establecer un mapa étnico de los siglos XV y XVI. Más especialmente porque ahora sabemos con mayor claridad que muchos de estos nombres corresponden a denominaciones impuestas externamente y no reflejan necesariamente los ordenamientos internos propios de los grupos locales, ni su propia percepción.

Lo que aparece aquí como primera aproximación general a este tipo de fragmentos discursivos que hablan sobre los otros desde las narrativas coloniales de las «conquistas de naciones, es tal vez uno de los nudos problemáticos más interesantes para mi reflexión, porque me parece que se pone en evidencia, al menos en esta parte, la constitución heterogénea de las discursividades que se construían de manera determinada para un espacio o un tema, procedimiento que es el que originó, precisamente, la reflexión de este trabajo. Porque se pueden reconocer distintos fragmentos discursivos operando de manera simultánea y conjunta.

Por una parte, el contexto mayor, organizador e hispano, con sus respectivas discursividades que se hacen evidentes en cuanto se sustituyen las categorías quechuas (*llaqta*?) por «provincias» y «naciones», que se advierte igualmente en el ordenamiento secuencial de los relatos, y en el peso específico que adquiere la descripción de la tierra por sobre los énfasis cuzqueños.

Por otra, fragmentos discursivos cuzqueños, evidentes al menos en la estructuración narrativa, en su secuencia o ritmo, y en algunas caracterizaciones culturales.

---

<sup>182</sup> En el sentido que pareciera operar para los nombres de los grupos.

## CAPÍTULO VII

# Prácticas clasificatorias y discursividades andinas

¿En qué nivel de sistemas de diferenciación operaban los nombres de los diferentes grupos andinos? ¿Cuándo se trata de denominaciones propias —endoetnónimas— y cuándo de externas —exoetnónimos? ¿Cuándo se trata de nombres étnicos, y cuándo de nombres de unidades políticas o incluso regionales o locales? En el capítulo anterior sostuve el hecho de que una parte sustancial de las denominaciones actualmente conocidas referentes a los numerosos grupos andinos durante el Tahuantinsuyu provienen de una nomenclatura externa, originada por un sistema clasificador probablemente cuzcocéntrico o, en otras ocasiones, «aymaracéntrico», que podría operar según lógicas distintas.

Algunos textos permiten atisbar la existencia de un discurso de etnificación por lo menos cuzqueño. Me refiero al conjunto de informaciones tempranas recogidas por los españoles para poner en marcha el sistema de encomiendas. En Jauja, en una de las primeras encomiendas entregadas por Pizarro (1534), le fue confiada a Juan de Barrios la responsabilidad sobre «...el cazique Coyoculica e el cazique Xapana, cacique de Yungas de una tierra *que se llama Yca [...]*»<sup>1</sup>. Algunos años más tarde, esta vez en 1540 y desde la ciudad de los Reyes (Lima), el mismo Pizarro donó en encomienda a Martín Monje, un conjunto de dirigentes étnicos de muchos grupos y localidades, dispersos sobre un enorme territorio de lo que sería después la gobernación de Tucumán:

[...] hos deposito en la dicha provincia de los Charcas en la provincia de Omapuaca el valle que *llaman los españoles* del Mani con los *yndios e principales que tubiere* mas otro pueblo que se llama Tontola con el señor prencipal que se llama Vilca e mas otro pueblo que se llama Chilche con sus yndios e prencipales *que en*

---

<sup>1</sup> Urteaga 1942: 9.

*el obiere otro pueblo que se llama Tocola con el señor prencipal que se llama Vilca con los yndios e prencipales que tuviere otro pueblo que se llama Chalca con todos sus yndios e prencipales e mas a las espaldas de Cochabamba ciertos yndios que se llaman Mochos con su señor prencipal que tienen o tuvieron [...]².*

Estos dos textos, así como otros de este género, presentan algunas características indicativas en cuanto a la existencia de un discurso de etnificación «oficial». En primer lugar, las encomiendas fueron otorgadas «a distancia», desde Jauja hasta Ica y desde Lima a Tucumán; en el segundo texto, se trataría de territorios que los españoles estaban muy lejos de conocer de manera detallada. Este conocimiento indirecto obtenido de otra fuente que puede tener su origen en la burocracia administrativa incaica, es evidente en las expresiones que dejan aparecer un cierto grado de desconocimiento español y de ambigüedad frente a la identificación tanto de los grupos incluidos en la encomienda como de sus autoridades. Aquí se muestra también una toponimia propia. «Que se llama Ica», «algunos indios que se llaman Mochos», «con los pueblos principales que habría», son expresiones contrastantes con las raras referencias a una toponimia y a etnonimias impuestas por los europeos, «el valle que los españoles llaman Mani»³. Este tipo de textos sugiere entonces la existencia anterior de uno o más sistemas denominadores aplicados a los diferentes grupos y territorios, y creo que se puede aventurar la proposición que uno de ellos correspondería al elaborado por el aparato estatal cuzqueño.

Siguiendo a Aranibar⁴, Manríquez⁵ afirma que sería el ciclo de las «edades del mundo» el que habría permitido a la sociedad incaica clasificar y etnificar al conjunto de habitantes de las zonas más meridionales del Tahuantinsuyu: los *purum auca* o *promaucaes*, al sur del río Maipo, en la zona central de Chile. *Purum runa poques* era un término quechua empleado para designar a cualquier «bárbaro salvaje sin ley ni jefe», de allí también la aplicación de *purum aucca* a los «enemigos no conquistados»⁶. *Purum* es un término clasificatorio que se aplica tanto a otras situaciones como a las caracterizaciones de una localidad o de un espacio: «purum purum: desiertos poblados», o «purum llacta: poblado arruinado despoblado»⁷.

² AGI Justicia 655 N° 2 ramo 1, año 1564, f. 13v; las cursivas son mías.

³ Se puede encontrar una variante de esta situación en el empleo simultáneo de dos sistemas de denominaciones: «... del valle de la posesyon quen lengua de yndios se llama Copiapó», AGI, Patronato 29 ramo 2, año 1544, f. 1r.

⁴ 1991: 825.

⁵ 1997.

⁶ González Holguín 1952 [1608]: 297.

⁷ *Ibíd.*: 297-280.

Términos que coinciden con el relato de Garcilaso sobre la conquista de los promaucaes por los Incas, donde aparece el significado de «enemigos no conquistados»: «[...] los purumaucas, que ya tenían noticia de los Incas y estaban apercebidos y aliados con otros sus comarcanos —como son los antalli, pincu, cauqui— y entre todos determinados de morir antes que perder su libertad antigua»<sup>8</sup>.

No era, por lo tanto, un etnónimo, sino una categoría utilizada para designar a los otros o para construir diferencias (espacios territoriales, culturas, etc.). Recogiendo las descripciones quechuas, los relatos coloniales transmitieron una descripción de estos promaucaes caracterizándolos de «[...] lobos monteses por su manera de vivir, es gente holgazana que rehuye estar sujeta a su dominio, y se sustenta principalmente de la recolección de raíces y aunque tienen sementeras no son grandes labradores [...]»<sup>9</sup>.

En los estudios etnohistóricos existen también bastantes referencias que concierne a la existencia de sistemas clasificadores y de categorías utilizadas por distintas sociedades andinas para describir a otros grupos. Una rápida mirada sobre la bibliografía, en particular aquella sobre la actual Bolivia, muestra el importante grado de desarrollo de una reflexión sobre las construcciones culturales que diferentes grupos, como los aymara habían elaborado con respecto a otras sociedades vecinas que, en particular, en estos sistemas de etnoclasificación, habrían sido consideradas como «marginales» en el plano social, cultural y geográfico.

Es con los trabajos de Wachtel<sup>10</sup> respecto de la discursividad aymara frente a los urus —clasificada como «mito etnográfico» en razón de su incidencia sobre los relatos coloniales<sup>11</sup>—, que no solo se reconoció en los estudios andinos la existencia de este tipo de prácticas, sino que también se abrió la posibilidad —y la necesidad— de revisar las descripciones ya conocidas de otros grupos igualmente representados como «más salvajes».

El ejemplo de los urus es paradigmático pues los trabajos mencionados de Wachtel fueron seguidos por muchos otros investigadores tanto a partir de la perspectiva de los aymaras como de la de los mismos urus<sup>12</sup>, transformándolo así en un ejemplo de los más conocidos y estudiados.

---

<sup>8</sup> Garcilaso de la Vega 1991 [1606]: 465.

<sup>9</sup> Vivar [1558] 1979: 165.

<sup>10</sup> 1974, 1978, 1985 y 1990, entre los más importantes.

<sup>11</sup> 1978.

<sup>12</sup> Bouysse-Cassagne 1987; Molina R. y Barragán 1985; Molina R. 1986; Izko et al. 1986; Rivière 1982; Cereceda 1990, 1993, por señalar algunos.

Del ejemplo quisiera rescatar al menos tres aspectos: a) la existencia de un conjunto de términos aplicados a otros; b) la existencia de un sistema clasificador que permite a una sociedad ordenar, de acuerdo a sus propios modelos y estereotipos predeterminados, a otras sociedades distintas, es decir, etnificarlas»; y c) que todo esto se expresa en una práctica, en una discursividad.

Si estas prácticas discursivas eran utilizadas en las sociedades aymaras, puede probablemente buscárselas también en otras sociedades que, como la del Cuzco, ejercieron igualmente una dominación y una relación de poder sobre otras poblaciones andinas.

### 7.1 Un texto de referencia

Cuando se revisan las tradiciones de Huarochirí<sup>13</sup> —el único texto conocido íntegramente en quechua que puede servir para estos temas—, surgen cuestiones interesantes en la línea que he seguido hasta aquí.

El análisis que intento hacer a partir de ese manuscrito está, ciertamente, marcado por una característica que resulta central a la hora de abordar el tema de los discursos de alteridad e identidad. Me refero a que, tal como lo señala Gerald Taylor, allí es posible advertir una «tensión» entre varios de los relatos, presentes simultáneamente en el texto, que darían cuenta de tradiciones distintas, y a veces contrarias, todas coexistiendo<sup>14</sup>.

A cada uno de los que vencieron a estos [yuncas, le dieron] el nombre de hijo de Pariacaca. Es verdad que [en] cada [comunidad se] declara hijo de Pariacaca a un [héroe] diferente. *Los otros dicen que no es verdad* y que, según la tradición, [los vencedores de los yuncas ] nacieron de la fruta de un árbol<sup>15</sup>.

Pero las versiones difieren de ayllu en ayllu, en cada comunidad<sup>16</sup>.

Hago mía la frase de los redactores del manuscrito, al final del capítulo 13: «Así que no se puede afirmar nada»<sup>17</sup>. Todo lo más, tal vez, sugerir fragmentos.

---

<sup>13</sup> El texto de referencia, por ser la edición bilingüe y con un aparato crítico de apoyo, es la edición en castellano de la traducción de Gerald Taylor (1987, RTH). Las referencias al francés provienen de la edición francesa, anterior, que realizó el mismo Taylor y que es citada aquí como Taylor (1980). He utilizado las ediciones anteriores de Arguedas (1975 [1966]) y Urioste (1983) únicamente como complemento.

<sup>14</sup> Cuestión que, por otro lado, no es sino una de las condiciones de existencia de los discursos que, precisamente, hace aparecer este tipo de análisis.

<sup>15</sup> RTH, 9:10-12, 163, énfasis mío.

<sup>16</sup> RTH 13: 60: 239.

<sup>17</sup> RTH 13: 66: 241.

Una precisión más me parece necesaria antes de continuar. No pretendo hacer un exhaustivo análisis del manuscrito, que por lo demás ya ha sido finamente trabajado por muchos estudiosos<sup>18</sup> ni establecer un diálogo entre este texto y lo que ya sabemos o se ha planteado sobre las sociedades andinas. Lo que pretendo es tratar —dentro de lo posible— de mantenerme al interior de ese manuscrito para identificar, en él, las discursividades que permitían construir los nosotros y los otros locales, y para entender (igualmente dentro de las restricciones evidentes) algunas de sus condiciones de enunciación.

### A) *Pacha runa kuna*

El capítulo I se inicia con el siguiente relato: «Dicen que en los tiempos muy antiguos había unos *huacas* llamados Yanañamca y Tutañamca. A estos, en una época posterior, los venció otro *huaca* llamado Huallallo Carhuincho».<sup>19</sup>

En los tiempos muy antiguos —«*Ancha ñawpa pachaqa*»— es la expresión temporal que da inicio, así, al relato. Si bien la narración no cuenta cómo eran los hombres y mujeres que vivían en el tiempo de Yanañamca y Tutañamca, sí lo hace respecto de las poblaciones que tenían a Huallallo Carhuincho por divinidad. Son varios los capítulos dedicados a ello y el texto vuelve sobre sí en varias oportunidades para reiterar una afirmación ya dicha anteriormente, o para agregar nuevos detalles.<sup>20</sup> Si bien por un lado las condiciones de vida que les imponía ese *huaca* eran extremadamente duras o dolorosas<sup>21</sup>; por el otro, las «condiciones de existencia» de ese tiempo parecían estar igualmente marcadas por un «exceso»: los cultivos maduraban solo cinco días después de haber sido sembrados, los hombres proliferaban demasiado (por lo cual, por contraste, vivían en estrechez); estaba todo excesivamente cultivado, aún las crestas y laderas de los cerros; las aves a su vez también tenían colores «excesivos»: «los loros y los caquis [deslumbrantes de] amarillo y rojo»<sup>22</sup>. Los seres humanos, por último, también mostraban diferencias con aquellos que escribieron el manuscrito: los otros —los antiguos— resucitaban solo cinco días después de morir. A esa diferencia biológica, el relato agrega otra:

---

<sup>18</sup> Rostworowski 1977, 1978 y 1983; Taylor 1980 y 1987; Ortiz 1980; Salomon 1984 y 1997, entre otros.

<sup>19</sup> RTH, 1:1-2: 45.

<sup>20</sup> Se encuentran referencias a Huallallo Carhuincho y su lucha contra Pariacaca en los capítulos 1, 6, 8 y 9.

<sup>21</sup> Como la obligación de no tener más de dos hijos, o la de entregarle uno de ellos a la divinidad para que esta se lo comiera y bebiera de su sangre.

<sup>22</sup> RTH 1:11.

el desconocimiento tecnológico de la agricultura por irrigación, puesto que ellos «solo escarbaban y raspaban las crestas y laderas»<sup>23</sup>.

Un nuevo ciclo se inicia con la derrota de la *huaca* Huallallo, provocando su huida hacia los Anti, las tierras cálidas y bajas del oriente andino: «Cuando más tarde apareció otro huaca llamado Pariacaca, esos [pájaros] fueron expulsados, junto con todas [las demás] obras [de Huallallo Carhuincho] hacia [la región de] los antis»<sup>24</sup>. «Entonces, Huallallo Carhuincho huyó en dirección a los anti» («*anti ñiqman mitikarqan*»)»<sup>25</sup>.

Coincidió con Taylor (y con otros autores que han abordado las descripciones de este *pacha*)<sup>26</sup>, respecto de que en el relato de este tiempo confluye un conjunto de rasgos que caracterizarían el *purum pacha*, una de las más antiguas de las «edades» de los seres humanos que describen diversos mitos, además de los huarochiranos. Se trata de un *purum pacha* que, sin embargo, aquí aparece constantemente asociado a una condición de enunciación: «*ñawpa pacha*». De hecho, el texto huarochirano es lo suficientemente ambiguo para permitir suponer que tanto el tiempo de Yanañamca y Tutañamca, como el de Huallallo Carhuincho eran igualmente *purum pacha* y ambos resultan englobados en ese *ñawpa pacha* más amplio aún. Pareciera un término genérico que abarca, por igual, a todos los habitantes de los tiempos antiguos o del presente no cercano<sup>27</sup>.

Tal como lo remarca Taylor<sup>28</sup>, los nombres de las dos primeras divinidades mencionadas aluden a lo negro (*Yanañamca*) y a lo oscuro, la noche (*Tutañamca*), significantes presentes en otras descripciones que son igualmente de *purum pacha* o de *ccallacpacha* o *tutayacpacha* «época del origen o obscurecer» como la caracteriza Pachacuti y destaca el mismo Taylor<sup>29</sup>.

Como parte de los rasgos de esa época se indica: «No sabemos cuál fue el origen de los hombres de aquella época, ni de dónde provenían»<sup>30</sup>; es decir, el lugar de origen de las poblaciones de *ñawpa pacha* o *purum pacha* era desconocido o carecían de

---

<sup>23</sup> RTH 1: 9, énfasis mío.

<sup>24</sup> RTH 1:12: 49.

<sup>25</sup> RTH 8: 34: 154-155.

<sup>26</sup> Bouysse-Cassagne y Harris 1987; Cereceda 1990, entre otras.

<sup>27</sup> Más adelante, en página 138/139 se dice «chaymi kaykunaqa ñawpa pacha [...]», lo que Taylor traduce por: «Estos, antiguamente [...]».

<sup>28</sup> Nota \*\* a 1: 1: 45.

<sup>29</sup> Véase en este mismo sentido interpretativo de las primeras divinidades, a Ortíz (1980: 43).

<sup>30</sup> RTH 5: 3: 85.

él, lo que introduce una importante distinción respecto de las prácticas identitarias andinas tal como las conocemos hasta ahora y sobre las que volveré más adelante. En esa época, agrega el relato, los hombres no hacían otra cosa que guerrear entre sí y eran *kuraq* o señores solo los valientes y ricos: «a estos llamamos los *purum runa*»<sup>31</sup>.

«A estos llamamos *purum runa*». Se trata de una clasificación y del establecimiento de una diferencia. «Nosotros no somos *purum runa*», son otros. Tal como lo establece el texto, los *purum runa* son también *Huallallo runa*<sup>32</sup>, gente del *pacha* de Huallallo Carhuincho, en tanto que los redactores del texto pueden ser identificados como *Pariacaca runa*. Son términos que refieren —como eje de la diferencia— a uno o varios *pacha*, una edad, o tiempo. Son *pacha runa* o, para emplear el término que usó el mismo Guaman Poma, gente de otras *edades*<sup>33</sup>.

Pero volvamos al relato. Entreverándolas paulatinamente con los tiempos antiguos, el texto de Huarochirí hace aparecer un conjunto de otras narraciones que, teniendo igualmente como uno de sus ejes comunes los episodios de la destrucción y un consiguiente «nuevo» ordenamiento, esta vez el nivel en que ocurren ya no es de «humanidades» o «tiempos» de una u otra divinidad, sino que suceden a nivel de un grupo<sup>34</sup>:

«En la quebrada más abajo de Huarochirí había una comunidad de yucas llamada Huayquihusa. En esa época, los miembros de esa comunidad celebraban una fiesta importante con una gran borrachera. Mientras bebían, llegó Pariacaca. Se sentó a un lado como suelen hacer los pobres. Ninguno de los huayquihusa le sirvió de beber».<sup>35</sup>

Como consecuencia del mal trato social y de la ignorancia de la etiqueta social demostrada por los Yunca de Huayquihusa<sup>36</sup>, Pariacaca destruyó a esos *runa*: «[...]y [bajo la forma de] granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hasta el mar sin perdonar a nadie»<sup>37</sup>.

---

<sup>31</sup> RTH 5: 6: 85.

<sup>32</sup> RTH 9: 4: 160.

<sup>33</sup> RTH 1980 [1616]: p. 39 [f. 49] y ss. Pease emplea también el término *humanidades*, 1982. Lo usaré como sinónimo porque me parece que resuelve de mejor manera la contradicción entre *pacha* y edad (como sucesión). Volveré sobre esto más adelante.

<sup>34</sup> Remito al interesante y extenso análisis que hizo Ortiz (1980: 37 y ss.) de estos mitos con episodios de destrucción.

<sup>35</sup> RTH 6: 9-13: 121-232.

<sup>36</sup> Que obliga dar de beber a los forasteros y a aplicar las normas de reciprocidad. Todo ello es evidente para cualquier oyente que habite el actual *pacha*, el del ordenamiento del presente.

<sup>37</sup> Taylor 1980: 59; (RTH 6: 22: 125).

Este es un tema diferente al de *purum runa*. Como esta, hay varias otras destrucciones que afectan a uno o varios pueblos o comunidades humanas que «se han portado mal» y que son castigadas; pero que —aparentemente— no hablan de humanidades diferentes, sino que dan cuenta de los entornos locales, puesto que se trata de grupos humanos descritos no como distintos, sino con comportamientos erróneos o asociales. Reiterando el esquema «orden inicial-destrucción-reordenamiento» característico de muchos mitos de origen andinos<sup>38</sup>, esas acciones de las divinidades dan paso a una nueva situación o condición.

Dentro de los «ordenamientos» en este «nivel» por así decirlo, hay un conjunto que me interesa aquí: el de los relatos que dan cuenta de los yunga o *yunca*, como se denominan en el *Manuscrito*. La de *yunca* es una denominación que se hace reiterativa a lo largo de todo el escrito<sup>39</sup>. Aunque Taylor advierte, siguiendo a Ávila, que muchas de esas referencias no aluden necesariamente a un grupo étnico<sup>40</sup>, en varios momentos el relato si construye una diferenciación. Lo que me parece importante aquí es que son tratados, discursivamente, como «otros». No se trata de esclarecer si el amplio conjunto de comunidades mencionados como yunga en el manuscrito<sup>41</sup> eran realmente grupos con definiciones étnicas propias o no, sino de entender cómo esa denominación permite la construcción de un otro, su etnificación desde el discurso de los redactores del texto de Huarochirí.

Una de las expresiones frecuentes para referirse a estos yungas en el texto es *yuncasapa karqan*<sup>42</sup>, lo que puede ser traducido aproximadamente como «solo Yunga eran». Se trata, me parece, de una condición enunciativa sobre unos otros, que eran considerados como diferentes a nosotros y que —en esa condición— estaban integrados en un discurso mayor sobre las alteridades.

Cuentan las tradiciones que Pariacaca «alejó» a los yungas hacia «abajo». Así, de un orden inicial<sup>43</sup> con los yungas como dueños de un espacio se pasó a otro,

---

<sup>38</sup> Véase Martínez C. 1995 c: 137 y ss.

<sup>39</sup> En el índice de topónimos y etnónimos que incorpora la versión limeña, Taylor registra menciones en los capítulos 1, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 21, 22, 24, 25 y 31.

<sup>40</sup> «Para Ávila, este pasaje ‘Todas estas comunidades estaban pobladas por yuncas’ 1:8] no se refiere al grupo étnico yunca sino a las condiciones climáticas de la época: ‘y que todas estas tres prouincias y sitio / era entonces tierra muy caliente, q(ue) los yn(di)os llaman / yunca <o andes>’ (Tratado)» (Nota a 1: 8: 47).

<sup>41</sup> RTH 9: 101: 189.

<sup>42</sup> RTH 8: 8; 9: 8; 12: 3; 24: 44.

<sup>43</sup> Considerado como no-orden o como un ordenamiento que carece de todos los elementos que caracterizan al actual.

al presente. Y en ese tránsito y nuevo contexto, los relatos reiteran y refuerzan varias de las oposiciones semánticas que ya habían sido planteadas como diferenciadoras entre los *pacha runa* de Huallallo y los de Pariacaca. La primera y más central, me parece, es la de pertenecer a ordenamientos distintos del mundo. Los yungas connotan así dos posiciones categoriales: ser un «antes»<sup>44</sup>, pertenecer a un orden que ya no es, lo que permite construir la oposición «habitantes anteriores» vs «ocupantes actuales» de los lugares donde ocurren los relatos<sup>45</sup>; y ser también un «otro cultural» que ocupaba espacios diferentes, y se ubicaba en uno de los polos de otra oposición, esta vez entre los habitantes de las tierras altas vs los habitantes de las tierras bajas<sup>46</sup>. Estas oposiciones se tornan, así, expresivas no tan solo de una espacialidad diferente por su clima o su producción —tierras altas / tierras bajas—, sino porque sus habitantes eran «otros»: «antiguos» adoradores de «otra» divinidad, que se cambiaron a Pariacaca<sup>47</sup>. Los yungas están allí, entre otras cosas, para mostrar o demostrar —con su presencia— la existencia de un tiempo pasado; son como lo veremos más adelante, «restos», evidencias de ello.

La mayoría de las referencias a los yungas están insertas en estructuras narrativas que hablan de etapas de la lucha entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho o, y sobretodo, en los capítulos que cuentan las conquistas de los hijos de Pariacaca sobre las poblaciones preexistentes. De allí que hayan sido leídos con posterioridad como relatos que tematizan la «expansión» y la «conquista» de esos lugares por poblaciones externas, que terminaron por dominar y desplazar a los yungas locales<sup>48</sup>.

¿Cómo se refieren a ellos los redactores del manuscrito? En primer lugar, como un todo colectivo donde las diferencias culturales aparecen remarcadas y homogeneizadas: «porque las costumbres de todos los yuncas eran exactamente las mismas»<sup>49</sup>.

Gramaticalmente, por otra parte, se encuentran en el manuscrito formas pluralizadas (*yuncakuna*) o singulares (*huc yunga runaqa*, «*yunga huarmi*»<sup>50</sup>), u otras que

---

<sup>44</sup> Y en ese sentido, creo, próximos a otros *pacha runa*.

<sup>45</sup> Una relación de significación que remite a la estructura «originarios-forasteros» presente en varios de los mitos de origen del área cuzqueña que revisé en el capítulo anterior.

<sup>46</sup> Pensando en el caso de los Anti, esa oposición podría ser, también, la de tierras calientes vs tierras frías.

<sup>47</sup> RTH 9: 20: 165; 9: 101: 189.

<sup>48</sup> Los trabajos más clásicos al respecto son los de Rostworowski 1977 y 1978.

<sup>49</sup> RTH 9: 26: 167.

<sup>50</sup> RTH 31: 25; RTH 21: 7.

se refieren a una *llaqta* específica de yungas («*llacsatambomanta yuncakunakta*»)<sup>51</sup>. Algunos de los enunciados más frecuentes son del tipo *chay*: eso(s)-*kay*: esto(s): «*chay yuncakunakta*», «*chay yuncakunari*», «*chay yuncakunaktata*», «*kay llacsatambomanta yuncakunakta*»<sup>52</sup>. Se trata, sin embargo, de una forma empleada también para referirse a divinidades y otras *llaqta*, por lo que no resulta claro que en ella se encuentre una manera determinada de enunciación sobre esos otros yungas.

Sin embargo, las referencias a los yungas aparecen repetidamente en el *Manuscrito* acompañadas con diversas conjugaciones del verbo *ñiy*, «decir»: «*kay colli ñisqam*» (estos llamados *colli*), «*Yuncakunas karqan*» *ñispa*»<sup>53</sup>. *Ñisqal ñisqamll ñisqanchiql ñispa* son las conjugaciones más repetidas y me parecen interesantes porque aquí sí se entrega con claridad una manera de referir: a los que se les dice (los que son llamados) *yunga*, *colli*, etc. Es una forma de enunciación importante porque aparece reiterada como tal en las dos únicas menciones al término «indio» que aparecen en el manuscrito, y ambas tienen la misma estructura sintáctica y verbo que los enunciados sobre los yungas: «[...]los hombres llamados *indios*» («*Runa yndio ñisqam*»)<sup>54</sup>; «[...]cualquiera de los hombres llamados *indios*» (*ima runapas indio ñisqaqa*)<sup>55</sup>. Se trata de gente, *runa*, que son llamados —por otros— *indios*. En el caso de los yungas, se trata igualmente de *runa* (*yunga runa*) que son llamados —esta vez por los redactores del texto— *yungas*. *Yunga* excede, entonces, la designación de una espacialidad ecológica, para ser introducida en un discurso constructor de alteridades, de diferencias.

Me parece que, después del nivel más general que relata tiempos anteriores y humanidades que les correspondían (*purum runa*, o la «gente de Huallallo»: *huallallocta runa*)<sup>56</sup>, los yungas son la construcción discursiva de la alteridad en este texto. No de la única diferencia o del único grado de «ser otro», como ya aparece insinuado en los dos niveles que estoy tratando de explicitar, sino una de las varias posibilidades de las alteridades.

---

<sup>51</sup> RTH 11: 10.

<sup>52</sup> RTH 9: 14; 9:101; 24: 44; 11: 10, respectivamente.

<sup>53</sup> RTH 31:15: 444.

<sup>54</sup> RTH, Introducción: 1: 41.

<sup>55</sup> 2º sup.: 24: 521.

<sup>56</sup> RTH 9: 4: 160.

Derrotados por los hijos de Pariacaca,<sup>57</sup> desplazados,<sup>58</sup> con costumbres iguales entre ellos y con una divinidad anterior distinta a Pariacaca, ocupando un territorio igualmente diferente, más bajo y cálido, en definitiva terminan siendo «otros», con un grado de diferencia menor, sin embargo, que el que puede advertirse en aquella que se construye, por ejemplo, entre los *Huallallo runa* y los redactores del *Manuscrito*.

## b) Paqarin runakuna

Posteriormente, el relato introduce un nuevo tema: el origen de los hombres (*chaymantari runap paqarimusqantawanpas*)<sup>59</sup>. Según una de las tradiciones recogidas en el texto, los hombres tuvieron su origen en los frutos del árbol llamado *queñwa*; según otra, cayó sangre del cielo y ahí salió la *queñwa*. Entonces se establecieron varias comunidades allí. El relato establece los nombres de los fundadores y sus *ayllus*, para —a continuación— introducir nuevos elementos de diferenciación: una jerarquía religiosa entre algunas de las comunidades («eran los *yañca* de los cacasica»)<sup>60</sup> o una de tipo social como la que se establece respecto de los yauyos. Ellos son calificados como foráneos («vagando como nómadas»)<sup>61</sup> que se casaron con las hermanas de los huarcanchas y se asentaron. De allí una calificación («Los demás cacasica y morales, así como los antepasados de los canchapaycu, eran yauyos»)<sup>62</sup> y un trato: «[...] —como sus cuñados y todos los checa los despreciaban llamándolos «Yauyos vagabundos» — seguían siempre a los demás quedándose, muy lejos, atrás»<sup>63</sup>.

Tal como lo advierte Taylor<sup>64</sup>, probablemente estamos en presencia del cruce de diversas tradiciones, en las que se entremezclan las de «fundadores» y «advenedizos», con distintos grados de apropiación de parte de unos y otros. Los yauyos,

---

<sup>57</sup> «Estos bastaban para vencer a los yuncas» (RTH 9: 14: 165).

<sup>58</sup> «Y estos yuncas eran los colli que vivían en estas tierras de los checa estableciendo asentamientos en toda la región» (RTH 9: 21 p. 167).

<sup>59</sup> RTH 24: 1 p. 350-351 y ss.

<sup>60</sup> RTH 24: 9 p. 353. La versión francesa difiere en este punto: «[quant à ceux qui composaient l'ayllu] des cacasica, les Huarcancha [et les (?)] Llichiccanha étaient des Yunga.» (Taylor 1980: 161). Se debe a una traducción inicial del término *yañca* por «yuñca/yunca», cuestión corregida en la edición castellana posterior. Los *yañcas* eran los conocedores de ciertos rituales secretos; ver 24: nota 9, RTH: 353.

<sup>61</sup> RTH 24: 13: 355.

<sup>62</sup> RTH 24: 11, loc. cit.

<sup>63</sup> RTH 24: 14, *Ibíd.*

<sup>64</sup> RTH, nota 40: 363.

despreciados, aparecen por momentos en el relato siendo igualmente hijos de Pariacaca y de Tutayquiri: «Lo cierto es que los demás salieron de las frutas de un árbol»<sup>65</sup>. Se establece nuevamente una diferencia, pero esta vez dentro de un campo de proximidad, puesto que se trataba de grupos que pertenecían —todos— al tiempo de Pariacaca. «Una vez, le contaron a Pariacaca diciéndole: ‘Padre, estos [nuestros cuñados] y los checa nos tratan con mucho desprecio; somos animados por ti aunque seamos yauyos’. Y, al contárselo, lloraron mucho»<sup>66</sup>.

Es un grupo que aparece claramente adscrito al *pacha* de Pariacaca ya que también está «animado» por este, pero con una diferencia por la desvalorización que establece claramente el texto: es así «aunque seamos yauyo».

¿Se trata de una diferencia social, del tipo de «eran los *yañcas* de los Cacasicas»? En el caso de los yauyos, sin embargo, se alude a una espacialidad («fuera») que es percibida también como foránea y marginal. Son, como en los casos anteriores, *runa* («*yauyo runapas*»)<sup>67</sup> y no se emplea con ellos el verbo *ñiy*, que vimos en los casos anteriores. Pareciera tratarse de otra condición discursiva. Pero son también «*k'ita yauyo*», que Taylor traduce como «yauyos vagabundos» privilegiando el significado de «cimarrón» que aparece en los diccionarios quechuas del siglo XVI<sup>68</sup>, que aportan también otras glosas posibles al campo semántico de *k'ita*. Un sinónimo es *puma ranra*, que González Holguín traduce como: «Ranra machay. Concavidades huecos de peñas y cuevas, o escondrijos y el salteador que las habita, o en ellas roba. Puma, porque mata y ranra en las dormidas»<sup>69</sup>. Se trata, igualmente de una calificación identitaria. Guaman Poma describe que en tiempo de los incas había «salteadores llamados pomaranra» que andaban en «quebradas hondas y pedregales y peñas barrancos», llamados igualmente pumararanra<sup>70</sup>. En este sentido, tanto *k'ita* como *pumararanra* comparten un sema de asocialidad y de una espacialidad salvaje.

*K'ita*, vagabundos, pero también próximos a un mundo marginal, limítrofe, de las cuevas y de los asociales.

---

<sup>65</sup> RTH 24: 41, loc. cit.

<sup>66</sup> RTH 24: 16: 355.

<sup>67</sup> RTH 24: 16.

<sup>68</sup> «Cimarrón, quita, puma ranra» (Anónimo 1951 [1586]: 130), también en González Holguín «Cimarron salteador foraxido. Pumararanra qquta» (1952 [1608]: 470).

<sup>69</sup> 1952 [1608]: 312.

<sup>70</sup> Guaman Poma Op. cit.: 291 [f.397].

En todo caso, todos estos *runa* y sus respectivas *llaqta* (Checa o Yauyo, Cacasica u otras), son mencionados como «gente con *pacarina*»: *runap paqarimusqantawanpas*. Según una de las tradiciones, el árbol que dio origen a los hombres, se encontraba en la región de Pariacaca de arriba y «hasta hoy lleva este mismo nombre de quiñua»<sup>71</sup>. Si bien podría pensarse que la referencia vaga a «la región de Pariacaca de arriba» no permite la identificación de un lugar preciso,<sup>72</sup> la especificación a que ese árbol hasta hoy lleva el nombre de *queñwa* pudiera llevar a pensar en una referencia más concreta<sup>73</sup>. Este tipo de elementos figurativos y narrativos se remarcan igualmente al mencionar otra de esas tradiciones: la sangre que dio origen a los hombres «cayó en el lugar llamado Huichicancha en el [mismo] territorio donde [crece] el árbol quiñua»<sup>74</sup>. Incluso los yauyos tienen su propia *pacarina*: «Su lugar de origen se llama Maurura»<sup>75</sup>.

Como lo señalé más arriba, esta sola expresión marca una diferencia: de los otros, los de *ñawpa pacha*, no se sabe cuál fue su origen ni de dónde provenían. Los otros serían, en esta posible dimensión, gente de un tiempo-espacio (*pacha*) más que de un lugar preciso de origen (*paqarin*). *Pacha runa* vs. *Runap paqarimusqantawanpas*.

Nuevamente el texto establece determinadas relaciones. Tal como lo remarca Taylor, a partir de allí se establece qué divinidades fueron recibidas por cuáles pueblos. El esquema de establecer una relación singular entre una *huaca* local y una comunidad, como parte del ordenamiento, se repite en el capítulo 31<sup>76</sup>. Las comunidades contemporáneas al texto de Huarochirí, entonces, mantenían una doble relación. Por un lado, de *pacha*, puesto que eran «hijos» de Pariacaca, por otra, de *paqarin* y *llaqta*, en su sentido precolombino de «determinado territorio

---

<sup>71</sup> RTH 24: 4: 351.

<sup>72</sup> Esta es una de las alternativas sugeridas por Urton respecto de Pacarej Tampu, en el Cuzco (1989). Se trataría más bien de espacios míticos, sin una ubicación determinada, fija.

<sup>73</sup> Por lugar estoy entendiendo un determinado espacio, relativamente acotado por la existencia de otros topónimos que establecen una diferencia y unos límites que pueden ser más o menos ambiguos. Diferente de «sitio», un punto muy definido en las referencias espaciales occidentales, de dimensiones más bien reducidas.

<sup>74</sup> RTH 24: 7: 351. Se trataría, simultáneamente, de nombrar un tipo de árbol, *queñwa*, que crece únicamente en las alturas y es característico de estas, y de referirse a ese espacio de altura en especial.

<sup>75</sup> RTH 24: 12: 355.

<sup>76</sup> RTH 31: 47 y ss.: 453.

identificado con un *huaca* local (el antepasado) y la comunidad que protege (sus descendientes)»<sup>77</sup>:

No es cierto que se pueda considerar Huarochirí como una desinencia étnica general, lo que vale también para el etnónimo yauyos. Sin duda los huarochiri —o, en términos más específicos, el núcleo de la comunidad de los huarochiri— y todos los que eran asociados por adopción o cohabitación, dominaban la región durante las primeras décadas de la conquista. Se emplea el nombre huarochiri —cuyo origen quechua es poco probable— en diversos contextos para definir no solo a los habitantes de una división administrativa colonial —el repartimiento de Huarochirí— sino también a una comunidad específica: los huarochiri. Los checa, los verdaderos protagonistas de este manuscrito, viven en el territorio administrativo de Huarochirí pero, aunque sea probable que una parte de sus antepasados pertenecían al mismo grupo étnico que los huarochiri —los invasores de las tierras altas— no es cierto que hayan formado parte de esta comunidad. La identidad espiritual común a todo el conjunto se expresa por el hecho de ser todos «protegidos» por el mismo «padre» (*huc yayayuc*) o antepasado mítico, Pariacaca<sup>78</sup>.

Conviene detenerse un momento en el análisis que realiza Taylor sobre el término *llaqta*. Para él se trata de un término polisémico, y fue el empleo colonial en un nuevo contexto discursivo el que restringió su sentido a la idea de «pueblo», más específico y concreto. Sin embargo, advierte, designaba también a la divinidad o *huaca* local, de allí que *llaqtayoc* («los que tienen *llaqta*») se traduzca como «comunidad», en su sentido de un grupo protegido por esa divinidad y los lugares donde está establecido. Esto lo lleva a traducir tanto el nombre de los grupos<sup>79</sup> como de las comunidades locales con el mismo término: *llaqta*<sup>80</sup>. En este nivel es frecuente encontrar nombres que, pluralizados (*cacaçicakuna*; *muxicakuna*) aluden a un grupo que tiene una unidad determinada (la noción de *llaqta*).

Una vez establecida la relación entre una comunidad y la divinidad local, la *pacarina* y los ancestros míticos, se reciben los nombres junto con los espacios a ocupar: «[los hijos de Tutayquire], expulsando a los yuncas, empezaron a atribuir a cada ayllu sus chacras, sus casas, sus huacas locales y el nombre [que iba a llevar

---

<sup>77</sup> Taylor 1987: 30.

<sup>78</sup> Taylor 1987: nota 3, 41-43.

<sup>79</sup> En castellano *los*; en quechua, pluralizados, ej.: *huancacuna* RTH 9: 4: 160.

<sup>80</sup> En página 122-123 traduce *llaqtalluq runakunaqa* por «los huayquihusa» (el nombre de la *llaqta*).

(?). Los nombres respectivos de cada *ayllu* eran: allauca, satpasca, posaquine, muxica, cacasica y sulcpachca yasapa»<sup>81</sup>.

Se trata, entonces, del nombre de los *ayllus* (*Ayllunpi sutintapas*). Creo que aquí aparece esbozada nuevamente la oposición existente entre «tener nombre» (nosotros) y «ser llamados» (los otros), que se apreció en el tratamiento a los yungas.

Un tema sugerente es la ausencia —en este manuscrito— de una clasificación que intermedie entre el ser hijos de Pariacaca y por lo tanto pertenecientes a su *pacha* y la de los *ayllu*, que de cuenta de una posible unidad identitaria mayor, del tipo «señoríos étnicos» que se han planteado en la bibliografía etnohistórica. No aparece en el relato de Huarochirí una expresión que afirme un «nosotros somos» extensible a un conjunto mayor de *ayllu*. Como hemos visto hasta aquí, la construcción de un discurso sobre nosotros y los otros está permanentemente elaborando un contrapunto entre los otros y, muchas veces por contraste o silencio, un nosotros. Las respuestas posibles por lo tanto, son varias. Puede que esta ausencia se deba a que el objetivo del relato era otro y la estructuración de la narración, por lo tanto, no requería de esa explicitación. O puede asumirse, igualmente, la ausencia de una clasificación de ese tipo.

### c) Runakuna (la gente)

Me parece que la categoría central empleada en todo ese texto, para referirse ya sea a los unos o a los otros, a uno mismo como a los diferentes, aquella que construye sujetos de la descripción y del discurso, es *runa*. Independientemente de todas sus variaciones discursivas o contextuales, en todos los casos ya sea que se trate de las poblaciones de *ñawpa pacha* o de las de Pariacaca, de la gente de arriba o la de las tierras bajas y cálidas, de los *Huarcancha* o los *Yauyos*, o aún de los «llamados indios» se puede encontrar que ellas están referidas como *runa*. El diccionario quechua de fray Domingo de Santo Tomás traduce la voz *runakuna* como «gente, gentío» al tiempo que señala que *runa* es tanto hombre como mujer<sup>82</sup>. El diccionario Anónimo es aún más explícito: «runa, persona hombre o mujer»<sup>83</sup>, definiciones que también se encuentran en el diccionario de González Holguín<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> RTH 24: 44, 45: 363.

<sup>82</sup> 1951 [1560]: 143, 348.

<sup>83</sup> Op. cit.: 78.

<sup>84</sup> Op. cit.: 320.

Aquí surge una primera diferencia discursiva importante en relación a lo que pude establecer respecto del sistema clasificatorio y de los discursos europeos aplicados en los Andes en el siglo XVI, que establecen una diferencia esencial entre los humanos y una serie de otros grupos a los que se les niega esa humanidad describiéndolos, precisamente, a partir de la monstruosidad o de la carencia. El texto de Huarochirí establece que, a pesar de las diferencias profundas entre unas humanidades y otras (los que resucitaban a los cinco días, por ejemplo), son todas *runa*<sup>85</sup>.

El *Manuscrito*, ciertamente, no sigue una secuencia occidental, lineal, para organizar el relato y coincide con Taylor respecto del carácter oral de las tradiciones que fueron recogidas y de alguna manera sistematizadas y rigidizadas en el acto de escribirlas. En lo que me interesa aquí, pareciera haber varios ordenamientos del relato. No quiero postular una secuencia que bien podría ser resultado del orden sintagmático de la escritura, sino más bien la existencia de órdenes «temáticos» al interior del texto<sup>86</sup>.

Por una parte, hay conjuntos de tradiciones sobre cada una de las divinidades, más o menos agrupados<sup>87</sup>; por otra, se percibe un cierto ordenamiento en el relato, puesto que el tema de los *pacha*, tiempos y «edades de los *pacha runa*» está separado del de los *pacarina runakuna*. El primero se inicia con un «Dicen que en los tiempos muy antiguos había unos huacas llamados Yanañamca y Tutañamca»<sup>88</sup>. A continuación el texto desarrolla los relatos de las luchas de las *huaca*. El relato sobre los *yungas* se desarrolla esencialmente dentro de ese contexto temporal de «tiempos antiguos» y de construcción de un nuevo ordenamiento. Por su parte, el tema de los *ayllus* y *llaqta* se inicia recién en el capítulo 24 que empieza con un «A continuación [hablaremos] del origen de los hombres»<sup>89</sup>. Se trataría, entonces, de temas formalmente distintos.

En este sentido, el manuscrito pareciera mostrar, entonces, al menos dos discursos que tenían relación con las identidades y las diferencias entre los colectivos humanos. Por una parte, uno que hablaba de los distintos ordenamientos del

---

<sup>85</sup> Esto permite visualizar la radicalidad diferencial establecida entre runakuna y wiraqochas, en el mismo texto y en otros esquemas clasificatorios andinos coloniales. Véase también la nota de Taylor al respecto (RTH 9: 58. 177).

<sup>86</sup> Cuestión que no excluye, por cierto, otras lecturas y ordenamientos.

<sup>87</sup> Las de la lucha entre Huallallo Carhuincho y Pariacaca, las de Pariacaca, las de Cuniraya, de Cauillaca, de Tutayquiri, etc.

<sup>88</sup> RTH 1: 44-45.

<sup>89</sup> RTH 24: 1: 351.

mundo y del orden actual, el contemporáneo (y propio) a los enunciantes, expresados en cada *pacha*. Se trata de un discurso que era más amplio que las referencias a los *runa*, puesto que también formaba parte del sustento de los sistemas políticos y del discurso de legitimidad que recubría a los dirigentes étnicos<sup>90</sup> y proporcionaba asimismo sistemas clasificatorios, estructuras narrativas y significantes a las prácticas sociales que construían las identidades y diferencias.

En él, la categoría clasificatoria parece ser *pacha runa*. Todos los *runa* están adscritos a algún *pacha*, los que no eran necesariamente sucesivos. Si bien unos reemplazaban o desplazaban a otros, todos ellos permanecían en los relatos, ocupando espacios distintos y siendo contemporáneos entre sí. Lo cierto es que en la narración las diferentes humanidades continúan presentes, exhibiendo sus signos por doquier: sus restos (las antiguas terrazas en las cimas de los cerros), los espacios a los que fueron desplazadas (la tierra cálida de los antis, las tierras bajas de la *yunga*), y también comunidades o grupos que eran directamente asignados a esos otros *pacha* y que permanecían en el hoy del relato. Se trata de signos que tienen un valor de veracidad, de referirse a una realidad externa a la del discurso y, por ese procedimiento, aseguran su credibilidad. Ya me referí extensamente a los yungas y en el texto se encuentran con frecuencia expresiones que dan cuenta de que ellos eran parte significativa de otro *pacha* «Sabemos que *hoy* estos colli viven contiguos a los carhuayllo»<sup>91</sup>. Un caso similar es el de los huancas (claramente pertenecientes a *ñawpa pacha*) puesto que se establece una asociación entre su nombre y una práctica cultural en tanto que *Huallallo runa*:

«Se dice que después de la victoria de [Pariacaca] Huallallo huyó hasta los anti. Entonces Pariacaca le sentenció así: «Por haber comido a los hombres, ¡que coma ahora perros y que los huanca lo adoren. Los huanca, cuando lo adoraban, le sacrificaban perros y ellos mismos, ya que su dios comía perros, los comían también. *Hasta hoy* los llamamos «Huancas, comedores de perros»<sup>92</sup>.

Tanto los primeros como los últimos, a pesar de esa condición clasificatoria de parte de un pasado, eran igualmente contemporáneos con los redactores del texto huarochirano.

Así como ese discurso da cuenta de los distintos ordenamientos del mundo y de sus destrucciones, reordenamientos y nuevos equilibrios, hay otro que, siendo en alguna medida dependiente del anterior, se refiere más específicamente a las

---

<sup>90</sup> Véase Martínez C. 1995 c.

<sup>91</sup> RTH 11: 12: 207, el énfasis es mío.

<sup>92</sup> RTH 9: 4-6: 161, el énfasis es mío.

unidades discretas de adscripción identitaria. Me refiero a aquel que da cuenta del origen de las comunidades, del establecimiento de cada *llaqta* y, por lo tanto, de los *llaqta runa*, o *pacarina runa*, como los denominó Salomon<sup>93</sup>. Se trata ahora de un discurso que daba paso a las discursividades más locales, a las prácticas identitarias ya no de grandes clasificaciones como eran los *pacha runa*, sino de aquellas comunidades que Taylor tradujo como *llaqta*. Unidades sociales con origen y espacio míticos conocidos, con divinidades tanto de *pacha runa* (Pariacaca y sus hijos) como locales (*huaca* y héroes míticos fundadores), con nombre de *ayllu*, ancestros y prácticas culturales y rituales. Este sería el segundo núcleo organizador de esas identidades<sup>94</sup>.

Las tradiciones recopiladas en el distrito colonial de Huarochirí permiten entrever la presencia de uno o más campos semánticos organizados por algunas nociones que les daban su cohesión. Las nociones de *pacha*, de «cultura» y de «nombre», estructuran un campo semántico más genérico, que podríamos designar como el de la identidad, así, en general.

Quisiera detenerme, brevemente, en cada una de estas nociones mencionadas, que parecen ser —al menos en este texto— las más recurrentes:

*Pacha*, en tanto que *tiempos / espacios*, con toda la carga polisémica que Taylor anota en su estudio preliminar. *Pacha* es, en este texto tanto aquello que se relaciona con el espacio y el tiempo en general (siendo extremadamente difícil separar ambos en muchos de los usos)<sup>95</sup>. Así, en este contexto que les da una connotación específica, los grupos se tornan en significantes de ese gran discurso sobre los ordenamientos del mundo, son *pacha runa*, y hay espacios que les son o están asociados: los wankas y los restos de los *Huallallo runakuna* ocupan los antis, las tierras bajas, cálidas y con muchos animales; los yungas, que son igualmente anteriores, ocupan las tierras bajas hacia la costa; y los yauyos, eran «exteriores», provenían desde «afuera» y desde lo que está aún más alto, y eran —por lo tanto— opuestos a un «centro» constituido por los constructores de los relatos y que puede pensarse en una doble dimensión: la de una espacialidad mayor (la zona

---

<sup>93</sup> 1984: 95.

<sup>94</sup> Para una lectura diferente de estos mismos materiales, véase Chacama 2003.

<sup>95</sup> Para un análisis más amplio y fino sobre el concepto de *pacha*, que el apretado resumen que hago aquí, véase el sugerente artículo de Bouysson-Cassagne y Harris (1987), referido al pensamiento aymara.

de la *quechwa*, por ejemplo, los *Sallca runa*)<sup>96</sup> y la de una localización más determinada, la de la *pacarina* (que abre el juego de ausencia/presencia).

Un aspecto importante a destacar aquí, es que tanto la temporalidad de *pacha* como su espacialidad dan lugar a apelativos identitarios etnificadores de los otros, impuestos o aplicados por quienes hablan, los que «llaman» a los otros, los que «les dicen» tal como se expresaba en el texto. Se trata de apelativos generalizadores, que homogeneizan, unifican, borran diferencias. Los de *pachal* tiempo dan lugar a la creación de sujetos colectivos (*purum runa*, *Huallalloqta runa*), así como los de *pachal* espacio permiten la generación de otros apelativos (*anti runa*, *yunga runa*).

Las prácticas culturales: así como los wankas que comían perros, todos los yungas «tienen las mismas costumbres» y los yaayos eran «vagabundos». Esas prácticas culturales daban origen a apelativos tales como *k'ita* (salvaje, cimarrón, vagabundo) y *allqo michuq* (comedores de perros) que se traducen finalmente en marcadores de diferenciación.

Aquí habría que destacar la práctica de los bailes como expresión de comunidad identitaria entre las *llaqta*. Es sugestivo que la narración que da cuenta del núcleo identitario de *pacarina runa* y de las *llaqta* se inicie con la descripción de las tradiciones y bailes rituales de los checa<sup>97</sup>, tema que se extiende y atraviesa los capítulos subsiguientes. Parece haber ahí una fuerte asociación entre bailes e identidades locales.<sup>98</sup> Son varias las *llaqta* que resultan individualizadas en el texto por realizar bailes particulares o por ser portadoras de insignias especiales. Recordemos que los yaayos, por ejemplo, tenían un *chunculla*<sup>99</sup> de oro para bailar y un gato montés embalsamado. Lo menciono porque pone de relieve que esas prácticas culturales permitían construir diferencias de distinto tipo: por un lado, entre distintos *pacha runa*; por el otro, entre *pacarina runa* de un mismo *pacha*.

Los nombres: aquellos correspondientes a las *llaqta* y/o *ayllu* permiten singularizar a las unidades sociales a las que pertenecen los enunciantes de un discurso. Pero también son «nombres» aquellas denominaciones que etnificaban a los otros, tales como *yunga runa*. Un detalle sugerente surge del nombre del *ayllu* Sulcpachca yasapa. Los redactores del texto consideraron necesario aclarar que

<sup>96</sup> González Holguin. 1989 [1608]: 323.

<sup>97</sup> RTH 24: 1: 351.

<sup>98</sup> Pero no se trataría de cualquier baile (o *taqui*) o música, sino de los que acompañan a los rituales vinculados a las divinidades de *pacha runa* y de *llaqta*.

<sup>99</sup> Término desconocido, vid RTH 24: nota 17.

«Por yasapa queremos decir «platero'»<sup>100</sup>. Es decir que, en ciertos casos, las especializaciones laborales también daban origen a los nombres de una colectividad.

Unidades de significación más específicas y subordinadas al campo citado anteriormente, conformarían campos semánticos dependientes de este, más genérico, y se estructurarían en torno ahora a las nociones que supuestamente caracterizaban a cada grupo en particular: «vagabundos» o «plateros», por ejemplo.

Comparando estos relatos con los fragmentos de las crónicas analizados en el capítulo anterior, creo que si bien se pueden identificar fragmentos de los dos discursos, hay importantes modificaciones. Las más obvias o visibles son las que se refieren al empobrecimiento importante respecto de los matices y de los juegos de la construcción de diferencias, así como se evidencia la desaparición, como consecuencia de la traducción, de las diferentes modalidades de enunciación sobre los otros que sí son perceptibles en el relato huarochirano.

## **7.2 Prácticas clasificatorias y discursividades aymaras** **(*jaque*: los humanos)**

A pesar de que explícitamente ceñí el análisis del capítulo anterior a textos elaborados a partir de informantes cuzqueños, tanto el nombre *suri haque*, como algunos de los topónimos que surgieron de los relatos de la conquista de la puna meridional, muestran una muy importante impronta aymara. Ella sugiere que la narrativa incaica sobre los territorios meridionales podría ser heredera o copartícipe, a su vez, de otro sistema de percepciones y categorizaciones culturales. No quisiera ser demasiado tajante a este respecto, puesto que varios de los elementos anotados aquí pueden corresponder igualmente a uno u otro paradigma, pero resulta interesante constatar que, allí donde podría haberse esperado una cierta homogeneidad cuzqueña, vemos también una sugerente presencia aymara.

Sobre las sociedades y los espacios del sur del Tahuantinsuyu circulaban, como lo dejaron entrever los textos analizados anteriormente, otras discursividades además de la cuzqueña. Se trata, entonces, de un sur andino que hay que mirar —y leer— con varios ojos y a partir de diversas prácticas, un espacio de la puna salada y de las tierras áridas que, poco a poco, va apareciendo como un lugar sobre el que se habla, que es enunciado por otros no locales. Otros que parecieran haber tenido una cierta gravitación en la imposición de sus propios discursos. Como los de algunas sociedades aymaras del altiplano andino, que a su vez aportaron a

---

<sup>100</sup> RTH 24: 46: 363.

la construcción de las discursividades cuzqueñas e hispanas. ¿Cuáles sociedades aymara hablantes? ¿Las del altiplano próximo al lago Titicaca o las de la Confederación de los charcas? ¿Había discursividades distintas entre ellos, así como es posible que las cuzqueñas no fuesen las únicas?<sup>101</sup>

En la Introducción y en el capítulo I mencioné algunos datos que permitían pensar en que algunos grupos o señores de los chichas ejercían una importante influencia sobre sociedades como las de Atacama, al extremo de intervenir directamente en las negociaciones para su pacificación. Gravitación que Zanolli<sup>102</sup> amplió al señalar la relación de los chichas con las sociedades de la puna atacameña y del borde superior de la quebrada de Humahuaca.

Pero es importante recordar también que fueron varios los *mallku* aymaras que reclamaron un protagonismo directo en el avance incaico hacia la puna salada y los espacios más meridionales mencionados anteriormente en los relatos de la expansión cuzqueña. Los descendientes de Colque Guarache, señor de la Federación de quillacas, asanaques, sevaruyos, uruquillas y aracapis reclamaban para este dirigente, el privilegio de haber acompañado a Tupa Inca Yupanqui en esas mismas conquistas: «Item si saben, etc. que el dicho inga Yupanguí Inga luego como conquistó la dicha prouincia fue a conquistar las prouincias de los chichas y aguitas [sic], y lleuó al dicho Colque por capitán general de la gente de su prouincia, y por su valor le dió licencia que se pudiese llamar Inga Colque, y que asimismo pudiese traer cincuenta indios en andas. Diga, etc.»<sup>103</sup>.

Y los descendientes de Coysara, *mallku* de la Confederación de los charcas, reclamaban entre los méritos de su antepasado, la ayuda que este había prestado a Huayna Capac para conquistar —una vez más— a los chiriguano: «[...] y que el dicho Cuyasara por ser como era en esta prouincia señor tan principal este testigo vio que él fue de ella a la conquista de los Chiriguanaes con Guaina Capa Inca que fue el que conquistó esta prouincia»<sup>104</sup>.

Un protagonismo similar volvió a ser evocado para destacar la participación de los mismos señores aymaras, ahora como ayudantes de la invasión española a Chile:

---

<sup>101</sup> Para una síntesis de las diferencias entre ambos sectores de las sociedades aymara-hablantes, véase el capítulo «Charka rojo, charka blanco» en: Platt, Bouysse-Cassagne y Harris, Op. cit.: 33 y ss.

<sup>102</sup> 1995 y 2003.

<sup>103</sup> Año 1575, en Espinoza Soriano 1981: 237, 242 y 245.

<sup>104</sup> Probanza de don Fernando Ayabire, año 1584, en Platt, Bouysse-Cassagne y Harris Op. cit.: 939.

[...] vio que los españoles llevaron consigo al dicho Cuysara y Hausita y Guaita, caciques y señores de su nación, los cuales vio que fueron con los dichos españoles y con mucho número de indios que llevaron consigo como señores que eran y para su servicio, y después los vio volber a este reino destrozados y perdidos sin andas, y les faltaron que se habían muerto muchos indios de los que habían llevado [...]<sup>105</sup>.

Y Martín Cari, *mallku* de los lupaca recordaba que su antepasado Apo Cari «era gran señor como segunda persona del ynga y mandaba desde el Cuzco hasta Chile»<sup>106</sup>. Pero ese interés por los pueblos meridionales parece haber involucrado también a otras sociedades altiplánicas, puesto que los señoríos aymaras no fueron los únicos que parecieran haber reclamado un dominio o control sobre las sociedades de la puna salada. Dentro del relato que hizo Sarmiento sobre el Colla Capac o Chuchi Capac, anotó que *ese mallku* de los Collas derrotado por Inca Yupanqui gobernaba «hasta los Chichas y todos los términos de Arequipa y la costa de la mar hacia Atacama»<sup>107</sup>.

Collas y aymaras alegando un control político y simbólico. Los quillaca reclamando un protagonismo sobre los chicha y diaguita; los charka sobre los chiriguano; y los chicha sobre los atacama. Es un panorama que permitiría suponer un conjunto de discursividades que, respondiendo —tal vez— a discursos mayores compartidos, podría presentar variantes más puntuales.

Pero, ¿cuáles eran esos discursos sobre esos otros que, nuevamente y como en el caso cuzqueño, eran igualmente poblaciones de los bordes para los aymaras? ¿En qué espacios coloniales de enunciación podemos buscar sus fragmentos? ¿Son los mismos de los cuzqueños, esto es, en las fábulas del origen y las historias de conquistas, como unidades temáticas que incorporaron fragmentos indígenas sobre las identidades?

Las tres citas extractadas aquí están en un mismo contexto de enunciación y es llamativo que vinculen dos aspectos. Más allá de destacar su condición de colaboradores privilegiados respecto de los poderes estatales externos<sup>108</sup>, los relatos vinculan las acciones de conquista sobre otras sociedades con la obtención y/o pérdida de sus insignias y emblemas de autoridad y estatus. Se trata, por lo tanto, de discursos sobre la autoridad, sobre el poder y sobre las estructuras locales que

---

<sup>105</sup> *Ibíd.*; Transcripción de Margarita Suárez, Londres, 1986: 226.

<sup>106</sup> *Garci Diez de San Miguel Op. cit.:*107.

<sup>107</sup> S: 119.

<sup>108</sup> Cuestión evidente, por lo demás, si se considera que se trata de probanzas de méritos.

la legitimaban. Los «otros» aparecen fundamentalmente como una referencia y como un anclaje con esa otra historia —la de las conquistas del Tahuantinsuyu— lo que proporcionaría el fundamento de legitimidad necesario para reclamar los privilegios que se pedían en las probanzas de méritos<sup>109</sup>.

Pero volvamos a los fragmentos aymaras. Si bien hay aquí una narrativa que recupera al menos los nombres de esos otros, también es cierto que el contexto de enunciación parece haber variado, puesto que las referencias a naciones y espacios sirven sobre todo para remarcar e identificar los servicios prestados y las legitimidades pre hispánicas. De allí que sea posible hablar de un cierto «empobrecimiento» de esos contextos respecto de los actos de enunciación sobre los otros.

#### **a) Narraciones aymaras en textos hispanos**

Este cambio en los contextos en los cuales aparecen algunos fragmentos aymaras se debe, me parece, a varios factores. El primero y más evidente es que los españoles no construyeron una historia de los reinos, señoríos o sociedades no cuzqueñas, en el sentido y con las características que adquirió la historia del «Imperio de los Incas». No afirmo nada nuevo al señalar la notable diferencia que existe entre los conjuntos documentales relativos al «Imperio de los Incas», escritos colonialmente en el siglo XVI a partir de fuentes cuzcocéntricas y el conjunto de escritos coloniales del mismo período relativos a las sociedades aymaras, tanto acerca de las del Collao como de aquellas de la región de Charcas y del altiplano meridional.

Se trata —en el caso aymara—, de una documentación que no está centrada en un objeto común<sup>110</sup>, sino que aparece mucho más fragmentada, girando en torno a varias temáticas. De ahí que, por consiguiente, sea más dispersa y aparentemente menos regulada.

Es cierto que se elaboró una discursividad colonial sobre los aymaras y sobre algunas de las «naciones» y agrupaciones políticas aymara parlantes más connotadas (sobre todo las del Collao), y que operó igualmente ese proceso de lucha por

---

<sup>109</sup> Me parece interesante destacar que en la *Probanza* de los incas nietos de conquistadores, el relato de esas conquistas no está asociado a la obtención directa de emblemas e insignias de autoridad. La legitimidad en ese caso estaría dada por otro argumento, español y no andino: el de la directa sucesión.

<sup>110</sup> Como lo fue el de la construcción de la historia incaica, la determinación de los hechos de sus gobernantes o la descripción de las formas de organización de ese Estado.

controlar las memorias locales<sup>111</sup>. De allí que, por lo tanto, haya un conjunto de mitos de origen recogidos en diversos escritos coloniales, presentados igualmente como evidencias de ese supuesto «desorden» de la oralidad.

Revisando los materiales documentales conocidos hasta ahora, me parece que es posible distinguir dos momentos diferentes en la constitución de discursos sobre los grupos aymaras parlantes<sup>112</sup>. En un momento inicial, en el siglo XVI, predominó una aproximación que integró a esas sociedades a contextos discursivos más amplios. Sus primeras descripciones surgen del discurso sobre las tierras y sus naciones<sup>113</sup>; también se los menciona y se recogen antecedentes sobre ellos como parte de la construcción de los discursos genéricos sobre los indios, sin establecer diferencias notables entre estas y otras sociedades<sup>114</sup>; y, por último, fueron nombrados y se recogieron incluso algunos de sus mitos, como parte de la construcción del discurso histórico sobre el Tahuantinsuyu y sobre el origen de los indios<sup>115</sup>.

En contraste, en un momento posterior ya en el siglo XVII, parecieran desarrollarse nuevos contextos discursivos, acompañados de sus correspondientes prácticas sociales, en los que las sociedades aymaras fueron el sujeto central de la narración.

Volviendo al siglo XVI, me parece que intervino además otro factor que contribuyó a que los contextos de enunciación, que recogían fragmentos discursivos aymaras, fueran diferentes a los que recogían fragmentos cuzqueños. Es un factor al que me he venido refiriendo largamente y que ha sido igualmente abordado en algunos de sus aspectos por los trabajos de varios de los investigadores que

---

<sup>111</sup> Hay muchos y sugerentes trabajos sobre esto, entre los cuales se pueden señalar los de Bouysse-Cassagne 1987; Harris y Bouysse-Cassagne 1987; Saignes 1984 y 1986; Platt 1987b; Gisbert 1991 y 1999; Rivera Cusicanqui y el grupo de investigadores del taller de Historia Oral Aymara (THOA). Pienso que la *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* de Ramos Gavilán (1976 [1621]) contiene muchos elementos del tipo de construcciones textuales que produjo esa apropiación colonial de las memorias colectivas andinas.

<sup>112</sup> Momentos y discursividades que siendo dominantes no fueron excluyentes, ciertamente, de otras, como las que aparecen aún tímidamente en algunas fuentes burocráticas.

<sup>113</sup> En esta condición aparecen en la crónica de Cieza de León, en su primera parte (capítulos IC y C); y en parte de la *Relación de Mercado* de Peñalosa (R.G.I. tomo II).

<sup>114</sup> Como, por ejemplo, los de la actual sierra peruana; creo que las menciones que hacen sobre ellos Matienzo, 1967 [1567] e, incluso, Polo de Ondegardo 1916 [1571] y 1990 [1571] pueden responder a esta condición de enunciación. Menciono únicamente los del siglo XVI, pero es una práctica que continuó igualmente en el siglo XVII, véase por ejemplo Murúa 1987 [1611].

<sup>115</sup> Esto es particularmente claro en las referencias que hace Cieza en *El Señorío de los Incas* y en la descripción de «las costumbres de los pacajes» de Mercado de Peñalosa.

se han dedicado al estudio de las sociedades aymaras y del borde oriental de los Andes<sup>116</sup>. Es lo que señalaba Platt al afirmar que «la propaganda del estado cuzqueño [...] contaminó gran parte de los informes levantados por los primeros “conquistadores”»<sup>117</sup>. Se trata de discursos y discursividades locales que —en gran parte— habían sido ya recontextualizadas por la sociedad cuzqueña y que, desde allí, pasaron a los textos coloniales. Me refiero al hecho de que se trata de fragmentos mucho más dispersos, algunos de los cuales pasaron a formar parte —a su vez— de otras discursividades como las cuzqueñas o de nuevos contextos de enunciación hispanos<sup>118</sup>. A la complejidad de los procesos de recontextualización de los fragmentos cuzqueños se agrega, entonces, esta doble capa de discursividades superpuestas (hispano colonial e inca cuzqueño, como las denominó Saignes)<sup>119</sup>.

Por ejemplo, en la descripción más detallada y probablemente también la más temprana sobre las sociedades del Collao, Cieza anotó los materiales que recogió en su paso por el altiplano aymara. Refiriéndose a «su origen y trage», relató lo siguiente:

Muchos destos indios quantan que oyeron a sus antiguos, que ouo en los tiempos passados vn diluuiio grande, y de la manera que yo escriuo en el tercero capitulo de la segunda parte. Y dan a entender que es mucha la antigüedad de sus antepasados: de cuyo origen quantan tantos dichos y fábulas, si lo son, que no quiero detenerme en lo escreuir: porque vnos dizen que salieron de vna fuente: otros que de vna peña: otros de lagunas. De manera que su origen no se puede sacar dellos otra cosa. Concuerdan vnos y otros que sus antecessores biuían con poca orden, antes de que los ingas los señoreassen: y que por lo alto de los cerros tenían sus pueblos fuertes: de donde dauan guerra, y que eran viciosos en otras costumbres malas. Después tomaron de los ingas lo que todos los que quedauan por sus vasallos aprendían: y hizieron sus pueblos de la manera que agora los tienen. Andan vestidos de ropa de lana ellos y sus mugeres<sup>120</sup>.

Aquí se advierte el despliegue de la estructura normativa de los discursos coloniales sobre la tierra y las naciones. Después de describir la tierra en el capítulo anterior («De la gran comarca que tienen los collas y la disposición de la tierra donde

---

<sup>116</sup> Notablemente por los trabajos de Saignes (1984 y 1985), Platt (1987 b) y Renard-Casevitz y Saignes (1988).

<sup>117</sup> 1987 b: 67.

<sup>118</sup> Como el mito de origen de los Lupaca relatado por Cieza, que le permite ejemplificar el «desorden» de las memorias sobre el pasado andino.

<sup>119</sup> 1986: 21.

<sup>120</sup> CL, I Parte, capítulo C: 273-274.

están sus pueblos»), de darles un nombre y constituirlos —como nación— en una unidad diferente a las mencionadas anteriormente en su relato (Canas y Canches), se describen el origen y traje de esos Collas<sup>121</sup> para terminar de construirlos como sujeto de narración. Es el mismo orden que el empleado en otros relatos organizados a partir de la misma configuración de las tierras, provincias y naciones.

Aparecen igualmente algunos de los procedimientos de control para construir esta narración sobre el origen<sup>122</sup>. De igual manera, se reproducen narrativas similares: aquí y allá se hablaría del diluvio, todos por igual remiten a un origen desde determinadas *pacarina* y también en todas ellas se narrarían edades diferentes con distintos ordenamientos sociales y culturales. La impresión de homogeneidad está aquí latente, poco parecieran diferenciarse estas sociedades aymaras de aquellas del Cuzco o de otras regiones andinas. ¿Efecto de la construcción de un discurso español o de una homogeneización incaica?

El discurso civilizatorio incaico, sin embargo, aparece también y con bastante nitidez: «biuían con poca orden, antes de que los ingas los señoreassen»; «Después tomaron de los ingas lo que todos los que quedauan por sus vassallos aprendían». De salvajes y guerreros, a civilizados. Este no pareciera ser un fragmento de discursos o discursividades propias de los aymaras, sino más bien (y me parece muy interesante) parece un fragmento de un discurso que pone en relación a algunas sociedades aymaras con el Tahuantinsuyu; un discurso en el que las primeras han aceptado el discurso hegemónico de este último.

## b) Tradiciones y discursos en tensión

Un segundo aspecto me llama la atención en la anterior cita de Cieza. En esa narración, los aymaras del Collao aparecen auto definidos como parte de una humanidad anterior a la de los incas, la de *auca pacha runa*. Se ubicarían voluntariamente, entonces, en un contexto clasificatorio de las alteridades y las identidades que los ponía en una posición secundaria, de dominación. En los fragmentos revisados en el capítulo anterior y en las tradiciones huarochiranas, los que pertenecían a esas edades eran siempre los otros, distintos de los enunciantes.

---

<sup>121</sup> Otra de las marcas de esa norma discursiva se advierte en el hecho de que, como denominación, la de Collas los englobaba tanto a ellos como a los otros grupos del Collao.

<sup>122</sup> El empleo de una pluralidad de informantes remite a la misma estrategia de construcción, selección y síntesis que señalé en relación a las fábulas del origen cuzqueñas, así como la desvalorización de ese conocimiento.

Pero —según el texto de Cieza— en este caso son los mismos relatores del mito los que asumirían la condición de «ser otros» respecto de los *pacha runa* incaicos.

Una de las dimensiones más interesantes de los procesos de construcción de identidades es aquella tensión de fuerzas que se produce entre un conjunto de prácticas etnificadoras, generadas desde las sociedades o grupos dominantes y la aceptación o rechazo de las mismas por parte de los dominados. Allí se encuentra una de las dimensiones de las identidades, uno de sus planos de expresión y de construcción de sentido. No es ciertamente el único, pero creo que aquí estamos en presencia —precisamente— de esa tensión.

Cieza no se detuvo únicamente en este mito de origen, sino que mencionó de manera más tangencial otro relato, esta vez específicamente sobre los Lupaqa:

También cuentan [...] que saliendo del valle de Coquimbo un capitán, que avía por nombre cari, allegó a donde agora es Chuquyto, de donde después de haber hecho algunas nuevas poblaciones pasó con su jente a la ysla y dio tal guerra a esta jente que digo que los mató a todos. Chiriguama, gobernador de aquellos pueblos, que son del Enperador, me contó lo que tengo escrito. Y como esta tierra fuesse tan grande y en partes tan sana y aparejada para pasar la umana vida y se oviese hinchido de jentes, aunque anduviesen en sus guerrillas y pasiones, fundaron y hizieron muchos tenplos y los capitanes que se mostraron ser valerosos pudieron quedarse por señores de algunos pueblos<sup>123</sup>.

Si las *pacarina* son unas peñas, o un árbol o una laguna, todas ellas generalmente al interior de un espacio considerado más nuclear por cada grupo y desde donde «se sale» viniendo bajo tierra, llama la atención el mito de origen Lupaqa, puesto que se refiere a un valle, que conceptualmente se ubica en otra categoría de clasificaciones geográficas. Además, el mito parece remitir a un espacio lejano, implicando la realización de un «viaje», de un desplazamiento desde un afuera hacia un centro. Por último, más que una *pacarina*, se trataría de significar una cierta ubicación espacial de ese origen: el sur. ¿No estaremos frente a otra de esas tensiones discursivas? ¿Qué ocurre si, conceptualmente el valle de Coquimbo no era en términos de conceptos míticos, una *pacarina*? ¿Podieran las *pacarina* ser parte de un discurso no aymara?

Creo que aquí es interesante acudir a las breves referencias que se hacen en la *Relación de los Pacajes* respecto de «lo que cuentan» esos mismos indios sobre su

---

<sup>123</sup> CL II Parte, capítulo IV: 7.

origen. En ese texto, el corregidor de los Pakaxa hizo constar en un capítulo sobre «las costumbres de los indios pacajes», que:

[...] dijeron los indios antiguos haber tenido su origen, los unos de la parte de la laguna de Chucuito y otros de hacia la parte de los Carangas, de donde salieron y poblaron en esta provincia en los cerros más altos que hay en ella; y vivían a manera de behetría, sin reconocer señorío a nadie, sin pagar tributo, porque todo era traer guerra unos con otros, y el que más valiente y sabio entre ellos, ese los mandaba y reconocían por señor. Y después de muchos años, que no saben cuántos fueron, teniendo noticia desta provincia el inga Topa Yupangui, vino en persona con gente de guerra a conquistallos<sup>124</sup>.

El panorama se hace más complejo. Por una parte porque nos encontramos frente a una sociedad, la primera de las que hemos visto en el marco de este análisis que, como unidad política, reconoce diferentes lugares de origen: «los unos de la parte de la laguna de Chucuito y otros de hacia la parte de los Carangas». Ya no hay la unidad entre la totalidad del grupo y una misma *pacarina*. Y nuevamente se trata de expresiones que parecieran referirse a posiciones, a lugares más o menos distantes y no a sitios conceptualmente más definidos o precisos, como una peña, una cueva, ni tampoco a una referencia del «salir» como acto fundacional, sino más bien de un «llegar»<sup>125</sup>.

Aunque más tardíamente, ya en el siglo XVII, Pachacuti, cronista oriundo del Collasuyu, repitió este tipo de relato y me parece interesante citarlo aquí por la redundancia que construye y porque alude a un tipo de discursividad que posiblemente estaba socialmente difundida en esa región:

Dizen que en tiempo de *purun pacha* todas las naciones del *Tauantinsuyo* benieron de hazia arriba de *Potosi* tres o quatro exércitos en forma de guerra y así los venieron poblando, tomando los lugares, quidándose cada uno de las compañías en los lugares baldíos. A este tiempo se llaman *ccallac pacha <tuta>* o *tutayac pacha* y como cada uno cogieron lugares baldíos para sus beviendas y moradas esto se llaman *purun pacharac captin* este tiempo. Passaron muchísimos años y al cabo, después de aber estado ya poblados, abía gran falta de tierras y lugares,

---

<sup>124</sup> Mercado de Peñalosa, RGI tomo II: 57; Ver Jiménez de la Espada 1881-1897, volumen II: Perú.

<sup>125</sup> Véase lo señalado por Urton (1989) respecto de las ubicaciones de algunas *pacarina*. Aun cuando ellas no se encontraran en un lugar preciso o físicamente determinado, me atrevo a decir que —como una de sus características— aluden a un punto y no tanto a una espacialidad más amplia o difusa, como puede ser un valle o como la referencia, más imprecisa aún, de la expresión «hacia la parte de» que reprodujo Mercado de Peñalosa.

y como no habían <tierras>, cada día abían guerras y discordias que todos en general se ocupavan en hazer fortalezas y assí cada día<sup>126</sup>.

«Benieron de hazia arriba de *Potosí*» en el lenguaje de referencias espaciales dispares del siglo XVI quiere decir «desde el sur». En este relato no pareciera poder definirse una *pacarina*, al menos no bajo las modalidades que parecían tener las *pacarina* en los discursos cuzqueños revisados con anterioridad<sup>127</sup>. En cambio, se remarca la direccionalidad de un venir desde afuera para llegar a un centro. Se trata de una tensión cuya complejidad sobrepasa, en mi opinión, a este pequeño conjunto de referencias documentales, por lo que únicamente quiero dejar planteada aquí la posibilidad de que se trate de estructuras míticas diferentes, reinser-tadas en un nuevo contexto discursivo de poder —el cuzqueño— que era el hegemónico hasta ese momento.

### c) Discursos y prácticas clasificatorias aymaras

Es el momento de revisar lo que los documentos coloniales del siglo XVI registraron sobre las prácticas discursivas aymaras, para ver si allí se encuentran otros elementos que puedan permitirnos entender mejor esa tensión que aparece en los fragmentos de mitos de origen y de las edades del mundo.

En uno de los trabajos pioneros sobre los urus, Wachtel inició su reflexión apelando a una cita de Joseph de Acosta que señalaba lo siguiente: «Son estos urus tan brutales, que ellos mismos no se tienen por hombres. Cuéntase de ellos que preguntados qué gente eran, respondieron que no eran hombres, sino uros, como si fuera otro género de animales»<sup>128</sup>.

Las diversas formas de segregación y exclusión de que eran objeto los urus por parte de los aymaras, quedaron reflejadas en diversos contextos. Ellos estaban

---

<sup>126</sup> Pachacuti Salcamaygua 1993 [1613?]: 187, foja 3.

<sup>127</sup> Rivière cita materiales contemporáneos sobre otra de las sociedades aymaras, los karankas, que son muy coincidentes con esta idea que estoy señalando aquí respecto de que los mitos de origen parecen hablar más bien de posiciones, de espacios más amplios y no tan precisos como las *pacarina*: «La tradition orale recueillie actuellement sur le terrain à Carangas attribue aux premiers habitants de cette région une origine voisine du lac Titicaca d'où ils auraient été chassés à une époque indéterminée pour peupler le territoire auquel ils allaient donner leur nom. Celui-ci signifierait d'ailleurs, toujours selon cette tradition orale, 'ceux qui furent chassés vers une région déserte' (en aymara qara signifie 'désert', 'pelé' et anqa 'debors', 'à l'extérieur' (4). On ignore bien sûr tout de cette migration ainsi que du mode de peuplement et de différenciation sociale qui allaient donner naissance à un royaume indépendant formant partie de l'ethnie aymara» (Rivière 1982: 16.).

<sup>128</sup> Acosta 1954 [1590]: 44, apud Wachtel 1978: 1127.

excluidos del servicio militar para el Estado inca, así como de otras labores productivas, puesto que se les consideraba «inútiles para cosa de trabaxo ni provecho»<sup>129</sup>. Exclusión, silencio y desprecio, muestran la existencia de un conjunto de prácticas habituales, aparentemente cotidianas, que daba cuenta de la práctica de un discurso social aymara que había construido —al menos— un determinado tipo de sujeto marginal.

Una situación similar es la que enfrentó Saignes en su estudio sobre las sociedades de los Andes orientales, de aquellos espacios que colonialmente eran conocidos como «la montaña»<sup>130</sup>. De su trabajo se desprende que los relatos españoles descansaban en un discurso incaico sobre los antis que, a su vez, había desplazado parcialmente una discursividad aymara anterior, elaborada a partir de una oposición básica entre humanos (*jaque*) y no humanos (*chuncho*).

Las enunciaciones sobre esos chunchos, etnónimo aymara equivalente al de los antis, se insertaban en el seno de un discurso más global, que se refería a las alteridades y que integraba a diversos grupos humanos. Siguiendo sus propias investigaciones y los trabajos de Bouysse-Cassagne sobre la partición simbólica del espacio en *Urqo* y *Uma*, Saignes<sup>131</sup> hizo un interesante esquema clasificatorio, ubicando a los urus y puquinas (en tanto que poblaciones acuáticas y descritas como primitivos y sucios) como grupos con una humanidad disminuida, y a los chunchos de la montaña (de los que se decía que podían transformarse en tigres y otros animales), como poblaciones próximas a la animalidad:

HOMBRES	humanidad disminuida	«BESTIAS
<i>Urcu jaque - uma jaque</i>	puquinas, urus, yungas	chunchos
CULTURA»		NATURALEZA»

Hay que hacer notar aquí que *jaque* (o *haque* como lo escribe Bertonio) es un concepto que, al igual que *runa*, engloba tanto a hombres como a mujeres; a seres humanos<sup>132</sup>:

Hombre: Haque, y es común de ambos como Homo  
Hombre varón. Chacha<sup>133</sup>.

---

<sup>129</sup> Matienzo 1967: 276.

<sup>130</sup> 1985.

<sup>131</sup> *Ibíd.*: ix-x.

<sup>132</sup> Hardman propone una glosa de «gente, humano» para *jaque* (1988:163).

<sup>133</sup> Bertonio *Op. cit.* I Parte: 267.

Haque, varón, o muger, nombre común de dos  
Haque cancaña, el ser, o la naturaleza humana<sup>134</sup>.

La oposición básica de las alteridades, en este esquema, estaría organizada entonces entre seres humanos y no humanos o con una humanidad disminuida<sup>135</sup>, en la que grupos como los chunchos ocuparían el extremo atenuado o negado, el de la animalidad: «las formas animales y humanas son todavía poco diferenciadas y el paso de las unas a las otras reversibles»<sup>136</sup>. Sin embargo, tal como lo señala Bouysse-Cassagne, la posibilidad de que algunos seres pasaran alternativamente entre los estados de humanidad y no humanidad no parece haber sido una característica exclusiva de los chunchos o de los grupos selváticos y de la montaña, sino también de aquellos pertenecientes a otras edades: «En tiempo del *purum* los animales y los hombres no tenían formas fijas y se las podían prestar unos a otros; tampoco tenían nombres»<sup>137</sup>. De allí que pudieran hacerse afirmaciones como la que reprodujo Polo de Ondegardo en el siglo XVI, al referirse al trato que los aymaras le daban a los urus: «jamás se los tiene por hombres y no llevan ese nombre»<sup>138</sup>.

Se trataría de una estructura en la que en el polo de los humanos se agrupó un conjunto de prácticas a las cuales se le otorgó un significado de «cultura»<sup>139</sup>, en tanto que se asignó al polo de la «no humanidad» o «humanidad disminuida» otras prácticas atribuidas a un estado de naturaleza o de ausencia de cultura<sup>140</sup>.

Lo que evocan estas clasificaciones y esas etnificaciones<sup>141</sup> son adjetivaciones que aluden a la caracterización de los «otros» a partir de una lógica que admitía al menos dos procedimientos clasificatorios. Uno, el de la espacialidad: las tierras bajas

---

<sup>134</sup> *Ibíd.* II Parte: 120.

<sup>135</sup> Una interesante perspectiva sobre esta estructura básica de significación es su manifestación en el sistema de la lengua. Para estudios contemporáneos, véase Hardman *Op. cit.*: 164, 173 y ss. También hay un fino análisis lexical sobre esta construcción en Cereceda 1990: 70 y ss.

<sup>136</sup> Saignes 1985:11.

<sup>137</sup> 1987: 239.

<sup>138</sup> *Apud* Bouysse-Cassagne 1987: 148.

<sup>139</sup> Entre las más conocidas están las de la agricultura y el pastoreo de camélidos, el desarrollo de textiles de fibras animales y el teñido de las lanas, la presencia de estructuras políticas complejas y segmentarias, etc.

<sup>140</sup> Igualmente, las más descritas son las economías basadas en la caza y recolección, ya sea de animales y vegetales terrestres o acuáticos; la elaboración de ropas con fibras vegetales y la ausencia de estructuras políticas consideradas complejas, entre otras.

<sup>141</sup> Los urus y puquinas caracterizados como «sucios»; los yungas como «egoístas»; o los Chunchos como «bestias».

y cálidas, los espacios húmedos, algunos espacios de los márgenes, de la altura o de los bordes no aymaras, fueron usualmente caracterizados como lugares de los «otros», distintos del centro o *Taypi* aymara. Otro, el de ciertas prácticas culturales: la culinaria, las formas diferentes de organización social y política, las economías basadas en actividades de recolección lacustre o la caza del bosque, etc.

La bibliografía especializada es completa y detallada sobre la terminología aplicada por las sociedades aymaras a los urus y a los puquinas, como para detenerme excesivamente en todas las características de la relación entre los aymaras y las sociedades dominadas por ellos, puesto que —por otra parte— también me he referido constantemente a ella. Solo quiero destacar aquí algunos elementos presentes en este conjunto de calificaciones etnificadoras.

Tal como lo ha mostrado largamente Wachtel, en el caso del discurso de los aymara respecto de los urus, hay que enfatizar el hecho de que se trataba de un etnónimo externo (un exoetnónimo) y que, por consiguiente, bajo esa común nomenclatura se ocultaba una variedad de denominaciones propias (*Kot'suñs*, *Jas-shoni*, *Ochosumas*, *Iru-itos*); lo que contribuía a homogeneizar a grupos que podrían tener variantes entre ellos. Uru era, en definitiva «[...] *un terme d'injure, infligé par les Aymaras*»<sup>142</sup>. Pero, en tanto que nombre que etnificaba, borrando las diferencias, formaba parte de un conjunto mayor de términos y de estructuras significantes que les daban determinados valores. Había, por lo tanto, otros términos y otros nombres.

En su Introducción al diccionario de Ludovico Bertonio, Albó y Layme<sup>143</sup> hicieron notar la presencia de otro grupo, esta vez de las altas punas, cazadores de vicuñas y guanacos, de nombre larilari, que era caracterizado como «agreste, bárbaro y nómada». El mismo diccionario trae las glosas siguientes:

Larilari. gente de la puna que no reconocen cacique, cimarrones

Lari, larikhatha. Boluense cimarrón, viuir a su voluntad como estos.

Lari uru, kita. Idem<sup>144</sup>.

Choquela, vel larilari. Gente cimarrona que viue en la puna sustentándose con la caça<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup> 1978:1130. Véase también 1990: 357 y ss.

<sup>143</sup> 1984: xviii.

<sup>144</sup> Bertonio 1984 [1612]: 191.

<sup>145</sup> *Ibíd.*: 89.

Las glosas unifican los términos *uru* y *lari*<sup>146</sup>, y choquela con larilari, de allí que se pueda postular que formaban parte de un mismo conjunto clasificatorio. En larilari y en choquela se reúnen nuevamente ambos procedimientos clasificatorios: los espacios, esta vez de la puna (¿lo excesivamente seco?) y las prácticas culturales: ser cazadores y carecer de estructuras políticas «complejas» («no reconocen cacique»). De igual manera se trataría de términos externos, exógenos a los grupos cuyas prácticas culturales fueron tomadas para etnificarlos.

Para Bouysson-Cassagne, en la medida en que las sociedades lari, uru o choquela eran categorizadas como gentes de lo salvaje, adquiriría importancia su caracterización como asociales y sin estructuras políticas estables. En este sentido se aproximaban a una de las acepciones posibles para *puruma* (la gente de *purum pacha*): «el puruma, hombre de las tinieblas, queda definido como «el hombre por sugerir, que no tiene ley ni rey»<sup>147</sup>. Diversos trabajos<sup>148</sup> han insistido en que entre las sociedades aymara-hablantes el término *purum* remite a una estructura de significación que se expresaba en un discurso sobre dos grandes *pacha* o edades. La primera, *purum pacha*, de oscuridades, sin luz solar y sin distinciones cromáticas visibles, estaba poblada por hombres que entre otros atributos y características poseían la capacidad mágica de comunicarse con las piedras, los ríos o los cerros, al tiempo que carecían de determinados conocimientos tecnológicos, tales como la agricultura y la ganadería, la elaboración de fibras textiles y el teñido de la lana. La segunda —*kay pacha*, el tiempo de los hablantes aymaras— se inaugura con la salida del sol y la separación entre noche y día; se trata de un *pacha* caracterizado por el dominio de la cultura y de la capacidad intelectual aguzada por la instauración de diferencias cromáticas. Un *pacha* donde las actividades culturales predominantes son la agricultura y la ganadería (en desprecio de las diversas formas de recolección y caza); se trataría, finalmente, del tiempo de los hombres, los *jaque*.

Hay varias identificaciones construidas aquí: las gentes del extremo de arriba, de un espacio marcadamente seco: los larilari y choquela; y las gentes del agua: los uru (¿nuevamente una ausencia de contrarios, lo únicamente húmedo?), todos en una relación especial con una humanidad anterior y por lo tanto con una humanidad cuyos límites son difusos. En el otro extremo, «abajo», los Chunchos o Antis, con capacidad de transformarse en fieras, y por lo tanto en una humanidad que igualmente poseía límites borrosos o difusos ocupando asimismo un

<sup>146</sup> Los significados también remiten a los *k'ita yayyo* mencionados en las tradiciones de Huarochirí.

<sup>147</sup> 1987: 182.

<sup>148</sup> Bouysson-Cassagne y Harris Op. cit.; Cereceda 1990; entre otros.

espacio que podría ser considerado excesivamente húmedo. Al centro, en el espacio de lo seco/ húmedo y del *Taypi*, de lo complementario, los *jaque*. Se trata en definitiva, de un sistema, aun cuando no conozcamos de él más que aquellos de sus fragmentos que han podido ser estudiados y cuya estructura, siguiendo aquella propuesta por Saignes, podría tentativamente presentarse como la siguiente:

Cuadro VII.1

Humanos	Humanidades disminuidas
<i>Jaque</i>	Larilari, choquela (gente de la alta puna; lo muy seco y frío)
El centro — <i>Taypi</i>	uru, puquina (gente del agua; lo húmedo)
lo complementario entre <i>Urqo</i> (lo seco) y <i>Uma</i> (lo húmedo)	chuncho (gente de lo cálido y húmedo)
	¿Otros bordes?

Quiero dejar expresamente vacía, por el momento, la última casilla de este cuadro. Aun cuando la categoría de «otros bordes» u otros espacios de afuera no ha sido explicitada por los distintos estudios sobre el sistema categorial aymara, me parece que es un término potencial de la misma. Es conceptualmente posible pensar en otras categorizaciones en las que, adelantándome, podrían haber sido clasificadas las poblaciones de la puna salada.

### 7.3 Fragmentos discursivos: sistemas de identidades

A estas alturas resulta cada vez más claro que la diversidad y heterogeneidad de las sociedades andinas prehispánicas iba más allá de las diferencias lingüísticas o regionales. Aunque falta mucho camino por recorrer y muchas preguntas por formular, los trabajos sobre las sociedades altiplánicas, por ejemplo, han permitido visualizar cada vez con mayor precisión un conjunto de prácticas que no solo fragmentan aquel universo que se pensaba como «pan-andino», sino que muestran igualmente cómo, al interior de unidades como «lo aymara», también podían existir marcadas variaciones en cuanto a sus estructuras políticas y sociales<sup>149</sup>; o en cuanto a los sistemas de transformaciones de los mitos y, por consiguiente, también en lo que respecta a los sistemas de clasificaciones.

<sup>149</sup> Gisbert et al. 1987, Bouysse-Cassagne 1987, entre otros. Valgan como ejemplo, las diferencias entre las estructuras políticas que han sido descritas, por una parte, para los grupos circum lacustres («Un reino aymara en 1567», Murra 1975) y —por la otra— para aquellas sociedades del macizo de Charcas (Platt 1987). En su más reciente trabajo, Platt, Bouysse-Cassagne y Harris

En la revisión de estos fragmentos míticos se pueden advertir varios aspectos: en primer lugar, que tanto en Huarochirí como en el altiplano aymara había distintos niveles de discursos identitarios, cada uno de ellos con sus respectivos conjuntos significantes. En segundo lugar, que a pesar de sus similitudes iniciales, es posible identificar también diferencias entre los sistemas cuzqueños y los aymaras y, por lo tanto, se puede postular que en los Andes no había uno sino varios discursos sobre las identidades y sobre sus manifestaciones; por último, que todos esos niveles y sistemas diferentes estaban presentes de manera simultánea en las prácticas sociales y discursivas de las sociedades andinas, coexistiendo en un espacio social más o menos común.

¿A qué me refiero con la idea de «niveles»? Básicamente, a que se pueden identificar distintas formas de clasificar a las poblaciones andinas según se trate de los mitos que hablaban de los distintos ordenamientos del mundo, de los *pacha*, o se trate de los mitos más particulares que se referían a los orígenes de un grupo específico. Los ciclos míticos más «generales», que hablaban sobre los *runa* o *humanidades*, instauraban *diferencias* profundas entre unas y otras sociedades y sus respectivas espacialidades y prácticas culturales. Pero, por otra parte y en un nivel de oposiciones y significantes distinto del anterior, los mitos que se referían a las *pacarina* o lugares de origen permitían crear *distinciones* entre unidades que eran pensadas como similares, o de un mismo nivel cultural, y con espacialidades semejantes. De manera que, dependiendo de la sociedad a la que pertenecía, un habitante andino podría ser clasificado o categorizado —de manera simultánea e inclusiva— en al menos dos tipos de identidad. Lo anterior no excluye, ciertamente, otras posibilidades de incrementar los planos y niveles identitarios.

Los conjuntos «mayores» o más inclusivos, parecen mostrar una primera forma de agrupación: humanidades, que se puede homologar a la etnocategoría «cristianos» de los europeos. En el segundo nivel pareciera operar, en cambio, un concepto más genérico, que puede corresponder o no a lo que la bibliografía especializada ha denominado usualmente como «señorío» o «grupo étnico», etc. y cuyas expresiones se encontrarían en términos como «*llaqta*» y «*marca*», que remiten a identidades locales, o a nombres que involucran siempre, una colectividad: los «huayla», los «lupaqa».

---

han agregado nuevos elementos (antropológicos, lingüísticos y económicos) a esa diferenciación ya señalada entre ambos núcleos de poblaciones altiplánicas (2006).

Sin embargo, a nivel de sus expresiones materiales, estos sistemas de diferenciación parecen ser manifestados a través de diferentes procedimientos de significación. En efecto, en los discursos míticos del primer nivel, además de las espacialidades, eran las prácticas y materiales culturales empleados por cada sociedad, las que servían de soporte a la significación. Son las técnicas, modos de vida, etc. En tanto que, en el segundo nivel, al menos en el discurso cuzqueño sobre las *pacarina*, los relatos crean un conjunto significativo más acotado: aquel que reunía los trajes, la *pacarina*, una divinidad tutelar, un sistema de autoridades, un nombre, y ciertas comidas rituales, bailes y música. Es decir, instauraba diferencias al interior de un sistema compartido o, por último, considerado como similar por sus integrantes.

Todo lo anterior permite postular, entonces, que las diferenciaciones identitarias se construían en planos distintos que, lo repito, no deben ser pensados como excluyentes.

Todos estos materiales son los que constituyeron los «modelos para armar» a partir de los cuales se elaboraron, en el siglo XVI y principios del XVII, las discursividades sobre las sociedades de la puna salada y se fijaron sus identidades. Muestran, además, un problema central: el conjunto discursivo colonial sobre las poblaciones de la puna salada y las tierras áridas adyacentes se re-construyó a partir de distintas dinámicas y tensiones de poder y hegemonía, en un proceso que puede tener muchos elementos en común respecto de otras discursividades coloniales aplicadas a otros espacios y sociedades americanas.

## PARTE III

### LOS LIPES: EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN Y FIJACIÓN DE UNA IDENTIDAD



## CAPÍTULO VIII

### La tierra de guerra

Creo que es el momento de regresar al tema inicial, habiendo ya delineado tanto los aspectos metodológicos de mi análisis así como los componentes discursivos que parecieran ser más centrales y hegemónicos en la construcción, en el siglo XVI e inicios del XVII, de las identidades indias coloniales. Se trata de examinar el sistema clasificatorio y las construcciones narrativas —tanto las europeas como las andinas— sobre las identidades lipes, de cómo se construyeron discursividades y prácticas sociales concretas respecto de aquellas poblaciones y los espacios que ocupaban.

#### **8.1 Espacios y sociedades en la puna salada**

Al sur del altiplano boliviano se extiende el salar de Uyuni, el más grande de los salares altiplánicos, cuya enorme planicie blanca impone a todos quienes viven en sus alrededores, la marca de la aridez y la salinidad. Este salar representa, metafóricamente, una suerte de válvula de paso entre las tierras más septentrionales, caracterizadas por la puna seca y aquellas meridionales, caracterizadas por la puna salada, desviando incluso las rutas de los viajeros, que se ven obligados a transitar por el estrecho borde occidental que queda entre el mismo salar y la cordillera Occidental, o desplazarse mucho más hacia el este, en las proximidades de las nacientes de las altas quebradas orientales. Este no es sino uno más de la larga cadena de salares altiplánicos que viene desde casi los 18° de L.S. y que continúa al llamado «eje acuático» de los lagos bolivianos, para prolongarse casi hasta los 28° de L.S., en una altiplanicie que se va estrechando paulatinamente

a medida que avanza hacia el sur, repartiéndose entre Bolivia, Argentina y Chile (ver mapas 1 y 2)<sup>1</sup>.

A sus costados se encuentran dos ecologías fuertemente contrapuestas. Hacia el oriente, desde la cordillera de Chichas hacia el sur, se desplaza una sucesión longitudinal de cordones montañosos que crean un *continuum* de fértiles quebradas que, descendiendo hacia las tierras bajas, comunican la puna salada con la llanura del Chaco. Hacia el poniente, en cambio, se encuentra la aridez y, un poco más allá, la costa del Océano Pacífico. La aridez de la franja desértica costera alcanza aquí su punto máximo, con la presencia del desierto de Atacama, que se prolonga al igual que la cadena de salares, hasta alcanzar los 28° de L.S.

Diversas son las denominaciones que se han dado a sus habitantes, desde antes de la llegada de los europeos y hasta el siglo XIX. Lipes<sup>2</sup>, tarapacás, atacamas, chichas, omaguacas<sup>3</sup>, diaguitas, copiapoes o copayapus, son tal vez los más conocidos. A su lado aparecen, menos frecuentes o más confusamente en cuanto a la correspondencia entre su nombre y su identidad, tal vez por la ambigüedad de los registros, otros nombres: casavindos<sup>4</sup>, cochinocas, picas, arasas. En los bordes de este borde, camanchacas, suries. Independientemente de su tamaño como sociedades, se les calificó, ya desde tiempos prehispánicos, como «pobres», «asociales», etc. Así, desde el poder dominante, cualquiera que este sea: andino, europeo o criollo, se les ha nombrado y categorizado.

Estamos en presencia de un conjunto de prácticas de dominación externas a la región. Se trata de procesos tremendamente dinámicos que tuvieron origen mucho antes de la llegada de los españoles y probablemente incluso antes de la llegada de las tropas incaicas en los momentos en que los intereses aymaras jugaban un rol preponderante en la zona. Durante muchos decenios las sociedades en expansión clasificaron y categorizaron las poblaciones locales. Muy a menudo, en razón de procedimientos no siempre fáciles de descifrar, las prácticas discursivas dominantes erradicaron las distinciones locales, unificando al mismo tiempo bajo un mismo nombre o bajo una misma categoría a grupos que tenían

---

<sup>1</sup> La expresión «eje acuático» fue ya usada por Rivet y Créqui-Montfort en 1925 y popularizada por Wachtel (1978).

<sup>2</sup> En las citas y transcripciones documentales he respetado la forma original.

<sup>3</sup> Conservando las formas originales, en las citas o transcripciones, para el resto del texto uniformé el uso de acuerdo a la forma colonial temprana.

<sup>4</sup> En los textos coloniales la grafía de este nombre es indistintamente con v y b. He uniformado la escritura privilegiando la v porque es el modo más frecuente de escritura en el siglo XVI. Posteriormente se populariza la otra grafía. En las citas, he respetado la forma original.

pocas cosas en común. Otras veces pusieron en evidencia diferencias que tenían sin duda una importancia menor a nivel local, transformándolas en marcas de diversidad. Como lo mostraremos más adelante, ciertos nombres fueron recuperados por las tradiciones orales o escritas que hablaban de poblaciones de la puna. Otros fueron silenciados y olvidados. Aquí o allá se les impuso nuevas denominaciones y se les fijó nuevos límites para definir dónde terminaba un grupo y dónde comenzaba otro. En suma, las sociedades invasoras o dominantes extranjeras etnificaron las poblaciones locales.

Enfrentamos un panorama que contempla muchas épocas y muchas culturas, diferentes lenguas y sistemas distintos de pensamiento. Un espacio que estaba siempre en construcción, constituyéndose permanentemente de manera discursiva al mismo tiempo que dejaba de lado los enunciados y categorías que no parecían más eficaces en su función de describir a los otros. Por su variedad y complejidad, la posibilidad de presentar un cuadro ordenado de certezas se aleja definitivamente, lo que me obliga solo a sugerir, a efectuar aproximaciones parciales a ese verdadero palimpsesto constituido por las prácticas discursivas sobre las alteridades y las identidades en la puna salada del siglo XVI.

## 8.2 La tierra

En la carta que le envió al virrey del Perú, Lozano Machuca incluyó, además de las menciones a los grupos presentes en Lípez —el eje de su *Relación*—, una serie de referencias a otros grupos con los cuales esos mismos lípez tenían algún tipo de vínculo o contacto. Al final de su descripción de los grupos de los lípez y de sus territorios, Lozano Machuca agregó un listado de distancias que partían desde «los lípez»:

- Hay de los Lipes a Tarapacá 30 leguas
- Hay desde los Lipes a Atacama 40 leguas
- Hay desde los Lipes a los Carangas 40 leguas
- Hay a Potosí desde los Lipes 50 leguas
- Hay de los Lipes a Talina 35 leguas [f. 146v]
- Hay de los Lipes a Tarija 40 leguas
- Hay de los Lipes a la tierra de guerra de los Omaguacas 40 leguas
- Hay de los Lipes a los indios cimarrones que están hacia Omaguaca 25 leguas<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Lozano Machuca Op. cit.: 33, fs. 146-146v.

Me parece que, al señalar las distancias entre esos lipés y ciertas localidades o grupos vecinos, Lozano hacía algo más que describir un territorio. Trazaba y remarcaba un conjunto de espacios relacionados tal como ellos eran en esa época. Están ahí *como parte* de la tierra a la que también pertenecían los lipés. Con las únicas excepciones de Carangas y Potosí (desde donde escribe el autor), se trata de territorios altiplánicos meridionales, integrantes todos ellos de esa gran puna salada. No es, en este sentido, una referencia de distancias que, dirigida a una autoridad como el Virrey, le permitiera a este o a su administración formarse una idea de este espacio casi desconocido como si fuese un mapa cognitivo, sino una red de referencias locales que formaban parte necesaria de la caracterización de esa tierra.

Esta condición de integración de los lipés con un espacio inclusivo y específico aparece aún más notoria en la medida en que se omitieron de ese mismo cuadro de distancias, localidades que, para la percepción colonial, habrían sido más relevantes, como la ciudad de La Plata —sede de la Audiencia de Charcas— o Arica, el puerto de embarque de la plata potosina.

Si bien la descripción sobre los lipés estaba formalmente dirigida al Virrey, en Lima, su construcción y su ordenamiento discursivo surgieron desde una perspectiva mucho más local y con una orientación que no apuntaba a la capital virreinal, sino hacia el sur, hacia esos mismos territorios de los cuales se hablaba.

Uno de los casos más paradigmáticos de esta condición «compleja» de enunciación que integra varios colectivos como parte de la misma tierra, es el de los lazos discursivos existentes entre los lipés y los atacamas. A pesar de que su historia colonial durante el siglo XVI fue diferente, lipés y atacamas aparecen a menudo vinculados en los documentos españoles, a veces como si fuesen una misma unidad: «Donde caminando por la costa del sur muchas leguas, salieron hacia *Atacama*, tierra de los «*olipes*»<sup>6</sup>, y pareciera haber sido una expresión común el referirse a ambos, como si la mención a uno de ellos invocase —por necesidad o referencia— al otro<sup>7</sup>. Es lo que hizo el mismo Lozano Machuca, puesto que, una vez terminada su descripción sobre los lipés, en el mismo documento y a continuación, describe a los atacamas.

---

<sup>6</sup> Rui Díaz de Guzmán, año 1612; en Angelis (editor), tomo I, 1836: 33. El énfasis es mío.

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo, el texto de Álvarez que consagra un capítulo titulado «De los lipés y los atacamas», 1998 [1588], capítulo XXI.

Así, este documento colonial no solo pone en escena un problema de nombres e identidades de ciertos grupos altioplánicos, sino que muestra además una condición de enunciación: la descripción de ese territorio y de sus habitantes está hecha en términos de un conjunto de categorías y de relaciones que iban más allá de los límites administrativos coloniales. Como que para hablar sobre los lipes se requiriera mencionar, además, a los otros; o que la descripción de los lipes exigiera, para ser enunciada (y para ser entendida por cualquier otro oyente, además del Virrey), de un contexto conformado por un conjunto mayor y específico de territorios y de grupos<sup>8</sup>, por sus relaciones tanto prehispánicas como coloniales, y por una narración que hacía uso de signos y categorías comunes a varios grupos de ese altiplano meridional. ¿De qué se trata?

*a) Tierra de guerra y espacios despoblados*

En 1590, refiriéndose a las condiciones del dominio colonial sobre las provincias de Lipés y Atacama, un Oidor de la Audiencia de Charcas señalaba en una de sus cartas al rey: «[...] y por tener sus confines de indios idólatras de guerra y no ser ellos muy de paz, ha sucedido muchas veces haber muerto españoles que de este reino al de Chile han ido por tierra y de estas dos provincias son el receptáculo de todos los indios que de esta provincias [Charcas] huyen»<sup>9</sup>.

Las palabras del Oidor no eran una excepción o una exageración en el siglo XVI. Es posible que los primeros en calificar a estos territorios como una «tierra de guerra» hayan sido los acompañantes del adelantado Diego de Almagro:

[...] hallaron las [sic] tierra alzada e de guerra, y la gente por los montes, fuera de sus casas e asientos, y puestos en montañas y sierras muy ásperas, en partes que no se podían sojuzgar. La causa de su alzamiento fue haber muerto unos cristianos de los que en seguimiento del adelantado iban, e ansimesmo por mandado del Inga, que, como pareció, estaba alzado dando guerra a los españoles de toda la tierra<sup>10</sup>.

Son muchos los documentos relativos a la región de la puna salada y las tierras áridas adyacentes escritos durante la segunda mitad del siglo XVI, que contienen expresiones similares:

---

<sup>8</sup> Tarapacás, atacamas, chichas y omaguacas.

<sup>9</sup> Carta del Licenciado Cepeda al Rey, La Plata, 10 de Febrero de 1590; CDIHCh 2° Serie tomo IV, doc 7, 25-26.

<sup>10</sup> Fernández de Oviedo Op. cit.: 147-148. Otros testimonios similares pueden leerse también en CDIHCh, volúmenes VII y X.

El camino de aqui [Charcas] a Tucuman a estado los años passados muy peli-grosso e los yndios de guerra y alçados e que no se podia passar ni estar en la dicha prouincia sin fuerça de gente y armas de lo qual resultaban muertes y robos<sup>11</sup>.

[...] por ser poca la gente que fue y la tierra mucha y de guerra<sup>12</sup>.

[...] si saben que todo este dicho tiempo que estuve esperando al dicho capitán Pedro de Valdivia los naturales de la dicha provincia me dieron treinta días siempre guerra, hasta que yo determiné de tomarles un fuerza que les tomé con nueve hombres, adonde estaba recogida la gente toda de guerra; y saben questa dicha provincia nunca quiso obedeser al adelantado don Diego de Almagro con traer quinientos hombres é si saben que en esta dicha fuerza mataron al dicho adelantado un español cuando volvió desta provincia y que salían á saltealles al camino é robar é matar los que venían desmandados; é si saben que Rodrigo Orgóñez, capitán general del dicho adelantado, fue á la dicha fuerza con ciento de á caballo é no les pudo entrar é se retrajo de ella [...] <sup>13</sup>.

Se trata de una cierta «caracterización regional» que operaba, de una u otra forma, como un marco global o como un trasfondo de documentos muy disímiles. Ya fuera para describir las actuaciones de algunos españoles; para relatar la invasión a esos territorios; o para defenderse y dar explicaciones sobre determinados actos, la mención a «la tierra rebelada y los indios alzados y de guerra» se generaliza, haciendo de esta condición un elemento en común de una discursividad más colectiva. Lizárraga afirmaba que «los indios de Atacama han estado hasta agora medio de paz y medio de guerra; son muy belicosos»<sup>14</sup>; y Lozano planteaba por su parte planteaba respecto de los lipes «que no eran tan belicosos como se decía»<sup>15</sup>, por su parte, Damián de la Bandera (en ese entonces Corregidor de Paria) señalaba estar esperando al «capitan y caçique principal de los lipes don Alonso Yacasa *que sale de paz* con çien yndios»<sup>16</sup>. Y la posición respecto de la guerra o de su pacificación servía igualmente para identificar a los dirigentes indígenas tales como «Paypaya principal que salio de pas» y «Viltipoco yndio muy sagaz e uelicosso»<sup>17</sup>.

---

<sup>11</sup> AGI Charcas 80, f.25v, año 1596.

<sup>12</sup> Probanza de méritos de Hernán Mexía Miraval, año 1583. En Levillier 1920: 24

<sup>13</sup> CDIHCh, tomo X, 1896: 16, Informaciones de los servicios hechos en las provincias del Perú y Chile por Francisco de Aguirre, Interrogatorio del 27 de julio de 1545.

<sup>14</sup> 1987 [1607]: 148.

<sup>15</sup> Op. cit.: 22.

<sup>16</sup> AGI Charcas 43, carta del 14 de abril de 1584, f. 1r; énfasis mío.

<sup>17</sup> ATJ Caja 1 legajo 4, f. 2v; AGI Charcas 80, f. 1v.

Una parte importante de la documentación de la época<sup>18</sup> está cruzada por este tipo de expresiones, independientemente de la tipología documental y, junto con servir de argumento explicativo, generó una suerte de representación donde la «tierra de guerra» era un enunciado descriptivo cuya sola mención permitía englobar múltiples situaciones, grupos y acontecimientos.

La intertextualidad resulta evidente y, en un verdadero diálogo, es posible encontrar también las afirmaciones contrarias, aquellas que pretendían demostrar que la tierra no era de guerra, o que, si lo había sido, se trataba de situaciones ya superadas. Que ambas, tierra y poblaciones, estaban por fin, domesticadas:

La provincia de los Lipes dista cincuenta leguas de esta villa hacia el mediodía, inclinado al oriente; extiéndose por su largo hacia el poniente desde los pueblos uruquillas a los [de los] chichas. Tiene por términos y confines de su latitud los indios quillacas y atacamas, *que son pueblos de paz* y que sirven en esta villa, aunque los atacamas son reservados<sup>19</sup>.

A la sexta pregunta dixo este testigo que *saue por cosa çierta questos indios son paçíficos* y que al día de oi lo estan mui mucho i questo lo saue porque a estado entrellos i uiuido entrellos de mas de beinte años a esta parte *i que deçir que son belicosos i de guerra ques falsedad i mentira* [...] <sup>20</sup>.

Se trata, así, de afirmaciones y caracterizaciones que dialogan unas con otras, en una verdadera «reunión» de textos y documentos. El decir «falso y mentiroso» que unos pretenden negar estaba afirmado en la fama pública, en una oralidad que circulaba en la sociedad colonial tanto como las afirmaciones que ponían de relieve «la paz», de manera que parecieran ser expresión de una lucha por la hegemonía discursiva, puesto que del éxito de una u otra caracterización resultaría la implementación de dispositivos y prácticas sociales concretos, en despecho de otras.

Esa «tierra de guerra», en tanto que «conjunto de habitantes», incluía variados grupos, dispersos en una amplia geografía. Se trata de grupos que estaban «poblados en tierra de guerra». Los que estaban rebelados eran «los yndios de Omaguaca Casauindo y Calchaqui», los apatamas, y los ocloyas que, en la quebrada de Omaguaca, también «están alzados». Pero igualmente los atacamas «aveis andado alzado y traído con vos y en vuestra compañía algunos caciques e yndios

---

<sup>18</sup> Por ejemplo, AGI Patronato 188 n.º.1 f.1v; AGI Patronato 188 n.º.4 f. 2r; BNBA doc. 1400; BNBA doc. 1481; BNBA doc. 1234, p.2 y ss.

<sup>19</sup> Capoché 1959 [1585]: 127; énfasis mío.

<sup>20</sup> ANB C. 1591.VII.19 No. 417, f.2v, en Martínez C.1985:168, énfasis míos.

vuestros comarcanos» y, aún después de su pacificación, siguieron siendo «yndios mezclados con los de guerra» o «medio de guerra». El camino por el territorio de los lipes era poco seguro: «un español solo pasa con riesgo; y que sean dos lo mismo»<sup>21</sup>. Y las quebradas tarapaqueñas tampoco escaparon a esa caracterización, que las englobó junto a territorios tan lejanos como los calchaquíes: «y en el primero pueblo della [de Tarapacá], que se dice Pica, hallaron muchas armas e ropa de españoles que habían muerto»<sup>22</sup>. Todos causaban muchos estragos, junto a otros «circunvezinos» o «comarcanos», así como los de «Cochinoca e otros muchos en la provincia de Tucuman y camino della», a los que se puede agregar los de Ocloya, los del valle de Jujuy, de Calchaquí, etc.<sup>23</sup>. También los chichas y los diaguitas fueron sumados a las muchas rebeliones y alzamientos<sup>24</sup>.

Todas estas referencias se remiten a una discursividad determinada, de manera tal que la sola mención a «indios de guerra» invocarían un conjunto mayor de atributos que no era necesario explicitar y que para un contemporáneo podrían tener un sentido muy claro. Como efecto discursivo, este tipo de descripción genera en una primera instancia una mirada unificadora, que oculta la percepción de matices o de las diferencias que podían existir entre esos grupos.

Evidentemente, las situaciones de conflicto tuvieron lugar y de ellas dan cuenta los mismos procesos de «pacificación» de Casavindo, de Atacama, de Omaguaca y —más tarde— de Calchaquí<sup>25</sup>. Es una historia que desde el punto de vista colonial es diferente a la de las otras regiones del espacio andino. Recordemos que la autoridad española se impuso con grandes dificultades y que en la región de Atacama el control europeo no se consolidó sino hasta 1557, casi veinte años después del paso de Diego de Almagro, el primer español en llegar<sup>26</sup>. Solo se pudo «pacificar» el valle de Humahuaca y sus alrededores una vez que Viltipoco fue apresado, casi a finales del siglo XVI<sup>27</sup>. En los Chichas, a pesar de las encomiendas

---

<sup>21</sup> Álvarez 1998 [1588]: 402.

<sup>22</sup> «[...] y en el primero pueblo della [de Tarapacá], que se dice Pica, hallaron muchas armas e ropa de españoles que habían muerto [...]», Fernández de Oviedo Op. cit.: 149.

<sup>23</sup> Este tipo de expresiones se encuentra con mucha frecuencia; véase a modo de ejemplo: AGI Charcas 80 f.18r; AGI, Charcas 41 n° 7, f. 2r; Fernández de Oviedo Op. cit.: 149; ATJ, Caja n° 1, Legajo n° 4. año 1596, f. 6r; AGI, Patronato legajo 102, año 1559, f. 58r; AGI Patronato 188 n° 4 f.2r; AGI Patronato 188 n° 1 f.1v; AGI Charcas 80 f.19r; Ibid, f.21r; AGI Charcas 80, f. 28r; Ibid. f. 28v; Ibid f. 29r, AGI Patronato legajo 137 n° 1 ramo 11.

<sup>24</sup> AGI Charcas 40 n° 49; Matienzo 1967: 217.

<sup>25</sup> Para un estudio de parte de estos procesos, véase Zanolli 2003; Lorandi 1988 y 1997.

<sup>26</sup> Téllez, 1984.

<sup>27</sup> Gentile 1988: 98; Sánchez y Sica 1994.

de Hernando de Aguirre y del Rey de España, en 1571 se realizaban aún fuertes rebeliones<sup>28</sup>. En la región de Tucumán, particularmente en los valles calchaquíes, la resistencia antieuropea se prolongó hasta bien avanzado el siglo XVII<sup>29</sup>.

Las continuas entradas de capitanes españoles a la región y las sucesivas fundaciones y refundaciones de pueblos<sup>30</sup>, así como las reiteradas sublevaciones indígenas capitaneadas por Viltipoco o por don Juan Calchaquí<sup>31</sup>, no hacen sino redundar en este cuadro bélico de la «tierra de guerra». Sin embargo, y a pesar de su condición de peligrosidad había españoles que vivían o lo habían hecho entre esos mismos grupos, tales como los curas de los lipes, amenazados por los indios<sup>32</sup>, y el cura Esteban Justiniano, quien vivió en el valle de Atacama durante seis años y que insistía, sin embargo, que se trataba de «gente muy velicossa»<sup>33</sup>; e innumerables grupos de españoles la cruzaban de un extremo al otro y en ambos sentidos, organizando rutas comerciales e intercambiando productos con los mismos indios<sup>34</sup>. Se trataba de situaciones de vecindad y relación que, sin embargo, no parecen entrar en contradicción —en cuanto a discursividad— al interior de los documentos con la condición de «tierra rebelada»<sup>35</sup>.

Tras el telón de fondo de ser una tierra de guerra, ella también fue caracterizada como un despoblado. Ya me he referido en varias oportunidades a que Atacama era descrita como un espacio de «grandes despoblados», pero esa es una caracterización que también se aplicaba a otros territorios. Refiriéndose al camino entre La Plata y el puerto de Buenos Aires, Matienzo señalaba que una de sus etapas pasaba por los «tambos grandes de Casabindo», agregando «es despoblado y hay

---

<sup>28</sup> Lohmann Villena 1967: XLIII; Krapovickas 1978: 77; Zanolli 2003: cap.II.

<sup>29</sup> Lorandi y Boixados 1987-1988; Lorandi 1988, 1997a, 1997 b.

<sup>30</sup> AMT, carpeta n° 259, año 1664, f. 66v; Lorandi 1988; Lorandi y Boixados 1987-88; Téllez 1984, Téllez y Silva 1989, Zanolli 2003, por citar algunos.

<sup>31</sup> Gentile 1988; Matienzo 1967: 217, Lorandi 1988.

<sup>32</sup> Álvarez Op. cit.: 401.

<sup>33</sup> AGI Charcas 80, f. 83v.

<sup>34</sup> AGI Patronato 29 ramo 39, año 1587.

<sup>35</sup> Tal vez una de las situaciones que pone más en evidencia la contradicción entre la calificación «de guerra» con la cotidianidad de la presencia colonial, es una carta de venta hecha en La Plata por algunos dirigentes atacamas sobre tierras que poseían en el Corregimiento de Tarapacá (Quillagua). ¿Como podían unos indios calificados como «medio de guerra» ir hasta la sede de la Audiencia a firmar una escritura pública? (ANB Escribanos Públicos volumen 53, año 1588, fs. 191r a 193). Agradezco la ubicación de este documento a Ana María Presta.

pueblos de indios muy cerca»<sup>36</sup>. Y para pasar desde Tucumán hacia Atacama, también se pasaba por tierra despoblada:

[...] e que este testigo venía, como dicho tiene, por soldado del dicho capitán Francisco de Aguirre e pasaron un muy mal despoblado, é que no vido que se quedase ningún español ni caballo, é que se pasó harto frío e trabajo en los puertos, porque las piedras se levantaban e daban en las caras y en los ojos a los hombres, e si querían pasar habían de volver las espaldas al viento, porque a este testigo y a los que allí venían les acontecían así<sup>37</sup>.

«Despoblado» o «inhabitado» es una caracterización ante todo, social y cultural, atribuida a las poblaciones humanas que ocupan un espacio y no a las geografías<sup>38</sup>. Es así como puede entenderse que —entre otros— también se califique como tal a parte del camino que conducía desde los canches hacia los antis, una región de ceja de selva muy distinta a esta<sup>39</sup>.

Se trata de una situación que se presenta también sobre otros sectores del altiplano meridional que tendrían en común algunas características o rasgos significantes (sobre todo la pobreza y la marginalidad tanto de territorios como de habitantes)<sup>40</sup>. Este tipo de prácticas, me parece, no es sino una manifestación de que la producción documental estaba condicionada por las categorizaciones culturales.

Los valles y las punas de Ayopaya parece que no eran muy dignos de atención ni antes ni después de la invasión europea. Quizás, una de las razones de su poco atractivo fue el espeso monte en las faldas de sus cerros que, en parte, se conservó hasta este siglo, los abismos de sus quebradas y su situación geográfica, fronteriza a la región de los «salvajes». Sin embargo, los pocos datos asequibles demuestran que nunca fue una región despoblada ni alejada de los mismos sucesos históricos que también sacudieron a otras regiones de los Charcas<sup>41</sup>.

Recordemos que entre los atributos de una tierra caracterizada como «de guerra» y ubicada fuera de los márgenes de la civilización y cristiandad<sup>42</sup>, estaba la de ser

---

<sup>36</sup> 1885 [1566]: XLIII. Zanolli 1995: 320 señala que esa caracterización se encuentra en varios otros documentos coloniales.

<sup>37</sup> CDIHCh, tomo X: 29; testigo: Juan Olivos, 27 julio 1545.

<sup>38</sup> Véase el capítulo VI de este libro.

<sup>39</sup> Pizarro 1978 [1571]: 185.

<sup>40</sup> Wachtel 1978: 1130.

<sup>41</sup> Schramm 1995: 164.

<sup>42</sup> «Por ser la mayor parte del camino yndios de guerra ynfeles y apostatas», AGI, Charcas Legajo 42 n° 29a, f. 1r, énfasis mío; «[...] indios idólatras de guerra», CDIHCh 2° Serie tomo IV, doc 7, 25-26.

«agria» y «áspera». Cumpliendo con esa norma discursiva, también la región de la puna salada fue descrita a partir de esa caracterización. Nuevamente, fueron los expedicionarios de Diego de Almagro los primeros en señalarlo: «Esta provincia de Chicoana [Tucumán] está en sierras e tierra muy áspera. Es gente de guerra»<sup>43</sup>. Esa caracterización se generaliza, entonces, a los espacios de guerra o vecinos a ella. Así, se indica que los atacamas eran: «[...] yndios muy pobres e la tierra áspera y fragossa [...]»<sup>44</sup>.

Se trata de una caracterización que habría sido impuesta como la manera de referirse a esos espacios, al punto que aún en el siglo XVII se afirmaba: «[...] es oficio de cuidado y a donde mas oçassiones se offrescen en vuestro real seruiçio que en otras partes y con menos aprovechamiento *por ser la tierra muy pobre y costosa áspera y despoblada*»<sup>45</sup>.

En su carta al rey, el Licenciado Cepeda clasificaba a los lipes como indios «no muy de paz», señalando que «confinaban» con otros «indios idólatras de guerra» para, a continuación, agregar una descripción sugerente: esa provincia era un «receptáculo» de los huidos desde otros lugares, cuestión que también señaló Álvarez<sup>46</sup>. Un espacio marcado, así y ante todo, por el desorden y la precariedad del dominio colonial y por la continua circulación de gentes. ¿Qué significaba ser «frontera» con una tierra de guerra?

En tanto que frontera, era una tierra de borde y pareciera que, por lo tanto, también de posibles transiciones entre un «adentro» (tierra de cristiandad) y un «afuera» (tierra de guerra, espacio de dominio de lo salvaje, de la ausencia de civilización); de allí que pudiera suponerse, por ejemplo, que las poblaciones que habitaban esa frontera siempre podían propiciar un retorno a la asocialidad, tornándose nuevamente en tierra de guerra. La condición de «fronterizos» supone una inestabilidad esencial. Desde esta perspectiva, no me parece sorprendente que el virrey Toledo los haya dejado expresamente fuera, en la revisita y retasación que hizo de las encomiendas del altiplano de Charcas, en 1575, bajo el argumento de que su cercanía a la «frontera de guerra» hacía que fueran susceptibles de fugarse hacia ella: «[...]y las visitas de los Andes están acabadas, la de Atacama frontera de Chile hasta asentar estos yndios de guerra chiriguanas no se

---

<sup>43</sup> Fernández de Oviedo 1945 [1549]: 135.

<sup>44</sup> AGI, Charcas 80, f. 34r, énfasis mío.

<sup>45</sup> AGI, Charcas 87, n° 10, año 1611, f. 4r.

<sup>46</sup> Álvarez 1998 [1588]: 403.

ha podido hazer porque con la visita no se me huyesen los yndios de paz con los chiriguanas y dexasen de pagar el tributo los lipes y de Atacama»<sup>47</sup>.

Me parece que en la concepción de ese tipo de espacios como inseguros, tornadizos, de transiciones, se puede encontrar uno de los fundamentos de la argumentación del virrey: «porque no se huyesen los yndios de paz». Era una inestabilidad que bien ejemplificaban los indios de Tucumán «yndios de guerra ynfieles y apostatas que antes fueron cristianos y agora estan rebelados»<sup>48</sup>.

En tanto que espacio próximo a lo asocial, casi fuera del alcance de la justicia cristiana y de la justicia real, esa frontera también podía ser por consiguiente, un refugio, no solo de los indios fugados, de los inquietos o rebeldes (como Viltipoco, que se fue de Atacama a Tucumán)<sup>49</sup>, sino también de españoles. Esa «tierra» también era para ellos un espacio de huida y protección, pues allí acudieron Martín Monje, encomendero de Casavindo y Hernán Núñez, encomendero de los Lipes, huyendo de Gonzalo Pizarro<sup>50</sup>; y todavía durante el siglo XVII existía en Lipos un lugar llamado «el paraje de Huayco Seco», que era descrito constantemente como un lugar en el que «todos los vagabundos de la provincia se juntan»<sup>51</sup>.

Los espacios fronterizos tuvieron consecuencias en la discursividad permitiendo una determinada caracterización de los mismos y de sus habitantes. Así como la tierra de guerra, la frontera no parece representar en este contexto un lugar delimitado, preciso, mucho menos una línea, sino más bien un espacio vasto, de límites difusos. Creo que esto se puede percibir con más claridad en enunciaciones como las siguientes<sup>52</sup>:

---

<sup>47</sup> Carta del virrey Toledo al Rey, La Plata 30 de noviembre de 1573; Levillier 1924, t.V: 240.

<sup>48</sup> CDIHCh 2º Serie tomo IV, doc 7, p. 25-26; AGI, Charcas Legajo 42 n° 29a, f. 1r.

<sup>49</sup> «[...] y de que cada día yuan entrando gentes desta prouincia [de Atacama] se auian retirado al ualle de Omaguaca donde la mayor parte dellos estauan fortalecidos teniendo por capitan general a don Francisco Viltipoco yndio natural de Atacama [...]» (AGI Charcas legajo 80, f. 7r, año 1596).

<sup>50</sup> AGI Patronato 137 doc.1 ramo 11; AGI Patronato 95-B ramo 6.

<sup>51</sup> ANB Minas 992, tomo 58 n° 10, año 1674.

<sup>52</sup> Aunque ambas citas corresponden ya al siglo XVII, la condición de «frontera con la tierra de guerra» se conservaba en Atacama, así como parte de la misma discursividad inaugurada en el siglo XVI, de ahí que me parece válido poder utilizarlas para ejemplificar mi afirmación.

[...] fui nombrado por maestre de campo general corregidor e justicia mayor de la provincia de Atacama frontera del reino de Chile que por estar en la dicha frontera // [f 4r.] y confirman con los indios de guerra de dicho reino de Chile [...]»<sup>53</sup>.

[...] por ser [Atacama] todo frontera de guerra del enemigo Calchaqui con que los indios de aquella provincia se reduxeron al berdadero culto y crehencia como lo estan oy por auerles quitado la rais de sus ydolatrias<sup>54</sup>.

Ser frontera con el «enemigo calchaquí» podría entenderse, tal vez, si se piensa en la movilidad de los atacamas y de esos mismos calchaquíes y se reconoce una cierta proximidad de ambos al menos en la puna, aún cuando hay varios cientos de kilómetros entre una zona y otra, pero ¿cómo podría Atacama ser fronteriza con los indios de guerra de Chile?

Así como la tierra de guerra y sus espacios fronterizos eran caracterizados como de límites y dimensiones imprecisas, sobre sus poblaciones se aplicaba una imprecisión similar. Las poblaciones de los bordes eran —con frecuencia— presentadas de manera tal que se tornan difusas para el lector de esos textos. En la *Memoria de los repartimientos*<sup>55</sup> se mencionaba que la encomienda de los atacamas era de «cierta parte de indios»<sup>56</sup>. Como lo señalé anteriormente, me parece que expresiones tales como «otros indios», «comarcanos», «circunvecinos», o «muchos indios», «cercanos a» o que «confinan con», que acompañaban a cada descripción de los indios de guerra, hacen referencia a límites o bordes imprecisos, donde los nombres de los grupos podían ser obviados por esas otras enunciaciones vagas y genéricas. En la medida en que estas poblaciones ocupaban un espacio de «afuera» y con fronteras de difícil percepción esto no parece casual. A propósito de los lipes se afirmaba que «viven en parte desviada de la comunicación común deste reino»<sup>57</sup>, por ejemplo. Caracterizado por lo discontinuo y lo desigual, ese espacio de frontera podía ser físicamente próximo pero simbólicamente distante, ubicado reiteradamente en los «confines» y cuya geografía era siempre difícil. Con sus poblaciones descritas generalmente como dispersas y ocupantes de espacios enmarañados, boscosos, de difícil percepción, de «sierras ásperas y fragosas»:

---

<sup>53</sup> AGI, Charcas 87, n° 10, f. 4r.

<sup>54</sup> AGI, Charcas 96 n° 21, f.3r.

<sup>55</sup> Documento que publicó Loredo (1940) y que estaba entre los papeles que llevó el mismo La Gasca a su regreso a España

<sup>56</sup> Loredo 1940: 61, énfasis mío.

<sup>57</sup> Álvarez Op. cit.: 401.

«Hecho esto llevaron los indios [de Atacama] a sus mujeres e hijos y fardajes, y *subiéronse a las sierras y pusiéronlo en partes fragosas y ocultas*»<sup>58</sup>.

### b) Habitantes de la tierra áspera, los despoblados y las sierras agrias

Estos eran espacios de la violencia, de la ausencia de justicia, de lo salvaje y, por consiguiente, poblados también de seres extraños, casi *similitudine homines*. Muchos grupos fueron descritos a partir de ese sistema clasificatorio y no debiera resultar sorprendente, entonces, que Lizárraga describiera el territorio de Chichas como una tierra de gigantes: «Hállanse en este valle [de Tarija] a la ribera y barrancas del río sepulturas de gigantes, muchos huesos, cabezas y muelas, que si no se ve, no se puede creer cuán grandes eran; cómo se acabasen ignórase, porque como estos indios no tengan escrituras, las memorias de cosas raras y notables fácilmente se pierde»<sup>59</sup>.

De que no se trataba de un simple rumor, o de una «fábula» de esas que contaban los indios, da cuenta el mismo Lizárraga cuando recuerda cómo, siendo estudiante de teología en Lima, tuvo entre sus manos «una muela de un gigante que le habían enviado desde la ciudad de Córdoba del reino de Tucumán»<sup>60</sup>.

Ese espacio de bordes, de guerra y asperezas era la tierra que correspondía también a otro tipo de gentes:

Estos indios malhechores son muy altos de cuerpo e cenceños, que cuasi muestran no tener cintura ni intensidad del vientre, e segund la sequedad de sus miembros al natural, parescen la muerte figurada. Son tan ligeros, que los indios comarcanos los llaman, por proprio nombre, *juríes*, que quiere decir avestruces, e tan osados e denodados en el pelear, que uno de ellos acomete a diez de caballo. Comen carne humana e algunas aves que matan con sus flechas e arco, en que son muy diestros. Andan de diez en diez, e de veinte en veinte, sin ropa alguna; no tienen simenteras ni quieren ese cuidado; comen garrobas e raíces e otras cosas de poco e flaco mantenimiento. Es gente torpe de ingenio y enemigos de trabajo<sup>61</sup>.

No se puede desconocer que se trata de una descripción sugerente, que evoca sin dificultad una suma de miedos, de estereotipos y de clasificaciones culturales. Indios «de arco y flecha», que parecen «la muerte figurada», y que básicamente comen carne humana (¿española, tal vez, de preferencia?), veloces y diestros en

---

<sup>58</sup> Vivar Op. cit.: 61.

<sup>59</sup> 1987[1607]: 236-237.

<sup>60</sup> Loc. cit.

<sup>61</sup> Fernández de Oviedo Op. cit.: 134.

el arte de la guerra. Además, socialmente se desplazaban en grupos o bandas, andaban desnudos y eran cazadores, sin ganado ni agricultura. El relato que aquí se elabora expresa muy bien la construcción de esa nueva discursividad a la que me vengo refiriendo, en la que confluyeron elementos de varios discursos culturalmente distintos. Si bien los componentes hispanos parecen claramente reconocibles, no se pueden dejar de advertir otros, que describen a poblaciones recolectoras, sin agricultura ni vestuarios, flojos y torpes de entendimiento. Excluyendo la imagen bélica, bien se podría asumir que la descripción también podría tratar de los urus u otros grupos marginales a las sociedades aymaras.

También a los atacamas se los describía como «rudos» y sin agricultura<sup>62</sup>, y uno de los fragmentos tal vez más conocidos de las descripciones sobre Lípez señala que era un lugar «[...] inhabitable, sino fuera por *la bárbara nación* de que está poblada, por ser gente sin ningún concierto ni policía»<sup>63</sup>. Un retrato «benévolo» los describía como «Esta gente es menos tratable y doméstica»<sup>64</sup>, en comparación —se entiende— con otras poblaciones ya domesticadas.

Por último, otro de los rasgos que se usaron para describir a esas poblaciones fue el que eran «indios de arco y flecha», clasificación que diversos investigadores han identificado aplicada igualmente a varios otros grupos considerados «salvajes», «de montaña», «bárbaros», etc.<sup>65</sup>. En una Probanza de méritos presentada entre 1548 y 1556, se señalaba: «En la provincia de Tucumán que es la primera provincia adonde avía mucha gente de yndios flecheros»<sup>66</sup>. Y una de las descripciones sobre los atacamas también señala: «Las armas que acostumbran son flechas y hondas»<sup>67</sup>. Se trataba de esos mismos atacamas que, al momento de su rendición ante Juan Velázquez Altamirano «le entregaron los arcos y flechas e demás armas que tenían en su defensa»<sup>68</sup>. Los lipes eran, igualmente, gente «de flechas»:

«Son tan libres y desvergonzados, bellacos infieles, que un dia que se les antojó de no tener cura en su pueblo —que llaman Tucaí— se levantó un cacique con

---

<sup>62</sup> AGI Charcas 146, 1612, f. 10v.

<sup>63</sup> Capoche 1959 [1585]: 127, énfasis mío.

<sup>64</sup> Álvarez Op. cit.: 401.

<sup>65</sup> Véanse los trabajos de Schramm 1993 y 1995; y Barragán Op. cit.

<sup>66</sup> En Lorandi y Bunster 1987-88: 229.

<sup>67</sup> Vivar Op. cit.: 65.

<sup>68</sup> AGI Patronato 188 n° 4, f. 3v.

más de setenta flecheros y se fue a la iglesia, y dijo al sacerdote que no les dijere misa; y le hicieron desnudar amenazándole con las flechas»<sup>69</sup>.

No es un panorama de descripciones uniformes, puesto que se trata de un período en el que distintas discursividades estaban en pugna por la hegemonía. Algunas de sus tensiones pueden percibirse cuando se encuentran textos que intentaban rebatir la «fama de la tierra» de guerra. Es el caso, por ejemplo, de la *Relación* que hizo Gerónimo Luis de Cabrera, gobernador de «las provincias de los juríes» a propósito de esos mismo juríes que parecían «la muerte figurada» y andaban desnudos. Solo que Cabrera apeló a una discursividad «de paz», enfatizando la abundancia de la tierra: «gente toda, [o] la más, vestida, dellos con lana y dellos con cueros labrados con pulicía a manera de los guardamecis d'España. [...] Crían mucho ganado de la tierra y dánse por ello las lanas de que se aprovechan»<sup>70</sup>.

Me parece que esa discursividad sobre la tierra de guerra y los espacios que eran «frontera» con ella se constituyó, si no en hegemónica, sí en una referencia obligada para muchos de los que mencionaban a sus poblaciones.

Fue de esta manera, siguiendo los discursos sobre las tierras de guerra, que la literatura colonial del siglo XVI y de inicios del XVII sobre los espacios altiplánicos más meridionales, los presentó con rasgos similares y por ende como grupos que, aparentemente, compartían determinadas características comunes. Fue una condición que se repitió de manera parecida tanto para aquellos grupos que se mantuvieron «alzados» hasta avanzado el siglo XVII —calchaquíes, omaguacas y diaguitas—, como para aquellos aparentemente incorporados al control administrativo hispano —lipes o atacamas—; para los que se ubicaban en los «bordes» del dominio colonial —juríes, chiriguanos—, como para los asentados en áreas de tránsito —copayapus, atacamas—. A través de numerosos relatos, probanzas, juicios y otros documentos hispanos se percibe un sustrato de homogeneidad narrativa, que posee elementos en común tales como el empleo de categorías descriptivas similares, de estereotipos repetidos y de procedimientos similares de referirse a los grupos indígenas, que muestran una tendencia a borrar las diferencias existentes y a unificarlos social y culturalmente.

Varias parecen ser las consecuencias de esa discursividad general sobre la tierra de guerra. Una de ellas es un efecto narrativo: de lo que se hablaba era de la tierra y, únicamente en ese contexto, se describían ciertas sociedades indígenas; otra de

---

<sup>69</sup> Álvarez Op. cit.: 401.

<sup>70</sup> Jiménez de la Espada, RGI, tomo II (Perú) 1881-97: 140-142.

ellas es que un enorme y vasto espacio, ocupado por múltiples poblaciones con características culturales y sociales diferentes aparece homogeneizado, borradas sus diferencias o subsumidas en ese enunciado central: la tierra rebelada y los indios alzados.

**c) Ocupantes de los espacios de «afuera»: ¿una clasificación andina diferente?**

Hay algo, entre los fragmentos de las tradiciones andinas sobre esos mismos espacios, que sugiere alguna concordancia con partes de la caracterización española de una tierra de guerra: pobre, con despoblados, de difícil geografía. Tal vez no sean más que leves evocaciones, recogidas en los relatos europeos, pero están ahí y quiero señalarlas. Recordemos, por ejemplo, lo narrado por los informantes cuzqueños de Betanzos respecto de que ese era, igualmente, un espacio habitado por gente «guerrera y belicosa»<sup>71</sup>. Tanto Lipez como Atacama fueron descritos por los informantes cuzqueños igualmente en términos de despoblados y de espacios difíciles<sup>72</sup>.

Pero hay otro aspecto, más profundo si se quiere, que también parece estar presente. Me refiero al hecho de que la suma de grupos étnicos involucrados por los españoles en esta tierra de guerra es muy similar al conjunto de sociedades que los cuzqueños también unían en sus relatos. En la *Memoria de las provincias* se nombraron, en una misma narrativa, a los chichas, los grupos del Tucumán<sup>73</sup>, a los copayapos, atacamas, tarapacás y lipes<sup>74</sup>. Es una asociación que se encuentra establecida igualmente en la crónica de Joan de Santacruz Pachacuti, quien se refiere a «los Coquimbos y Chilles y Tucman» casi como una unidad de enunciación<sup>75</sup>.

De alguna manera, lo que asoma igualmente aquí es parte de ese proceso de permeabilidad de los discursos al que me he referido anteriormente, en el que las caracterizaciones europeas se apoyaban tanto en su propia experiencia cultural como en los discursos de poder que ya circulaban previamente sobre estas regiones.

Sin embargo, también es posible advertir algunos desplazamientos de significado. Porque entre la caracterización andina y la tierra de guerra española también había

---

<sup>71</sup> Betanzos Op. cit.: 163.

<sup>72</sup> Betanzos Op. cit.: 164, énfasis míos.

<sup>73</sup> Entre otros, los moyomoyos, diaguitas y chiriguanos.

<sup>74</sup> f. 6v, Rowe 1985: 226.

<sup>75</sup> Pachacuti Op. cit.: 238-239 [f.28v-29] y 260 [f. 39v].

diferencias. Tal vez las más notables resultan de la caracterización de esta como una región de bordes culturales, de ser un espacio de otros *pacha runa*. ¿Cómo eran caracterizadas estas poblaciones meridionales?

Mientras Pachacuti Inca construía Jaquihahuana y «la fortaleza del Cuzco» —ambos sitios rituales— le llegaron reclamos de los collas por los maltratos que les hacían sus gobernadores. En ese contexto narrativo: «A esta sazón viene la nueba que como los Chilles hazía gente de guerra para contra el ynga. Y entonces despacha a un capitán con veynte mill hombres y otros veynte // a los Guarmes Aucas, los quales dos capitanes llegan hasta los Coquimbos y Chilles y Tucman, muy bien, trayéndoles mucho oro»<sup>76</sup>.

El conjunto de esta narración parece estar apuntando, precisamente, a varias de las poblaciones que me interesan aquí y que el relato de Pachacuti parece integrar de manera similar a lo que mostraban otros fragmentos cuzqueños revisados en capítulos anteriores. Lo que deseo resaltar ahora es que en ese conjunto de grupos se menciona a unos *huarmi auca*<sup>77</sup>. ¿Quiénes eran estos/ estas amazonas? El mismo cronista, en otra parte de su narración y relatando una de las entradas cuzqueñas a la región de los Anti (en lo que hoy es Perú) señala: «[...] y hazia arriba llega hasta en derecho de Carabaya, en donde los vido una provincia, todos mugeres, llamado Guarmi Auca».<sup>78</sup> Es decir, uno de los espacios de los *huarmi auqa* era la ceja de selva. Esta unión, en un mismo fragmento del relato, entre los grupos más meridionales con los de los bordes de selva, me parece sugerente de una narración que englobaría desde una mirada cuzcocéntrica y en un colectivo bastante amplio, a grupos de los distintos «bordes» culturales andinos y que caracterizaría a algunos de ellos como poseedores de distintos tipos de *runakuna*.

No es el único momento en el que, aparentemente siguiendo un relato cuzqueño, se repiten ambas asociaciones de grupos de bordes. Relatando la guerra entre Huascar y Atahualpa, el mismo Pachacuti señala cómo, después de su disputa con los *huacas*<sup>79</sup>, Huascar decidió reunir más tropas y para ello: «[...] despacha mensajero a todo su reyno de Tabantinsuyo hasta Chile, Coquimbo, Tucman, Chiriguays y a los Andes de Carabaya, y a los hatunrunas que son gigantes, y a los andes.

---

<sup>76</sup> Pachacuti Op. cit.: 238-239 [f.28v-29].

<sup>77</sup> Es una traducción posible para *huarmi*: mujer; *auca*: guerrero.

<sup>78</sup> *Ibíd.*: 236 [f.27v].

<sup>79</sup> Los inkas contaban con un «consejo de divinidades» o *wak'as* que, en el Cuzco los asesoraba en la toma de decisiones difíciles. Esta reunión de *wak'as* se encuentra descrita también en RTH.

Y al fin dentro de pocos días, acuden de todo el reyno tanto sin quentos de hombres de guerra»<sup>80</sup>.

Para reemplazar a las *huacas*, se pide ayuda a las poblaciones de los márgenes y a los «extraños»: gigantes (*hatun runa*), antis, chiriwanu, chiles. ¿Grupos que poseían poderes mágicos? Esta asociación de poblaciones de los márgenes, algunas con claras características de humanidades distintas —pertenecientes a otros *pacha*— como los *huarmi auca* o *hatun runa*, me parecen coincidentes, igualmente, con otra calificación que proporciona el mismo Pachacuti sobre los camanchacas, habitantes de otro borde, esta vez el de la costa de Atacama y Tarapacá: «[...] los yndios Ccoles y Camanchacas, grandes hechizeros»<sup>81</sup>. Todos parecieran compartir, como grupos de bordes y márgenes, esas connotaciones de liminalidad pero también de una vinculación privilegiada con el ámbito de lo sagrado, de lo mágico<sup>82</sup>. Lo que nos trae nuevamente a la toponimia de las presencias andinas dominantes en la zona, con denominaciones como Purumamarca<sup>83</sup>, que con su solo nombre evocan el espacio y el tiempo de esos otros *pacha runa*.

No quiero repetir aquí el análisis de las «historias de conquista» que revisé en el capítulo VII. Baste recordar que de él resultaba que tanto los cuzqueños como los aymaras habrían caracterizado a estas poblaciones y a los espacios que ellas ocupaban como una zona de borde, marginal, no integrada a las culturas y las civilizaciones andinas. Y me parece que en esa misma línea podría aventurarse una aproximación al topónimo «Tucumán». Se trata de un término que parece repetir la misma condición que «Chilli». Ambos son nombres que, en quechua, remitían a su condición de «provincia» o «reino»: «Tukman: una prouincia deste reyno»<sup>84</sup>, en lo que pareciera ser expresión de un mecanismo de apropiación cuzqueña a partir de un topónimo aymara previo. Aunque su traducción resulta extremadamente compleja y se han propuesto varias alternativas posibles<sup>85</sup>, quisiera sugerir aquí que parece haber un vínculo semántico con «lo que termina», aquello con lo cual se completa algo y, por eso, lo cierra o acaba, con lo cual se aproximaría al procedimiento de significación visto para el caso de *chilli*:

<sup>80</sup> *Ibíd.*: 260 [f. 39v].

<sup>81</sup> *Ibíd.*: 226 [f. 22v].

<sup>82</sup> Es un aspecto que también parece estar vinculado a las poblaciones urus, tal como lo ha señalado Cereceda 1990.

<sup>83</sup> Se trata de la quebrada que da acceso, desde la puna, hacia la de Humahuaca. Véase Sánchez 1996, apud Manríquez 1997: 30; también Salas 1945.

<sup>84</sup> Gonzalez Holguin, *Ibíd.*: 345.

<sup>85</sup> Véase Lorandi 1980.

Tucuritatha: enflaquecer

Tucutha, vel Tucua: acabar

Tucuaqhatha: acabar del todo la obra o labor

Tucutha: consumir, gastar

Tucuya, vel Tucuaña: el fin

Tucuya: entero, o continuado. Phaksi, vel Mara, vel Cunitucuya: vn mes, un año, vn siglo de diez años enteros, o continuados

Tucuya vro, o Vro tucuya: todo un dia entero<sup>86</sup>

Las relaciones que se observan entre las discursividades andinas y las españolas son sumamente interesantes. Porque evidentemente hay diferencias entre ambas, pero no son tan radicales como pudiera pensarse inicialmente. Son mucho más sutiles y podemos encontrar en el plano narrativo europeo tanto una estructuración previa de la mirada, como el empleo de algunas imágenes y signos que parecen muy similares a las andinas y que por momentos hacen extremadamente difícil una distinción. Mi impresión es que esto se debe a que las discursividades peninsulares estuvieron marcadas por la condición histórica de la hostilidad y resistencia indígena a lo largo del siglo XVI, que dificultaron la imposición de una dominación más directa y permanente<sup>87</sup>. De allí que en reemplazo de una discursividad radicalmente propia, se produjera una mayor permeabilidad y apropiación de las narrativas andinas. Creo, igualmente, que las tensiones que observaremos más adelante entre las diferentes discursividades acerca de los lipos también guardan relación con esta condición, que desaparece en el siglo XVII cuando surgen otras prácticas.

Pero la sutileza y complejidad de las diferencias no significa que estas no fueran profundas. Hay un salto muy grande entre la descripción española sobre los gigantes que había en Chichas y los *hatun runa* de los que hablaba Pachacuti. Mientras los primeros pertenecían a la clase de los *similitudine homines* y podía negárseles todo rastro de humanidad, los segundos eran claramente *pacha runa*, gentes culturalmente diferentes pero con las cuales siempre cabía la posibilidad de una relación. Y los ejemplos pueden multiplicarse tanto en lo que respecta a la caracterización y valoración de los espacios como de sus poblaciones. Quiero remarcar esto porque se hará evidente también en el análisis siguiente.

---

<sup>86</sup> Bertonio Op. cit.: 362.

<sup>87</sup> Los lipos fueron reducidos finalmente solo en 1602 (AGNA Sala XIII 18-6-5) y todavía en 1660 se declaraba que, en Atacama, había mucha gente «sin bautisar» (AGI Charcas 96, f.5).

## CAPÍTULO IX

# Los lipes en el siglo XVI

Teniendo como trasfondo general las discursividades sobre la tierra de guerra, con sus respectivas tensiones, quisiera detenerme ahora en las prácticas discursivas que, sustentándose en el discurso sobre las provincias y naciones, dieron paso a la emergencia de una nueva discursividad colonial, ahora concretamente sobre los lipes.

Hablar, o escribir como es mi caso, sobre alguien o sobre un colectivo humano requiere satisfacer una condición previa que, por obvia, a menudo no se cuestiona. Ese sujeto de la escritura tiene un nombre, es identificable y puede ser diferenciado de otros. Sin embargo en este caso determinar a quiénes se llamaba «los lipes» puede resultar un verdadero problema. ¿Quiénes eran? ¿Qué se decía, en ese siglo XVI y en los inicios del XVII sobre los habitantes del altiplano de Lípez? ¿Cómo se les nombraba y describía? ¿Se puede hablar de una «construcción» de una identidad colonial o era esa, efectivamente, la identidad de una colectividad prehispánica?

### 9.1 Una breve historia colonial

En 1547, en medio del fragor de las guerras civiles y usando de los poderes autoconferidos por medio de la rebelión, Gonzalo Pizarro «gobernador y capitán general en estos reynos y provincias del Peru» hizo entrega al sargento Joan de Lastres de la encomienda de los lipes:

[...] encomiendo en uos el dicho sargento Joan de Lastres en el termino de la villa de Plata de los Charcas todos los yndios caçiques y prinçipales de Lipi de que se syrvia primero Diego Lopes de Çuñiga y despues Hernan Nuñez de Segura con

mas los momoyos [sic] de seruiçio que estan cabo la villa de que se syruian el dicho Hernan Nuñez de Segura y Francisco de Tapia su compañero de los quales os aveis de seruir y de la forma y manera que el dicho Hernan Nuñez de Segura se sirvio y conforme a los mandamientos reales de su magestad con que dexeis al çaçique prinçipal sus mugeres y hijos y los otros yndios de su seruiçio y los dotrineys y enseñeys en las cosas de nuestra santa fee catolica como su magestad lo manda y sy ansy no lo hizieredes cargue vuestra conçiencia y no sobre la de su magestad ni mia que en su real nombre os los encomiendo de la forma y manera susodicha y mando a todas las justiçias de los Charcas que metan a uos el dicho Joan de Lastres en la posesion dellos e os amporen en ella e a quien vuestro poder oviere so pena de dos mill pesos de oro para la camara de su magestad fecha en el asiento de Pucara veynte y syete de otubre de mill y quinientos e quarenta e syete años<sup>1</sup>.

La redacción del texto deja entrever que los lipi ya habían sido encomendados anteriormente, a lo menos en otras dos oportunidades. Al año siguiente, La Gasca restituyó la encomienda a sus dos despojados encomenderos: Tapia y Núñez de Segura. Para hacerlo, se remitió tanto a los méritos de ambos conquistadores como a la cédula de la encomienda original, otorgada por Vaca de Castro<sup>2</sup>. Se puede pensar, entonces, que en algún momento, entre 1541 y 1544, se produjo la primera cesión en encomienda y —con ello— una incorporación de los lipes al nuevo mundo colonial. Dejaban de ser, simplemente, una tierra de paso de los ejércitos invasores que se desplazaban entre Chichas y Atacama o Tarapacá, o que venían desde el norte hacia Tucumán<sup>3</sup>.

Según la *Memoria de los repartimientos*, al menos a Núñez le correspondían «quatrocientos i noventa i seis indios con el cacique principal Tocari»<sup>4</sup>, aunque más adelante se señala que eran «seiscientos i tantos indios de visitacion»<sup>5</sup>. Puesto que la encomienda era «a ambos juntamente por yguales partes [...]»<sup>6</sup>, pareciera que la población de los lipes oscilaba entre 992 y algo más de 1200 tributarios.

---

<sup>1</sup> AGI Charcas 40 N<sup>o</sup> 19, f. 1r.

<sup>2</sup> AGI Justicia 655, año 1564, f. 41v. Lamentablemente, la cédula original no está incorporada en el documento. La cédula de La Gasca se encuentra, igualmente, en AGI Lima, legajo 568 año 1548, 73v-75v.

<sup>3</sup> Son las posibles rutas que recorrieron, entre otros, Francisco de Villagra (CDIHCh vol. XIV); Francisco de Aguirre (CDIHCh, vol. X) o las entradas de Diego de Rojas (BNBA Col. Gaspar García Viñas, doc. 1234).

<sup>4</sup> Loredo 1940: 57.

<sup>5</sup> *Ibíd.*: 61.

<sup>6</sup> AGI Justicia 655, año 1564, f. 22r.

La encomienda fue nuevamente tasada en 1550, esta vez desde Lima, por una comisión presidida por fray Gerónimo de Loaysa e integrada por el licenciado Fernando de Santillán y por fray Domingo de Santo Tomás<sup>7</sup> y a partir de allí se registran periódicas llegadas de esos tributarios a la villa de Potosí, con diversos productos para ser vendidos en las subastas públicas a través de las cuales se lograba la conversión de esas mercaderías en dinero:

Alcançe que Gironimo Costilla hizo a los dichos yndios lipi [...] El dicho dia beynte y tres de diziembre [de 1555] pagaron los dichos yndios çierta ropa e ganado y menudençias que se vendieron en almoneda que montaron çiento e sesenta e nueve pesos y quatro tomines ensayados de los quales se hizo cargo al dicho thesorero Joan Ortiz de Çarate. CLXIX pesos IIII tomines<sup>8</sup>.

En 1562, los oficiales reales de Potosí tomaron posesión de la parte de la encomienda correspondiente a Hernán Núñez de Segura, por la fianza que este tenía dada desde España y para hacerlo acudieron a «los yndios lipes que residen en esta villa de Potosi»<sup>9</sup>. Entre ellos estaba don Francisco Charybylli «cacique de los Lipos»<sup>10</sup>. Por lo tanto, por esos años ya residía allí al menos un grupo de ellos. Capoché confirma esa información, señalando que: «Comúnmente asisten en esta villa, de asiento, setenta u ochenta indios con un capitán, y de su voluntad se alquilan y mingan para pagar sus tasas, que cobran los oficiales reales. Tienen su asiento en la parroquia de Santiago, sin ser sujetos a las capitánías»<sup>11</sup>.

Aunque según las cartas de Damián de la Bandera, escritas entre 1584 y 1587, los lipes aún no estaban reducidos<sup>12</sup>, antes de finalizar el siglo XVI se habría producido un primer intento de reducción<sup>13</sup> que involucró al menos a los poblados próximos a la villa de Salinas de Garci Mendoza<sup>14</sup>.

A principios del siglo XVII, en 1602, Pedro Córdoba Mejía, corregidor de Potosí, se refería en una carta a la querrela presentada contra el corregidor de Potosí por las duras condiciones laborales de los lipes destinados a trabajar en las panaderías<sup>15</sup>,

---

<sup>7</sup> AHP Cajas reales 1, fs. 56r y ss.

<sup>8</sup> AHP Cajas reales 1, f. 57r-v.

<sup>9</sup> AGI, Justicia 655 N° 2 ramo 2, año 1564: f. 49r.

<sup>10</sup> *Ibíd.* f. 50r.

<sup>11</sup> 1959 [1585]: 129.

<sup>12</sup> AGI Charcas, legajo 43.

<sup>13</sup> «[...] los dichos yndios lipes que de nuevo se an reducido», AGNA, Sala XIII 18: 6: 5, f. 12r. En adelante, Reducción.

<sup>14</sup> Reducción, f. 5r.

<sup>15</sup> ANB Sección Tierras e Indios año 1602-XI-29, N° 786.

actividades a las que estaban obligados al parecer desde hacía bastante tiempo; en ese mismo año, Diego Márquez de Moscoso, entonces corregidor de Lízpez, mencionaba las fuertes presiones que hacían tanto los panaderos de Potosí, como los vecinos de Tarija y los mineros de Salinas de Garci Mendoza (en Aullagas), para tenerlos como mano de obra. De hecho ese fue uno de los argumentos que se esgrimieron para intentar nuevamente la reducción y evitar el despoblamiento de la región<sup>16</sup>.

En apariencia, gracias a este cuadro inicial, una primera lectura permite considerar dos cuestiones. En primer lugar, la existencia de los lipes, como una entidad social, étnica y probablemente cultural propia relativamente homogénea o unitaria: los «Lipi», entidad diferente de otros grupos altiplánicos vecinos que, a su vez, portaban otros nombres. En segundo lugar, su incorporación al sistema colonial español fue relativamente temprana y —a partir de allí— la historia de sus procesos no diferiría mayormente respecto de otros grupos andinos sometidos a igual dominación y a las mismas presiones coloniales.

Sin embargo, aparentemente la situación colonial y fiscal de los lipes era incómoda para algunos funcionarios y burócratas. A las denuncias de Lozano Machuca sobre el hecho de que ellos se las habrían arreglado para engañar al virrey Toledo convenciéndolo de su pobreza<sup>17</sup>, se le puede agregar lo expresado por otro funcionario colonial: «[...] los lipes que son mas de tres mill yndios que *ni sirven en Potosi ni en otra parte ni los mas dellos están reducidos* [...]»<sup>18</sup>. Y en esos mismos años, Bartolomé Álvarez, cura doctrinero de Aullagas utilizó términos muy similares para describirlos: «Estos lipes, ni los atacamas, no pagan la tasa enteramente porque, como son gente libre y desvergonzada, no los osan apretar; y todo lo causa que los gobernadores los miman, y no los aprietan ni castigan en cuantas desvergüenzas hacen»<sup>19</sup>.

Son muchas las informaciones contradictorias. La visita del virrey Toledo es uno más de varios otros ejemplos posibles. El mismo virrey reconocía haberlos excluido, dejándolos sin visitar y, por lo tanto, sin nueva tasación ni reparto. Sin embargo, Capoché aseguraba lo contrario:

---

<sup>16</sup> Reducción, fs. 8r-9v.

<sup>17</sup> Op. cit.: 31-32.

<sup>18</sup> Carta del Lcdo. Cepeda, 19-ene-1589; en Levillier 1918-22, t. II: 339, 385, énfasis mío.

<sup>19</sup> Álvarez 1998 [1588]: 404.

«Costumbre fue los años pasados asistir en Potosí sesenta y nueve indios de esta provincia de los lipes, que estaban obligados a dar de mita ordinaria veinte y tres indios, que repartió el señor virrey don Francisco de Toledo a minas e ingenios; y después, en el último repartimiento que se hizo, los dejó fuera de esta obligación, por tener minas en su tierra»<sup>20</sup>.

No sólo estaban en una situación de anomalía —a varios años de haber estado bajo el régimen de encomienda aún no «servían» ni se reducían—, sino que además de su condición de fronterizos a los territorios de guerra, esos mismos lipes parecen haber representado un problema para algunos de sus encomenderos: «[...] por salirme como me salieron ynciertos o a lo menos litigiosos»<sup>21</sup>.

Habría, entonces, varias discursividades sobre los lipes que los presentaban con condiciones y características distintas. En unas, estaban reducidos y pagaban sus tasas, en otras, andaban dispersos, sin bautizar y no cumplían con ninguna de las obligaciones fiscales coloniales; en otras, eran sujetos oprimidos y había que aminorar las pésimas condiciones de explotación en las que se hallaban; en otras, eran unos hábiles engañadores que se habían burlado incluso del virrey Toledo. Más allá de sus distintas valoraciones acerca de su condición y de sus actitudes hacia el sistema colonial, todas ellas compartían y suponían tres supuestos básicos para ser y para operar: uno, el considerar la existencia de un grupo humano llamado lipes; dos, que esos lipes constituían una unidad política y social que los identificaba con un etnónimo: *los lipes*; tres, que tenían en común el compartir una esencia, es decir, eran una «nación» con todo lo que eso significaba en el siglo XVI. En las páginas que siguen intentaré problematizar y discutir este conjunto de suposiciones.

## **9.2 Los nombres (discursividades andinas sobre los lipes)**

En los documentos coloniales más tempranos se encuentran distintas variantes del nombre con el que fueron designados los habitantes del altiplano meridional: Lipi, Lipe, Olipes, Elipes y sus formas pluralizadas «los Lipes», «los Lipis»<sup>22</sup>, son los nombres que habitualmente se encuentran en unos y otros textos. ¿De dónde provienen? ¿A quiénes designaba esa denominación antes de la invasión europea? ¿Formaban parte de otras discursividades, generadas igualmente desde

---

<sup>20</sup> 1959 [1585]: 129.

<sup>21</sup> AGI, Lima legajo 417, f. 597r.

<sup>22</sup> A modo de ejemplo: AGI Charcas 40 N° 19; AHP Cajas reales N° 1; Loredo 1940; CDIHCh, tomo XIV.

una posición de dominación, aunque esta vez andina? ¿O formaban parte de los sistemas locales de diferenciación y construcción de identidades?

#### a) Los lipes en las tradiciones cuzqueñas

En el listado de las 42 «naciones» con las que los incas poblaron Copacabana, se menciona a los chichas, copayapus, y huruquillas, todos vecinos de los lipes, pero no a estos, a pesar de que los copayapus estaban aún más alejados del santuario del Titikaka que ellos<sup>23</sup>. Coincidentemente, tampoco aparecen mencionados en el listado de los grupos de *mitmaqkuna*, enviados al valle de Cochabamba, aunque allí iban varios de sus vecinos: chichas, aullagas y huruquillas, y, aun, los de Chile (aconcaguas), más meridionales y distantes<sup>24</sup>. Y Saignes ha resaltado el hecho de que allí también acudían en calidad de *mitmaqkuna* los copayapus o copiapoes<sup>25</sup>.

No parece ser este el contexto discursivo donde se los mencionaba. Aunque integrados al Tahuantinsuyu, parecieran haber mantenido cierta marginalidad, al menos en las tareas asignadas al servicio del Estado. Aun así, esos silencios parecen sugerentes porque plantean una contradicción respecto de la amplitud de la presencia incaica en la zona. A juzgar por la brevedad y escasez de referencias cuzqueñas a Lípez, ese territorio y sus habitantes eran definitivamente marginales y no interesaron al estado incaico. Es cierto, como lo veremos más adelante, que su caracterización apunta en esa dirección; pero si se juzgara su importancia a partir de la extensión y cantidad de los establecimientos y asentamientos cuzqueños presentes en la zona, la valoración podría ser distinta<sup>26</sup>.

Destaco esta contradicción entre silencios discursivos y dominios efectivos en razón de su importancia para entender el contexto discursivo que estoy abordando.

Las menciones a los grupos de Lípez se encuentran, preferentemente, en el corpus que narra la incorporación de otras sociedades y culturas al dominio del estado cuzqueño. Dentro del «conquistaron muchas naciones» es posible advertir algunas enunciaciones sobre esos habitantes<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Ramos Gavilán 1976 [1621]: 43.

<sup>24</sup> Wachtel 1980-81.

<sup>25</sup> 1986: 17.

<sup>26</sup> Axel Nielsen, comunicación personal.

<sup>27</sup> Me parece, sin embargo, que es necesario relativizar un poco la importancia y frecuencia de esas referencias, puesto que en textos tan relevantes como la *Memoria de las provincias* no aparecen nombrados, compartiendo la misma suerte que los atacamas.

Se encuentra a los lipes en dos tradiciones orales diferentes, ambas pertenecientes al ciclo del Tahuantinsuyu. Las versiones recogidas por Betanzos atribuyen su incorporación a Tupa Inca Yupanqui y unen la conquista de Lipes con la de Atacama<sup>28</sup>; pero hay otra, narrada por el Inca Garcilaso, que junto con separar los procesos de expansión, le asignaba a diferentes momentos y personajes la incorporación de Atacama y la de Lipez, además de poner la responsabilidad del proceso en manos de otros incas, Yahuar Huacac y Viracocha Inca y ya no Tupa Inca Yupanqui. ¿En qué consiste ese relato del Inca Garcilaso?

En un primer momento, las tropas cuzqueñas comandadas por un hermano de Yahuar Huacac, Apu Mayta, junto con cuatro incas «experimentados para maeses de campo»:

[...] hicieron su conquista con brevedad y buena dicha y redujeron al imperio de los incas todo lo que hay desde Arequepa [sic] hasta Atacama (que llaman Cuntisuyu que es el fin y término por la costa de lo que hoy llaman Perú. La cual tierra es larga y angosta y mal poblada. Y así se detuvieron y gastaron más tiempo los Incas en caminar por ella que en reducirla a su señorío)<sup>29</sup>.

Atacama formaría aquí parte del *Cuntisuyu* y estaba clasificada como un espacio costero y poco habitado; a continuación, Garcilaso caracteriza ese espacio de la siguiente manera: fue más difícil caminarlo que conquistarlo. Según el mismo Garcilaso, se trató de una conquista menor, puesto que una vez concluida y retornados los ejércitos al Cuzco, ese mismo Inca decidió incorporar ahora los espacios de lo alto, más valorados:

[...] acordó hazer otra conquista de más honra y fama, que era reducir a su imperio unas grandes provincias que habían quedado por ganar en el distrito de Collasuyu, llamadas Caranca, Ullaca, Llipi, Chicha, Ampara. Las cuales, además de ser grandes, estaban pobladas de mucha gente valiente y belicosa. Por los cuales inconvenientes los Incas pasados no habían hecho aquella conquista por fuerza de armas, por no destruir aquellas naciones bárbaras e indómitas sino que de suyo se fuesen domesticando y cultivando poco a poco y aficionándose al imperio y señorío de los Incas, viéndolo en sus comarcas tan suave, tan piadoso, tan en provecho de los vasallos [...]<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> En esto es coincidente con lo narrado en la *Memoria de las provincias* que pertenecería a esa misma tradición oral y dinástica, donde se le asignaba al mismo inka la incorporación de los espacios del altiplano meridional.

<sup>29</sup> Garcilaso 1991[1609]: 240, T. I, Libro IV, cap. XX.

<sup>30</sup> Loc. Cit.

A pesar de esa determinación, continúa Garcilaso, no fue sino Viracocha Inca quien, en definitiva, «[...] con el parecer de los de su Consejo, determinó conquistar aquellas grandes provincias que llaman Caranca, Ullaca, Llipi, Chicha, las cuales su padre dexó de conquistar». El encargado de esas conquistas sería, esta vez, Phawaq Mayta Inca<sup>31</sup>. Grandes provincias con mucha gente valiente y belicosa, pero a la vez, bárbaras e indómitas. Ya vimos cómo esa estructura de significación «cultura-no cultura» (*Inca pacha runa-auca pacha runa*) organizaba los relatos incaicos y las valoraciones sobre las poblaciones que estaban fuera o en los márgenes de su sociedad. Se trata, y es bueno remarcarlo, de relatos civilizatorios, de incorporación «al mundo» desde una perspectiva etnocéntrica particular, en este caso la del Cuzco. Lo que me resulta sorprendente, es que se clasificara a los lipes en ese contexto y junto con sociedades como los karankas, aullagas, chichas y yamparas. La tradición de Garcilaso establecía además otras diferencias con los atacamas que —creo— en el sistema clasificatorio cuzqueño eran importantes: los lipes formarían parte del *Collasuyu* y no del *Cuntisuyu*. Unos altiplánicos, los otros costeros; unos poco poblados, los otros formando grandes provincias y pobladas «de mucha gente»; los atacamas (¿yungas en esta clasificación?) ofreciendo poca resistencia militar, los lipes «gente valiente y belicosa». Aunque la tradición oral que recogió Garcilaso entrega algunos elementos clasificatorios, lamentablemente no proporciona más detalles sobre los lipes.

El contraste con la otra tradición oral es muy fuerte, porque las clasificaciones se invierten de manera bastante radical. Se trata nuevamente —e insisto en que me resulta de alguna manera más inesperado— de discursividades andinas en tensión. Esto plantea varios problemas respecto de un supuesto implícito en la historia andina: que, si bien había discursos y prácticas sociales diferentes y, a veces hasta en contradicción, ellas correspondían a una mayor diversidad cultural existente al interior del «mundo andino» entre, por ejemplo, aymaras y cuzqueños u otras sociedades y culturas. Aquí aparecen grupos que parecen estar clasificados de distintas maneras al interior de un mismo sistema, según una u otra tradición oral cuzqueña<sup>32</sup>.

¿Qué dice la otra tradición, la que relata Betanzos? Ella es mucho más próxima a lo que hemos estado revisando hasta aquí y, si se analiza desde la perspectiva

---

<sup>31</sup> Op. cit.: 307, t. I libro V, cap. XXIII.

<sup>32</sup> Creo que queda abierta una necesaria discusión sobre la flexibilidad de algunos sistemas clasificatorios, en especial los que etnifican a los otros. Por lo visto aquí y por lo que señalé sobre los sistemas españoles en los cuales los indios podían fluctuar entre distintos «casilleros» dependiendo de sus grados de acatamiento al orden colonial, esa podría ser una de sus características.

de su impacto en las discursividades europeas posteriores, creo que puede ser pensada como la dominante (si no la hegemónica) al momento de la invasión. Recordemos que después de su llegada a Atacama y de haber enviado distintos ejércitos por el camino de la costa, hacia Aullagas y hacia Casabindo, Tupa Inca Yupanqui avanzó hacia Lípez:

[...] a una provincia que llaman Llipi en la cual provincia halló que la gente della era muy pobre de comidas y los mantenimientos della eran quinua tostada que es una semilla blanca e muy menuda e algunas papas y los edificios de sus casas eran cubiertos con unos palos fofos que son corazones de una espina de madera muy liviana y muy ruin y las casas pequeñas y bajas y gente muy ruin lo que estos tenían eran minas de muchos colores muy finas para pintar y de todos los colores que nosotros tenemos y así mismo poseían algún tanto de ganado y así mismo en aquella tierra muchas avestruces y los naturales destos poblezuelos bebían de xagueyes y manantiales muy pequeños a estos mandó que le tributasen de aquellos colores y de aquellos ganados e así lo hicieron y partieron de allí fue por tierra muy estéril de aguas y comidas y tierra rasa y sin monte y todo lo demás della salitrales y como saliese desta mala tierra<sup>33</sup>.

En ambas tradiciones es posible encontrar algunas de esas marcas o ritmos a los que aludí en varios capítulos anteriores, que rompen con una lógica que les es propia, la continuidad de los relatos españoles. Siguiendo lo sugerido también en la *Memoria de las provincias*, las dos tradiciones acuden a procedimientos similares de construcción de la descripción de un otro: unos eran «mucha gente», otros eran belicosos y de guerra; los de más allá resultaron ser pobres; estos eran costeros, los de acá son de tierras altas, etc.

Pero como lo mencioné más arriba, los contrastes entre ambas versiones son grandes. En la versión de Betanzos, Atacama es un punto central que articula espacios y caminos, tanto los de la costa como los del altiplano, hacia el este y el oeste y no, como lo describe Garcilaso, el extremo terminal de un recorrido costero. Como lo vimos en el capítulo VI, en el texto de Betanzos los atacamas eran la «gente guerrera» y no los lipes, que son descritos con tintas despectivas y de los que no se cuenta ni su conquista ni la dimensión de su población. Por el contrario, lo que predomina en Betanzos es una subvaloración que contrasta con la narración de Garcilaso en la que se destacaba la posibilidad de que esas naciones «bárbaras e indómitas» reconocieran por sí mismas las ventajas de pertenecer al Tahuantinsuyu. Hay, por último, otra diferencia sugerente en la forma

---

<sup>33</sup> Betanzos 1987 [1551]: 164.

de la enunciación. Si se sigue a Garcilaso, había una «provincia» o nación cuyo nombre *era* Llipi; si, por el contrario, se sigue a Betanzos, era una provincia «que llaman» Llipi. Y ya abordé el tema de la importancia de las formas de la enunciación para construir alteridades en algunos sistemas andinos. En este sentido, el texto de Betanzos parece más próximo a esos mecanismos de etnificación. Mi única proposición al respecto, dada la escasez de materiales de que disponemos, es la de señalar que la crónica de Garcilaso está mucho más próxima al sistema clasificatorio hispano de las tierras, provincias y naciones, que requería de una homonimia entre esos diferentes niveles.

Desde estos textos salen varias líneas de análisis. Por una parte, el nombre; por otra, su caracterización. Veámoslo.

**a.1) llipi / lipi.** Lo primero que destaca es que las dos tradiciones se refieren a *llipi* y no a *lipi*, sugiriendo que el etnónimo fue castellanizado a lo largo del siglo XVI. Pero se trata únicamente de una posibilidad, por lo que se hace necesario abrir la búsqueda hacia ambos términos. En los diccionarios no aparece, sin embargo, la glosa *llipi runa* o *llipi jaque*, lo que parece excluir la posibilidad de un etnónimo propio y único de ese grupo, y que hubiese sido reconocido como tal por las sociedades andinas dominantes. ¿Era un nombre impuesto, externo, propio a otros sistemas de clasificación y denominaciones identitarias?

Carecemos de un diccionario o vocabulario extenso de la lengua uruquilla<sup>34</sup>, también hablada entre los lipes, que hubiera podido entregarnos una traducción del nombre *llipi*, así como de uno fiable sobre el kakán, la lengua de los vecinos atacamas. En los diccionarios kunza aparece «*Liplipnatur*: relumbrar, relampaguear»<sup>35</sup>, significado bastante próximo a otros que veremos más adelante y que tendría que ver, sobre todo, con una posible caracterización del territorio más que con sus habitantes. Aunque el significado es una posibilidad abierta, me parece, sin embargo, que la distancia fonética entre *liplipnatur* y *llipi* o *lipi* resulta excesiva para proponerlo como el posible origen del nombre<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Habiendo ya terminado de escribir este libro, apareció el excelente trabajo de Cerrón Palomino (2006) sobre la lengua chipaya, la cual según este autor estaría emparentada con el uruquilla hablado todavía en el siglo XVI (2006: 21). Con todo, el estudio de Cerrón Palomino tampoco tiene un vocabulario en el que buscar significados posibles del término *llipi*.

<sup>35</sup> Vaïsse y Hoyos 1896: 25; Schuller 1908: 42.

<sup>36</sup> En puquina (manteniendo abierta la posibilidad de varias lenguas vinculadas a lo uru), citando el Vocabulario de Oré, Torero entrega la glosa siguiente: «Lipi: hoja» (1992: 186), lo que no resulta indicativo de un posible etnónimo.

¿Qué ocurre, en cambio, con el quechua y el aymara, lenguas en las que estaban los discursos etnificadores y de dominación que revisé en los capítulos anteriores? *Llipi*, en quechua, ofrece interesantes posibilidades analíticas:

*Llippiyani llipipini*: Tener lustre o relumbrar estar como flamante y no ahajado ni maltratado.

*Llipiyak* o *llipipik*, o *llipik llipik*: Cosa nueva o que tiene su lustre y flor y verdor de la fruta y vestido no ahajado y cosas de seda, oro y plata, o lo que está bien tratado, limpio aseado bien doblado y lo que agrada y parece bien.

*Llipichini*: Acicalar pauonar.

*Llipipini*: Resplandecer o reluzir cosas lisas espejo espada.

*llipian*: Resplandecer relampagos, o lo que echa luz assi.

*Llipipin pacha*: Estar el cielo raso sereno o descombrado.

*llipiyak*: Cosa que da resplandor o relumbra assi o tiene lustre.

*Lliuñircun lliuk lliukñin* o *lliuñirin* o *lliukyan*: Relampaguea luz.

*Llikyak lliuk ñik*: El relampago.

*Llipic ppacha*: Ropa de sedas o de cumbi, o de lustre, o nueva no gastada ni ahajada.

*Llipipik cama* o *llipiyakcama purik*: La persona que anda vestida con sedas con oro o plata o de nuevo lustre o de galas.

*llipiyakppulluppullu*: Terciopelo<sup>37</sup>.

Llipi, lustre de cualquier cosa.

Llipini, tener lustre assi, o relumbrar.

Llipini, llipichini, dar lustre alguna cosa o acicalar.

Llipipini, resplandecer.

Llipian, resplandecer, o relampaguear.

Llipiac, cosa resplandeciente, o relámpago.

Llipipiani, resplandecer mucho, o relampaguear.

Llipic pacha, ropa resplandeciente.

Llipic, cualquier género de seda, raso, terciopelo, etc<sup>38</sup>.

Llipianni, gui, o yllarini, gui, luzir o resplandecer como cristal o piedra preciosa

Llipiacapa, cosa resplandeciente assi<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> González Holguín Op. cit.: 213-214.

<sup>38</sup> Anónimo 1951 [1586]: 55.

<sup>39</sup> Santo Tomás 1951 [1560]: 309.

Como se ve, en términos de significados, se trata de un campo de significaciones muy próximas al del kunza, que mencioné más arriba, y permite una mayor amplitud interpretativa. Este campo de significación de *Llipi* alude a lo que reluce o resplandece, de ahí relampaguear y relámpago, pero también el terciopelo. Es por otra parte, tanto una condición activa —«relámpago», «cosa que da resplandor»— como una condición pasiva: lo que refleja la luz —«relucir cosas lisas, espejo, espada», «luzir o resplandecer como cristal o piedra preciosa»—. En *llipi* es tanto la luz como la capacidad de transmitirla lo que ha constituido el núcleo de sentido. La luz o una característica de ella, puesto que *Llipipin pacha* es una glosa que alude a un estado o tipo de luz —«cielo raso sereno»—. Y se trata nuevamente de la asociación entre una cierta luminosidad con un *pacha*. Extremando las posibilidades ¿Se podía ser *llipipin pacha runa*? Recordemos que calificar un espacio era uno de los pasos para etnificar a sus poblaciones. Si esto es así, estaríamos frente a un topónimo que pareciera aludir a una caracterización de un espacio más que a un etnónimo.

En aymara, es *lliphi* el término que alude a los significados de *llipi*, remitiendo igualmente al brillo, a lo que relumbra, y se aplica a aquellos objetos que lo poseen como cualidad: el relámpago, la ropa de seda, o un territorio con muchos minerales y colores. Es redundante, si esto puede significar algo, con la glosa en quechua:

*Lliphikhtatha, llikhutatha, Ppallchakhtatha*: Relampaguear.

*Lliphikh lliphikhtatha* &c: Alcanzarse vn relampago a otro, relampaguear a menudo.

*Lliphititha, Ppallchacata*: Reuerberar las cosas lisas, las armas acicaladas, el agua, las estrellas quando centellean &c.

*Lliphiricala, vel Quespi cala*: Piedra o gema preciosa.

*Lliphilliphi*: Yesso espejuelo.

*Lliphi lliphi isi; Chullunca isi*: Ropa de seda, raso, o lana muy delgada, como la de los Caciques.

*Lliphiri isi*: idem<sup>40</sup>.

Sin embargo, fonéticamente no resulta tan evidente que se pueda pasar de *lliphi* a *llipi*, por lo que solo puedo dejarlo como una posibilidad abierta.

La caracterización de este espacio a partir de sus propiedades lumínicas, de reuerberar y reflejar la luz, así como de emitirla, permite entender muchas de las

---

<sup>40</sup> Bertonio Op. cit.: 204.

descripciones que circulaban colonialmente sobre Lípez. En el relato de Betanzos se encuentra una referencia al territorio de Lípez, que podría ayudar a aclarar un poco más este aspecto. Una parte importante del fragmento dedicado a ese territorio está básicamente orientada a formalizar una descripción del espacio. Como procedimiento descriptivo del relato, al menos, uno de los rasgos acentuados es coincidente con estas significaciones posibles de *llipi*: «[...] lo que estos tenían eran minas de muchos colores muy finas para pintar y de todos los colores que nosotros tenemos [...] a estos mandó que le tributasen de aquellos colores»<sup>41</sup>. También Capoche se hizo eco de esa caracterización del territorio: «[...] y con los rayos del sol hace una reverberación en lo blanco muy perjudicial para los ojos»<sup>42</sup>. Y tal vez recogiendo parte de ese mismo significado que aludía a las condiciones visuales y a las propiedades de los minerales de ese espacio, Vázquez de Espinoza se refirió en estos términos al origen del nombre: «[...] ay en esta provincia demas de las minas de plata de que esta lastrada toda ella, minas de piedras de Lipes de donde toma nombre la provincia y de piedra iman»<sup>43</sup>.

Se trata, ciertamente, de un territorio marcado por la presencia del salar de Uyuni, enorme y vasta extensión de sal. Para cualquiera que cruce por allí al mediodía, resulta inevitable sentir casi el dolor del brillo de la sal reflejado en los ojos. Si se trata sin duda alguna de la denotación de un espacio, también opera una connotación, puesto que es este conjunto de características las que se remarcaron en la época colonial y que fueron empleadas para producir una imagen que iba más allá que ese mismo brillo.

Creo que esto se aclara más con otra acepción de *llipi*, que complejiza extraordinariamente nuestro intento de aproximación, y es la que tiene que ver con «lo vacío» o «pelado». ¿Una condición necesaria para que determinados objetos «brillen»? ¿O una manifestación de «lo pobre» y «ruin» del territorio o sus habitantes?

*Llippini* o *llipicuni*: Pelar la lana y dexar el cuero solo.

*Llipicuni*, o *llipircuni*, o *llipircarini*: Estar vazio desocupado pelado de todo.

*Llippichini*, o *llippichircuni*, o *llippichicarini*: Pelar despojar, dexar mondo de todo.

*Llipinmi cayllactamanta runa*, o *llipillan mirin*: Todos los indios deste pueblo se han huydo y le dexan limpio de gente.

---

<sup>41</sup> Betanzos loc. cit.

<sup>42</sup> Op. cit.: 128.

<sup>43</sup> Op. cit.: 621.

*Llipinmi cay yglesia ccoribuancollque huan llipipic ppachahuan*: La yglesia esta muy galanamente adereçada muy luzida.

*Llipiyan o llipimun ñuquiycachak ccaripas huarmipas*: Hombres y mujeres yuan roçagantes y con muy luzidos vestidos todos los galanes.

*Chuncak maciy llipichircubuan*: El que jugo conmigo me dexo mondo y limpio de todo.

*Llippicukllacak*: Lo vazio o desembaraçado.

*Llipikpim tiyani o cani o llipik huacipi*: Estoy pobrisimo despojado sin alhajas.

*Micuytanllipichini*: Ya he consumido las comidas y el sustento.

*Llipichini auccacunacta*: Assolar, acabar consumir los enemigos.

*Llipichini*: Despojar, saquear.

*Llipiyanani o llipicllacani*. Estar despojado, pelado mondo del todo.

*Llippicun*: Acabarse, consumir<sup>44</sup>.

No se trata de una homonimia que pudiera esconder bajo un significante homófono dos signos distintos, puesto que el mismo González Holguín los conjuga indistintamente. Se trata más bien de distintos sentidos, que apuntan tanto a la posesión de luz y la capacidad de reflejarla, como a ciertas condiciones en que ella pudiera ser percibida y a la caracterización de un determinado estado o condición social (una carencia). Tal vez aquí adquieran otro sentido algunas caracterizaciones de esos territorios como «despoblados», en lo que podría ser una traducción al español de *llipi*. Esta se trataría de una caracterización que se aplicaba, en general, a territorios ubicados al sur de los espacios de la cultura, como lo señaló Cieza de León al referirse a los preparativos incaicos para conquistar el sur<sup>45</sup> y como lo reafirmaban los descendientes del *mallku* de los killaka: «Si saben que ansimismo, cuando vino Vaca de Castro, gouernador, siruió a descubrir las prouincias de Tucumán, en la dicha prouincia de los Quillacas [Guarache, señor de los killaka] les proueyó de todo lo necesario para la dicha jornada *por ser despoblados de ahí adelante*»<sup>46</sup>.

¿*Llipi*, lo despoblado? Las posibilidades de comprender el etnónimo se amplían. Recordemos que también *Purum* era un término clasificatorio que se aplicaba

<sup>44</sup> González Holguín Op. cit.: 213-214.

<sup>45</sup> «Mandó que se aperciesen en todas partes gentes y se hiziesen muchos toldos para dormir en los lugares desiertos». Cieza de León, Segunda Parte, capítulo LXI: 176.

<sup>46</sup> Espinoza Soriano 1981, t. XLV: 239, énfasis mío.

a las caracterizaciones de una localidad o un espacio: «*purum purum*: desiertos despoblados», o «*purum llacta*: pueblo arruinado despoblado»<sup>47</sup>.

Varias de las glosas propuestas para *llipi* apuntan a un sema de «restos» o despojos<sup>48</sup> los que desde el punto de vista semántico son muy próximos a esos despoblados de *purum pacha*. Y todo lo anterior es coincidente, además, con otros dos significados de *llipi* que no quiero dejar sin destacar: «*Llipichini auccacunacta*: Assolar, acabar consumir los enemigos» y «*Llipichini*: Despojar, saquear».

Lo que tendríamos, por lo tanto, sería un espacio con brillos, con relámpagos y reflejos y con una luminosidad especial, al mismo tiempo que desolado (despoblado) y vacío, con connotaciones de desorden y de asocialidad. Se trata de una configuración extremadamente sugerente, que puede ayudarnos a entender los procedimientos de etnificación cuzqueños.

Pero aún hay otra posibilidad de lectura del etnónimo. Platt<sup>49</sup> sugirió su derivación del término aymara *lipi* y ya no de *llipi*:

*Lipi*: Soga con que rodean el ganado, o las vicuñas para que no se huyan, por miedo de vnos fluecos de lana q' cuelgan de la soga y se menean con el ayre.

*Lipitha*: rodear con esta soga.

*Lipiquipatha*: idem mas propio<sup>50</sup>.

Implica igualmente un exoetnónimo y una caracterización cultural a partir de una determinada práctica productiva. Esta posibilidad de interpretación es doblemente sugerente porque uno de los topónimos de los lipes, el de Llica<sup>51</sup>, parece apuntar a ese mismo campo de significaciones vinculado a la caza y la recolección:

*Llica*: red para caçar

*Llicatha*: caçar paxaros, y otros animales y pescadillos

*Llica aatatatha*, *Ecatatatha*: tenderla. Acatatha, arrimarla con sus palos a la pared o arbol; *Aakhatatha*, ponerla sobre el suelo, etc.

---

<sup>47</sup> González Holguín Op. cit.: 297-280.

<sup>48</sup> Por ejemplo: «dexar el cuero solo», o «Estar vazio desocupado». También está la idea de abandono y de ahí, de restos: «Todos los indios deste pueblo se han huydo y le dexan limpio de gente».

<sup>49</sup> 1982 ms.

<sup>50</sup> Bertonio 1984 [1612]: 195.

<sup>51</sup> Aunque no fue incorporada en la reducción de 1602, Llica aparece claramente identificada como localidad perteneciente a los lipes al menos desde 1689 y el ayllu Palaya (de los palaya, tuca y lauasa) es mencionado como dependiente de Llica hasta el siglo XIX (ANB revisitas de 1846 y 1877).

*Llicathapitha*: enredar

*Llicaquipatha*: tender red, o redes sobre todo un lugar o trecho

*Llica, vel merke isi*: vestido roto

*Llica llica isis*: idem

*Llica llica*: telaraña<sup>52</sup>.

Lo que es coincidente, una vez más, con las glosas quechuas:

*Llicasca*: cosa enredada.

*Llicani, gui. O llicacuni gui*: pescar con red<sup>53</sup>.

«*Llica*. Red.

*Llicaycamayoc*. El que hace la red, y el que sabe caçar, o pescar con red.

*Llichiuillicana chalbua llicana*. La de pescar, o caçar.

*Llica llica abuasca*. Lo mal tejido ralo, o no tupido.

*Llicani, o llicacuni, o llicactam mantarini*. Armar redes<sup>54</sup>.

Cazadores, recolectores, gente que usa una técnica (*lipi*) para capturar el ganado silvestre de vicuñas y las redes (*llica*) para cazar aves y animales más pequeños o para pescar. ¿Cómo no invocar frente a estos significados algunas descripciones coloniales acerca de los lipes pescando «pequeñitos pescados», o cazando perdices, vizcachas y «finos halcones»<sup>55</sup>?

**a.2) «gente ruin» (purum pacha runa).** Considerando lo que hemos visto hasta aquí, acerca del territorio de los lipes y sus habitantes circulaban de manera simultánea varias discursividades, clasificaciones y etnificaciones andinas. Ya que ambos términos, *llipi* y *lipi* circulaban en el siglo XVI, no creo procedente excluir sin más a uno u otro. Desde esta perspectiva, incluso, me atrevería a sugerir la posibilidad del manejo simultáneo de ambos, uno referido al espacio y a su valoración al interior de un sistema mayor —el del Tahuantinsuyu y de los ordenamientos del Mundo— y el otro, a sus poblaciones, a la caracterización y valoración de algunas de sus prácticas culturales y productivas.

Pero sobre esto último, la narración de Betanzos entrega otros elementos que no quisiera dejar de lado. En esa tradición oral «la gente»<sup>56</sup> era «muy ruin» y «muy

---

<sup>52</sup> Bertonio tomo II: 203.

<sup>53</sup> Santo Tomás 1951 [1560]: 309.

<sup>54</sup> González Holguín Op. cit.: 213.

<sup>55</sup> Vázquez de Espinoza Op. cit.: 621; Capoché Op. cit.: 128.

<sup>56</sup> Runa, por lo tanto.

pobre de comidas» y sus «mantenimientos» eran quinua tostada además de «algunas papas», en tanto que además tenían «algún tanto» de ganado disponible. No se trataba solamente de una «pobreza», sino también de una anotación: la agricultura escasa de papas y quinua y la ausencia de canales de regadío<sup>57</sup>, así como el menosprecio a la importancia del ganado, contrastan a su vez con las «muchas avestruces» y con la abundancia de minerales y colores. Al extremo que lo único valioso para entregar al Tahuantinsuyu fueron «aquellos colores» y el ganado. Se trataba, en lo esencial, de un espacio de lo salvaje, de lo no domesticado.

Ahora bien, en el relato de Betanzos llama la atención la importancia que se le concede a la arquitectura de los lípez: «los edificios de sus casas eran cubiertos con unos palos fofos que son corazones de una espina de madera muy liviana y muy ruin y las casas pequeñas y bajas»<sup>58</sup>. Creo que toda esa descripción está allí en función de redundar una significación de ausencia de cultura, enfatizando su condición de espacio asocial.

Hay una descripción de algunas características y una connotación de sus significados para producir un mensaje cultural que se ubica en otro plano, el de los sistemas de clasificación. Los colores son, efectivamente, una de las características que pueden marcar varios de los espacios de Lípez, en especial aquellos próximos a la cordillera de los Chichas, en las cercanías del actual poblado de pololos (ver foto IX.1) y parece ser esa la región donde hasta ahora se construye con «palos fofos y ruines» (ver figuras IX.2 y IX.3). Sin embargo, me parece evidente que, al remarcar esos rasgos y detalles, se estaba enfatizando de manera paralela la etnificación de sus habitantes. Sobre todo porque los contrastes entre esa discursividad y algunas de las mismas prácticas arquitectónicas locales son fuertes y evidentes, ya que la descripción de una arquitectura de «palos fofos» puede aplicarse únicamente a un reducido sector de Lípez. Los trabajos arqueológicos realizados por Nielsen en la cuenca sur del salar de Uyuni muestran que antes del arribo de los ejércitos incaicos a la región, había un vasto y complejo sistema de poblados. Muchos de ellos eran emplazamientos que combinaban estructuras habitacionales y edificaciones defensivas, todas en piedra, en tanto que otros sitios eran únicamente de vivienda, pero del mismo material (ver foto IX.4). Varios de ellos alcanzaban dimensiones cercanas a las 250 habitaciones y es frecuente encontrar allí, también, una importante cantidad de estructuras que podrían ser

---

<sup>57</sup> «bebían de xagueyes y manantiales muy pequeños», Betanzos Op. cit.: 164.

<sup>58</sup> Betanzos, loc. cit.

*chullpas*<sup>59</sup>. Y más al sur aún, los sitios pertenecientes al complejo arqueológico Toconce-Mallku<sup>60</sup> se caracterizan precisamente por la presencia de estructuras habitacionales de piedra y por las *chullpas*<sup>61</sup>. Sin embargo, los procedimientos discursivos hicieron extensiva a un área mucho mayor una caracterización cultural que, probablemente, correspondía a lo practicado por algunos grupos específicos.

Pareciera un procedimiento clasificatorio similar al usado por esa misma tradición oral para nombrar a los *suri jaque*. Un territorio con «muchas avestruces» y habitado por «gente muy ruin». Aunque aquí no se menciona el vestuario como significativo para establecer una clasificación, ¿cómo no recordar de inmediato, ante esa descripción, aquellos otros grupos «ruines» del altiplano aymara, a los que también se caracterizaba como gente «brutal y ruin»? Ruin remite, en el plano de la materialidad, a aquello que está deteriorado o que puede ser despreciable —su manifestación más concreta es, precisamente, una *ruina*—, y es uno de los significantes aplicados a las construcciones de los lipes —«madera muy liviana y muy ruin»—. Nuevamente aparecen entremezcladas las caracterizaciones incaicas con las de los aymaras, para quienes las poblaciones «ruines», clasificadas culturalmente como «restos de un pasado», comprendían también a los choquelas y a los larilaris, asociados igualmente a la caza de camélidos, habitantes marginales de los espacios de la puna, carentes también, como los urus, de agricultura, y consagrados a la caza y recolección terrestre o lacustre. Es decir, unidades consideradas igualmente marginales desde la perspectiva etnocéntrica aymara.

El paso de los ejércitos incaicos por la zona permitió a la sociedad cuzqueña instaurar una discursividad sobre esos espacios y sus poblaciones. Tal vez, denominándolas como *llipi pacha runa*, o *purum pacha runa*. Poblaciones de *ñawpa pacha*, de ruinas y despoblados, de brillos y minerales, opuestas a los *llaqta runakuna*, a la gente del presente. Pero no se trata únicamente de la clasificación de un espacio, sino de la etnificación cuzqueña céntrica de sus habitantes, puesto que se les describió con una única y común denominación que pareciera haber borrado la heterogeneidad local, dejándonos solamente algunos calificativos: *llipi* y *lipi* para todo el conjunto.

---

<sup>59</sup> Nielsen 2002. En el sitio arqueológico de Lakaya, ubicado a pocos kilómetros del pueblo de Santiago de Chuquilla, se han registrado hasta ahora 350 estructuras asimiladas a *chullpas*. Nielsen, comunicación personal.

<sup>60</sup> Arellano y Berberían 1981; Aldunate y Castro 1981; Aldunate 1991.

<sup>61</sup> Aldunate y Castro 1981.

### 9.3 «Los que se intitulan los lipes» (discursividades españolas)

#### a) Una enunciación compleja

A despecho de la breve historia colonial con la que inicié este capítulo, abordar la documentación colonial buscando referencias e informaciones —incluso aquellas fragmentarias— sobre «*los lipes*» puede resultar una tarea más compleja de lo que se advierte al inicio. Señalé que estábamos frente a otro supuesto: que esos lipes constituían una unidad política y social que los identificaba con un etnónimo. La complejidad surge principalmente del hecho de que es posible advertir una suerte de ambigüedad o de contradicción entre las distintas maneras utilizadas por los españoles en el siglo XVI y comienzos del XVII para mencionarlos. Si en algunos papeles se les llama «lipis» o «yndios lipes»<sup>62</sup> señalando con ello la existencia de una unidad social o étnica con una denominación propia, en otros se nombra la «provincia de Lipes», omitiendo la denominación de sus habitantes. Esta última fórmula provee un apoyo para algunos de los procedimientos coloniales del nombrar<sup>63</sup>, en virtud de los cuales algunas toponimias se transformaron paulatinamente en el etnónimo del grupo local respectivo, borrando las anteriores denominaciones. En la *Memoria de los repartimientos* de La Gasca se anota: «Hernán Núñez de Segura tiene en la provincia de Lipe quatrocientos i noventa i seis indios»<sup>64</sup>, redacción que nuevamente omite el nombre del grupo. Es la misma enunciación que se encuentra en la Cédula Real de esa encomienda, redactada en Gante el año 1566: «[...] un repartimiyento de yndios en los Charcas en las prouincias que llaman de Lipe y los Condes»<sup>65</sup>. La redacción de esta cédula es muy sugerente puesto que establece una diferenciación enunciativa respecto del otro grupo encomendado, esos otros *son los Condes*.

Las expresiones «indios lipes», «indios en la provincia de Lipes» o «indios (o caciques) de Lipe» —como se escribe en la cédula otorgada por Gonzalo Pizarro— plantean ciertamente un problema de identificación sobre sus habitantes. Por otra parte, refiriéndose a ellos, el cura Álvarez señalaba: «... está otra gente que llaman los lipes, ...»<sup>66</sup>. Tampoco la carta escrita por Lozano Machuca ayuda a dilucidar esta cuestión, puesto que si —por una parte— se refiere a *los lipes* y menciona

---

<sup>62</sup> «Relación de los vezinos encomenderos [...]», año 1561, en Hampe 1980: 83; Cartas de Damián de la Bandera, 30 de abril ;año 1584?, AGI Charcas 43, f. 1v.

<sup>63</sup> Véase el capítulo V.

<sup>64</sup> Loredó 1940: 57, énfasis mío.

<sup>65</sup> AGI Justicia 655, año 1564, f. 41v.

<sup>66</sup> Álvarez Op. cit.: 401.

la existencia de «caciques lipés»<sup>67</sup>, por otra señala: «Tendrá de box el contorno y término de lo que se intitulan los lipés»<sup>68</sup>, una expresión que es similar a la de la cédula real —lo «que llaman de lipe»— y la de Álvarez —«que llaman los lipés»—. «Se intitulan», título vasto y comprensivo que parece enfatizar la existencia de ese todo mayor (a veces la «tierra», a veces, la «provincia»), más amplio que el «ellos» de sus habitantes y que es el objeto de la descripción. Enunciado que también señala, inquietantemente, que hay algo «intitulado», rotulado, marcado, llamado «los lipés», pero que pudiera no ser su nombre sino —simplemente— un título que, como todo rótulo, puede albergar en su interior una diversidad mayor e insospechada. Un espacio que pudiera deparar sorpresas.

¿Como cuáles? Por ejemplo, que bajo esa «intitulación» no existiera un grupo con ese nombre —y de ahí los enunciados *de* o *en* los lipés— pero sí un topónimo o una denominación de otro tipo, que habría que establecer; o que, además de *los lipés*, hubiese varios otros grupos, con otras denominaciones ocultas y borradas por el nombre común, único, de «los lipés».

Como sea, ya a mediados del siglo XVII se puede observar que las ambigüedades habían desaparecido o ya eran marginales respecto del grueso de la documentación. Pareciera haberse consolidado al menos una identidad fiscal *lipés*, que servía para identificarlos tanto en los registros tributarios<sup>69</sup> como en los eclesiásticos<sup>70</sup>, así como en su contratación como mano de obra minera<sup>71</sup>. Es en estos contextos que puede observarse una descripción de los lipés en tanto que una «nación».

Un examen a los papeles de la reducción, llevada a cabo en los primeros años del siglo XVII permite comprender algunas facetas de ese proceso mediante el cual se fue construyendo poco a poco una única identidad. En uno de los documentos que componen ese legajo se indica que Diego Márquez de Moscoso, estando «en la provincia de los lipés» y como juez reducidor «de los indios naturales lipés», mandó a llamar a los caciques para iniciar la reducción de Calcha<sup>72</sup>. «Indios naturales lipés»: el discurso sobre las naciones y provincias aparece en este enunciado en toda su magnitud y eficacia. Propone la existencia de una relación y una

---

<sup>67</sup> Op. cit.: 31.

<sup>68</sup> Lozano Machuca Op. cit., p.30, f.144 v.

<sup>69</sup> «Los Lipe», por ejemplo, en AHP, Cajas reales 384, fs. 29, 55 y 56, año 1661.

<sup>70</sup> «Velé in facie ecclesiae a Domingo Bilca, de nación lipe»; en APC, Libro de Varias Ojas, f. 19 v, año 1633.

<sup>71</sup> «Diego Ale, yndio lipe», ANB Minas N° 756k, Expedientes 1651-14, f. 133r.

<sup>72</sup> Reducción, f. 19 v.

homonimia entre una tierra conocida como Lítez y sus habitantes, «naturales» de la misma. De allí que, sin distinciones y en tanto que naturales, todos sus habitantes sean clasificados como lipes.

Este proceso de reducción produjo un doble efecto. Por una parte instituyó para la burocracia de la colonia una entidad identitaria que se podía diferenciar de otras, que era cuantificable y —efecto no menor— controlable a través de la identificación ya no de un grupo —distante, de perfiles borrosos, como lo fue durante el siglo anterior—, sino más bien de individuos debidamente empadronados con nombres propios, autoridades, pueblos, etc. Por otra parte, y al igual que en muchos otros procesos de reducción, se reunió bajo una misma denominación, utilizada con fines administrativos, a diversos grupos que probablemente compartían un espacio, pero no necesariamente una identidad.

Tal vez la situación que hace más evidente los mecanismos puestos en juego y sus resultados, es la que se refiere a los pololos «del ayllu y parcialidad de los arasas»<sup>73</sup>, una de las unidades sociales que aparecen mencionadas en el padrón<sup>74</sup>. Las autoridades indias que habían encabezado este proceso por la parte indígena<sup>75</sup> no los incluyeron como parte de los «indios naturales lipes» que debían ser reducidos. Si esto ocurrió, fue a petición del cacique de esos mismos pololos, don Hernando Cayo, quien expresó que lo hacía «porque [a] muchos de sus yndios se los an lleuado españoles por fuerça y los tienen en sus estancias y haciendas»<sup>76</sup>. La respuesta del juez reductor me parece elocuente, los aceptó «pues son naturales desta prouinçia de los lipes»<sup>77</sup>. El término clave aquí fue el ser *naturales de*, puesto que la lógica clasificatoria hispana presuponía la homogeneidad identitaria entre una tierra y sus «naturales». En ningún momento se indica en el documento que esos pololos fueran lipes y que en virtud de eso se les pudiera reducir. Pareció suficiente —por el contrario— que ellos habitaran en ese territorio, que fuesen «naturales de». El caso es aun más interesante porque aparentemente se trataría de los mismos pololos que Lozano Machuca describió como parte de los pueblos urus de esa provincia<sup>78</sup>. Tanto si lo eran como si no, aparentemente no formaban parte de los que esos mismos dirigentes, Yacasa y Copa Ocsa, consideraban su

---

<sup>73</sup> Reducción, f. 143v.

<sup>74</sup> ¿Quiénes eran esos arasas? No he podido encontrar ninguna otra referencia a su nombre ni a un topónimo. Podría haberse tratado de un grupo distinto a todos o ser parte de los mismos.

<sup>75</sup> Don Alonso Yacasa y don Miguel Copa Ocsa.

<sup>76</sup> Reducción f. 143v.

<sup>77</sup> Loc. cit.

<sup>78</sup> Op. cit.: 31, f. 144v.

propia gente. El caso es que a partir de su inclusión en el padrón de reducción, esos pololos también fueron considerados como lipes y pagaron sus tasas como un colectivo más de los mismos<sup>79</sup>.

## **b) Estructuras sociales y políticas en cuestión**

Aunque es la reducción la que se transforma en un acto fundacional, en los documentos que se refieren a ella no hay ninguna referencia específica al nombre lipes asociado a una unidad social en concreto. En el cuadro IX.1 se puede apreciar que la reducción involucró al menos a 30 localidades que fueron reunidas en cuatro pueblos. Los primeros tres: Asunción de Colcha, Santiago de Chuquilla y San Juan de Cheucha, estaban —y lo están aún— situados hacia el sur del salar de Uyuni. El cuarto, San Juan de Tagua, estaba —y está actualmente— ubicado en el borde norte del mismo salar, muy próximo a la villa de Salinas de Garci Mendoza. La concentración espacial fue entonces, más fuerte en el borde sur del salar. Ninguna de las localidades originales tiene un nombre que pueda vincularse al etnónimo. Aunque en 1549 se menciona al pueblo de Chuquilipi<sup>80</sup>, este no aparece en los índices de reducción. Es cierto que varias localidades quedaron fuera<sup>81</sup>, y que Chuquilipi podría estar entre ellas, pero tampoco han quedado registros de la toponimia que nos permitan señalar la existencia efectiva de una localidad con ese nombre (véase mapa 2).

El mapa que se puede esbozar a partir de las escasas localidades y toponimias actuales que parecen corresponder con algún grado de certeza a aquellos mencionados en el patrón de reducción de 1602, muestra tres áreas de poblamiento (ver mapa 3).

Por un lado había un sector formado por pequeñas aldeas, localidades y estancias, que fueron reducidas al mismo tiempo para formar los poblados de San Juan de Cheucha, de Santiago de Chuquilla y de Asunción de Colcha, todos ellos

---

<sup>79</sup> El ayllu pololos se registra como parte de los lipes (cantón San Pablo) por lo menos hasta la Revisita tributaria de 1877 (ANB Revisitas N° 234, año 1877, f. 83). Véase también Platt 1987a y b.

<sup>80</sup> AGI Patronato 95B ramo 6, fs. 6r y 6v.

<sup>81</sup> Los casos más claros son los de Alota, que posteriormente es mencionada como parte de los lipes, y el de Llica, vecina a Tagua, que se transformará lentamente en una de las cabeceras administrativas hasta hoy y que tampoco fue incluida. Se han encontrado al menos 46 sitios arqueológicos para el período tardío e Inka (900-1550 d. C.), en una prospección que aún no cubre todas las áreas. Eso puede dar una idea aproximada de las localidades que quedaron fuera de la reducción o que no fueron mencionadas en ella (Nielsen 2002).

en el límite sudoccidental del salar de Uyuni y que será demográficamente el área más importante. La dispersión anterior a la reducción muestra que las instalaciones prehispánicas tenían ramificaciones hacia el Océano Pacífico —Amincha y, probablemente, Pica y Cavana, en los territorios del corregimiento colonial de Tarapacá—, hacia el sur —Alota, en los alrededores del corregimiento colonial de Atacama—, y hacia el límite contiguo a los Chichas (Cañiza). Es decir, en una gran dispersión territorial, así como en una interdigitación con otros grupos.

La segunda unidad espacial, la más septentrional, está situada sobre el límite norte del salar de Uyuni, en un estrecho paso entre este salar y el de Coipasa. Está formada por las localidades de Tuca, Palaya, Lauasa y Tagua y de sus anexos, contiguas y aparentemente entremezcladas con las poblaciones de quillacas y asanaques, que se encuentran también sobre el paso y en lo que sería conocido más tarde como Salinas de Garci Mendoza, uno de los puntos más importantes de extracción de sal. Aquí se reproduce el panorama de «zona límite» entre diferentes grupos, como en el sector precedente.

Finalmente, el sector de pololos, situado aparentemente en el extremo sur del salar, cercano a lo que serán más tarde las instalaciones mineras de San Antonio de los Lípez del Nuevo Mundo y de San Pablo<sup>82</sup> y próximas también a las localidades de la puna como Rinconada, Casavindo o Cochinoca, en la Gobernación de Tucumán.

Como puede observarse en el cuadro IX.1 lo que se despliega ante el lector es un espacio que muestra algunas agrupaciones con varias unidades menores dependientes<sup>83</sup> y grupos aparentemente independientes unos de otros, denominados indistintamente *ayllu* o parcialidades, lo que crea cierta confusión interpretativa. Nada hace suponer que varias de las unidades sociales nombradas en la reducción no constituyeran parcialidades de un mismo grupo, pero tampoco nada indica que lo sean. Por otra parte, el «padrón de los yndios quemés», pareciera diferenciarlos de las agrupaciones y parcialidades mencionadas anteriormente, al individualizarlos como «indios quemés» y no «indios lipés». Por último, los «yndios de Tuca y Palaya y Lauasa», aparecen mencionados constantemente como una unidad, distinguiéndola así del resto. Con más o menos diferencias identitarias,

---

<sup>82</sup> El listado de localidades presentado por Lozano Machuca incluye la población de Ojas, la que no he podido localizar, así como las localidades de las poblaciones urus, que serán tratadas más adelante.

<sup>83</sup> Usualmente llamadas «parcialidades» en la reducción.

étnicas, culturales, o en tanto que parte de una misma unidad, también todos ellos pasaron a formar parte de lo que se intitulaban «los lipes».

En cuanto a una posible estructura política común, que sustentara la idea de un grupo «lipes», la reducción menciona solamente a don Alonso Yacasa como «capitán de los indios lipes» y también como «capitán gouernador desta prouincia»<sup>84</sup>; curiosamente, don Alonso no quedó registrado como integrante de ninguno de los *ayllus*, parcialidades o grupos reducidos y empadronados. Más aún, el ya mencionado cura párroco de Aullagas señaló en 1588 lo siguiente respecto de este mismo dirigente: «Gobiérnalos [a los lipes] un indio llamado don Alonso, que es de la nación deste pueblo donde yo estoy [Aullagas], que se llaman uruquillas. No es de nación lipe: usurpóse el señorío con sus propias mañas sin tener allí vasallos»<sup>85</sup>.

Utilizando a modo de ejemplo el hecho precedente, Álvarez hizo de ello una generalización transformándolo en un fuerte ataque contra los sistemas políticos andinos, en particular contra aquellos del sur del altiplano, lo que obliga, me parece, a no tomar al pie de la letra su afirmación.

Como «segunda persona» aparece don Miguel Copa Ocsa, detentando el poco común cargo de «coadjutor con el dicho don Alonso Yacasa en el gouierno desta prouincia de los lipes»<sup>86</sup>. Copa Ocsa, quien sí aparece empadronado, era el dirigente del «*ayllu* y parcialidad» del pueblo de Chuquilla<sup>87</sup>. Sin embargo, el posible origen colonial —y no prehispánico— de sus cargos aparece insinuado en otro documento, ya de 1649, cuando en un pleito por el cargo de «Gobernador y cacique principal de los lipes» que disputaban don Juan Chiri y Alonso Picta, los contendientes se remitieron a Yacasa para argumentar sus derechos y no a una autoridad prehispánica anterior a este, como era habitual en otros pleitos: «[...] porque don Joan Chiri es nieto de don Alonso Yacassa que fue antiguamente gouernador de la dicha prouincia»<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Reducción, fs. 17v y 19v. A partir de 1566 en los papeles de las Cajas Reales de Potosí, aparecen don Pedro Coaquira y un «don Alonso», mencionados como «caciques del repartimiento de los lipes». ¿Es el mismo don Alonso Yacasa? (AHP, Cajas Reales 5, año 1566, f. 82r; Cajas Reales 911, años 1564-1570, f. 312r).

<sup>85</sup> Álvarez 1998 [1588]: 402.

<sup>86</sup> Reducción f. 30r. En 1566 se menciona a un «Miguel, principal del repartimiento» pagando las tasas en Potosí (AHP Cajas Reales 911, f. 326). ¿Era el mismo Copa Ocsa y tenía, por lo tanto, una mayor representatividad que la que aparece en la reducción?

<sup>87</sup> Reducción, f. 31v y ss.

<sup>88</sup> ANB Expedientes, año 1649 N° 6, f. 6r.

A lo largo del siglo XVI se encuentran referencias a nombres de distintas autoridades, mencionadas como «principales» o «caciques». La referencia más temprana corresponde a «Suyo, principal del pueblo de Chuquilipi», quien en 1549 encabezó el acatamiento a sus encomenderos Núñez de Segura y Tapia<sup>89</sup>. Al año siguiente, en la fijación de la nueva tasa de esa encomienda, fray Gerónimo de Loaysa y sus compañeros se dirigen a: «[...] vos Tocari e don Pedro Coaquiri e Liesca [?] caciques e preñçpal e a los demas preñçpales e yndios vuestros sujetos que al presente soys y despues de vos subçedieren en el repartimiento de lipis»<sup>90</sup>.

Tocari, «cacique principal» de los indios de la encomienda, aparece también en la *Memoria de los repartimientos* de La Gasca<sup>91</sup>. Pocos años más tarde, en 1559, se nombra a don Pedro Coaquiri<sup>92</sup> y don Francisco Çaraquelli, como «caçiques preñçpales del dicho repartimiento»<sup>93</sup>. No sé si es el mismo «don Francisco» quien, en 1562 en Potosí, participó en el ritual de la toma de posesión de la encomienda por parte de la corona:

[...] el dicho contador Diego de Ybarra dixo que por lo que toca a la hazienda real de su magestad y en su real nombre dixo que tomaua y tomo la posesion de los dichos yndios lipes en el dicho don Francisco por si y por los demas yndios del dicho su repartimiento por la parte que en ellos tiene el dicho Hernan Nuñez [...] tomo por la mano al dicho don Francisco e dixo que aprehendia en ella dicha posesion la qual tomo quieta y pazificamente [...]»<sup>94</sup>.

Lo que destaca de los registros de las cajas reales potosinas es que había simultáneamente varios «caciques del repartimiento de los lipes», puesto que, como tales, están registrados don Pedro Coaquira, don Francisco (¿Çaraquelli?), don Alonso (¿Yacasa?), y don Miguel (¿Copa Ocsa?). Todos ellos aparecen, por los mismos años, como autoridades *del repartimiento*. ¿Qué *ayllus* y localidades involucraba ese repartimiento? ¿Por qué aparecían tantos dirigentes? Volvemos a la pregunta inicial: ¿quiénes eran los lipes? ¿A quiénes alcanzaba esa denominación? Porque podría postularse que esa variedad de dirigentes era representativa de una estructura política y social compleja o, por el contrario, de que cada uno

<sup>89</sup> AGI Patronato 95B ramo 6, fs. 6r y 6v.

<sup>90</sup> AHP Cajas Reales 1, año 1550, f. 56r.

<sup>91</sup> Loredó 1940: 57.

<sup>92</sup> También aparece como Coaquira (AHP Cajas Reales 1, f. 57v; AHP Cajas Reales 5, año 1566, f. 80r), o Coaquiraca (AHP Cajas Reales 27, año 1574, f. 354v).

<sup>93</sup> AHP Cajas Reales 1, f. 59r; AHP Cajas Reales 2, f. 53v.

<sup>94</sup> AGI Justicia 655, año 1564 f. 50r.

de ellos representaba a unidades sociales distintas, cada una pagando su tributo independientemente, sin una estructura política común que les diera cohesión. Siguiendo a Gisbert, Harris ha postulado que algunas de las «naciones» aymaras habrían sido creaciones administrativas de los incas y, entre esos casos, cita a los killaka, vecinos septentrionales de lipés<sup>95</sup>. Esta podría ser considerada como una tercera posibilidad. Choca, sin embargo, con la ausencia de cualquier referencia a una unidad social «lipés» como ya lo he señalado.

Como lo vimos, sólo don Alonso Yacasa y don Miguel Copa Ocsa eran autoridades al momento de la reducción. De Suyo, Tocari, Coaquiri, Liesca o Çaraqulli no se sabe nada más y tan solo el nombre Tocari continuó en la parcialidad de los Colcha. El único grupo para el cual se mencionan explícitamente dos dirigentes étnicos, don Baltasar Caychuca y don Pedro Tauca<sup>96</sup>, son los indios quemés. En las otras parcialidades el panorama resulta mucho más confuso (véase cuadro IX.1).

La relativa fragilidad del ordenamiento social y político que aparece en el padrón de la reducción y el carácter de su imposición, queda nuevamente de manifiesto en el ya mencionado pleito por el derecho al cargo de Cacique y Gobernador, de 1649. En ese momento, el cargo abarcaba la jefatura de seis pueblos: Colcha (la cabecera), Santiago de Chuquilla, San Juan de Cheucha, San Pedro de los Quemés, San Agustín de Chuyca y Alota.

Eso significa que, a menos de cincuenta años de la segunda reducción, las dinámicas sociales, culturales y políticas en Lípez habían provocado que los quemés recuperaran su independencia y formaran su propio pueblo y que los chuyca hubieran hecho algo similar. Pero además en ese listado se reitera la posibilidad de que los *ayllus* y *parcialidades* del borde norte del salar de Uyuni estuvieran igualmente sometidos a otras dinámicas. En la lista se excluyó a Tagua y se agregó en cambio una nueva localidad, no reducida anteriormente como lo indica su nombre: Alota, ubicada en el borde de la actual frontera entre Bolivia y Chile, es decir, en los altos de la doctrina de Atacama la Baja<sup>97</sup>. Esto implica que a mediados del siglo XVII, la unidad social de los lipés estaba conformada únicamente por localidades ubicadas al sur del salar, lo que representa un fuerte contraste con la situación del siglo XVI e inicios del XVII así como con la posterior de los siglos XIX y XX.

---

<sup>95</sup> 1997: 362-363.

<sup>96</sup> Revisita, f. 72r y ss.

<sup>97</sup> ANB Expedientes, año 1649 N° 6, f. 6v, 7r.

Un análisis más detallado de los padrones hechos sobre cada una de esas parcialidades y *ayllus* muestra, sin embargo, un detalle curioso y que puede ser significativo. Hay un pequeño número de personas, seis hombres y nueve mujeres, que portaban respectivamente como nombre propio, el de Llipi y Llipiqueo<sup>98</sup>, respectivamente. Los hombres pertenecían a las parcialidades de Cheucha y Mañica, y las mujeres a las de Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Colcha y Mañica. Se trata del mismo grupo de parcialidades en las que aparece, y únicamente allí, el morfema «queo» en posición de sufijo y en nombres de mujeres<sup>99</sup>. Y son, igualmente, esas mismas parcialidades donde se presenta otro nombre, *Chu*, que como lo analizaré más adelante pareciera no ser *aymara*<sup>100</sup>.

¿Formaban esas cinco parcialidades una unidad? Ninguna de las otras siete mencionadas posee esos rasgos ni se registra el nombre Llipi. ¿Pertenecía a esta unidad el pueblo de Chuquilipi del que era autoridad Suyo, uno de los primeros señores mencionados?

Sin embargo, si allí había una unidad, ella no fue respetada por la reducción puesto que los colcha y mañica fueron congregados en el pueblo de la Asunción de Colcha, junto a los yalas y curaguaris. Los chuquillas lo fueron en el poblado de Santiago de Chuquilla, junto con los quemes; y, por último, los cheuchas se mantuvieron en una unidad con los chucas, en el pueblo de San Juan de Cheucha, de corta duración. Pero esta es solo una posibilidad, puesto que, insisto, nada del documento de la reducción menciona la existencia de una unidad social mayor que englobe a un conjunto de grupos y que sea portadora del nombre lipes.

### c) ¿Otras presencias?

Por otra parte, las anteriores son las presencias que, es fácil advertir, están consignadas en algún documento. Es posible señalar otras presencias en ese espacio de Lípez, algunas de las cuales quedaron registradas mientras que otras, por lo menos aparentemente, fueron silenciadas.

En las distintas transcripciones de la cédula inicial de la encomienda dada por Vaca de Castro se dejó constancia expresa de que de ella se exceptuaban los «[...]

---

<sup>98</sup> O sus variantes femeninas Llipicapac y Llipipalli.

<sup>99</sup> Llipiqueo, Chipaqueo, Chiniqueo, etc.

<sup>100</sup> Este último es un nombre que portaban tanto hombres como mujeres y se encontró, además, en otro único caso, entre los hurumitas.

**Cuadro IX. 1: Reducción de los Lipes, 1602**

Localidad de reducción	localidades reducidas	Parcialidades, unidades sociales, grupos reducidos/ dirigentes		Autoridades colectivas
Asunción de Colcha	Yalas; Caraguari; Ahincha; Mañica; Colcha; Tap; Becayzi; Catula; Cañiza; Chaca	Colchas	don Francisco Tolan don Felipe Characun	Don Agustín Yocana, cacique de los indios del pueblo de Colcha y de las parcialidades de los indios Yalas y de Curaguari Don Diego Sarcayo cacique de los indios del pueblo de Mañica
	Yalas	Diego Chaitroy		
	Curaguari	Ambrosio Chesta?		
	Mañicas	Diego Sarcayo don Francisco Cayo		
Santiago de Chuquilla	Harun Queme; Onga; Hicala (Bilaca); Pocto; Amincha; Co; Aysa; Chuquilla	Quemes	Baltasar Caychuca don Pedro Tauca don Juan Choque don Juan Yeri, don Juan Condori, don Diego Caychuca don García Cayguaca don Diego Chuca, don García Hachacata	Don Miguel Copa Ossa cacique principal del ayllu y parcialidad del dicho pueblo de Chuquilla Don Baltasar Caychuca cacique principal de los indios Quemes y Pedro Tauca (¿segunda persona?)
		Chuquillas	don García Yona don Juan Aua don Diego Calo don García Tocali don Juan Callpa don Felipe Urmanche don García Guacon	

San Juan de Cheucha	Patana; Pilcoya; Chea; Chuyca; Halora; Pica; Cauancha	Cheuchas	Martin Suna don Francisco Cachi don Juan Llupi don García Paha don Juan Callisa don Juan Callisa don García Guaca don Andres Anas	Don Martín Suna cacique del dicho pueblo de Cheucha Don Alonso Toaça cacique principal del pueblo de Chuyca y de los Hurumitas
		Chuycas	Alonso Toaça don Juan Guaca	
		Hurumitas	Hernando Cayo	
San Juan de Tagua	Tuca; Tagua; Palaya; Lauasa; Cavanilla	Tucas Palayas Lauasas	Gregorio Suna don Juan Taclas don Estevan don Juan Hipo don García Guaca don Francisco Suna don Pedro Uxacas	Don Gregorio Suna y Don Juan Taclas caciques de los pueblos de Tuca, Palaya y Lauasa Don Miguel Ali cacique principal deste pueblo de Tagua
		Taguas	Miguel Ali don Martin Cachicaya, don Diego Çeladon Francisco Quillina	
Sin indicación		Pololos <i>parcialidad</i> de los Arasas	Hernando Cayo	

Fuentes: AGNA SALA XIII 18:6:5 AÑO 1603 *Padrón de reducción de los lipis*

Se indican tanto los caciques, expresamente señalados como tales, como aquellas personas destacadas por el apelativo de jerarquía español (*don/donña*).

yndios que se dicen los orejones con el principal Gualpacoca»<sup>101</sup>. La *Memoria de los repartimientos* señala que esos orejones eran ochenta y estaban «junto a la villa» con su principal, Hualpa Roca o Hualpa Quqa<sup>102</sup>. Podría pensarse por lo tanto que estos *orejones* no tenían ninguna presencia en el territorio de los lipes, aunque llama la atención que sean mencionados constantemente en asociación con los mismos y si es así, podrían tener alguna relación espacial.

Otro documento indica además la presencia de otro grupo: «[...] y en Lipe seys yndios del cacique Chuquichambi que esta en el pueblo de Toco y en Tarija un pueblo que se llama Laquita[...]»<sup>103</sup>. El ya mencionado cura Álvarez agregó otro nombre a la lista de sociedades que vivían en Lípez, aunque esta vez por motivos coloniales: «Cuando los españoles entraron en esta tierra, se huyeron algunos desta nación [uruquillas] entre aquellos y se quedaron allá»<sup>104</sup>.

La referencia a los *orejones* y el nombre de su dirigente sugieren un grupo de pobladores cuzqueños o —al menos— quechua hablantes, en tanto que los que estaban en el pueblo de Toco serían karankas, puesto que Chuqui Chambi era uno de los dos *mallku* de ese señorío<sup>105</sup>. En ambos casos, entonces, podría pensarse que entre los lipes se encontraban pequeñas unidades de *mitmaqkuna*. Ellos son nombrados e identificados de alguna manera, y, en consecuencia, se les puede considerar como presencias que son empadronadas.

Pero también había otros sobre los que no se dice nada. Los silencios más notorios ocurren respecto de los atacamas y de los chichas. La arqueología ha mostrado evidencias de una importante presencia de restos arqueológicos procedentes de ambas zonas, mucho más relevantes en cuanto a duración temporal, naturaleza de las relaciones y, probablemente, volumen de los grupos involucrados que, por ejemplo, la pequeña unidad de seis *mitmaq* karankas que estaban en el pueblo de Toco. Y hay evidencias de poblamientos culturalmente muy similares en ambos lados de la cordillera, como la denominada fase «Toconce-Mallku», cuyos asentamientos se encuentran tanto en el sur del altiplano de Lípez como en las quebradas altas del río Loa, en lo que colonialmente era la doctrina de Atacama la Chica<sup>106</sup>. Sobre esos grupos hay

---

<sup>101</sup> AGI Justicia 655, f. 41v año 1564. Véase también f. 22r.

<sup>102</sup> Hay diferentes grafías de este nombre: Loredó 1940: 57; AGI Justicia 655, año 1564, f.22r.

<sup>103</sup> AGI Justicia 1125, f.43r.

<sup>104</sup> Álvarez Op. cit.: 403.

<sup>105</sup> AGI Justicia 658, f. 29v, año 1567; véase Rivière 1982 y 1989 ms.; Hidalgo y Focacci 1986.

<sup>106</sup> Aldunate y Castro 1981; Ibarra Grasso 1991; Berenguer 1992; Lecoq 1997, Nielsen 1997c y 1998; Uribe 1997, entre otros.

silencios, ¿por qué se silencia, en este nivel del relato a los atacamas? Cuando se describía la tierra, lipes y atacamas aparecían siempre entremezclados, confundidos y lo mismo ocurría con las delimitaciones de algunas instituciones coloniales como las encomiendas y doctrinas, en las cuales nuevamente estaban juntos. Había una práctica discursiva que fue importante en el siglo XVI y de la cual se pueden encontrar rasgos incluso en el siglo XIX<sup>107</sup>. La documentación colonial, incluso si individualizó a los lipes y los diferenció de otros grupos en muchos registros, tenía la costumbre de presentarlos junto a los atacamas, como constituyendo una parte de la misma unidad. «Corregimiento de Lipos y de Atacama», «los lipes y los atacamas», «cura de Atacama y de lipos», etc., son algunas de las expresiones corrientes tanto en los documentos de la burocracia administrativa como en los escritos judiciales y las declaraciones de testigos<sup>108</sup>; al menos hasta 1612, el cura y vicario de Atacama lo era también de Lipez. Al parecer, así fue para Hernando Altamirano, entre 1580 y 1590, aproximadamente, así como también para Francisco de Villanueva, su sucesor, nombrado «Vicario de la provincia de los lipos y de los atacamas y lugares comprendidos y jurisdicción» en 1604<sup>109</sup>. Una parte de la literatura colonial del siglo XVI los homogeneizaba presentándolos como sociedades que aparentemente compartían características tanto territoriales como socioeconómicas.

Esta condición de enunciación, que es tan clara por lo demás, la empleó el mismo Lozano Machuca en una carta sobre los lipes que terminó siendo, en definitiva, también sobre los atacamas, y Álvarez consagró un capítulo entero a «los lipos y los atacamas». Sin embargo aquí no aparece. ¿Por qué? ¿Obedecen a procedimientos discursivos identificables, que junto con enunciar determinados rasgos, oscurecen otros? No tengo respuestas posibles, salvo el señalar que es posible que los planos discursivos diferentes impliquen distintas enunciaciones y silencios.

Creo que es desde ese panorama heterogéneo, complejo, interrelacionado y con presencias múltiples, con claridades y oscuridades, voces y silencios, que se fue conformando una denominación «lipes», que paulatinamente se impuso a las otras formas de enunciación, «*de*» y «*en*» los lipos. Serían esos los lipos que ingresarán a la documentación colonial a partir del siglo XVII. Una condición administrativa que no corresponde, necesariamente, con la situación colonial inicial en el siglo XVI y —tal vez menos— con las prácticas identitarias prehispánicas.

---

<sup>107</sup> D'Orbigny 1944 [1839]: 194-195.

<sup>108</sup> AGI, Patronato 190 N° 1, ramo 44, f. 1v, año 1554; AGI, Lima 41, carta N° 4, año 1628; AGI, Charcas 146, año 1612.

<sup>109</sup> AGI, Charcas 146 f. 8v, año 1612.



## CAPÍTULO X

### ¿Una misma nación?

Expresiones tales como «los lipes», o «de nación lipe» pueden llevar a suponer una unidad ya no solo política, sino también étnica. Este es el tercero de los supuestos iniciales que quiero cuestionar, puesto que constituye un soporte de construcción de discursividades sobre un determinado tipo de sujeto colectivo.

Son varios los textos que señalan que, de manera similar a otros señoríos aymaras, en Lípez había aymaras y urus<sup>1</sup>. Por un lado, Lozano es bastante enfático: los lipes eran aymaras<sup>2</sup> y estos dominaban a los urus. Tanto él como Capoche sugieren además la idea de que, si bien compartían un mismo espacio, no solo eran étnicamente distintos, sino que tampoco estaban mezclados. Así, Lozano es bastante claro al señalar que los urus estaban concentrados en cuatro poblados: Pololo, Notuma, Horomita y Sochusa, en las cercanías del cerro de Escala, es decir al sud este del altiplano, en una zona próxima a la cordillera de los Chichas. Los lipes, aymaras, habitantes de Colcha, Chuquilla, Queme, Cheucha, Becaya, Ojas, Tuca, Palas, Patana y Abana y otros «pueblozuelos» que no nombra, se ubicarían por lo tanto, unos en el borde norte del salar de Uyuni<sup>3</sup>; y al sur de este, la mayoría<sup>4</sup>. Así, se podría esperar que una descripción detallada de las distintas unidades sociales, como lo es el padrón de la reducción, mostrara un panorama en el que fuese posible diferenciar ambas comunidades.

---

<sup>1</sup> Capoche 1959 [1585]: 127; AGI, Charcas, legajo 43, años 1584-1587; Lozano Machuca Op. cit.: 31, f. 144v.

<sup>2</sup> «[...] los caciques lipes, como gente de más razón y entendimiento que los demás indios [...]» (Lozano Machuca Op. cit.: 31, f. 144v).

<sup>3</sup> Al menos, Tuca y Palas, si esta última localidad es la Palaya de la reducción.

<sup>4</sup> Colcha, Chuquilla, Queme, Cheucha y Becaya, que son los que actualmente se puede ubicar.

Ya señalé que los pololos, del *ayllu* y parcialidad de los arasas no fueron considerados como parte de las poblaciones a reducir y, por lo tanto, se podría suponer o sospechar que efectivamente estaban separados de los otros grupos. Según la reducción, los pololos eran un grupo de 68 personas, entre hombres, mujeres y niños de todas las edades, con un dirigente que fue identificado como Hernando Cayo. Aunque esa autoridad parece haber sido bautizada, un número importante de ellos no lo estaba. No se menciona en ninguna parte de la reducción que esa unidad social formara parte de otra, más extensiva, salvo la referencia a los arasas ni, tampoco, se señala que ellos eran urus. Aún hoy existe, en el sur este de Lípez un pueblo denominado Pololo, por lo que es factible suponer que ese podría haber sido aproximadamente su espacio. Pololo aparece, sin embargo, también como nombre masculino al interior del *ayllu* y parcialidad de los chuycas<sup>5</sup>, sugiriendo la posibilidad de que algunos de sus miembros pudieran estar viviendo entre otras poblaciones.

No he logrado ubicar a los de Notuma y Sochusa. Pero sí a los horomitas como los llamó Lozano y que en la reducción son llamados hurumitas. Ellos sirven para ejemplificar la fragilidad de esa descripción que divide entre aymaras y urus. Porque los hurumitas aparecen señalados en la reducción como parte del *ayllu* Chuyca<sup>6</sup>, diferentes a estos, sin embargo, puesto que fueron nombrados aparte, y subordinados a ellos ya que su dirigente máximo era de esos chuycas. Es cierto que las descripciones españolas suelen no ser precisas y originan muchas confusiones, pero supongamos, al menos momentáneamente, que el listado fue reflejo de la presentación que hicieron los propios dirigentes. Aquí surgen varios problemas. En la reducción, los hurumitas eran un pequeño grupo cuya descripción es excesivamente somera, lo que no permite identificar siquiera algunas unidades domésticas y hace difícil la distinción entre nombres masculinos y femeninos, puesto que —como los pololos— tampoco habían sido bautizados:

Hurumitas son los siguientes

Hernando Cayo de edad de treynta y seys años tiene un hijo llamado Esquepan

Masari de edad de cinquenta años

Pariña soltero es de edad de quince años

Chu de edad de veynte años

Cacaten de edad de quarenta años

Yoa de edad de cinquenta años

---

<sup>5</sup> Reducción, f. 58v.

<sup>6</sup> Y, por lo tanto, ubicados al sur del salar de Uyuni y no en las proximidades del cerro Escala.

Cacana de edad de quarenta años tiene una hija llamada Cayo  
Corca Beqça de mas de çinquenta años<sup>7</sup>.

Los hurumitas —si eran urus— estaban en una condición política y social distinta a la de los pololos. Si estos últimos eran independientes, los primeros formaban parte de una unidad mayor. La presencia de *ayllus* urus al interior de señoríos aymaras formando parte de los mismos ya ha sido descrita<sup>8</sup>, por lo que aquí podría suponerse una relación de ese tipo entre chuycas y hurumitas. Sin embargo, a diferencia de los registros en esos señoríos, aquí se omitió destacar la diferenciación interna entre aymaras y urus. Lo cierto es que las categorías aymara y uru son inexistentes en el documento de la reducción.

Esta es una cuestión que me parece relevante. La documentación generada durante el proceso reduccional homogeneiza una sola nomenclatura: naturales lipés; todas las otras posibles diferencias internas parecen quedar oscurecidas por esa nueva discursividad que se impone. Sin embargo, ¿qué es lo que ella tapa? ¿Cómo podemos tensionarla?

Es cierto que se trata de una reducción hecha en 1602, en un espacio que debe haber sido escenario de muchas alteraciones. No tan sólo de las emigraciones —forzadas o no— de sus habitantes hacia los centros productivos españoles o hacia otros territorios como Atacama o Tucumán, sino que también puede haber recibido —como zona de refugio— a miembros de otros grupos y comunidades ajenas a los lipés. Si bien parte de la emigración quedó parcialmente registrada en esos padrones<sup>9</sup>, no ocurrió lo mismo con el arribo de forasteros. En el grupo de los quemés se registró como parte del mismo a un hombre de nombre Pacasa y se trataría de un originario de Pakaxa<sup>10</sup>, pero es únicamente una suposición y un caso bastante aislado. En el listado de Tagua se registra un hombre de nombre Colla<sup>11</sup> y entre los chuquillas aparece un Callaguallu<sup>12</sup>. Todos ellos podrían corresponder a nombres identitarios genéricos de los respectivos grupos, o a apelativos con los cuales eran denominados, evidenciando así su condición de forasteros.

---

<sup>7</sup> Reducción, f. 62r.

<sup>8</sup> Murra 1975; Bouysse-Cassagne 1975 y 1987; Wachtel 1978; Rivière 1982; Saignes 1986.

<sup>9</sup> Al menos quedó registrada una parte de la emigración forzada, ya que por la reiteración de las anotaciones, parece haber sido frecuente que los peninsulares llegaran hasta Lízpez para secuestrar familias o personas, sobre todo para el servicio doméstico en sus casas de las villas españolas.

<sup>10</sup> Reducción, f. 77r.

<sup>11</sup> Reducción, f. 93v.

<sup>12</sup> Reducción, f. 38v.

Pero reitero que se trata de casos muy aislados y no resulta tampoco evidente que efectivamente representen a foráneos. No hay cuadernos de forasteros, ni los dirigentes indígenas que aparecen mencionados en el proceso de la reducción los nombran. La razón fundamental es que la reducción también está enmarcada dentro del discurso sobre las provincias y naciones. Lo que se intentaba era reducir a los *naturales de Lípez* y no a los que eran de otras provincias y correspondían, por lo tanto, a naciones diferentes<sup>13</sup>.

Pero, a pesar de todo lo anterior, hay que destacar también que esa reducción representa un momento fundacional, puesto que para varias de las unidades sociales involucradas ese fue el momento de su inserción definitiva al mundo colonial. Esta situación se pone de manifiesto en razón de la abundancia de personas sin bautizar, hombres y mujeres, tanto adultos como niños, que aparecen únicamente con sus nombres indígenas y sin que se les haya antepuesto un nombre cristiano. O incluso, como ocurrió en el caso de los pololos, también había grupos que eran reducidos por primera vez.

¿Qué muestran los listados de esos *ayllus* y parcialidades de naturales? Es cierto que los listados de personas<sup>14</sup> constituían importantes dispositivos en el proceso de construcción de la noción cristiana de persona y del nuevo sujeto colonial —indio—, además de poseer una dimensión disciplinaria y de control sobre la gente. Desde ese punto de vista, no son documentos que escaparan a una producción de sentido bastante precisa. Sin embargo, constituían igualmente uno de los tipos documentales más permeables discursivamente, porque aunque no contienen interrogatorios ni soportan el registro de las voces locales, sí anotaban, sobre todo los más tempranos, los nombres de esas gentes y, por lo tanto, contienen fragmentos de sus sistemas locales de denominación. Sistemas que posiblemente escapan a los grandes discursos clasificatorios generados desde el poder, que pueden exhibir dimensiones distintas de ellos.

Si se acepta la posibilidad de que los nombres propios o antropónimos de un grupo cualquiera puedan constituir un índice de la (o las) lengua(s) hablada(s),

---

<sup>13</sup> Como contraste se puede señalar la revisita ordenada por el virrey Duque de La Palata, donde se registraron varios cuadernos de forasteros (AGNA Sala XIII 18-6-5, año 1683), por lo que es posible que se tratara de una práctica iniciada con bastante anterioridad (Sánchez Albornoz 1978; Saignes 1985 y 1987). En 1602 no se nombran, insisto, y eso puede deberse igualmente a que la reducción se hizo sobre la población local, agricultores y pastores, y no sobre la población indígena concentrada en los centros de explotación minera.

<sup>14</sup> Me refiero a instrumentos legales tales como los padrones, ya sean de reducción, de revisita, o los registros parroquiales.

o de la que se habló en un momento determinado de la historia del grupo; si es posible que ellos sean una manifestación o expresión de determinadas tradiciones lingüísticas aún cuando ya no se hablasen localmente, esos listados podrían entonces, contribuir a la discusión respecto de los componentes aymara y uru entre los lipes y, eventualmente también, a permitirnos conocer mejor su distribución social y territorial.

Antes de proseguir me parecen necesarias varias notas de cautela. En parte porque las transcripciones fonéticas de esos nombres a la escritura española pueden haber introducido importantes deformaciones y castellanizaciones. En parte también porque sabemos muy poco sobre los sistemas de nombres propios de persona entre las sociedades andinas prehispánicas<sup>15</sup>. De allí que todo lo que se afirme en este terreno deba entenderse sobre todo como una sugerencia que debe ser sometida a otras revisiones con nueva documentación.

¿De qué se trata? Siguiendo una línea propuesta por Rostworowski<sup>16</sup> respecto de los patronímicos con el fonema /f/ en las *waranqa* de Cajamarca, en la costa norte peruana y las líneas de investigación avanzadas por Salomon y Grosboll<sup>17</sup> respecto de los vestigios lingüísticos en Quito, me pareció posible intentar aislar algunas recurrencias que fueran indicativas de la lengua hablada.

Si se considera que los nombres personales cumplen tanto una función de diferenciación como una de clasificación<sup>18</sup>, se puede asumir que una unidad social cualquiera posee un conjunto relativamente limitado de nombres portadores de identidad o de estatus que, por esa razón, pueden ser entendidos como indicadores. No me refiero, sin embargo, a que ellos sean expresamente indicativos de una identidad<sup>19</sup>, menos

---

<sup>15</sup> Véanse los trabajos de Salomon y Grosboll 1986; Medinaceli 1983 y 1998; Salazar y Lestage 1998 y, más recientemente, Ramírez 2006. Había ya terminado de escribir esta parte de mi trabajo cuando tuve acceso al último libro de Ximena Medinaceli (2003), por lo que no lo incorporé formalmente a la discusión que intento realizar aquí. Sin embargo, tanto la metodología seguida (sistemas de transcripción y agrupamiento de nombres), como las categorías de análisis (nombres masculinos, femeninos, compartidos; por localidades) son muy similares, por lo cual mi trabajo solo viene a ratificar algunos de sus finos análisis y propuestas.

<sup>16</sup> 1985.

<sup>17</sup> 1986.

<sup>18</sup> Lévi-Strauss 1964; Zonabend 1991.

<sup>19</sup> Hay una relación —por cierto— pero no se puede suponer una relación directa entre ese conjunto y la identidad del grupo portador, además de los problemas derivados de su posible circulación como bienes simbólicos. La circulación de ciertos nombres como bienes simbólicos postulada por Besnard 1979, fue recogida por Medinaceli para su estudio sobre los nombres en Sacaca a comienzos del siglo XVII (1998: 49). Hace aún más complejo cualquier análisis que suponga una relación no mediada entre identidad colectiva y conjunto de nombres.

aún en un contexto social y cultural tan complejo y entremezclado como parece haber sido esa tierra de guerra en el siglo XVI<sup>20</sup>. Pero sí me parece posible intentar aislar algunos rasgos que permitan una aproximación a las lenguas habladas al interior de cada una de esas unidades e intentar, por esa vía, poner en tensión las afirmaciones de Lozano y Capoche sobre la separación entre aymaras y urus, y su existencia, así como la homogeneización impuesta por la reducción.

¿Había, efectivamente, nombres aymaras que nos puedan llevar a suponer al menos una impronta lingüística? ¿Había nombres en otras lenguas, independientemente de que no podamos identificarlas sino como «no aymaras», y por esa misma vía, cuestionar la homogeneidad de los lipes? Recordemos que Bouysson-Cassagne, a partir de un documento burocrático eclesiástico, fechado en 1580, señaló la presencia en el territorio de la doctrina de los lipes, de dos lenguas: el aymara y el uruquilla<sup>21</sup>. En Chuyca se registra un hombre de nombre Huruquilla<sup>22</sup> y en el grupo de los quemes se anota otro hombre, esta vez llamado Churuquilla<sup>23</sup>. Al menos como nombre y como referencia efectiva el uruquilla estaba presente. Estaría abierta entonces la posibilidad de reconocer e identificar otra de las lenguas que se habrían hablado en ese territorio. Sin embargo, quiero insistir en la necesidad de no cerrar las posibilidades únicamente a las lenguas aymara y uruquilla, puesto que es posible que el panorama sea bastante más diverso.

¿Cómo establecer algunos parámetros de análisis? Creo que es posible identificar algunas recurrencias y establecer algunas comparaciones. En esta misma línea y para un caso similar —y además vecino, puesto que se trataba de los atacamas— pude establecer algunos elementos cuyas ideas centrales pueden ser orientadoras para el análisis que intento ahora:

- a) En el caso de los atacamas había un conjunto de nombres que se encontraban únicamente en un *ayllu*<sup>24</sup>;

---

<sup>20</sup> Es el caso, ya mencionado, de los *ayllus* chichas en el siglo XVII, que muestran una gran proporción de nombres kunza como parte de los «naturales» de los mismos; para más antecedentes, véase Martínez C. 1998.

<sup>21</sup> 1975: 321.

<sup>22</sup> Reducción, f. 61v.

<sup>23</sup> Reducción, f. 84v.

<sup>24</sup> Puede ejemplificarse con nombres como Larcar, que aparece únicamente en Chiuchiu; Saire, en Caspana; Sacapuri, en Soncor; Salcar, en Socaire; Yalir, en el *ayllu* Contituques, Cantal y Acapana; o Cognar, en Toconao, por mencionar algunos de ellos.

- b) había otro conjunto de nombres que podríamos suponer «propios» a cada una de las doctrinas de Atacama<sup>25</sup>;
- c) se podía reconocer un tercer conjunto de nombres tanto masculinos como femeninos que, con algunas variantes se repetían en ambas doctrinas<sup>26</sup>;
- d) había un grupo de nombres exclusivamente masculinos (por ejemplo, *Vilti* y *Quipiltur*); otros, que eran únicamente femeninos (*Casmas* o *Tanter*); y un grupo menor de nombres que son usados tanto por hombres como por mujeres, de los que *Liquitay* sirve como ejemplo; y
- e) el conjunto general, a pesar de sus variaciones locales, presentaba ciertos rasgos de comunidad fonética, tales como la recurrencia de algunos morfemas: «cog-»; «tig-» y «pog-», en posición de prefijo; y «-nir»; «-tir», en posición de sufijo; y una recurrencia en terminaciones tales como —*ay* (*Liquitay*), en consonante final /s/ (*Vilticolas*, *Casmas*, *Corocoras*), y en «ir-er-ar» (*Baltir*, *Tanter*, *Larcar*).

Por su parte, y orientadas al estudio de la relación entre los nombres y los grupos de edad en Huánuco según la Revisita de 1562, Salazar y Lestage<sup>27</sup> plantearon algunas proposiciones que se orientan igualmente en la perspectiva que me interesa profundizar. Entre esos nombres quechuas también se registraría la división de género y la ocurrencia más ocasional de nombres compartidos por ambos sexos. A pesar de que las autoras no abordan el tema de la distribución de nombres que fueran únicos en unidades sociales menores —y no de todo el grupo—, en Huánuco había algunos casos de mujeres que portaban el mismo nombre que el grupo o localidad, cuestión que aparece igualmente entre los Lupaqa<sup>28</sup> y en Yamque Kollawa<sup>29</sup>. La posibilidad de asociar determinados nombres a una unidad social (o, en este caso colonial, a una localidad), constituye un tipo de relación que también ha establecido Medinaceli esta vez para el caso aymara, como los

---

<sup>25</sup> Nombres tales como *Tilco*, usado únicamente por las mujeres de Atacama la Alta, y *Sailapur*, empleado sólo por las mujeres de Atacama la Baja. Y, en el caso masculino, por *Quipiltur*, *Catacata* y *Corocoras*, presentes únicamente en ayllus de Atacama la Alta.

<sup>26</sup> Estaría expresado tanto por nombres masculinos: *Vilti*, *Liquitay*, *Pogpo*, y *Caur*; como por nombres femeninos: *Casmas*, *Tanter*, y *Cocor*.

<sup>27</sup> Salazar y Lestage 1998.

<sup>28</sup> Domingo Acolupaca, *ayllo* Collanaguacra, Acora Hanansaya (Díez de San Miguel Op. cit.: 313).

<sup>29</sup> Marcos Yanquecollagua (Pease (editor), 1977: 193, 194), además de varios hombres y mujeres con el nombre Yanque o el nombre Collagua: Yanque: 196, 199, 201, 261, 266; Collagua: 239, (Ibid.).

Ayaviri Coysara a Sacaca o los Hachacata y Condo entre los soras<sup>30</sup>. Además, la autora señala la existencia de algunos morfemas, propios al aymara, como *—ma* o *—rme*, que permiten marcar una diferenciación de género, y que en posición de sufijo indicarían un apócope de madre o mujer<sup>31</sup>. Por último, hay algunos estudios sobre antropónimos en kunza, pero ellos están sobre todo orientados a establecer posibles traducciones y significaciones de los mismos, o a entender partes del sistema de denominaciones religiosas aplicadas a las autoridades étnicas<sup>32</sup> y escapan por consiguiente al análisis que intento desarrollar.

### 10.1 Nombres aymaras

En el caso de los lipes intenté establecer varias líneas de análisis. La primera y más evidente es la simple comparación de nombres presentes en otros grupos aymara hablantes tales como los lupaq<sup>33</sup> y de los yamque kollawa<sup>34</sup>.

En cada una de las doce unidades sociales identificadas en el padrón de la reducción aparecen nombres masculinos aymaras. Entre los más conocidos y frecuentes están Condori, Ticona, Mamani, Ayaviri, Cari, Villca, Choque, pero también Cayo (o Callo)<sup>35</sup> y Yana<sup>36</sup>. En mujeres se pueden mencionar Palli y Chuchu que están en más de siete *ayllus* o parcialidades y, presentes para ambos géneros, Ocsa<sup>37</sup>, Curu y Chucu, igualmente presentes en varias de esas unidades sociales. También se encuentran, con menor frecuencia y amplitud sin embargo, otros nombres que podrían ser indicativos de estatus o de oficio, o que se vinculan semánticamente a aquellos. Me refiero a Mallco o a Copatiti<sup>38</sup>, por ejemplo.

---

<sup>30</sup> 1983: 34.

<sup>31</sup> Medinaceli 1998: 54 y 60.

<sup>32</sup> Casassas 1974; Sánchez y Sica 1994.

<sup>33</sup> Revisita de Garcí Díez de San Miguel en 1567, en Díez de San Miguel 1964 [1567].

<sup>34</sup> Revisita de Gaspar Verdugo en 1591, en Pease (editor), 1977.

<sup>35</sup> *Idem.*: 199, 221.

<sup>36</sup> *Ibidem.*: 254.

<sup>37</sup> Se registra igualmente en Yamque Kollawa, Hurinsaya; en Pease (editor), 1977: 213, 217, 231 y en Chucuito Hurinsaya, ayllu Guaqui; Díez de San Miguel *Op. cit.*: 309.

<sup>38</sup> Bertonio da una interesante definición: «Titi camana: oficial que saca el plomo. El que tenía por oficio coger gatos monteses y adereçar sus pellejos. Titi: las hijas destos oficiales, en tiempos del Inga, y a los hijos llamauan Copa, que despues heredauan el oficio de coger los dichos gatos» (Bertonio t. II: 353).

La excepción a todo esto la constituyen los hurumitas —y no los pololos— entre los cuales la única y sola coincidencia es el nombre Cayo tanto masculino como femenino.

También aparece un grupo de nombres probablemente aymaras por su significado (ver cuadro X.1). Ellos se encuentran igualmente en todas las unidades sociales, con las únicas excepciones de Colcha y, si exceptuamos ese caso aislado de Cayo, nuevamente de los hurumitas. El análisis de algunos de esos nombres muestra la existencia de un grupo de nombres masculinos, de mucha frecuencia, que parecieran estar vinculados a las actividades de pastoreo: Cachi, Callu y Curu remiten, en algunas de sus acepciones, a corrales<sup>39</sup>, carneros y corderos<sup>40</sup>. En el padrón de Sacaca estudiado por Medinaceli este tipo de antropónimos está ausente<sup>41</sup>, lo que plantea la posibilidad de que estemos en presencia de un rasgo más local o de una acentuación que marca la importancia de una determinada actividad productiva: la ganadería. Dentro de un universo de nombres posibles, los distintos grupos aymaras podrían enfatizar el empleo de algunos conjuntos por sobre otros.

Una característica presente en los nombres aymaras es la posibilidad de su combinación y articulación. Nombres tales como Ocsa, Ticona, Cayo o Choque, que aparecen aislados, también se combinaban. Y hay varios ejemplos: Anutamoroticona (en Pomata Hanansaya, *ayllu* Collana de los lupaqas), Choquechambi (señor de los karankas), o Callo Ocsa (en Yamque Kollawa)<sup>42</sup>, son algunas de las frecuentes combinaciones de esos mismos antropónimos. Entre las distintas unidades sociales de Lípez, esa era igualmente una característica que estaba presente en todas ellas tanto en hombres como mujeres (ver cuadros X.2 y X.3). Aquí se pueden advertir, sin embargo, algunas sutilezas que conviene remarcar: entre los hurumitas y los curaguaris se produce la menor cantidad de recurrencias. De un universo de 21 nombres masculinos (que aparecen tanto solos como combinados) y que están presentes en al menos dos de los *ayllus* y parcialidades reducidas, los de Curaguari muestran únicamente coincidencias en tres de ellos (*cay*, *Lopa e Hiça*)<sup>43</sup> y los hurumitas tan solo uno, el único que se da en todas las aproximaciones anteriores (*Cayo*).

---

<sup>39</sup> *Cachi*: «corral de carneros donde los apartan, curan, etc.», Bertonio t. II, p. 32.

<sup>40</sup> *Callu*: «cordero, y dizise de todos los animales y paxaros. Anocaracallu: cachorro; kuru: carnero desorejado», *Ibíd.*, 34 y 66.

<sup>41</sup> Agradezco a Ximena Medinaceli este comentario personal a partir de sus análisis de los padrones de nombres personales de los *ayllus* de Sacaca a principios del siglo XVII.

<sup>42</sup> Díez de San Miguel 1964 [1567]: 333; Medinaceli 1993: 34; Pease (editor), 1977: 221.

<sup>43</sup> Si es que estos dos últimos son, efectivamente, aymaras.

**Cuadro X.1**  
**Algunos antropónimos aymaras en los lipes**

Nombre	ayllu/parcialidad	género	posibles significados
Ale / Ali:	Cheucha, Chuquilla,	M	«Ali, vel Hutti: planta, o mata de alguna cosa» B. II: 9
Cachi:	Cheucha, Chuquilla, Tagua, Quemes	M	«corral de carneros donde los apartan, curan, etc». B. II: 32
Cayo /Callu	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Colcha, Hurumitas, Mañica, pololos, Quemes, Tagua; Tuca, Palaya y Lauasa	M / F	«Callu: cordero, y dize de todos los animales y paxaros» «Callu: La mitad, o vn lienzo de cualquiera cosa» «Callu, ancari: Diligente, ligero». B. II: 34 «Cayu: el pie solo, y también toda la pierna; las pisadas» B. II: 39 «Cayuma: el que nace de pies» B. II:39
Copa:	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Mañica, Quemes; Tuca, Palaya y Lauasa;	M	«Copa, Cchokhua: color verde» B. II: 52
Curu:	Cheucha, Chuquilla, Chuyca	M	«Kuru: carnero desorejado» B. II: 66 ¿o «Khuru: indómito, salvaje, no domesticable»? (Cereceda 1993: 36)
Chaca:	Yalas, Mañica, Quemes	M / F	«puente para pasar» B. II: 67
Choqui	Cheucha, Chuyca, Pololos, Quemes, Tuca, Palaya y Lauasa	M	«Oro, el mas rico metal» B. II: 89
Chuco:	Chuquilla, Cheucha, Chuyca, Mañica,	M / F	¿sombbrero? (Mercado de Peñaloza 1881 [15..?]: p. 59)
Chuchu:	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Curaguari, Tagua, Mañica, Quemes,	F	«Chuchu, Hullchu, Hullpa, Tanca, Lleno, colmado» B. II: 91
Hucumari:	Cheucha, Quemes	M	«Oso» B. II: 160
Palli:	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Colcha, Curaguari, Mañica, Pololos, Tagua, Yalas	F	«Culebra grande, o uibora pintada poncoñosa» B. II: 246
Parina	Chuyca, Mañica,	M	«Paxaro grande colorado que se cria en la Laguna» B. II: 251
Payay	Tuca, palaya y Lauasa		«franja tejida con dibujos en el vestuario femenino» Cereceda 1993: 20

Fuente: AGNA Sala XIII 18:6:5 año 1603 *Padrón de reducción de los lipes*.

En contraste, esas coincidencias alcanzan a 15 nombres y combinaciones en el caso de los cheucha y a más de 10 entre los chuquilla y queμες. De un universo más reducido de nombres femeninos (solo 11)<sup>44</sup> con similares características de combinación y presencia, los hurumitas no registran ninguna coincidencia y los curaguari únicamente dos<sup>45</sup>.

Tal como lo señalado para algunos casos quechuas en Huánuco y aymaras, entre los lupaqa y los yamque kollawas, aquí se pueden encontrar asimismo algunos ejemplos, muy pocos, sin embargo, pero significativos, de homonimia entre el nombre personal, hombres o mujeres, y el que se supondría del grupo o de la unidad social más específica. El nombre *Llipi*, y no *Lipi* aparece en hombres en Cheucha y Mañica, y el de *Llipiqueo*, femenino, aparece en Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Colcha y Mañica. Son los únicos cinco grupos donde aparece este nombre y se concentran en el sector del borde sur y sur oeste del salar de Uyuni. ¿Un nombre propio aymara? Ya volveré más adelante sobre esto. También en Tagua, se registra una mujer con esa misma denominación, lo que podría, entonces, ser una característica que indique que esos nombres y, por extensión, sus grupos eran lingüísticamente aymaras<sup>46</sup>.

Pero volvamos a otro nivel del análisis, el que sugiere Medinaceli respecto de determinados morfemas, que como desinencias, pueden ser identificados como «terminaciones». Ella señala el empleo de los morfemas *—rme* y *—ma* como indicativos de género y propios a los sistemas aymaras de denominación. Con el primer morfema no aparece ningún nombre entre las mujeres de Lípez, pero con el segundo se registran *Cayma* (en siete ayllus)<sup>47</sup>, *Pocoma* (un caso en Chuquilla), *Siqsama* (un caso en Queμες) y *Layama* (un caso en Tuca, Palaya y Lauasa), por lo que —con la excepción de *Cayma*— tampoco pareciera ser muy representativo. Me parece que para esta búsqueda, hay otros dos morfemas —esta vez masculinos— que son relevantes por su frecuencia en cualquier listado de nombres aymaras, aún los contemporáneos. Me refiero a los morfemas en posición de sufijo */-ri, -ni, -ti/* (en Condori, Mamani, Titi), y */-ana, -ona, -otal* (en Copasana, Ticona y Caycota). La primera de las series está representada en diez de los

---

<sup>44</sup> Al menos en el universo de los recogidos en la reducción, las combinaciones de nombres femeninos son menos frecuentes que entre los masculinos.

<sup>45</sup> Situación que comparten, sin embargo, con Tucas, Palayas y Lauasas, con los yalas y pololos.

<sup>46</sup> Se trataría de una condición relativa, empero, puesto que no era exclusiva de los aymaras. Al menos entre los quechuas también estaba presente y es posible que sea una de las alternativas de construcción simbólica de otras culturas y sociedades.

<sup>47</sup> En Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Pololos, Mañica, Queμες y Tuca, Palaya y Lauasa.

**Cuadro X.2**  
**Nombres masculinos aymaras que entran en combinación**

<b>Nombres</b>	<b>Ayllus donde están presentes</b>	<b>combinaciones</b>
<i>Guaca:</i>	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Yalas, Mañica, Pololos, Quemes; Tuca, Palaya et Lauasa	Guaca, Cayguaca, Guacacha, Cayoguaca, Esquetaguaca, Guacan, Casanaguaca, Sunaguaca, Guacana, Cayguaca, Coleguaca, Çiaguaca, Pachaguaca, Guacantiti, Guacala?,
<i>Chuca:</i>	Cheucha, Chuyca, Yalas, Pololos, Mañica, Quemes,	Chuca, Caychuca, Chucacayo, Chucara, Cukchuca, Chucana,
<i>Choque:</i>	Cheucha, Chuyca, Pololos, Quemes, Tuca, Palaya et Lauasa	Choque, Choquecayo
<i>Mari:</i>	Cheucha, Quemes,	Lincumari, Hucumari,
<i>Cayo:</i>	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Colcha, Hurumitas, Mañica, Pololos, Quemes, Tagua; Tuca, Palaya et Lauasa,	Cayo, Cayoguaca, Chucacayo, Choquecayo, Chillicayo, Auacayo, Vistcayo, Ocsacayo, Paracayo, Pachacayo, Titacayo, Terocayo, Tatallo Sarcayo, Huyacayo, Quilacayo, Vircayo, Casanayericayo, Choquicayo, Xacayo, Esquetacayo, Vilacayo, Casanacayo,
<i>Cay:</i>	Cheucha, Chuyca, Curaguari, Yalas, Pololos, Quemes,	Cay, Caychuca, Cayguaca, Caysona, Caycura, Cayuru, Caysana, Caycucha, Caycuru, Caycaru, caycasa, Caycota,
<i>Chuco:</i>	Chuquilla	Chucu, Curuchuchu (?), Pachachuco, Cullachuco, Chucollupa, Vanchuco Chela
<i>Ale/Ali:</i>	Chuquilla, Tagua, Quemes, Tuca, Palaya y lauasa	Ale/Ali, Tocali/Tocale, Llana Ale (Yana?), Yoma Ale, Yuruale, Cos Ale
<i>Curu:</i>	Cheucha, Chuquilla, Chuyca	Curu, Curuchuchu, Tunacuru, Curumon/ Curuman / Caycuru, Caruman, Auacuru, Olecuru, Mullacuru
<i>Ocsa:</i>	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Colcha, Tagua, Quemes, Tuca, Palaya et Lauasa	Ocsa, Copa Ocsa, Escolaocsacayo
<i>Aua:</i>	Cheucha, Chuquilla, Tagua	Aua, Auacayo, Auacuru
<i>Callpa:</i>	Chuquilla, Colcha, Tagua,	Callpa, Aro Callpa
<i>Collo:</i>	Chuquilla, Quemes	Collo, Gayrocollo, Sparacollo, Collocoma

<i>Chilli:</i>	Chuquilla, Mañica	Chilli, Chillicayo
<i>Casana:</i>	Cheucha, Chuyca, Mañica, Qumes; Tuca, Palaya et Lauasa;	Casana, Casanamamami, Casanatoqui, Casanaguacona, Casanapicsa, Casanaguaca, Casanapenca, Casanaansa, Casanayana, Casanasacayle
<i>Mollo:</i>	Cheucha, Chuyca, Mañica, Qyemes	Mollo, Mollocuru
<i>Copa:</i>	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Mañica, Qumes; Tuca, Palaya et Lauasa;	Copa, Copatiti, Copati, Copaocha, Copasana, Urocopa, Urcocopa, Copaquila, Copatiqlla
<i>Hai:</i>	Colcha, Qumes, Tuca, Palaya et Lauasa,	Hai, Hiñahai, Haiqui, Haisana, Alahai,
<i>Tara</i>	Colcha, Yalas, Pololos,	Tara, Tarapiesca, Taracaysa, Tarauilli, Tarauaysa
<i>Lopa:</i>	Cheucha, Chuquilla, Chyca, Curaguari	Lopa, Lopahari, Lopauilli, Lopaten
<i>Hiça:</i>	Cheucha, Curaguari, Mañica,	Hiça, Leca Hiça, Loca Hiça, Luca Hiça
<i>Tiqlla:</i>	Tuca, Palaya et Lauasa;	Tiqllacaua, Copatiqlla
<i>Uqui:</i>	Cheucha, Chuquilla, Yalas	Uqui, Quelauqui

Fuentes: AGNA Sala XIII 18:6:5 año 1602 *Reducción de los lipas*.

**Cuadro X.3**  
**Nombres femeninos aymaras que entran en combinación**

<b>Nombres</b>	<b>Ayllus donde están presentes</b>	<b>combinaciones</b>
<i>Palli:</i>	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Colcha, Curaguari, Mañica, Pololos, Tagua, Yalas	Palli, Yoypalli, Choropalli, Tanchpalli, Quelapalli, Chespalli, Llipipalli, Llipalli, Pallisa, Yoypalli
<i>Llipi:</i>	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Colcha, Mañica,	Llipiqueo, Llipipalli, Llipicapac
<i>Cura:</i>	Chuquilla, Colcha, Tagua,	Cura, Guacascura, Hauqura, Cholacura, Alecura, Chipacura, Saycura, Çelacura, Uchucura
<i>Chuchu:</i>	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Curaguari, Tagua, Mañica, Quemes,	Chuchu, Caychuchu, Çelachuchu
<i>Uchu:</i>	Chuquilla, Tagua,	Ucho, Comaicho, Chilliicho, Guacuchu, Gualluuchu, Uchucura,
<i>Chipa:</i>	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Tagua,	Chipa, Chipaqueo, Chipacura,
<i>Titel:</i>	Chuquilla, Tagua,	Titel, Auatitel, Quallitel,
<i>Cay:</i>	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Pololos, Mañica, Quemes, Tuca,	Cayma, Caymi, Caymo, Caychi, Caychuchu,
<i>Chilli:</i>	Chuquilla	Chilliuchu,
<i>Sayo:</i>	Cheucha, Chuquilla, Chuyca, Colcha, Mañica, Quemes,	Sayo, Ocasayo,
<i>Guacas:</i>	Chueucha, Chuquilla, Chuyca, Tagua, Mañica, Quemes,	Guacas, Guacascura, Guacaso, Guacasa, Guacasi,
<i>Holça:</i>	Cheucha, Chuyca, Mañica, Yalas, Quemes	Holça, Locaholça, Lopaholça, corcaholça

Fuentes: AGNA Sala XIII 18:6:5 Año 1602 *Reducción de los lipas*.

doce grupos reducidos, incluyendo esta vez a los hurumitas, donde se registró el nombre *Masari*, pero no está presente en Curaguari y Yalas; la segunda serie está presente en la totalidad de *ayllus* o parcialidades.

¿Qué se podría concluir tentativamente de este panorama? Al menos se puede sugerir que el aymara como idioma y como influencia cultural estaba presente

en todas las agrupaciones registradas en la reducción, incluyendo a aquellos que —inicialmente— eran descritas como Uru, como los pololos. Lingüísticamente, la distinción tajante establecida por Lozano se diluye y resulta discutible. Es cierto que esa presencia lingüística aymara no parece homogénea, que podrían existir diferencias entre unos y otros *ayllus* o parcialidades: que en unos aparece con mayor peso o extensión que en otros. Pero bajo una u otra modalidad, es posible reiterar la dispersión del aymara en todos ellos. Por otra parte, me parece sugerente el hecho de que la proporción de nombres aymaros masculinos sea mayor que los femeninos. ¿Se podría pensar que la mayor presencia de nombres aymaros masculinos entre los lipes se debiera a un proceso de penetración paulatina del aymara, ya sea como parte de una dominación o como un sistema de mayor prestigio? La presión aymara hacia este sector específico del altiplano ya ha sido sugerida por Lecoq<sup>48</sup> y no puede ser descartada como parte de este análisis.

## 10.2 Nombres no aymaros

Pero, ¿únicamente aymaros? Intentar un procedimiento similar al seguido respecto de los nombres aymaros, para distinguir una o más lenguas de las que se desconoce todo, puede parecer un esfuerzo condenado de antemano al fracaso. Sin embargo, lo que me interesa aquí no es adscribir determinados nombres a otra lengua en específico, sino procurar conocer la posibilidad de que algunos de esos antropónimos *no fueran* aymaros. Me interesa encontrar el contraste y la negación y estoy consciente de las dificultades que entraña su identificación. En este proceso he dejado voluntariamente una gran cantidad de nombres en una nebulosa de indeterminaciones, puesto que no se puede afirmar con seguridad que fueran o no aymaros y, por consiguiente, fueron excluidos de la discusión. Queda descontada la posibilidad de iniciar este agrupamiento «no aymara» por el mismo camino de comparar estos nombres con otros listados ya conocidos, por lo que me limitaré a señalar algunos rasgos básicamente a nivel de fonemas y morfemas.

En el universo total de nombres de los lipes, hay un sub conjunto compuesto por aquellos que son monosilábicos con dos o tres fonemas. Es un sub conjunto muy reducido. Con dos fonemas se pueden señalar tres nombres: *Yó* Ipalli, *Sa* Holcha (ambos solo femeninos y que se dan en un solo caso cada uno), y *Chu* (masculino y femenino). El primero de ellos está en combinación con *palli*, nombre que he

---

<sup>48</sup> 1997: 65.

asignado al aymara por su significado<sup>49</sup>, por lo que podría ser *yopalli*. El segundo también aparece en combinación con *Holcha*, nombre que parece formar parte de una serie mucho más extensa de difícil adscripción<sup>50</sup>. Pero el último, *Chu*, aparece siempre solo. No he podido encontrar en ningún listado de nombres aymaras, ni del siglo XVI ni posteriores, ningún antropónimo que posea una estructura similar, de únicamente dos fonemas y que —como morfema— no forme parte de otro, que se presente aisladamente. Por otra parte, ese tipo de nombres aparece en el topónimo de otra de las localidades desde las que se sacó gente para la reducción: Ca, cuyos habitantes fueron reducidos en Santiago de Chuquilla; por lo tanto, no se trataría de un rasgo aislado por lo tanto. Por ello me inclino a sugerir que este podría ser un nombre de persona «no aymara». Se encuentra entre los cheucha, chuquilla, colcha, chuyca, mañica y hurumitas. Cerrón Palomino<sup>51</sup> ha mostrado que uno de los tipos silábicos del chipaya es la combinación CV (consonante-vocal), lo que permitiría suponer que este tipo de antropónimos y topónimos podría ser tentativamente adscrito a la lengua uruquilla.

El sub conjunto de nombres monosilábicos con tres fonemas es mayor que el anterior. Aquí es posible advertir al menos tres combinaciones posibles. Consonante/vocal/vocal (CVV), del tipo *Yoa, Cay, Say*; vocal/consonante/ vocal (VCV), del tipo *Aua (Awa), Ale*. Ambas combinaciones son, sino frecuentes en el aymara, si están presentes en sus sistemas de nombres. Se pueden mencionar *Cay, Tia, Coa, Pay, Caa* (CVV) y *Ari, Aco, Aro, Ano* (VCV) presentes entre los lupaqas y los yamque kollawas, por lo que ellos podrían no representar la diferencia lingüística que busco. Pero hay una tercera combinación, consonante/vocal/ consonante (CVC), que no se encuentra entre los listados revisados de antropónimos aymaras y que en la reducción de los lipes aparece en doce casos (ver cuadro X.4). Es, nuevamente, el reciente trabajo de Cerrón Palomino el que puede proporcionar algunas pistas al respecto. Según este investigador la combinación CVC es una de las formas canónicas de la estructura de la sílaba en Chipaya<sup>52</sup>. Se trataría, por lo tanto, de una ratificación respecto de la presencia del uruquilla entre los antropónimos de las unidades sociales en Lípez.

---

<sup>49</sup> Ver cuadro X.1.

<sup>50</sup> Holsa, Holchi, Holquigua, Hilmo, Hilmi, Hilco, Hilqui, Hilquiño.

<sup>51</sup> Op. cit.: 63.

<sup>52</sup> *Ibíd.*

**Cuadro X.4**  
**Nombres monosilábicos (CVC)**

masculinos:	femeninos:
<i>Bon</i> — en Cheucha	<i>Call</i> — en Cheucha
<i>Ten</i> — en Cuaraguari	<i>Can</i> — en Cheucha
	<i>Quit</i> — en Cheucha
	<i>Toc</i> — en Curaguari
	<i>Yoc</i> — en Curaguari
	<i>Har</i> — en Mañica
	<i>Yor</i> — en Mañica
	<i>Chon</i> — en Quemes
	<i>Tac</i> — en Cheucha y Quemes
	<i>Yer</i> — en Cheucha, Quemes y Chuyca

Fuente: AGNA Sala XIII 18:6:5 Año 1603 *Padrón de reducción de los lipes*.

Estos nombres plantean, además, la posibilidad de identificar distinciones de género. Tanto *Bon* como *Ten* tienen una terminación en /n/ que formaría parte de un sistema de terminaciones donde /n/ marca lo masculino y /s/ lo femenino (ver cuadro X.5). Ese tipo de terminaciones masculinas aparece en once de los doce *ayllus* de Lípez (se excluye Mañica), y en nueve en el caso de las mujeres<sup>53</sup>. Hay pocas excepciones a esta separación de género. El caso masculino es claro al respecto, las excepciones a la regla se concentran únicamente en dos unidades sociales: los chuquilla y los de Tuca, Palaya y Lauasa. Y en el caso de las mujeres, si bien las hay en más *ayllus*, son casos singulares, poco popularizados. Se trata nuevamente de un sistema que aparentemente no sería aymara y que no aparece representado en los listados de antropónimos en esa lengua revisados del siglo XVI.

Sin embargo, respecto de lo descrito por Cerrón Palomino<sup>54</sup>, esta estructura de marcadores de género en los nombres no tendría correspondencia con el chipaya actual. Según este autor, las marcas de género se dan en los casos femeninos y los masculinos representarían el caso no marcado (entre los lipes ambos están marcados) y, en el caso de los nombres propios, los de persona reciben la marca /-i/ o una forma de supresión (del tipo *quiti* —zorro—, *quit* —zorra—), lo que no parece ocurrir entre los nombres descritos en el padrón de reducción.

<sup>53</sup> Hay que recordar que el listado de los hurumitas tiene únicamente dos nombres femeninos por lo que no sirve a efectos de esta comparación.

<sup>54</sup> Op. cit.:113 y ss.

**Cuadro X.5**  
**Sistema de terminaciones en /n-s/**

<b>Nombres masculinos</b>	<b>ayllus donde aparecen</b>	<b>Nombres femeninos</b>	<b>ayllus donde aparecen</b>
Yurquin, Queritulan, Cahuachun, Sucan, Curaman, Zalanchan, Oucan, Esquepan, Cacaten, Lopaton, Sauton, Ten, Telan, Tulan, Carotelan, Queran, Characun, Quillin, Sauten, Chatin, Catuman, Curamon, Guacan, Bon, Achaten, telan, Gaycon, Chipaten	Cheucha, Chuquilla, Colcha, Curaguari, Yalas, Hurumitas, Tagua, pololos, Tuca, Palaya et Lauasa, Quemes, Chuyca	Opas, Pichas, Ycas, Chuquis, Chais, Quias, Guacas, Tacs, Hauqs, Llallis, Chopotocos, Queas, Tocas, Choras, Quilas, Tocosus, Hinchinquis	Cheucha, Chuquilla, Colcha, Curaguari, Mañica, Yalas, Tagua, Tuca, Palaya et Lauasa, Chuyca * no hay lista en los hurumitas
excepciones de nombres femeninos	ayllus donde aparecen	excepciones de nombres masculinos	ayllus donde aparecen
Alin, Guan, Choan, Hilquin, Chon, Can	Cheucha, Chuquilla, Tagua, Quemes, Tuca, Palaya et Lauasa, pololos, Chuyca	Ales, Cans, Guallus, Cos, Caquis, Quilaus, Taclas, Uxacas, Gualchis	Tuca, Palaya et Lauasa, Chuquilla

Fuentes: AGNA Sala XIII 18:6:5 Año 1603 *Reducción de los lipas*.

En Atacama, en las poblaciones vecinas e interdigitadas con los lipes, es frecuente encontrar antropónimos terminados en consonante /s/<sup>55</sup> pero aparece tanto en nombres masculinos como femeninos. Aunque Ibarra Grasso señaló la existencia en el kunza de la consonante /n/ en posición final como un pronombre posesivo derivado que se sufixa al nombre<sup>56</sup>, sencillamente no hay antropónimos de ninguno de ambos géneros terminados en /n/, ni en los registros parroquiales iniciados en 1611, ni en la revisita de 1683, la más temprana de las que se conocen<sup>57</sup>. En el territorio vecino de los chichas se encuentra igualmente la consonante /s/ en posición final de algunos nombres: Lamas, Ticticas. Aunque los listados consultados son todos del siglo XVII<sup>58</sup> solo contienen nombres masculinos, por

<sup>55</sup> Por ejemplo, Casmás, Vilticolás, o Corocoras.

<sup>56</sup> *Tica*: padre, *Tican*: nuestro padre; Ibarra Grasso 1982: 92.

<sup>57</sup> Casassas 1974; AGNA Sala IX: 7-7-1.

<sup>58</sup> AGNA Sala IX: 20-4-4 Padrones de indios, 1623-1646; «Memoria y lista que se haze de los yndios naturales deste pueblo de San Juan de Talina [...]» 6 de octubre de 1645.

lo que no fue posible identificar si ese sistema estaba presente también allí. Sin embargo, tampoco se registran nombres terminados en consonante /n/. En quechua se encuentran antropónimos esta vez en /n/ (Huaman o Puyquin)<sup>59</sup>, pero no parece ocurrir lo mismo con la consonante /s/ y no hay datos de que ellos constituyeran un sistema en esa lengua. ¿Nos encontramos frente a un conjunto, entonces, singular, no atribuible a otras lenguas ya conocidas? Como lo señalé, se trata de un rasgo que estaba presente en prácticamente todas las unidades reducidas, por lo que su importancia y extensión son prácticamente equiparables al aymara. ¿Representaba una variedad tal como hoy lo son del uruquilla? ¿Tenía una proximidad a las estructuras lingüísticas en kunza? ¿Era una lengua independiente?

Por último, quiero referirme a otras terminaciones que pudieran ser indicativas de presencias lingüísticas distintas a las anteriores. Me referí inicialmente a la importancia de los morfemas en posición de sufijo /ir-er-ar/ entre los atacamas. Se trata de uno de los rasgos más permanentes de la antroponimia de la región de Atacama hasta el presente. Lo sugerente es que entre los pololos<sup>60</sup> aparecen los nombres femeninos *Hoqsir* y *Yscar*. Pero hay más coincidencias con los antropónimos kunza. El nombre *Yqsau* y las terminaciones en —au que se encontraban en varios *ayllus* de Lipez<sup>61</sup> eran frecuentes igualmente en esos registros atacameños, donde se anotó el nombre *Sigsau*<sup>62</sup> y otros como *Chaltau*, *Gualchau* o *Saylau*<sup>63</sup>. Es importante destacar que en esos registros parroquiales de Atacama, que identifican claramente a los lipes como diferentes a los atacamas, esos nombres de persona aparecen como propios de los «naturales» de Atacama. Y ya me referí a *Yer/Yor/Yer*, que se encuentra en cinco *ayllus* de los lipes<sup>64</sup> y que se hallaba igualmente presente en los listados parroquiales de antropónimos de las doctrinas de Atacama la Alta y la Baja<sup>65</sup>. No puede descartarse como posibilidad que al

---

<sup>59</sup> *Waman* (en Waman Puma, por ejemplo o Caxahuamán, en Huánuco, véase Salazar y Lestage Op. cit.); *Puyquin* (don Juan Puyquin, cacique principal de cuatro pueblos de la encomienda de Martín de Olmos, vecino del Cuzco, 1571, en Levillier 1940: 56).

<sup>60</sup> Y únicamente allí, donde se registra igualmente otro antropónimo emblemático atacameño: *chiochio*.

<sup>61</sup> *Yqsau*, en Tuca, Palaya y Lauasa; *Chau*, en Tuca, Palaya y Lauasa; *Chiau*, en Cheucha.

<sup>62</sup> Con diferentes grafías: *Sigsau*, *Sicsau*, *Xigxau*, en el *ayllu* Chiuchiu (Cassasas 1974: 173, 175).

<sup>63</sup> Todos en los *ayllus* de la doctrina de Atacama la Baja —los más próximos al sector del salar de Uyuni— y de la cual Chiuchiu era la cabecera.

<sup>64</sup> Con distintas combinaciones vocálicas finales e/i/o, que parecen resultar de su castellanización, aparecen en Cheucha, Chuyca, Pololos, Mañica y Quemes.

<sup>65</sup> Yere, Yero, Yeri (Cassasas 1974: 174).

menos estos últimos no sean sino una muestra más de la dispersión territorial de los lipes y no una expresión de la presencia —en Lípez— de otra lengua con sus respectivos portadores. Pero me parece interesante llamar la atención sobre este conjunto por las sugerencias que abre. La posibilidad de la presencia del kunza en Lípez fue señalada por Tovar, quien llegó incluso a indicar que esa lengua era «llamada también likanantaí o (U) Lipe»<sup>66</sup>. Según esto, los lipes y atacamas hablarían una misma lengua, cuestión que puede parecer una postura extrema, puesto que como lo acabamos de ver, también se hablaban otras lenguas, pero remarca la posibilidad de una mayor presencia del kunza (y de kunza hablantes) en ese altiplano. Ibarra Grasso afirmó posteriormente tener noticias de que esa lengua, o una distinta del quechua y aymara, se hablaba aún en Colcha aunque no pudo comprobarlo personalmente<sup>67</sup>.

Hay, por último, otro conjunto, que debe ser tomado con mucha cautela y asumido simplemente como una posibilidad sugerente, identificado por los nombres masculinos o femeninos terminados en —*ay*. Aquí pueden distinguirse dos tipos distintos.

Un grupo (*Cay, Say, Payay, Puyay*) en el cual con la excepción de *cay*, que aparece en ambos géneros, el resto son femeninos. *Cay* y *Say* poseen esa condición a la que me referí de ser vocablos monosilábicos CVV, que están presentes en los sistemas aymaras y, además, *Cay* cumple con la condición de su combinación con otros nombres aymaras; *Payay*, que puede aludir a *pallay* (la franja tejida con dibujos en el vestuario femenino<sup>68</sup> y *Puyay* (¿*Pujllay*?) podrían ser también aymaras.

Pero el otro grupo, todo de nombres masculinos, podría tener vinculaciones diferentes. Me refiero a *Chocochoay* y *Chotoy* (ambos en Colcha), *Chaistoy* (en Yalas) y *Pocalay* (en Quemes). En Atacama también se encuentran *Liquitay, Quitulay, Tilimay*<sup>69</sup>. Esa terminación, en antropónimos polisilábicos, pareciera ser igualmente frecuente en la vecina Chichas, donde entre sus «naturales» se registraron, en 1645, nombres tales como *Surubay, Quistintulay, Taritulay, Gualampay, Sortaritolay, Liqinpicmay, Xuaubay*<sup>70</sup>. Si lo planteado para el kakán es correcto, respecto de los antropónimos en esa lengua, entre los que se puede mencionar

---

<sup>66</sup> 1961: 32.

<sup>67</sup> 1982: 86.

<sup>68</sup> Cereceda 1993: 20.

<sup>69</sup> Casassas Op. cit.: 161 y ss.

<sup>70</sup> AGNA Sala IX: 20- 4- 4.

como ejemplo *Aballay, Alanca, Guanchicay, Liquitay, Sillamay*<sup>71</sup>, podríamos estar en presencia de un nuevo componente lingüístico en Lípez, de gran presencia y difusión en el altiplano más meridional, en especial en la puna de Atacama y en parte de las tierras bajas como parece mostrarlo el ejemplo de los chichas (ver cuadro X.6).

Cuadro X.6

Distribución de rasgos lingüísticos no aymaras en los antropónimos de los lipes

rasgo	posible atribución	presencia en los <i>ayllus</i> ou <i>parcialidades</i> siguientes	ausencia en los <i>ayllus</i> ou <i>parcialidades</i> siguientes
Chu	Uruquilla	cheucha, chuquilla, colcha, chuyca, mañica y hurumitas	Curaguari, Yalas, Tagua, Pololos, Tuca, Palaya y Lauasa, Quemes
CVC	Uruquilla	Cheucha, Curaguari, Mañica, Quemes y Chuyca	Chuquilla, Colcha, Yalas, Hurumitas, Tagua, Pololos, Tuca, Palaya y Lauasa
Terminación en /n/	Uruquilla	Cheucha, Chuquilla, Colcha, Curaguari, Yalas, Hurumitas, Tagua, Pololos, Tuca, Palaya y L/ lauasa, Quemes, Chuyca	Mañica
Terminación en /s/	¿Uruquilla?	Cheucha, Chuquilla, Colcha, Curaguari, Mañica, Yalas, Tagua, Tuca, Palaya y lauasa, Chuyca	Quemes, Pololos
Terminación en /ir- ar-er-/	¿kunza?	Cheucha, Chuyca, Pololos, Mañica y Quemes.	Chuquilla, Colcha, Curaguari, Yalas, Hurumitas, Tagua, Tuca, Palaya y Lauasa
Terminación en /-au/	¿kunza?	Tuca, Palaya y Lauasa; Cheucha	Chuquilla, Colcha, Curaguari, Yalas, Hurumitas, Tagua, Pololos, Quemes, Chuyca, Mañica
Terminación en /-ay/	¿kakán?	Colcha, Yalas, Quemes	Cheucha, Chuquilla, Curaguari, Hurumitas, Tagua, Pololos, Tuca, Palaya y Lauasa, Chuyca, Mañica

Fuentes: AGNA Sala XIII 18:6:5 Año 1602 *Reducción de los lipes*

He dejado para el final el intento de identificación de posibles antropónimos quechuas, puesto que se trata de una tarea más difícil por las proximidades entre esta lengua y el aymara. Nombres como *Ynga Ale* y *Villac Cayo* (masculinos,

<sup>71</sup> Nardi 1986: 170; véase también Schuller 1908 y Carvajal 1993: 3.

ambos en Tagua), *Pachacuti* (masculino, en Colcha y Chuycá), *Hincapac* (¿Hina Capac?, femenino, en Chuquilla) y *Uchu* (femenino, en Chuquilla y Tagua) podrían ser adscritos al quechua, pero podrían igualmente ser aymaras. Entre los lupaqaq existía el antropónimo *Yngacutipa*<sup>72</sup>, y *Cayo* puede ser atribuido tanto al aymara como al quechua, con significados diferentes. Por su frecuencia y combinaciones con otros antropónimos aymaras, lo asigné a este último. Aunque *Villac Cayo* pudiera ser específicamente un nombre quechua, pero, ¿cómo precisarlo? Los últimos tres nombres de esta brevísima lista podrían con las debidas precauciones y la cautela necesaria, ser sugeridos como quechuas.

### 10.3 Un panorama lingüístico entremezclado

¿Qué se podría resumir de este análisis? Lo primero es que resulta sustentable la afirmación de que en los Lípez se hablaban otras lenguas además de la aymara. Como en el caso de los antropónimos aymaras, se puede decir también que, de manera simultánea y coexistiendo con esa lengua, en todos los *ayllus* de Lípez había al menos otra presencia lingüística que, de acuerdo a la «copia de curatos [...]», podríamos asignar tentativamente al uruquilla y que se hace evidente tanto por el sistema de terminaciones «/n/s/» como por la ocurrencia del nombre de persona *Chu* (sílabas CV) o de otros nombres monosilábicos en combinación consonante-vocal-consonante (CVC). A ellas podríamos agregarles la presencia, más limitada al parecer, de al menos otras dos, si se considera únicamente al kunza y kakán, o tres lenguas, si se agrega el quechua.

Aquí aparece una primera tensión frente a las construcciones discursivas revisadas en los documentos, puesto que nuevamente estamos frente al tema de los silencios, de aquello que, en razón de las normas de construcción de un discurso o discursividad, se omite. Porque la clasificación entre aymaras y urus borró las otras presencias posibles. Así como en las descripciones iniciales se mencionaba tan solo a los lipes y a algunos grupos probablemente de *mitmaqkuna* como ocupantes de ese espacio, y se silenciaba a los atacamas y otros grupos que probablemente también estaban allí (y la influencia de los chichas no es descartable), con la clasificación cerrada entre lenguas aymara y uruquilla (uru) también se silencia al kunza y al kakán.

---

<sup>72</sup> *Ayllu* Maquera, de Ilave Hurinsaya; *ayllu* Sulcaayriua, Zepita Hanansaya (Díez de San Miguel Op. cit.: 321, 340).

También me resulta clara una segunda tensión. La homogeneización de «los lipés» impuesta por la reducción y el discurso burocrático fiscal se hizo sobre un panorama en el que destaca la heterogeneidad, al menos la lingüística. Recordemos que en la reducción quedó omitida inclusive la distinción entre aymaras y urus, ya no hablemos de una diversidad mayor.

Otra cuestión que destaca es la distribución de las lenguas habladas. Porque aquí no aparecen unidades distintas, cada una monolingüe, unidas bajo una misma estructura política; o unidades monolingües aisladas entre sí. El panorama es mucho más complejo y difícil de precisar. Lo que resulta de esos listados es que en todas y cada una de esas unidades reducidas estaba presente esa diversidad lingüística.

Esto lleva a una necesaria discusión sobre el carácter uru de los pololos y a destacar en cambio, a los hurumitas. Partiendo de la constatación de la complejidad y diversidad internas que exhiben todas las unidades sociales en Lípez y sin minimizar esas otras presencias lingüísticas, el caso de los pololos aparece como sumamente interesante para una discusión de lo uru entre los lipés. Porque en los pololos ya el mismo nombre de su dirigente, Cayo, enuncia una posible pertenencia lingüística aymara (hay cuatro hombres con ese mismo nombre y una mujer). Pero, además, se dan seis de los 21 nombres compuestos aymaras más comunes, lo que supera en cantidad a otros grupos considerados como más aymaras, como los de Tagua, Yalas y Colcha. De los 32 antropónimos masculinos que se registraron en ese *ayllu*, al menos 16 pueden ser asignados al aymara. Es decir el 50%. ¿De qué tipo de urus se trataba? ¿Eran realmente *urus*? ¿O se trataba de un grupo diferente, marginal, que ocupaba preferentemente uno de los bordes más áridos de ese territorio y que, por esa razón, fue clasificado como uru?

El caso de los hurumitas, igualmente descritos como uru, es similar. A pesar de su aparente diferenciación, de los ocho nombres masculinos, cuatro o cinco pueden ser aymaras. Lo que representa nuevamente el 50% o tal vez más. Sin embargo, sabemos que políticamente estaban en una condición distinta a la de los pololos. ¿Eran realmente uru o, simplemente, se trataba de sociedades «no aymaras»? ¿Estaban en un proceso de aymarización?

Pero, simétricamente, se trata también de cuestionar la «aymaricidad» de los otros grupos. Ni unos parecen haber sido tan urus como los describían los discursos de la época, ni los otros tan aymaras. Todo ello permite poner en cuestión, entonces, las afirmaciones sostenidas por la discursividad dominante en el siglo XVI respecto de la separación espacial en Lípez entre aymaras y urus.

Hay otras posibilidades de interpretación, que podrían resultar más inquietantes, al menos inicialmente. Una de ellas es asumir que las que aparecen como unidades sociales individualizadas y diferenciadas en los padrones de la reducción —las parcialidades y *ayllus*— fueron resultado precisamente de ese proceso, que juntó y mezcló a familias y personas pertenecientes a distintos grupos, con lenguas distintas, en nuevas configuraciones sociales; dicho en otras palabras, que esas unidades son reduccionales y no tendrían existencia previa como tales. Son conocidas las mezclas que produjeron otros procesos similares en los Andes<sup>73</sup> y por lo tanto esa suposición podría ser posible. Choca, empero, con el listado de «pueblos» de Lozano Machuca, donde menciona al menos a colchas, chuquillas, quemes, cheuchas, tucas, pololos y hurumitas como unidades sociales pre reduccionales.

Otra posibilidad es la de asumir que, en este caso, las prácticas culturales de interdigitación, de presencias de múltiples grupos lingüísticamente diferentes, pero compartiendo un mismo espacio y recursos, habría dado paso a formas singulares de organización social, distintas a las que sirven de modelo en los estudios andinos (basadas en el *ayllu*).

#### **10.4 Condiciones españolas de enunciación**

Respecto de los lipos se pueden percibir entonces varios campos de enunciación en los que, a su vez, se pueden reconocer distintas discursividades. En particular sobresalen dos: por una parte, el campo de los discursos sobre las tierras. La caracterización cultural de esos espacios tendía a homogeneizar o mostrar bajo un prisma común a grupos y territorios, borrando sus especificidades. Por otro lado, el campo de los discursos sobre las naciones, que permitía individualizar a esas mismas sociedades y que los constituía como colectivos singulares y diferentes entre sí. Tal vez la manifestación más clara de ello es el reconocimiento de sus diferentes nombres. El segundo campo tendía a dividir y separar los que las discursividades del primero unían y confundían. E interactuando con todos, aparece un trasfondo de discursividades andinas, muy claras en los inicios del período colonial y que paulatinamente se fue diluyendo conforme avanzaba el siglo XVI.

Es en este campo de los discursos sobre la tierra donde se encuentran probablemente las tensiones más fuertes entre diferentes contextos de enunciación.

---

<sup>73</sup> Sánchez Albornoz 1978.

Uno, el de las miradas y palabras distantes, que acudía más frecuentemente a los estereotipos clásicos o canónicos de la configuración de espacios de los bordes —salvajes, caníbales, pobres, distantes, etc.— y que sustentaba parcialmente tanto a textos con autor como a aquellos polifónicos que justificaban los méritos, los esfuerzos y los peligros pasados por los conquistadores; otro, el de las discursividades locales, que intentaba levantar otras imágenes, generalmente de riqueza y pacificación, y que parece más próximo a las prácticas locales orientadas a la colonización y a lograr un dominio directo.

Por lo anterior, las informaciones sobre las poblaciones de este espacio, sobre todo durante el siglo XVI, parecen a ratos confusas y contradictorias y, ciertamente, son también un determinado reflejo de las formas de aproximación que desarrolló la sociedad española respecto de ellas. Esas formas fueron influenciadas por la condición de tierra de guerra de gran parte de ese espacio y por la condición de vecindad de los lipes con aquellos resistentes.

Una parte importante de la documentación colonial proviene del proceso de invasión a la región o del paso de los grupos de españoles hacia territorios más meridionales, ya fueran los de los valles de Chile, del río de La Plata, o del Paraguay. Se trata, básicamente, de probanzas de méritos y servicios o de relaciones. Y en ese conjunto documental las descripciones sobre los habitantes locales a menudo quedaron restringidas a la mención de las dificultades del paso por sus territorios, o a la descripción de «los muchos trabajos» que, por causa de su oposición pertinaz, debieron padecer los españoles. Las poblaciones indígenas de la puna, como muchas otras en la América del siglo XVI, ocuparon así una posición estructural en el relato tanto de los cronistas como de muchos textos polifónicos que intentaban dar cuenta de los méritos personales de los conquistadores: eran uno de los peligros a vencer, mas no sociedades o culturas a conocer.

Otro conjunto documental sobre los lipes tiene un origen aún más contrastado. A diferencia de la documentación producida por los primeros conquistadores, que en parte es el resultado directo del paso y del contacto a veces físico con esos territorios<sup>74</sup>, parte de la documentación burocrática temprana se estructuró en la distancia, en la oralidad como fuente de conocimiento y de organización de la descripción, en lo «que se decía» respecto de las poblaciones indígenas. Un ejemplo claro de esto lo proporcionan las cédulas de encomiendas, la mayor parte de las veces otorgadas mucho antes de que los españoles hubieran podido poner

---

<sup>74</sup> Es decir, que se funda en lo visual y testimonial como base de conocimiento.

pie en los territorios y mucho menos, poder tomar contacto con las poblaciones asignadas. Esta manera de actuar, otorgar encomiendas, decretar tasas, sobre una realidad construida a partir de un relato de otros no solo era extremadamente frecuente en el siglo XVI, sino que se sustentaba en un estatuto epistemológico de igual importancia que aquello conocido por haberlo visto: lo sabido por haber sido oído. Ambos procedimientos configuraron, así, el conjunto de ese espacio discursivo y de lo escrito —heterogéneo, a veces ambiguo y contradictorio— sobre los indígenas de la puna salada. Tal vez la carta de Lozano Machuca sea una de las expresiones más ejemplares de esa práctica de actuar (y aquí la escritura es una verdadera acción) sobre una población desde la mirada distante, de escribir sobre un grupo sin estar allí, a partir de lo narrado por otros<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> A los lipes fueron primero Tomás de Ibarra, alguacil de la Hacienda Real de Potosí y después Pedro Sande, pero Lozano nunca fue personalmente. Véase Lozano Machuca Op. cit.: 30, f. 144.

## CAPÍTULO XI

### Los lipes: tensiones discursivas

Es posible llevar las tensiones y contradicciones que surgen del corpus de textos referentes a los lipes aun a grados mayores y a nuevos planos. Ya no se trata tan solo de discrepancias en las maneras de nombrarlos, ni de desconocer o no su heterogeneidad, sino más bien aquellas discrepancias respecto de lo que «se decía» acerca de ellos. Y lo que aparece en ese nivel, lejos de ser un material relativamente coherente y con regularidades, es más bien un conjunto de discursividades a ratos antagónicas, a ratos con proximidades y coincidencias. Una serie de descripciones que se rechazaban mutuamente e incluso con alegatos sobre la verdad de algunas de ellas por oposición a las «falsedades y mentiras» de otras. El resultado de todo ello, y es lo que quiero enfatizar, es que es posible identificar varios relatos sobre los lipes, que entregan informaciones diferentes y que, en la medida en que todos circulaban de manera simultánea, eran reflejo de las distintas formas por las cuales la sociedad colonial dominante construyó esas discursividades sociales. En cuanto a estas últimas, no intento aquí establecer la mayor o menor veracidad de unas u otras, sino de hacer visible la mayor extensión posible de ese tejido de relatos y textos. De desplegar al máximo aquello que «se decía» sobre los lipes.

#### **XI.1 Discursividades en tensión**

En el cuadro que sigue, utilizaré como columna argumental el texto del factor de Potosí, Juan Lozano Machuca por ser el que ha ejercido mayor influencia en los análisis contemporáneos sobre los lipes del siglo XVI. Esta relación, perteneciente a una carta que el factor de Potosí envió a Martín Enríquez, en ese entonces virrey del Perú, recoge y reproduce las informaciones que Pedro Sande entrega

a Lozano Machuca. Sande fue, según el contenido de este documento, un español, «hombre ingenioso y hábil en muchas cosas», que viajó y permaneció en el territorio de Lipez durante cuatro o cinco años, «viajando y escuchando la tierra» y estudiando los problemas que se presentaban con la explotación de muchas minas que habían sido descubiertas en esos territorios a orden precisamente de Lozano Machuca. Es así que se ven descritos tanto el territorio como sus riquezas potenciales y sus habitantes, indicando cuáles eran las poblaciones y haciendo una breve descripción de sus principales actividades económicas. De la misma manera que en otros textos de la época colonial, el conjunto de la descripción está enmarcado por el concepto de «la tierra». Es la «tierra» lo que se describe y, como parte de ella, sus habitantes.

Para aquellos que estudian las poblaciones indígenas del altiplano meridional, particularmente aquellas de la puna salada, la carta de Lozano Machuca es ampliamente conocida y utilizada. Como el texto hace mención de otros grupos aparte de los lipes, se le ha utilizado para obtener información sobre las poblaciones de las quebradas de Arica<sup>1</sup> y el actual noroeste argentino<sup>2</sup>, sobre los atacamas<sup>3</sup>, y sobre los urus establecidos tanto en Lipez como en la costa atacameña<sup>4</sup>, o incluso las poblaciones en las zonas limítrofes o sobre la frontera entre los chichas, los atacamas y otros grupos de la puna<sup>5</sup>.

Se trata de un documento relativamente breve y solo una parte de su relato está referida directamente a «lo que se intitulan los lipes». Al interior del mismo documento pueden observarse otras articulaciones como, por ejemplo, el relato de las preocupaciones fiscales de Lozano; el relato de sus propuestas orientadas a expandir la dominación de la corona hacia nuevos territorios; el relato sobre posibles descubrimientos mineros, etc.

En realidad, y me parece que esto es importante, en cuanto a la descripción de la tierra y de los grupos indígenas que la ocupaban, ese documento parece tener un programa previo definido, que interviene en la estructuración y ordenamiento del relato. Y este programa es —por una parte— cognoscitivo, busca dar a conocer una determinada situación —un «hacer-saber» — y por otra es manipulador, puesto que se trata de transformar lo preexistente, un «hacer-hacer»:

---

<sup>1</sup> Santoro et al. 1987.

<sup>2</sup> Krapovickas 1978, 1983; Gentile 1988; Zanolli 1992.

<sup>3</sup> Nuñez y Dillehay 1978; Hidalgo 1982; Téllez 1984; Martínez C. 1985 a, 1992 a; Téllez y Silva 1989.

<sup>4</sup> Wachtel 1990.

<sup>5</sup> Fernández 1978; Krapovickas 1984.

[...] viendo lo mal que estos indios pagaban su tasa, traté con Tomás de Ibarra, alguacil de Hacienda Real, cerca de la orden que se podía tener para la cobrar<sup>6</sup>.

[...] entendió que los indios eran muy ricos y que podían pagar a su magestad mucha más tasa y que no eran belicosos como se decía, sino muy al contrario<sup>7</sup>.

Todo el relato aparece marcado por esta disyunción inicial que Lozano pone en evidencia: la tierra de Lípez no es tan mala como se cree, sino todo lo contrario; por lo tanto los indios tampoco son como «se dice»: pagan mal su tasa, pero pueden pagarla bien; reclaman ser pobres, pero son ricos, etc. En otras palabras, lo que plantea Lozano es que las «marcas» de ese espacio han sido mal «leídas», su correcta disposición y el aparejo de su temple no han sido entendidos y sobre ellas se ha construido una visión y un conocimiento (un «ver y conocer») erróneos. Lozano necesita *hacer-saber* que lo que se decía contemporáneamente sobre los lipes no era lo correcto y quiere transformar esta situación.

Lo que escribe Lozano sobre ellos no pareciera resultar, entonces, de una descripción «realista», u «objetiva», como lo sería una simple transcripción de una «observación directa», libre de otros propósitos que no sean aquellos de dar a conocer un espacio hasta entonces ignorado por las autoridades coloniales. Por el contrario, pareciera haber una tensión constante entre lo que el factor pretendió decir y otras discursividades sociales, la fama, lo que se decía hasta ese momento sobre ellos.

La empresa de Lozano aparece así en toda su dimensión y magnitud: se trata, para él, de romper una discursividad social previa para abrir la posibilidad de una nueva forma de relación y dominación social: los lipes pagando de acuerdo a su riqueza. Palabra contra palabra, enunciado contra enunciado, esta lucha se produce y circunscribe —en este caso— al ámbito de lo dicho y de lo que se puede decir, de los discursos posibles, de las famas y las voces públicas. De los enunciados y referencias, de las marcas conocidas y las ocultas que son —de pronto— develadas por el conocimiento de Lozano sobre «la verdad». El texto nos muestra, por consiguiente, algunas de las dimensiones más pequeñas de los procesos de construcción de discursividades y de cómo circulaban socialmente.

Y cuando me refiero a la existencia de discursividades sociales previas es porque tienen una presencia contemporánea al texto de Lozano. Al menos una de ellas aparece, con términos semejantes y una carga semántica similar a la que combate

---

<sup>6</sup> Lozano Machuca Op. cit.: 30, f. 144.

<sup>7</sup> Loc. cit.

Lozano, en otros documentos —de distintos autores, tanto de la época como posteriores— sobre esos mismos lipes y su territorio. Lozano señala que *se decía* que la tierra era «mala y despoblada», esa es la discursividad «falsa» pero socialmente operante contra la cual construye su carta al virrey. ¿Quién lo decía? ¿Qué muestras hay de esa «fama»? En otros textos contemporáneos se pueden encontrar afirmaciones como las siguientes:

Es fría y seca, y siempre corren recios vientos. Llueve poco y es inhabitable, sino fuera por la bárbara nación de que está poblada, por ser gente sin ningún concierto ni policía. Tiene sierras altísimas de perpetua nieve y llanos que son unos salitrales sin ningún fruto ni hierba. En las faldas de sus sierras están las poblaciones de sus indios, que se mantienen de raíces y quinua y algunas papas, sin otro mantenimiento. [...] porque toda la comarca es seca y salitrales [sic], y sus aguas saladas<sup>8</sup>.

[...] los indios de Lipe no tienen maíz i están en tierra muy esteril i de poca comida, tienen ganado aunque no en cantidad [...]<sup>9</sup>.

[...] por Uestro Vissorey don Francisco de Toledo está mandado que los dichos mis partes // ni sus indios no sean obligados a hacer labor e beneficio de las minas e ingenios de las Salinas por estar muy remotos y apartados dellas i ser gente pobre de tierra esteril y de caminos e punas muy asperas [...]<sup>10</sup>.

[...] deben ser resservados favorecidos en particular por estar puestos en la real corona y ser la mas pobre prouincia y de menos aprovechamiento deste reino [...]<sup>11</sup>.

Esta provincia es de pocas comidas; los indios viven en valles pequeñitos; donde siembran *Cañagua*, que es una semilla de modo de Cañamones con que se sustentaban, y de pequeñitos pescados, que pescan en una laguna, [...] toda esta provincia como tiene tan grandes despoblados, está llena, y cubierta de ganados silvestres, como son guanacos, vicuñas, venados, viscachas, y otros animales de que también se sustentaban los indios<sup>12</sup>.

Lo primero que destaca de este conjunto de textos es que muestra efectivamente la existencia de aquella discursividad a la que me he referido. Una discursividad cuya presencia era —precisamente— la que permitía articular esos enunciados y hacerlos comprensibles a cualquier oyente o lector de la época. Se hablaba sobre

---

<sup>8</sup> Capoche 1959 [1585]: 127. Aunque ya transcribí esta cita en el capítulo IV, su importancia me motivó a reproducirla nuevamente sin obligar al lector a retroceder y cortar el hilo argumentativo.

<sup>9</sup> *Memoria de los Repartimientos*, en Loredó 1940: 57.

<sup>10</sup> Revisita f. 12v-13r.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, f. 13v.

<sup>12</sup> Vásquez de Espinoza 1948 [1630]: 620-21.

la tierra de los lipes, ella tenía «fama», es decir, había una «noticia o voz común» sobre ella. Y lo que se relataba aparece con cierta homogeneidad. Sus categorías son redundantes: tierra «fría», «seca», «inhabitable», «estéril» y sus habitantes «bárbaros» y «dispersos». Era, también, un espacio de lo no cultural, lo no civilizado, lo que destacan esos fragmentos son sus raíces acuáticas, sus minerales, sus especies animales silvestres que, esas sí, abundaban al extremo de estar «cubierta» de ellos, como lo describe Vázquez de Espinoza.

La discursividad contradictoria (en la que se inscribe Lozano) se caracterizaba a su vez por resaltar dos aspectos: la tierra era más rica de los que se decía; y los lipes eran mentirosos y no pagaban su tasa en la medida de su riqueza: «Tienen estos indios lipes mucho ganado escondido entre sierras, donde los españoles no lo pueden saber. [...] y no habían de saber [= creer] las Audiencias que [los lipes] son pobres, pues que no lo son: que —si quisiesen descubrir sus minas y laborarlas— podían tener [a] todos los españoles por sus esclavos, si su sangre lo pudiere llevar»<sup>13</sup>.

Pero ¿qué decía Lozano sobre «lo que se intitulan los lipes»? Las referencias, descripciones y comentarios sobre ese espacio no están ordenadas de manera continua. Aparecen, como lo señalé anteriormente, salpicadas, aquí y allá, entremezcladas y a veces confundidas con retazos de esos otros relatos que también coexisten y que contribuyen —de pronto— a hacer más complejo el análisis, a agregarle capas y capas al documento, haciéndolo más voluminoso y opaco.

De ese entretejido y únicamente por un procedimiento metodológico justificado básicamente por mi interés en esas discursividades, he extraído el conjunto de párrafos o segmentos de la narración que se refieren a aquello que era conocido o llamado como «los lipes». Ellos constituirán el *corpus* sobre el que se apoyará mi análisis. Todos comparten el referirse directamente ya sea a «la tierra», a sus habitantes o a otros elementos contenidos en ella. Es decir, a «lo que se intitulaban los lipes».

He transcrito, a continuación, los párrafos a los que me refiero. Su numeración intenta únicamente presentarlos en la misma secuencia en que aparecen en el texto.

1. [...] en el repartimiento de los lipes, que está en la corona real[...] se descubrieron muchas minas de plata» [que] «se dejaron de proseguir y labrar y así se quedaron por entonces, diciendo ser la tierra mala y despoblada [...]»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Los textos entre paréntesis cuadrados son de los editores, Álvarez Op. cit.: 406.

<sup>14</sup> Lozano Machuca Op. cit.: 30, f. 144r. En adelante LM. Para no recargar la lectura con notas excesivas, solo señalo las referencias cuando se inicia una nueva página. Así, las citas transcritas sin

2. [...] viendo lo mal que estos indios pagaban su tasa [...]
3. [...] porque se decía que eran indios belicosos y que estaban cerca de indios de guerra y no se sufría apretarlos porque no se alzasen.
4. [...] habiendo ido allá, entendió que los indios eran muy ricos y que podían pagar a su Majestad mucha más tasa y que no eran belicosos como se decía sino muy al contrario [...]
5. El repartimiento de los lipes está en corona de su Majestad. Tendrá de box el contorno y término de lo que se intitulan los lipes, trecientas leguas, y habrá como cuatro mil indios aymaraes, antes más que menos y estos están por reducir divididos en muchas partes y pueblos muy distintos y apartados unos de otros en las poblaciones siguientes: Colcha, que es el pueblo donde reside el sacerdote y el pueblo de Chuquilla y Queme, Cheucha, Becaya, Ojas, Tuca, Palas, Patana, Abana, los cuales son los pueblos principales de dicho distrito y sin estos habrá otros cien pueblezuelos de a 10, 20, 30, 50 indios<sup>15</sup>.
6. Y en este repartimiento y tierra de los lipes, con ser tan grande [...] no tienen suficiente doctrina por estar tan divididos y apartados, que hay pueblos que están unos de otros 15, 20, 40, 50, 80 leguas y más y esto es causa de que los indios vivan sin orden ni policía de ley natural ni evangélica, porque la mayor parte de todos ellos no son bautizados, ni se confiesan, ni tienen doctrina [...]<sup>16</sup>.
7. Demás de estos cuatro mil indios, junto al cerro de Escala [...] hay cuatro pueblos de indios uros que se llaman Pololo, Notuma, Horomita, Sochusa, que están a cuatro y cinco y siete y diez leguas del dicho cerro de Escala y todos estos son de su majestad y no dan casi nada de tributo porque jamás han sido visitados y por tener fama aquella tierra de inhabitable y los indios de pobres, por lo cual y por no estar reducidos se pierden y han perdido muchas almas [...]
8. Demás de los cuatro mil indios referidos, había en este repartimiento otros mil indios uros, gente pobre que no siembran ni cogen y se sustentan de caza de guanacos y vicuñas y de pescado y de raíces que hay en ciénegas, que llaman coroma y con esto se hacen pobres los cuatro mil aymaraes porque siendo gente rica de ganados de la tierra y que cojen y siembran y tienen contrataciones y rescates en esta villa de Potosí, Tarapacá y Atacama y que funden muchos metales que sacan de las minas, se excusan de pagar tributo a su majestad a título de pobres, como los mil indios uros que lo son verdaderamente [...]
9. [...] los caciques lipes, como gente de más razón y entendimiento que los demás indios [...]

---

referencia deben entenderse como correspondientes a la página citada inmediatamente antes.

<sup>15</sup> LM p. 30, f. 144v.

<sup>16</sup> LM p. 31, f. 144v.

10. [...] hay otros indios que confinan con los indios de guerra de Omaguacas y Casavindo y tienen trato y comercio con estos lipes los cuales están neutrales, que no son de paz ni de guerra y entran en Potosí con nombre de indios lipes y atacamas con ganados y otras cosas de venta y rescate [...]<sup>17</sup>

11. En el distrito de los lipes hay otras muchas vetas de plata, cobre y plomo para artillería y munición y salitre en cantidad para pólvora, de lo cual se puede sacar y hacer mucha suma para el servicio de su majestad y provisión de este reino por estar en parte y tierra tan cómoda para ello de leña, carbón y otros materiales y aparejo para llevarlo a los puertos [...]

12. [...] en las casas y rancherías de los indios hay hornillas de fundir y afinar plata y muchas guairas en los cerros y todos en general se ocupan en beneficiar y sacar plata [...]

13. Estos indios son extremadamente viciosos en comer coca [...] aunque es gente que no se emborracha ni acostumbran a beber chicha por no ser la tierra dispuesta ni aparejada para dar maíz.

14. Parece que al tiempo que se hizo la visita general por el señor don Francisco de Toledo, no se visitaron ni redujeron estos indios lipes por tener fama de tierra pobre y cercanos de los de guerra y porque dos cacique de ellos se presentaron en esta villa ante el señor don Francisco de Toledo, haciéndole presente de unas plumas de avestruces y unas camisetas de unos animalejos terrestres que llaman chinchillas y significándole ser gente tan pobre que no alcanzaban sino aquello que le presentaban [...]<sup>18</sup>.

En una lectura lineal, el relato de Lozano no deja de parecer contradictorio: era una tierra abundante en minerales, pero con fama de pobre; sus habitantes estaban encomendados al Rey, pero no pagaban tributo o lo hacían mal; habitaban en una tierra inhabitable; y eran ricos en ganado, en una tierra mala. No eran belicosos, sino todo lo contrario, pero no podían ser «apretados» porque —si no— se alzaban, curiosa posición al interior del orden colonial. En los lipes habían aymaras pero también habían urus y «otros»; eran aymaras y, por consiguiente, ricos agricultores y pastores, pero tenían fama de pobres, es decir, ocupaban la posición cultural de los urus, etc.

---

<sup>17</sup> LM p. 31, f. 145r.

<sup>18</sup> LM: 31-32, f. 145r.

## XI.2 «Por tener fama de tierra pobre»

Como se puede observar de la lectura de los textos precedentes y del cuadro XI.1, el conjunto de enunciados —las «cosas que se decían» sobre la tierra— es bastante reducido. Por una parte, se constata que sobre esa tierra funcionaba una palabra social. Las expresiones empleadas por Lozano hacen esa referencia a los dichos de los otros: «*diciendo ser* la tierra [...]»; «por *tener fama* aquella tierra [...]»; «por *tener fama* de tierra pobre». Se decía sobre ella, se hablaba. *Tenía fama*.

### Cuadro XI.1

#### Los lipes — Enunciados sobre la tierra

«muchas minas de plata»
«diciendo ser la tierra mala y despoblada»
«tendrá de box el contorno y término de lo que se intitulan los lipes, trecientas leguas»
«con ser tan grande»
«por tener fama aquella tierra de inhabitable»
«hay otras muchas vetas de plata, cobre y plomo para artillería y munición y salitre en cantidad»
«por estar en parte y tierra tan cómoda para ello de leña, carbón y otros materiales y aparejo»
«por estar en parte y tierra tan cómoda para ello de leña, carbón y otros materiales y aparejo»
«por no ser la tierra dispuesta ni aparejada para dar maíz»
«por tener fama de tierra pobre»

Algunos de estos primeros enunciados develan, al menos parcialmente, lo que podría intuirse como un discurso social sobre los lipes, que «hablaba» y empleaba términos relativamente homogéneos. En un nivel más profundo, parecen remitir a un determinado esquema de significación que, siempre de acuerdo con Lozano, la mostraba como «mala» y «despoblada», «inhabitable» y «pobre». Tenía así una carga semántica socialmente negativa.

Esto resulta claro si se analizan los atributos de esa tierra. «Pobre» y «mala» participan de una similar connotación. Recordemos que una «buena» tierra era aquella considerada como «fértil» y «rica», es decir, lo contrario a «pobre». De allí que, su cualidad de «mala» no es sino una resultante de la condición previa de «pobre»; creo que ambos calificativos pueden encontrar una expresión más global en el término «pobreza».

Con «despoblada» e «inhabitable» ocurre algo similar. Ambos conceptos se refieren a las posibilidades de ocupación de un determinado espacio, y «despoblada» no era sino la consecuencia «natural» de su carácter de «no ocupable». De allí que «inhabitable» pueda expresar ambos contenidos.

Recordemos que en el siglo XVI, una tierra podría ser «rica» en abundancia de recursos, frutos, minerales, productos agrícolas<sup>19</sup>, o ser «rica» en abundancia de habitantes; es decir, muy «poblada», lo que parece estar siempre asociado a la exuberancia de alimentos<sup>20</sup>.

Riqueza, abundancia y población aparecen así en un campo semántico similar. Por el contrario, pobre y despoblada, como la concreción práctica de la pobreza y lo inhabitable, giran, entonces, en torno al polo opuesto. En este caso se trata de términos que se refieren a las condiciones de subsistencia y expresión de la pobreza, un espacio difícil, con carencia tanto de gentes —despoblada—, como de recursos agrícolas —«no aparejada para dar maíz»—. De manera que, creo, ese discurso social se podría sintetizar —por ahora— como un discurso articulado en torno al tema de la «pobreza» de la tierra de los lipes.

Por otro lado y como mensaje alternativo, surge la palabra de Lozano: «con *ser* tan grande [...]»; «*hay* otras muchas vetas de plata [...]»; «por *estar* en parte y tierra tan cómoda [...]»; «por no *ser* la tierra dispuesta ni aparejada para dar maíz [...]».

Todos los enunciados comparten una doble característica: a) el verbo está en forma infinitiva y presente («ser», «estar»), lo que contrasta con la forma del gerundio empleado en el discurso anterior, «diciendo», por ejemplo, lo que es atemporal y no preciso; b) el empleo de un recurso de autoridad en las expresiones de Lozano, lo que este señala *es*, y no *se dice* (el impersonal), utilizado para referirse a otras discursividades. En resumen, estos enunciados tienen una doble diferencia: en cuanto a la forma (infinitivo/gerundio) y en cuanto al contenido (preciso/ambiguo).

---

<sup>19</sup> Como la del valle de Tarapacá, por ejemplo: «[...] y sería de muy gran efecto echar este río para cultivar las minas, porque son muy ricas y es tierra fértil y abundante de comida;[...]» (LM p. 33, f. 145v, énfasis míos).

<sup>20</sup> «Esta isla se decía de Amocha. Está alta en medio y montuosa y la falda rasa y muy poblada donde se da mucho bastimento» (Vivar Op. cit.: 255).

Y con la única excepción del último, todos comparten además el que contienen un sentido de «positividad» y un contenido semántico similar, orientado a destacar un sentido de riqueza o de posibilidades de alcanzarla.

En efecto, se trata ahora de una tierra «grande», con «muchas» vetas de plata y en partes y tierra «tan cómoda» de recursos como la leña, el salitre, cobre o plomo. Es decir, un espacio, si no rico, al menos abundante o promisorio de riquezas. La carga semántica pareciera inclinarse, en esta oportunidad, hacia una positividad. Ya no se trata de carencias y pobreza, sino de abundancias y posibles riquezas. Lozano aparece intentando formular, entonces, un discurso contrario al anterior, oponiendo a la «fama de la pobreza», la «realidad de la riqueza».

Su descripción de esta tierra se encontrará, entonces, bajo tensión y está organizada por la existencia de estos dos relatos contradictorios y por la oposición entre la fama, como conocimiento socialmente aceptado y la «verdad» de Lozano.

Creo que la sola constatación de esta tensa situación entre dos discursividades diferentes y contradictorias al interior de un mismo documento, debiera ser una clarinada de alerta para las lecturas etnohistóricas, puesto que ¿por cuál relato optar? ¿Es lo mismo si usamos la descripción negativa de esa tierra, que la positiva que intentaba socializar Lozano? ¿Qué consecuencias tiene el uso de unos u otros datos, para el propio relato etnohistórico, cuando son sacados de este contexto y empleados aisladamente, sin advertir las cargas semánticas que contienen?

### **XI.3 Los lípes, planos de una discursividad**

Pasemos ahora a revisar la descripción sobre los habitantes y ver si algunos contenidos que se pueden entrever hasta ahora se repiten y si reproducen la existencia de ese discurso social contra el cual Lozano intentaba luchar.

De la lectura de los párrafos ya citados se desprende, en primer lugar, que la descripción sobre los habitantes de esa tierra abarca varios ámbitos. En efecto, la preocupación de Lozano Machuca se expresaba: a) en el ámbito de lo fiscal: las condiciones de pago de la tasa, las dificultades del adoctrinamiento cristiano o de la reducción, etc.; b) en el ámbito de lo étnico: se describen o mencionan al menos tres grupos y; c) en el ámbito de lo que, por ahora, llamaré una categorización socio-cultural: son belicosos, inseguros, sin ley natural, etc.<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Se trata de planos descriptivos que pueden advertirse también en otros documentos, como en una carta enviada por los vecinos de Charcas describiendo a los chiriguano, igualmente gente «comarcana y en los confines». Allí aparece un plano étnico o identitario (los chiriguano), uno

a) «Divididos y apartados» (la situación fiscal)

Cuadro XI.2

Los lipes — Enunciados sobre la situación fiscal

«viendo lo mal que estos indios pagaban su tasa»  
«se decía que eran indios belicosos»  
«no eran belicosos como se decía»  
«podían pagar a su majestad mucha más tasa»  
«y estos están por reducir divididos en muchas partes y pueblos muy distintos y apartados unos de otros»  
«no tienen suficiente doctrina por estar tan divididos y apartados»  
«porque la mayor parte de todos ellos no son bautizados, ni se confiesan, ni tienen doctrina»  
«y todos estos son de su majestad y no dan casi nada de tributo porque jamás han sido visitados»  
«por no estar reducidos se pierden y han perdido mucha almas»  
«se excusan de pagar tributo a su majestad a título de pobres»  
«no se visitaron ni redujeron estos indios lipes»

Se trata, una vez más, de enunciaciones recurrentes en el discurso colectivo de la época sobre los lipes. Ambas discursividades, la que acentuaba su «belicosidad», o la que enfatizaba su disposición pacífica, se entienden en el contexto de la tierra de guerra y de las caracterizaciones sociales que se desprendían de ella. Permiten, además, poner una marca fiscal: la de la inseguridad, del dominio no consolidado. Esto es relevante para entender parte de lo que *se decía* sobre los lipes. El peso de esa fama aparece a través de diversas voces. Recordemos, por ejemplo, la carta dirigida al rey escrita por el Licenciado Cepeda, en la que le señala que esos lipes : «ni sirven en Potosí ni en otra parte ni los mas dellos están reducidos [...]»<sup>22</sup>, y en su *Relación* sobre Potosí, Capoche reiteraba la misma apreciación: «Nunca han sido visitados ni reducidos, ni han tenido corregidor, y el primero que les han puesto con este titulo es de un año a esta parte, por la Audiencia. Son estos pueblos de la Corona real y pagan tasa, y creo que son dos mil pesos ensayados, sin estar empadronados ni saber que indios hay de tasa ni la que se puede pagar»<sup>23</sup>.

político (su condición de ser «de guerra»), y uno cultural (ser caníbales); AGI Charcas 31 N° 9 año 1567.

<sup>22</sup> En Levillier 1918-22, t. II: 339, 385.

<sup>23</sup> Capoche Op. cit.: 127.

Y Damián de la Bandera describía sus esfuerzos para lograr la incorporación de los lipes al servicio colonial:

[...] auiendo yo persuadido por carta a Juan Fernandez Tarifeño cura de los yndios lipes y a Doña Isabel de Contreras muger de Francisco de Carvajal que me hiziere merced de tratar con don Alonzo Yacasa que saliese a verme con algunos yndios para dar con alguna buena traça açerca de la conuerçion y reduçion de aquellas provincias y para que diese algunos yndios para las minas<sup>24</sup>.

Agregando la siguiente descripción: «[...] es gran lastima de ver la perdiçion y infidelidad de los indios de aquella provincia estando tan cercanos a esta y tan domesticos que por negligencia y culpa del corregidor estan por reducir y por bautizar los mas dellos [...]»<sup>25</sup>.

Por su parte, Álvarez fue más radical en su descripción. Según él, ni siquiera el cacique don Alonso había sido bautizado: «El don Alonso es de mas de cuarenta años y no se sabe que sea baptizado; y, si lo es, es pero porque en nada es cristiano, y el tiene aquellos lipes peor puestos [de lo] que por su propia inclinación podían estar»<sup>26</sup>.

Peor aún, según él, esos indios tenían una verdadera estrategia para esconder sus riquezas de los españoles: «[...] se hacen intratables estas dos; y con los cristianos se han más ásperamente de lo que significo, porque nadie codicie atravesar ni hallar sus tierras. Y procuran que no se conozcan las cosas preciosas que hay en ellas»<sup>27</sup>.

La fragilidad del control colonial fue, igualmente, otro de los argumentos que justificaron la reducción de 1602. Habiendo fracasado la primera reducción, la segunda también enfrentaba dificultades: «En lo que toca a los yndios de Tucas y Palayas y Lauasas vuestra merced use con ellos de algun rigor moderado por quanto me consta que son rebeldes en querer venir a poblarse como les esta mandado»<sup>28</sup>.

Es cierto que la reducción se efectuó hacia lugares muy próximos a las localidades prehispánicas y, en algunos casos incluso los pueblos nuevos se ubicaron directamente sobre centros administrativos incaicos, como parece haber ocurrido en Santiago de Chuquilla (ver foto XI.1)<sup>29</sup>. Todo ello parece haber permitido

---

<sup>24</sup> AGI Charcas 43, carta 30 de abril 1584?, f. 1v.

<sup>25</sup> AGI Charcas 43, carta de abril 14 de 1584, f. 2v.

<sup>26</sup> Álvarez Op. cit.: 403.

<sup>27</sup> *Ibid.*:404.

<sup>28</sup> Reducción f. 133r.

<sup>29</sup> Axel Nielsen, comunicación personal. En Colcha, la reducción está en la parte baja de una quebrada que desemboca en el salar de Uyuni, y los poblados pre reduccionales —hoy arqueológicos— es-

una cierta reocupación de los poblados prehispánicos, como está arqueológicamente documentado en el caso de Itapilla Kancha<sup>30</sup>. Apparently, the order of reduction does not seem to have lasted long, for the same demographic dynamics that ended in the emergence of new villages. But Saignes had already proposed that this seemed to have been a process that repeated itself many times<sup>31</sup>.



XI.1 El actual pueblo de Santiago de Chuquilla visto desde el poblado prehispánico de Itapilla kancha

¿Qué distinguía, entonces, a los lipes de otros grupos? ¿Por qué ese énfasis en la debilidad de los lazos coloniales? ¿Cómo el orden colonial toleraba una situación como esta? ¿Es correcta esta imagen? ¿Efectivamente constituían un grupo excepcionalmente liberado de las presiones fiscales coloniales a fines del siglo XVI? ¿Realmente, al interior del orden colonial existían algunos grupos sobre los cuales las condiciones de dominación no eran las mismas que para las grandes unidades políticas? ¿O se trataba, más bien, de una de las énfasis construidos por una de esas discursividades en pugna?

Es cierto que su condición de vecinos de tierra de guerra los tornaba inseguros o «poco sujetos» a los ojos españoles, y que esa discursividad implicaba una fama con ciertas connotaciones de peligrosidad. Si eran «domésticos», por el contrario, no habría riesgos. Es lo que afirma Capoché: «siendo gente mansa que se podría hacer mucho fruto en sus almas; y vemos que no hay quien se ofrezca por la dis-

---

tán situados a unos cuantos minutos a pie, quebrada adentro. Un caso similar ocurre con Chuquilla y el poblado de Itapilla kancha, ubicado en una ladera de los cerros que bordean la localidad colonial y que están, uno del otro, a simple vista. Agradezco a Axel Nielsen, José Berenguer y Cecilia Sanhueza, una vez más, el haberme dado la oportunidad de visitar y recorrer esos sitios.

<sup>30</sup> Axel Nielsen, comunicación personal.

<sup>31</sup> Saignes 1987.

posición de la tierra que otro peligro ni riesgo no hay»<sup>32</sup>. ¿Esas prácticas sociales estaban tan fuertemente marcadas por la discursividad sobre la tierra?

También la *Reducción* muestra que en varios de los *ayllus* y parcialidades había gente sin bautizar. El caso de los hurumitas es uno de los más evidentes, de las diez personas registradas únicamente su dirigente estaba bautizado; pero se encontraba igualmente gente en esa condición entre los quemes, los de Tuca, Palaya y Lauasa, y los pololos.

Sin embargo, y a despecho y en contra de esa fama de ausencia de obligaciones y también de lo afirmado por Lozano, a esos habitantes de una tierra pobre, vecinos de la tierra de guerra que evitaban pagar lo que les correspondía como tasa y que nos son presentados como excepcionalmente liberados de muchas de las cargas fiscales, pareciera haberles caído igualmente el peso de su condición colonial de indios. Hay una constante contradicción con algunos documentos administrativos que señalan que, aunque con dificultades y permanentemente atrasados<sup>33</sup>, los caciques de los lipes acudían a pagar «lo que deuen de tributo a su magestad» en Potosí<sup>34</sup>. Ya fuera con productos tales como textiles (ropa, costales, mantas, sogas), sal y ganado o, más tarde, con plata, pagaban parte de su tasa y proporcionaban gente para las diversas labores extractivas mineras.

Es difícil, por lo tanto tener respuestas a las preguntas anteriores. Puede tratarse, efectivamente, de que los lipes ocuparan, en el relato público, una cierta posición de ambigüedad, con una carga semántica que los pusiera en el borde, entre la a-fiscalidad y la integración, en una descripción cuyos matices o situaciones, por ahora, sería difícil precisar. Pero también aparece el problema de las relaciones entre prácticas sociales, discursos y discursividades. Lo variable de esas relaciones —no siempre similares entre cada plano discursivo y sus referentes de las prácticas sociales— plantea constantemente una nota de atención.

Entre ambos planos descriptivos —el fiscal y el referente a la tierra—, se puede percibir una continuidad. Como en el caso de la tierra, considerada desde el punto de vista fiscal, la carga semántica aparece marcada por lo negativo. En una estructura cuyos polos fuesen «integración colonial vs. marginalidad colonial», fueron ubicados claramente en el extremo de marginalidad, así como la tierra lo

---

<sup>32</sup> Capoche Op. cit.: 128.

<sup>33</sup> Por ejemplo AHP Cajas Reales 910, f.96, año 1577.

<sup>34</sup> Véanse, por ejemplo, AHP Cajas Reales 1, años 1555-1573; Cajas Reales 2, años 1557-1560; Cajas Reales 5, año 1566; Cajas Reales 9, año 1571; Cajas Reales 22, año 1572; Cajas Reales 27, años 1574-76; Cajas Reales 911, años 1564-1570; entre otros registros del siglo XVI.

estaba en el extremo de la pobreza. Es decir, esta primera presentación pareciera corresponder, igualmente, al discurso público. Sería precisamente la existencia de esa voz social, de la fama que tenía la tierra, lo que les permitiría a los lipes «significar ser gente tan pobre»<sup>35</sup>, consiguiendo así eludir la carga colonial.

Los enunciados que corresponden a la descripción que hizo Lozano Machuca de la situación fiscal a fines del siglo XVI resultan, por decir lo menos, curiosos. Aunque «están» en la Corona Real, formaban parte de las encomiendas que habían retornado a la administración real directa por muerte o abandono de sus titulares, «*jamás*» habían sido visitados, ni estaban —por lo tanto— reducidos y a pesar de que algunos vivían en «pueblos principales», la mayoría lo hacía dispersa en «partes y pueblezuelos», divididos, sin orden, sin policía, sin doctrina ni ley evangélica y, por supuesto y coherentemente con toda la descripción, sin bautizar. Más aún, o pagaban mal su tasa o, simplemente, no pagaban tributo.

Cuadro XI.3  
Los lipes — «Condiciones coloniales»

«están en la Corona»	pero	no están reducidos ni visitados
«están tasados»	pero	pagan mal o no pagan su tasa
«tienen sacerdote»	pero	están sin bautizar y sin doctrina

¿Qué nuevos elementos de análisis pueden iluminar esta curiosa disposición del relato? ¿Cómo definir o precisar esta suerte de ambigüedad, de un «sí pero no» que parecía articular la posición fiscal de los lipes? Estaban colonialmente incorporados pero no lo estaban. Nuevamente aparece aquí el tema de la tensión del relato, esa preocupación del autor por exponer una «verdad» que quedaría oculta por aquello que «se dice». Era el discurso social, colectivo, el que —erróneamente según Lozano— decía y con ello se creía, que ellos «estaban», que «eran», que «tenían», etc., pero la «verdad» es que no, que se trataba de todo lo contrario. Si anteriormente hemos podido ver que el relato de Lozano estaría atravesado por la oposición «verdad vs. fama» —el discurso de Lozano contra otra discursividad—, esta me parece otra manifestación de esa estructura que buscaba producir una transformación en las prácticas sociales sobre los lipes y, por consiguiente, en las discursividades respectivas.

<sup>35</sup> LM: 32.

Sobre ello se intenta llamar la atención. En el plano de lo fiscal la construcción del relato aparece coherente con aquella de la tierra: lo que se dice o se cree, resulta siendo lo contrario. Es nuevamente la misma estructura: lo que se dice y que resulta incorrecto es la fama y lo que «realmente» es, corresponde al recurso de la verdad.

Semánticamente se puede visualizar aquí una estructura más compleja que la entrevista sobre la «pobreza/riqueza». Al interior de este tipo de estructura aparece un tercer elemento, no marcado, que permitiría articular ambos polos del relato: son *pero* no lo son, o están *pero*. Es un término no explicitado a nivel superficial del relato, sin embargo, la significación de la «verdad» sobre los lipes no se podría entender sin este condicional *pero*. ¿Por qué se hacía necesaria una estructura más compleja? ¿Qué otros planos de significación o producción de sentido se puede estar articulando?

#### b) «Demás de estos cuatro mil aymaras [...]» (El plano étnico)

Independientemente de los tamaños de cada uno de ellos, el relato de Lozano identifica en el espacio «intitulado de los lipes» al menos a tres grupos: aymaras, aparentemente mayoritarios y dominantes; urus, minoritarios y pobres, y «otros», marginales y carentes de denominación propia, instalados al parecer en una suerte de espacio liminal, en los «bordes» de la tierra.

#### Cuadro XI.4 Los lipes — Enunciados étnicos

«y habrá como cuatro mil indios aymaraes, antes más que menos»

«demás de estos cuatro mil indios, junto al cerro de Escala [...] hay cuatro pueblos de indios uros que se llaman Pololo, Notuma, Horomita, Sochusa [...] y todos estos son de su majestad»

«demás de los cuatro mil indios referidos, había en este repartimiento otros mil indios uros, gente pobre que no siembran ni cogen y se sustentan de caza de guanacos y vicuñas y de pescado y de raíces que hay en ciénegas, que llaman coroma y con esto se hacen pobres los cuatro mil aymaraes porque siendo gente rica de ganados de la tierra y que cojen y siembran y tienen contrataciones y rescates en esta villa de Potosí, Tarapacá y Atacama y que funden muchos metales que sacan de las minas, se excusan de pagar tributo a su majestad a título de pobres, como los mil indios uros que lo son verdaderamente [...]»

«[...] los caciques lipes, como gente de más razón y entendimiento que los demás indios [...]»

«[...] hay otros indios que confinan con los indios de guerra de Omaguacas y Casavindo y tienen trato y comercio con estos lipes los cuales están neutrales, que no son de paz ni de guerra y entran en Potosí con nombre de indios lipes y atacamas con ganados y otras cosas de venta y rescate [...]»

En cuanto a la identificación «étnica» de estos grupos, Lozano coincidía esta vez con la fama general de la tierra; en esta se afirmaba que:

El número de los indios será tres mil; la mitad urus que viven bárbaramente sin tener más ley que nacer y morir; no tienen asiento ni lugar conocido, múdanse de una parte a otra; casi toda esta gente es infiel, y los que son bautizados, ninguna costumbre tienen de cristianos, ni rastro de fe, ni virtud. Los otros mil y quinientos, aymaraes; tienen algún mayor conocimiento y muestras de buenos deseos, y están poblados en treinta leguas de tierra en pueblos muy pequeños<sup>36</sup>.

En esta provincia ay mas de tres mill yndios uros de visita que están por reducir los mas dellos tan ynfieles como antes que se predicase el evangelio y no llena remedio que paguen tributo ni oyan doctrina porque se atienen a su horden que son uros como que no fuesen hombres por que ven que les a aprovechado para estarse en su ynfelidad y oçiocidad como quiera que como a gentes mas neçessitadas e yncapaçes se auia de auer procurado sacarlos de las lagunas cuebas y totorales para que aprendieran doctrina [...] San Pablo del Villar y março 16 de 87 años. Damián de la Bandera<sup>37</sup>.

Lo primero que llama la atención es que, en este plano, las tensiones anteriores, existentes entre las discursividades que tenían «fama» y la que intentaba imponer Lozano, parecen dar paso a una nueva estrategia de enunciación, ya no articulada entre la verdad y la falsedad, sino que muestra un cierto consenso discursivo cuando se trata de dar cuenta de lo que podríamos llamar los planos étnico y socio cultural, presentes en esas descripciones sobre los lipes. Las tensiones parecen ser menores, aunque se mantienen, como lo veremos más adelante, y aumentan los puntos en común.

Se trata, ciertamente, de esas «palabras distantes» a las que me he referido anteriormente y en ese contexto destacan los términos en los cuales están expresadas estos relatos. La marginalidad y asocialidad y esa condición de tierra de borde y de pobreza que los caracterizaba, quedarían relegadas, al menos momentáneamente, a un segundo plano. A nivel «étnico» los lipes no serían distintos de esas otras sociedades del altiplano central. La descripción de Capoche es aún más formal. Ellos estarían organizados en diez *ayllus*, cada uno con sus respectivos dirigentes, subordinados, a su vez «a dos caciques superiores»<sup>38</sup>. Todo muy ordenado. Aymaras y urus, organización decimal, estructura dual... Solo que en los documentos burocráticos ese orden resulta muy discutible. Únicamente si

---

<sup>36</sup> Capoche Op. cit.: 127.

<sup>37</sup> AGI Charcas 43, carta del 16 de marzo de 1587, f. 1v.

<sup>38</sup> Capoche Op. cit.: 127.

se asume que los hurumitas eran parte de los chuyca; que Tuca, Palaya y Lauasa efectivamente formaban una unidad; que los colcha, yalas y curaguari, a pesar de tener una misma autoridad, don Agustín Yocana, eran grupos segregados entre sí, y se excluye a los pololos, los grupos reducidos en Lípez llegan a diez *ayllus* o parcialidades (ver tabla X.1). Por otra parte, es cierto que se podría sugerir una posible estructura dual en el caso de colchas, mañicas y quemes —y aún así la documentación no es suficientemente explícita— pero es mucho más difícil hacerla extensiva para el resto.

Esas descripciones sobre los lipés plantean un segundo nivel de problemas. Generan una contradicción entre la denominación fiscal colectiva: «los lipés» que no reconocían distinciones internas, y la descripción socio-cultural o étnica, en la que hay al menos dos grupos (o tres de acuerdo a Lozano Machuca), que rompe así la homogeneidad que sugiere el único nombre: lipés.

Esa estructura discursiva repetiría en sus líneas más generales el panorama socio-cultural ya conocido de varios otros grupos altiplánicos aymaras, que compartían espacios y estructuras sociales con los urus. Por una parte, los aymara, descritos aquí como ricos ganaderos y agricultores, con dirigentes étnicos «de más razón y entendimiento»; comerciantes o activos intermediarios entre Tarapacá, Potosí y Atacama; mineros que en sus «casas y rancherías» tenían «hornillas de fundir y afinar plata y muchas guairas en los cerros». Por la otra, los urus, pobres y sin agricultura y, por lo tanto, sin sembrar ni cosechar; básicamente pescadores, cazadores y recolectores de raíces acuáticas, que habitaban lagunas y cuevas. «Gente bruta», en definitiva, como «que no fuesen hombres» como lo decía Bandera.

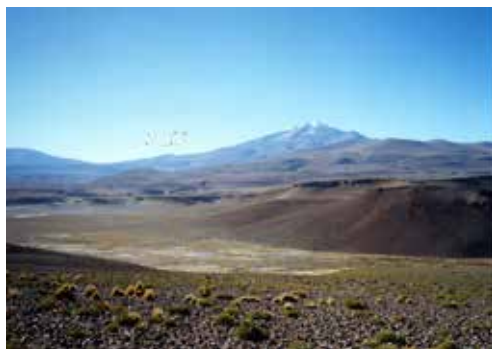
Aquí surge una fuerte tensión entre los significantes del relato y los significantes de las prácticas sociales que se pretende describir y clasificar. Esta estructura de aymaras «ricos, inteligentes, agricultores» vs. urus «pobres, recolectores y cazadores, gente bruta», formaba parte de otro discurso, el sistema de clasificaciones aymara sobre las diferencias culturales. Todos estos relatos coloniales sobre los lipés parecieran alejarse, así, de la descripción directa para apoyarse en otra discursividad, autorizada, reconocida y valorada en la época: la de las diferencias entre la gente (*jaque*) y las distintas humanidades disminuidas, entre primitivos y civilizados. Las marcas «canónicas» que conforman aquello que Wachtel denominó el «mito etnográfico» sobre la «brutalidad» uru, tales como la ausencia de agricultura, la recolección de raíces acuáticas, o las viviendas en lagunas y totorales, fueron transferidas sin conflicto ni transformación a este nuevo relato. La adaptación fue a ratos tan directa, que Bandera los describió como habitantes

de lagunas con totorales, inexistentes en ese espacio ecológico (ver, por ejemplo, las figuras XI.2 y XI.3).

Se puede observar —sin embargo— una interesante coincidencia entre este relato y los de la discursividad sobre la tierra. Creo que ambos, los de esa tierra de guerra y estos sobre los distintos grupos étnicos en Lípez, recurren a procedimientos similares de construcción. Porque así como en la tierra de guerra habían efectivamente conflictos, que son los que permitieron la denotación de la categoría «tierra de guerra», al parecer también habían diferencias en las prácticas culturales y tecnológicas entre las diferentes sociedades que habitaban ese altiplano meridional. Son estas las que, a su vez, dieron lugar a hablar de aymaras y urus, sin que los grupos así denominados lo fueran necesariamente. Esta relación indirecta, a veces cercana y a veces distante, entre lo que se escribía de ellos y sus referencias, y la estructura discursiva que permitía hacerlo se entremezcla de nuevo. Lo que me parece extremadamente interesante es que, para referirse a una situación de diferencias culturales percibidas como de desigualdades, el discurso al que se acude es uno ya preexistente, el aymara. Se trata de un procedimiento



XI.2 Laguna Colorada



XI.3 Vegas de pastoreo en el sector de Pololos

de connotación en cuyo empleo coinciden tanto Lozano Machuca como aquellos que sustentaban la discursividad que el decía rechazar. ¿Por qué?

Básicamente, creo que parte de la respuesta se encuentra en el alto grado de eficacia social y descriptiva que había alcanzado el «mito etnográfico» sobre los urus que servía para designar a un conjunto muy amplio de sociedades consideradas culturalmente marginales y, por extensión, pobres. Cuando Damián de la Bandera indicaba que los lipes eran tres mil urus sin hacer mención a los aymaras, creo que estaba enfatizando su condición de indios pobres. En una discursividad permeada como la española, los indios pobres eran urus, en tanto que los ricos, eran aymaras. Esa era cuando menos la discursividad hegemónica<sup>39</sup>. Y fue, por consiguiente, una de las imposiciones discursivas de la época. Fue empleando precisamente esa misma estructura que Lozano Machuca clasificó a los pescadores de la ensenada de Atacama describiéndolos en términos muy similares a los urus de Lípez y a cualquier otra sociedad caracterizada como tal: gente sin reducir, sin bautizar, bruta, pescadores-no agricultores<sup>40</sup>.

En su carta al virrey, por consiguiente, Lozano no estaba intentando negar la existencia de la pobreza y la marginalidad de los lipes; lo que pretendía era mostrar que «no eran tan pobres como se decía». No se trataría, entonces, de postular la inexistencia de urus, sino de resaltar la de los aymaras. Si bien hay urus —acepta— no son tantos *como se dice*, los mayoritarios son los aymaras. Y aquí asoman nuevamente las tensiones intertextuales, puesto que la fama, de la que Bandera es el exponente más claro, apuntaba justamente a lo contrario: eran todos urus, al extremo de que el Corregidor de Paria ni siquiera señalaba a los aymaras y Capoché los hacía equivalentes: eran tantos unos como otros. Es decir, nuevamente y en la perspectiva de nuestro funcionario potosino, se trataba de marcas de la tierra que la fama aceptada no había sabido ver y entender. Y la descripción sobre esos aymaras está completamente orientada a producir un sentido muy claro: su riqueza, contraria a la pobreza postulada por la fama. Ellos tenían abundancia de ganados, eran agricultores y no recolectores, comerciaban con las villas españolas y, sobre todo, eran grandes mineros y fundidores. «Funden muchos metales», señala, y «tienen hornillas de fundir y afinar plata» en tal cantidad que las había en las casas pero también en las «rancherías»; más aún, en las faldas de

---

<sup>39</sup> Lo que no implica la ausencia de otras descripciones, más finas o discrepantes de esa «oficialización» de la clasificación.

<sup>40</sup> «En la ensenada de Atacama que es donde está el puerto, hay cuatrocientos indios pescadores, urus, que no son bautizados ni reducidos ni sirven a nadie [...]» LM: 32, f. 145r.

los cerros —en el espacio de lo no domesticado incluso— también había *wayras*, de manera tal que «todos en general se ocupan en beneficiar y sacar plata». El programa que organiza esa descripción se muestra para el lector (el virrey): los indios ricos, aymaras, «se excusan de pagar tributo a su majestad a título de pobres, como los mil indios Uros que lo son verdaderamente» y lo que hace Lozano es, nuevamente descubrir la falacia de la fama y mostrar «la realidad» de la tierra. *Sí*, es cierto que hay pobres, *pero no*, son más los ricos.

Me parece sugerente la posibilidad y quiero destacarlo en esa dimensión, de que ese panorama étnico no describiera en realidad la existencia de aymaras y urus, sino de que las diferenciaciones culturales y productivas a las que me referiré más adelante, hayan servido en realidad para un debate que estaba de trasfondo: el de las condiciones de explotación posibles sobre las sociedades de Lípez. En esa perspectiva, la estructura discursiva «aymaras/urus» y la cuantificación de unos y otros permitía connotar las diferentes apreciaciones coloniales.

Por último, en un único y brevísimo párrafo que no permite demasiados análisis, Lozano escribió: «Y asimismo dice [Pedro Sande] hay otros indios»<sup>41</sup> que, instalados en los bordes, confinaban con «los indios de guerra», con la asocialidad misma<sup>42</sup>. Eran innombrables a tal punto de que, en determinadas oportunidades «tomaban» el nombre de los lípes o los atacamas. ¿Identidades flexibles? ¿Había unos indios que tenían como estrategia «tomar» el nombre de otros? ¿Por qué no eran nombrados? ¿Por qué no se les identifica, en un relato orientado a dar a conocer la tierra? ¿Por qué el acto de nombrar, de imponer las palabras, que es tan caro a cada grupo dominante —y a su burocracia en especial—, se ausenta aquí? ¿Es este, acaso, uno de esos silencios que también caracterizan a cualquier discursividad? Entonces, ¿qué puede significar en este contexto no ser «lípes»? Los no-lípes podrían ser chuquillas, quemés o pertenecer a algunos de los grupos que allí habitan y que solamente fueron clasificados más tarde como lípes luego de la reducción. Una cuestión sobre la cual quisiera llamar la atención es que estos innombrados iban a Potosí con «ganado y otras cosas». Son prácticas registradas también con respecto a los mismos lípes, las distancias culturales entre unos y otros no parecerían ahora tan lejanas.

De su descripción se desprendería que estaban fuera del orden colonial, puesto que para poder llegar hasta Potosí «con ganados y otras cosas de venta y rescate»<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> LM: 31 f. 145.

<sup>42</sup> Para un análisis más detallado de este aspecto, véase Martínez C 1992a.

<sup>43</sup> LM loc. cit.

tenían que pasar por algo que no eran, por ser lipés o atacamas. A ellos se les impuso el procedimiento aplicado a los indios «de guerra» y sus comarcas, que por el hecho de serlo no necesitaban ser nombrados. En este caso, parece tratarse de indios que «están neutrales, que no son de paz ni de guerra». Nuevamente una condición curiosa, ¿se podía ser *neutral* frente a la corona española? ¿Qué capacidad de manejo político tendría un grupo como ese? Esta condición los pone en la misma posición discursiva sobre las poblaciones de los bordes. Son «otros» sin nombre, son ambiguos puesto que no están ni de paz ni de guerra y son descritos como, incluso, con la posibilidad de emplear las identidades de grupos diferentes a ellos<sup>44</sup>. En este punto Lozano abandona nuevamente la tensión discursiva sobre los lipés, puesto que estos «otros» estando en los lipés, no lo serían.

Los textos de Lozano o Capoche, sin embargo, son representativos de esa «mirada distante» que «hablaba» y difundía socialmente una o varias «pública voz y fama», elaboradas a partir de los relatos de otros, de lo que se decía; e incluso las cartas de Damián de la Bandera, escritas desde Paria, comparten esa condición de lejanía.

¿Qué diferencias culturales podría estar encubriendo esa discursividad sobre aymaras y urus, ricos y pobres?

### c) «Sin orden ni policía de ley natural» (el plano socio-cultural)

Después de haberle relatado al virrey sus motivos para escribirle y de exhibir su interés en mostrar «la verdadera» condición de la tierra y sus habitantes y de presentar ante sus ojos la descripción de la tierra y de la nación que la ocupaba, Lozano concluye su narración sobre los lipés con unos pocos párrafos, dedicados esta vez a caracterizar algunas de sus actividades, consideradas económica y culturalmente relevantes. Él cierra ese relato con una breve reflexión sobre cómo los lipés «engañaron» al virrey y lograron proyectar la imagen de pobreza que buscaban dar, «y así el día de hoy traen por refrán los dichos indios que dos indios engañaron a un visorrey»<sup>45</sup>. A continuación, y sin mayor explicación, se inicia el relato sobre los atacamas. De esta manera, tanto el inicio como el final de la narración quedan enmarcados en una tensión entre verdad y mentira.

---

<sup>44</sup> Esto, a pesar de los innumerables problemas teóricos y metodológicos que plantea a la investigación etnohistórica la sola mención de prácticas identitarias «intercambiables».

<sup>45</sup> LM: 32 f. 145.

¿Por qué incluir una caracterización de sus actividades, si ya había demostrado, según sus propias palabras, que habiendo aymaras, ellos eran más ricos y podían pagar más tasa? ¿Contra qué discursividades se enfrentaba esta vez?

La primera de las preguntas puede ser respondida sin mayores dificultades. Hay un orden de los discursos, sobre todo el de la tierra, que se imponía a cualquiera que deseara hablar sobre una sociedad indígena, ya sea para reforzar la fama existente o, como en este caso, para intentar imponer otra. Es al interior de este discurso que debían ordenarse y ser caracterizadas las prácticas culturales y sociales de sus habitantes, puesto que debían estar en armonía con la «constelación» de esa tierra. En este sentido, Lozano no muestra nada nuevo en un orden discursivo que ya estaba instituido socialmente de antemano. Recordemos lo señalado por Fernández de Oviedo respecto de que primero se debían considerar la disposición y calidad «de la tierra» y, únicamente a continuación, «la manera del vivir e costumbres de los naturales de ella»<sup>46</sup>. La empresa discursiva de Lozano Machuca aparece, así, prisionera de un orden que es el mismo que permitió que Lípez fuera una tierra con «fama de pobre», pero muestra, asimismo, la acuciosidad con la que Lozano escribe. Manteniéndose estrictamente apegado a ese orden intenta discutir todos sus planos de manifestación. Si la tierra había sido «mal entendida» y tenía una fama que no le correspondía, pues entonces se podría deducir que lo mismo ocurría con las «maneras del vivir y costumbres de los naturales de ella»; eso permite, igualmente, ubicar el contexto de estas descripciones. Nuevamente y como a lo largo de todo este análisis, aquí no se trata de una descripción directa de una sociedad indígena. La descripción sobre las prácticas socio culturales está nuevamente puesta bajo la férula de los discursos sobre la tierra y las naciones. Y, como en todos ellos, habrá siempre un juego esquivo entre las prácticas sociales y culturales de esas sociedades, por una parte, y el orden connotativo que organizan los enunciados españoles, por otra. Enunciados que, ciertamente, se apoyan sobre algunos determinados aspectos de la sociedad descrita, pero que también y de manera simultánea la organizaban simbólicamente, remitiendo permanentemente a discursos que estaban más allá y más acá de cada documento y de cada texto.

Creo que es igualmente posible intentar una respuesta a la segunda de mis preguntas. ¿A cuál o cuáles discursividades se enfrentaba Lozano?

---

<sup>46</sup> Fernández de Oviedo 1945 [1549]: 129. Véase el capítulo VI.

En la historia de la encomienda de los lipes hay un primer momento, que puede ir aproximadamente entre que ella fue otorgada a Diego López de Zúñiga y hasta mediados de la década de 1550, cuando los que eran sus encomenderos titulares ya se habían ido, retornando a España. En ese corto período, la encomienda pasó de manos de López de Zúñiga a las de Núñez de Segura y Tapia, de las suyas a las de Joan de Lastres, cuando Gonzalo Pizarro se las arrebató para darla como un premio y un estímulo a uno de sus seguidores; pocos años más tarde, los mismos encomenderos despojados consideraron que esa encomienda era lo suficientemente valiosa como para luchar por su devolución. Los vaivenes y cambios de mano sugieren que inicialmente se tenía una valoración positiva de la encomienda, de las riquezas que podía proporcionar al punto de justificar todas esas luchas. Aún en 1550, cuando se hizo la tasa desde Lima, las cargas tributarias sugieren todavía esa valoración de los lipes como potenciales productores de riquezas. Una comparación: el repartimiento de los Chichas, considerado como uno de los más ricos de Charcas, debía tributar anualmente 4.800 pesos según esos mismos tasadores, en tanto que el de los lipes debía pagar 3.000 pesos anuales<sup>47</sup>. Si se toma en cuenta la cantidad de tributarios de uno y otro repartimiento, se puede concluir que el de los lipes si bien no era percibido como de los más ricos, tampoco era de los que rentaban una tasa insignificante. Pocos años más tarde, por el contrario, la valoración que se hacía de esa misma encomienda había cambiado radicalmente. Ahora su marca era la de la pobreza y la esterilidad.

En la *Memoria de los repartimientos* de La Gasca, se encuentra una anotación sugerente: «los indios de Lipe no tienen maíz i estan en tierra mui esteril i de poca comida, tienen ganado aunque no en cantidad»; poco más adelante, en el mismo documento se vuelve a afirmar: «[...] tienen ganado i no maíz»<sup>48</sup>.

Observemos que esa temprana descripción aparece marcada por una caracterización previa de la tierra: era ella la «muy estéril y de poca comida». Por consiguiente, los de Lipe no tenían maíz y poseían «poco ganado». Los términos en los que se hizo esa caracterización de las actividades productivas en Lipez son igualmente representativos de una manera de medir y describir la riqueza de una sociedad, puesto que la comparación operaba en relación a otras sociedades andinas altiplánicas que sí tenían maíz y riquezas. Como, por ejemplo, los *orejones* de la

---

<sup>47</sup> AHP Cajas reales 1, fs. 56r — 59v y fs. 109r-113v.

<sup>48</sup> Loredo 1940: 57, 61.

misma encomienda, quienes sí eran «indios de maíz i tienen cient cestos de coca de mita»<sup>49</sup>.

Paulatinamente se fueron agregando otros pequeños fragmentos a esa caracterización que era, en definitiva, cultural. En partes de su descripción, Capoché utiliza una estructura narrativa similar a la que se encontraba en la *Memoria*. De su escritura se desprende esa «armonía», el vínculo de continuidad entre la tierra y las costumbres de sus habitantes que formaba parte de los discursos sobre las tierras: «Tiene sierras altísimas de perpetua nieve y llanos que son unos salitrales sin ningún fruto ni hierba. En las faldas de sus sierras están las poblaciones de sus indios, que *se mantienen* de raíces y quinua y algunas papas, sin otro mantenimiento»<sup>50</sup>. «Se mantienen» encierra toda una clasificación social y cultural. Los productos son raíces, quinua y, tan solo, *algunas* papas. Se trata de una agricultura desvalorizada, precedida en el listado por la importancia de las raíces. Algo que parece lejano a las «riquezas» de los que cultivaban maíz. Como lo describiría años más tarde Vázquez de Espinoza, casi en los mismos términos: «Esta provincia es de pocas comidas; los indios viven en valles pequeñitos; donde siembran *Cañagua*, que es una semilla de modo de Cañamones con que se sustentaban»<sup>51</sup>. La continuidad de enunciados es evidente. No hay prácticamente ninguna distancia entre las «pocas comidas» de la *Memoria* de La Gasca y la referencia de Vázquez de Espinoza, entre el mantenerse de raíces y el sustentarse con la siembra de la cañagua. La pobreza es evidente y recuerda otra descripción similar, esta vez sobre Atacama, del revisador Alonso de Espejo: «[...]es en si ynfructuossa, y no tiene tierras para sembrar, mas que la rivera de un estero [...] Y este es mas *entretenimiento* que fruto»<sup>52</sup>.

Sería imposible así que en tierras de esas características sus habitantes hicieran algo más que sobrevivir, «manteniéndose», como lo escribió Capoché, o «entreteniéndose» como los caracterizaba Espejo.

A pesar de que Capoché agrega a continuación que sí tenían mucho ganado de la tierra, la marca de la verdadera abundancia está puesta en lo salvaje; era una naturaleza tan ruda como sus habitantes y sus actividades:

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*: 57.

<sup>50</sup> *Op. cit.*: 127, énfasis mío.

<sup>51</sup> *Op. cit.*: 620-21.

<sup>52</sup> AGNA Sala IX: 7-7-1, f. 1r, el énfasis es mío.

Tiene esta gente mucho ganado de la tierra, y vicuñas y guanacos, de que se mantienen. Hay mucha caza de perdices y vizcachas y finos halcones. Tiene grandes ríos que bajan de las sierras y en llegando a los llanos se tornan las aguas saladas; y en el invierno son los llanos unas marismas por cubrirse de agua y algunas sierras con pueblos quedan hechas islas [f.44v], cercadas de agua por estar asentadas en lo llano, aunque no está hondo. En el verano se enjugan estas aguas y se descubre la tierra, que queda hecha un salitral; y con los rayos del sol hace una reverberación en lo blanco muy perjudicial para los ojos. Vacas ni cabras no se crían, ni caballos, y los que echan al campo se tornan locos de los recios vientos que corren, y el que comúnmente persevera es poniente. Hay grandes hielos y nieves, que comienzan a caer desde principios de marzo hasta fin de agosto, que es el verano y tiempo seco, porque no llueve en él, y es el más frío del año. Y cuando llueve hay templanza<sup>53</sup>.

La descripción abunda y se extiende sobre lo salvaje. Es el dominio de lo «no domesticado». Había vicuñas y guanacos y abundante caza; y por contraste, aparte del abundante ganado de la tierra, el ganado doméstico europeo no tenía cabida. Comparativamente con la extensión descriptiva de la geografía, la ganadería en general no muestra mayor esfuerzo narrativo. Y todo ello está entretrejido con las condiciones de la tierra, de sus sierras y ríos caudalosos, sus salitrales, hielos, vientos y nieve. Como lo decía el mismo Capoche: se trataba de un espacio inhabitable «sino fuera por *la bárbara nación* de que está poblada»<sup>54</sup>. Y es nuevamente Vázquez de Espinoza quien se encarga de repetir esa misma configuración descriptiva, aunque sea casi treinta años más tarde. Además de «pequeñitos pescados, que pescan en una laguna», la tierra «*como tiene tan grandes despoblados*», estaba «*llena, y cubierta* de ganados silvestres, como son guanacos, vicuñas, venados, viscachas, y otros animales de que también se sustentaban los indios»<sup>55</sup>. La tierra *tiene*, es ella la que está plena de lo silvestre, puesto que como *tiene* tan grandes despoblados.

Por ello, no será de extrañar que los «presentes» ofrecidos al virrey Toledo por esas autoridades indígenas que lo visitaron consistieran en «unas plumas de avestruces y unas camisetas de unos animalejos terrestres que llaman chinchillas». Son todos recursos recolectados o cazados; y aquello que tiene una elaboración técnica, como los textiles, fue descrito igualmente en términos de una subvaloración: «unas camisetas de unos animalejos terrestres». Era en definitiva el espacio de lo

---

<sup>53</sup> Capoche Op. cit.: 128.

<sup>54</sup> Op. cit.: 127, énfasis mío.

<sup>55</sup> Op. cit.: 621, los énfasis son míos.

salvaje, de lo no cultural, de lo no civilizado; lo que se remarca eran sus raíces acuáticas, sus especies animales silvestres que, esas sí, abundaban al extremo de estar la tierra «cubierta» como lo describió Vázquez de Espinoza. Es una discursividad que se organizaba en torno a una caracterización de los espacios y de los órdenes cristianos del mundo. Una de sus consecuencias narrativas fue la pobreza atribuida a los lipes. Pero cuidado, se trataba de una pobreza que estaba definida desde lo cultural. Esa era una tierra pobre porque siempre había estado al margen, al borde de la cultura y la civilización.

Me parece que es a esa discursividad que se opone el texto del factor potosino. ¿Y qué señala? (ver cuadro XI.5)

La descripción brindada por Lozano es mucho más elaborada y compleja que las anteriores y exhibe una estrategia similar de construcción de sentido que la empleada respecto de la distinción entre aymaras y urus: «sí, pero». Lo que hace Lozano es reordenar los componentes descritos en la otra discursividad, siguiendo nuevamente la clasificación «aymaras (ricos, agricultores y pastores)-urus (pobres, recolectores silvestres), de modo que, sin negar los elementos presentes en ella, los relega al universo de lo asocial uru y abre un nuevo espacio: ahora el de la riqueza productiva, la agricultura, el pastoreo, que estaban ausentes en las descripciones antagónicas.

*Sí*: eran los urus los que, careciendo de agricultura —«ni siembran ni cogen»— se sustentaban en la no cultura. Eran ellos los que cazaban los guanacos y vicuñas y los que pescaban; ellos los que vivían de las raíces que describieron Capoche y los otros. *Pero*: como en realidad se trataba de una tierra rica, había también agricultura y ganadería: los aymaras eran ricos en ganado de la tierra y sembraban y cosechaban. El relato de Lozano llega a proponernos un extremo: la ausencia de maíz es beneficiosa, puesto que de ella resulta que los lipes eran «gente que no se emborracha ni acostumbran a beber chicha por no ser la tierra dispuesta ni aparejada para dar maíz»<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> LM p. 31, f. 145r.

## Cuadro XI.5

### Los lipes — Enunciados sobre prácticas culturales

«divididos en muchas partes y pueblos muy distintos y apartados unos de otros»  
«[...] los cuales son los pueblos principales de dicho distrito y sin estos habrá otros cien pueblezuelos de a 10, 20, 30, 50 indios»  
«hay pueblos que están unos de otros 15, 20, 40, 50, 80 leguas y más»  
«otros mil indios uros, gente pobre que no siembran ni cogen y se sustentan de caza de guanacos y vicuñas y de pescado y de raíces que hay en ciénegas, que llaman coroma»  
«[...] los caciques lipes, como gente de más razón y entendimiento que los demás indios [...]»  
«cuatro mil aymaraes porque siendo gente rica de ganados de la tierra y que cojen y siembran y tienen contrataciones y rescates en esta villa de Potosí, Tarapacá y Atacama y que funden muchos metales que sacan de las minas»  
«entran en Potosí con nombre de indios lipes y atacamas con ganados y otras cosas de venta y rescate [...]»  
«[...] en las casas y rancherías de los indios hay hornillas de fundir y afinar plata y muchas guairas en los cerros y todos en general se ocupan en beneficiar y sacar plata [...]»  
«Estos indios son extremadamente viciosos en comer coca[...] aunque es gente que no se emborracha ni acostumbran a beber chicha por no ser la tierra dispuesta ni aparejada para dar maíz»  
«dos cacique de ellos se presentaron en esta villa ante el señor don Francisco de Toledo, haciéndole presente de unas plumas de avestruces y unas camisetas de unos animalejos terrestres que llaman chinchillas»

Si se lee con atención, es el mundo de lo salvaje, de lo asocial, el que resulta ahora comprimido, que recibe unas pocas líneas en la narración, para dar paso a una mayor amplitud descriptiva: la de los aymaras.

Esta inversión de signos, de negativo a positivo, aparece en todo el texto. Mientras Capoche describía la riqueza minera existente en Lípez más como una posibilidad y, sobre todo, una sospecha de riqueza escondida de parte de esos indios, Lozano lo transformó en afirmación y la sospecha en simple condición de ignorancia que resulta de no haber allí españoles:

Los indios benefician metal por guaira, y habrá como doscientos [en el asiento de Osloque, JLM], y sin las minas publicas [f.45v] de los españoles *se cree tienen ellos otras secretas de donde sacan metales, [...]*<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Capoche Op. cit.: 129, énfasis mío.

Tienen entre si echado un bando y edicto público: que cualquiera dellos que descubriere en todas sus tierras minas de oro o plata —que es tierra de grandes minerales y de piedras preciosas— o tesoro enterrado en *uaca* o sepultura, que lo han de matar por ello<sup>58</sup>.

[...] funden muchos metales que sacan de las minas [...] en las casas y rancherías de los indios hay hornillas de fundir y afinar plata y muchas guairas en los cerros y todos en general se ocupan en beneficiar y sacar plata, y no se sabe las vetas de donde se saca, lo cual se sabría con facilidad si la tierra se poblase y hollase de españoles<sup>59</sup>.

Las tensiones intertextuales son evidentes. De sus lecturas aisladas podrían proponerse lecturas a ratos diferentes sobre ese mismo espacio y sobre sus habitantes, y estas mismas tensiones continúan abarcando otros planos descriptivos, como el de «los rescates». Mientras Capoche enfatizaba en el carácter recolector de sus actividades, y en su proximidad con lo salvaje como base de sus actividades de transacción, Lozano señalaba que incluso, participaban de la economía de mercado:

[...] y sin estos hay otros muchos indios que vienen a vender un género de ropa que allá hacen, y harina de quinua, y colores y plumería de muchas avestruces que se crían en su tierra<sup>60</sup>.

[...] tienen contrataciones y rescates en esta villa de Potosí, Tarapacá y Atacama. [...] Estos indios son extremadamente viciosos en comer coca y tienen de gasto ordinario de ella cada año más de diez mil pesos ensayados, porque todo el rescate que tienen en esta villa de Potosí es llevar coca solamente a su tierra<sup>61</sup>.

Los productos que esos mismos lipes llevaban a Potosí como parte del pago de su tasa, muestran efectivamente un manejo de recursos fundamentalmente vinculados a los rebaños de camélidos y a algunas actividades de caza y extracción de sal. En 1558, por ejemplo, se remataron públicamente en Potosí: «20 cabezas de ganado»; cinco mantas de abasca y vizcacha»; «15 piezas de ropa de abasca e vizcacha»; «14 costales de lana con doce sogas» y «12 piedras de sal», llevadas por don Pedro Coaquira<sup>62</sup>. Y en 1560, se hizo un nuevo remate, esta vez de: «catorze piezas de ropa de la tierra de abasca la mitad de ombre y la otra mitad de muger»; «diez piedras de sal»; «diez cabeças de ganado de la tierra»; «diez costales con sus

---

<sup>58</sup> Álvarez Op. cit.: 402.

<sup>59</sup> LM: 31, f. 145r.

<sup>60</sup> Capoche ibíd: 129.

<sup>61</sup> LM: 31, f. 145.

<sup>62</sup> AHP Cajas reales 2, f. 23r.

sogas»; «beynte bolsyllas de linpe»<sup>63</sup>; «dos fraçadas de vizcacha» y «dos mantas para caballo y vn mandil»<sup>64</sup>.

No hay referencias similares respecto de las labores agrícolas. Sin embargo, hay un dato que sí podría ser interpretado como muestra de las labores mineras que una u otra discursividad señalaban como parte de sus actividades: «[...] pagó don Alonso cacique del repartimiento de los lipes para en cuenta de lo que deue de tributo a su magestad de dos barras que metió a quintar»<sup>65</sup>. Se trata únicamente de dos barras, lo que si bien ratifica la realización de labores mineras, las redimensiona en un nivel bastante inferior al expresado en las discursividades dominantes acerca de su riqueza minera y de la importancia de sus fundiciones. Este es un dato interesante porque, a pesar de que de las afirmaciones de Capoche, de Álvarez y de Lozano sobre la importancia y extensión de esas labores de fundición, arqueológicamente no parece haber tampoco evidencias de ellas. No al menos en los sitios prehispánicos ubicados en el sector sur del salar de Uyuni, ni en los alrededores de los poblados actuales<sup>66</sup>. Es cierto que aún no existen estudios arqueológicos sobre las minas coloniales, todas ellas cercanas a las altas montañas (ver figuras XI.4 y 5) para determinar si estas explotaciones mineras tuvieron origen prehispánico o colonial. Las destrucciones de entorno asociadas a las explotaciones mineras hacen muy difíciles los trabajos arqueológicos. Se podría pensar que los hornos minerales descritos por Lozano que estaban situados en las montañas habrían existido; pero los hallazgos arqueológicos sobre los sitios de habitación actualmente conocidos no establecen trazos de actividades mineras.

Más allá de constatar o no esos manejos de los recursos, en las discursividades que acabo de revisar hay varios elementos que me parece importante destacar. Como lo mostró Platt, al menos durante el siglo XIX había diferencias importantes en la organización económica entre los *ayllus*, al punto, por ejemplo, que la riqueza ganadera estaba concentrada en los *ayllus* del sur y sur este de Lípez y no en los ubicados en el borde norte del salar donde, por el contrario, la actividad agrícola de quinua y papas era más relevante<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> *Linpe*: tierra de color rojo usada en la pintura colonial de iglesias.

<sup>64</sup> AHP Cajas reales 1, f. s/n.

<sup>65</sup> AHP Cajas reales 22, f. 72r.

<sup>66</sup> Axel Nielsen, comunicación personal. Este investigador ha señalado la atracción que ejerce la extracción de minerales entre los actuales pastores de lipes, pero de su propia descripción no pareciera haber una equivalencia con la importancia y sistematicidad de la explotación minera que le asignaban las fuentes coloniales del siglo XVI.

<sup>67</sup> 1987 a: 480-482.



XI.4 Iglesia mayor de San Antonio de los Lipes



XI.5 Ruinas de San Antonio de los Lipes

Y esas diferencias también parecen haber sido parte del paisaje socio económico prehispánico, como lo ha hecho notar Nielsen, quien distingue tres sectores con formas diferentes de asentamiento, de ocupación del espacio y de actividades económicas. Es en lo que Nielsen denomina «zona norte»<sup>68</sup> que se dan las condiciones para la agricultura de quinua y papas, que existe una buena base forrajera (ver figuras XI.6 a 9) y que se registran aún hoy, testimonios de caza de vizcachas y el empleo del *lipi* como técnica para cazar vicuñas<sup>69</sup>. Es una zona caracterizada

---

<sup>68</sup> Nielsen 2001 y 2002. Corresponde al borde sur del salar de Uyuni. La nomenclatura de la zonificación ofrecida por Nielsen puede prestarse a confusiones porque este autor excluye de ella, concientemente, al borde norte del salar de Uyuni, la «región intersalar» de Lecoq (1997: 65) que él no ha estudiado. Es por ello que he optado por continuar refiriéndome a los bordes del salar como puntos de referencia, para incluir a las localidades más septentrionales que los documentos coloniales consideraban parte de «los lipes».

<sup>69</sup> Al respecto, ver la discusión sobre «lipi» en el capítulo anterior.



XI.6 campos con quinua en Lakaya bajo



XI.7 Terrazas arqueológicas en las proximidades del pueblo de Colcha K, borde del salar de Uyuni



XI.8 Cultivo actuales de papas en las laderas altas de los cerros de Colcha K



XI.9 rebaños de llamas en la localidad de Colcha K

por poblados tanto en altura como en el plano, algunos fortificados, con recintos habitacionales de piedra y con estructuras circulares tipo *chullpas* (ver foto XI.10 y 11)<sup>70</sup>. Pero las condiciones ecológicas no permiten el desarrollo de la agricultura en ninguna de las otras dos zonas que Nielsen reconoce. La «sureste», donde se ubica la actual localidad de Pululos, no permite la agricultura y sí la ganadería y la caza, así como sustenta una masa de avestruces<sup>71</sup> importante. Es, casi por definición, la zona minera de Lipez. No hay allí poblados prehispánicos ni, tampoco, construcciones en piedra sino una arquitectura de barro con pequeñas maderas (ver figuras X.2 y X.3). La tercera zona, por último, exhibe las mayores condiciones de aridez y desertificación, por lo que ese autor concluye que «No se da en esta zona ninguna forma de agricultura y, salvo contadas excepciones (p. ej. Laguna Colorada), tampoco existen forrajes naturales en cantidades suficientes para sustentar actividades pastorales fuera del verano»<sup>72</sup>.



XI.10 Lakaya, poblados con chullpas, zona norte de Lipez



XI.11 detalle de una chullpa en Itapilla kancha

---

<sup>70</sup> Nielsen 2002.

<sup>71</sup> Suri, Rhea americana.

<sup>72</sup> Nielsen 1987: 4.

De esa sectorización se podría desprender, entonces, que la caracterización económica colonial de los lipes correspondería sobre todo a los núcleos humanos de la «zona norte» esto es, del sector al sur del salar de Uyuni, donde se ubicaba la mayoría de las localidades reducidas y el grueso de la población. En esta línea de aproximación, el espacio que Lozano reservaba a los urus es el que correspondería a la zona sureste, donde no había agricultura. Pero la diferenciación tan nítida entre aymaras y urus vuelve a tornarse borrosa o difusa. Porque la recolección —práctica cultural «uru» si se quiere—, aparece como parte de las actividades desarrolladas por aquellas comunidades «aymaras» que, en las discursividades dominantes, deberían haber estado dedicadas a la agricultura y al pastoreo. En la *Reducción* se señala, por ejemplo, que la caza y la recolección eran parte importante de las actividades de los quemés, ubicados en el sector agrícola de Lípez: «[...]y manda que la parcialidad de los yndios quemés pueblen en el pueblo de Chuquilla questauan en los pueblos siguientes Hatun Queme y Onga Bilaca Pocto Amincha Co Aysa y siendo como son naturales destos pueblos susodichos en ellos no abia jente ninguna porque lo mas del año se mantienen de caza y rayces andando todos diuididos y derramados»<sup>73</sup>.

¿Aymaras recolectores, urus ganaderos? Me parece que las prácticas productivas registradas en el siglo XVI al menos, no eran tan marcadamente diferentes como lo querían las descripciones que enfatizaban las diferencias entre aymaras y urus. Ellas tampoco eran como las marcaba la ecología, puesto que lo menos que podemos suponer, a la luz de los papeles del siglo XVII, es que se trataba de sociedades con una alta movilidad y con un manejo sofisticado de mecanismos de acceso a recursos diversos<sup>74</sup>. Se trata, en definitiva, de sociedades que eran más complejas que lo que se decía de ellas.

#### **XI.4 El peso de una fama o la hegemonía de una discursividad**

Entre los papeles del archivo del Arzobispado de Sucre, se encuentra una petición hecha en 1793 para resolver el desamparo espiritual en que se encontrarían los indios de Tagua. Tres fueron los argumentos centrales presentados por el párroco Joseph Fermín Terán: a) Las extremas condiciones de la tierra: «Sus veredas son intransitables a causa de ser todas ellas unas pampas interminables de sal, cuios vislumbres quitan la vista, bastantemente pantanosas..»<sup>75</sup>; b) la marginalidad y

---

<sup>73</sup> Reducción, f. 18v, énfasis mío.

<sup>74</sup> Martínez C. 1998.

<sup>75</sup> AA-S, Peticiones, documento 4345, año 1793, f. 2v.

asocialidad de sus habitantes: «[...] cuál será la calidad y circunstancias de unos yndios que lejos de estar disciplinados en los principales dogmas de nuestra santa religión, viven totalmente desamparados de todo lo que es racionalidad»<sup>76</sup>; c) por último, su condición de urus y de que, como tales, se mantenían con recursos miserables:

Sus moradores y feligreses de [sic] yndios ordinarios, que los nominan en el idioma natural urus, gente inculta, estúpida, cerrada, e irreligiosa y que por tales urus tienen por leyes de Ordenanza la exempcion de la tanda anual de ir a servir a la real mita de Potosí, como la de pagar solamente tres pesos y reales por año el Real tributo, y eso en quinua, pieles de vicuñas, costales y sogas, que son los efectos que producen sus países<sup>77</sup>.

La discursividad que enfatizaba la condición de pobreza, de marginalidad de los lipis y su condición de «urus» parece haberse impuesto, a despecho de todas esas tensiones y de los intentos de Lozano por demostrar que «no eran tan pobres como se decía» o que eran más los aymaras que los urus. La fuerza de esa discursividad es tal, que a fines del período colonial se repetían argumentos prácticamente idénticos a los que se formularon en el siglo XVI. Mi impresión es que ella se transformó en hegemónica y que dominó gran parte de las narraciones que se hicieron colonialmente a partir del siglo XVII.

#### a) «Diciendo que a causa de ser ellos uros [...]»

Al interior de la documentación escrita, en el siglo XVI, son inexistentes los relatos locales autoreferentes, que nos conduzcan a percibir las categorías discursivas de una identidad localmente percibida. En algunos pocos y aislados documentos se puede encontrar el testimonio de algún dirigente indígena, sobre temas más bien laterales a estos, y los documentos que más se podrían acercar a lo que podrían ser las expresiones más identitarias, lo hacen en condiciones tales que su contexto de enunciación puede a lo menos ser discutido:

[...] sabed que por parte de los caçiques y prinçipales e yndios del repartimiento de los lipis [...] fue presentada ante mi vna informaçion fecha en el asyento de minas de Potosi en diez y siete dias de noviembre del año pasado de quinientos e çinquenta e ocho [...] por la qual paresçe que los dichos yndios lipis se agrauian

---

<sup>76</sup> Ibid, f. 3r.

<sup>77</sup> AA-S, Peticiones 4345, f. 1v.

diziendo que a causa de ser ellos vros y no tener en su tierra mas que quinoa y sal y algunas papas que vale poca cosa [...]»<sup>78</sup>.

Si bien aquí los dirigentes coloniales de los lipes aparecen auto adscribiéndose a una pretendida etnicidad «uru» y ello resulta valiosísimo en nuestra búsqueda, no es menos cierto que, al menos como aproximación, no puede descartarse que esté operando aquí la dimensión colonial del término, aquella que como ya lo discutí, priorizaba el componente de pobreza fiscal.

Siguiendo esta línea de pensamiento, lo que se despliega ante nosotros es un conjunto de tácticas y esfuerzos para evadir de alguna manera las cargas fiscales coloniales. Los habitantes de Lípez parecen haber sido activos sujetos en la búsqueda de generar estrategias de resistencia a la dominación colonial. Al presentar esa petición, declarándose urus, consiguieron tanto la reducción de la tasa —fijada ahora por el virrey marqués de Cañete en 1559— como la remisión de todo lo adeudado hasta ese momento<sup>79</sup>. Pocos años después, volvieron a insistir ahora ante el virrey Toledo, con el viaje de dos dirigentes hasta Potosí que ya mencioné y con la entrega de esos presentes que Lozano Machuca declaró eran un engaño para hacerse pasar por pobres. Las tácticas para hacer de la pobreza un escudo contra el sistema colonial siguieron también con posterioridad a la reducción, puesto que, a consecuencia de ella, hicieron dos peticiones. La primera tenía que ver con evitar la mita minera y lograr permanecer en el territorio del *Corregimiento*:

Muy poderoso señor Diego de Cabrera defensor de los naturales en nombre de don Miguel Copa Osca y don Alonso Yacassa caçiques prinçipales de la prouincia de los lipes digo que los suso dichos dizen que por ordenanças e cedula despachadas por nuestro Vissorey don Francisco de Toledo esta mandado que los dichos mis partes ni sus indios no sean obligados a hacer labor e beneficio de las minas e ingenios de las Salinas por estar muy remotos y apartados dellas i ser gente pobre de tierra esteril y de caminos e punas muy asperas<sup>80</sup>.

La segunda petición tenía que ver, nuevamente, con el pago de las tasas:

[...] por quanto Juancho de Aldana Protetor general de los naturales de este reino en nombre de los Caciques e yndios de la prouinçia de los lipes me hizo relacion que el capitan Diego Marquez de Moscoso Corregidor de la dicha prouinçia hizo la reduçion de los dichos yndios lipes por orden mia y del señor Presidente de la Plata los quales estauan poblados en tres lugares que estan junto a la villa de Garçi

---

<sup>78</sup> AHP, Cajas Reales 1, f.58r, año 1559.

<sup>79</sup> AHP Cajas Reales 1, fs. 58r y ss.

<sup>80</sup> Revisita fs. 12v-13r.

Mendoça y los mando destes pueblos y estanças primeras y los dichos yndios por auer poco que se reduçieron no tenian hecho chacaras ni cossa ninguna donde pagar sus tasas y que si por si no se remediara no seria de ningun efecto la dicha reduçion y para que no se deshiziesse me suplico fuese serbido de mandar declarar que los dichos yndios no paguen tassa por quatro años ni que hagan otro seruicio personal atento a que no tenian de donde ni con que podella pagar reseruandoles ansi mesmo de cualquier seruicio personal<sup>81</sup>.

El resultado de ambas peticiones favoreció, nuevamente, las pretensiones indígenas: «reserbo a los dichos yndios lipes que de nuevo se an reducido en los tres pueblos de Tagua Colcha y Chuqui de acudir a mitas seruicios personales y de tasa y tributo por tiempo de tres años»<sup>82</sup>.

Si se analiza desde esta suerte de «tradición de resistencia», la declaración inicial que reconocía su condición de urus de parte de sus caciques podría ser entendida más bien como parte de esas estrategias que buscaban, en el reconocimiento de la pobreza —y no el de una determinada etnicidad o identidad— evadir las obligaciones coloniales. Desde esta perspectiva, esto tendría que ver precisamente con la performatividad de los discursos, puesto que es una expresión del cómo se asumían y se empezaron a vivir los nuevos discursos coloniales. Su reverso es que también se trataba, en realidad, de un silencio sobre lo propio.

Pero esa tradición de resistencia y la habilidad con la cual los dirigentes manipulaban su pobreza, nos lleva —no por explicitación, sino por contraste con otras prácticas identitarias andinas coloniales— al menos a una aproximación a lo que podrían ser algunas definiciones locales. Porque la auto definición de sí mismos como urus supone un problema si quienes lo hacen son supuestamente aymaras. Si la oposición aymara-uru estaba construida a partir de la hegemonía aymara, en cuyo caso los lipes serían aymaras, resulta sorprendente que esos mismos lipes «aymaras» se «rebajaran» a la categoría inferior. Tal como lo mostró Wachtel, había efectivamente procesos de paso desde una clasificación hacia la otra, desde los urus hacia lo aymara, en un proceso de ascenso social. Pero hasta ahora desconocemos casos en sentido contrario, en los que un grupo aymara asumiera una identificación uru, menospreciada y desvalorizada por esa misma cultura. Desde esta perspectiva, el que los lipes asumieran la posición uru podría sugerir, insisto por contraste, una posición no-aymara de enunciación.

---

<sup>81</sup> Reducción, f. 5r.

<sup>82</sup> *Ibíd.*: f. 12r.



# Bibliografía

## Fuentes inéditas

### ARGENTINA

#### Archivo del Marquesado del valle del Tojo - Salta (AMT)

AMT, carpeta nº 254, 24 fs. Años 1675-1735

Memoria y razón individual de los indios existentes en los pueblos de Casavindo y Cochinota.

AMT, carpeta nº 259, año 1664

Merced de tierras. Los esposos Ana María Clemencia Bernardes de Ovando y Pablo Bernardes, encomienda de indios de los pueblos de Cochinoca y Casavindo y Sococha.

#### Biblioteca Nacional de Buenos Aires - Buenos Aires (BNBA)

BNBA, col. Gaspar García Viñas, documento 1400

Autos fiscales con don Pedro de Córdoba, ... sobre el derecho a una encomienda que tenía su mujer, doña T. de Avendaño, en los indios de Atacama, cuyo pueblo permutó por otro, a causa de haber querido el V., Marqués de Cañete, fundar allí una población...

BNBA Col. Gaspar García Viñas, documento 1234, año 1551

Información hecha en la Ciudad del Barco, en 21 de mayo de 1551, ante el alcalde don Francisco Valdenebro, a petición de Juan Núñez de Prado, acerca de los servicios que habría hecho y posesiones que había tomado de varios pueblos de indios en...

BNBA Col. Gaspar García Viñas, documento 1481, año 1566

Carta del fiscal de la Audiencia de Charcas, Licenciado Ravanal, al Licenciado castro, acerca del negocio de los indios charcas y caracaras, que el Marqués de Cañete le dio a Pedro de Córdoba.

### **Archivo de Tribunales de Jujuy – Jujuy (ATJ)**

ATJ, Caja 1, legajo 2

Sin título, año 1595.

ATJ, Caja 1, legajo 3

Libro de Actas capitulares, año ¿1595?

«Traslado de mandamiento del Gobernador Pedro Mercado de Peñaloza».

ATJ Caja 1 legajo 4

Encomiendas año 1596,

Se estableció la encomienda de Huamahuaca. Año de 1596.

ATJ, Caja 1, legajo 5

Sin título, año 1596.

ATJ, Caja 4, legajo 73bis

Documentos varios, año 1622.

### **Archivo General de la Nación Argentina - Buenos Aires (AGNA)**

AGNA Sala XIII 18-6-5, f. 62r, año 1603

Los Lipés N° 40. Año de 1602 por Diego Marques de Moscoso.

AGNA Sala XIII 18-6-5, año 1683

Cuadernos de los indios forasteros que están en el asiento de San Antonio de los Lipés, continuando la revisita ordenada por el Duque de La Palata; la ejecuta Cristóbal de Quiroga, Corregidor de Lipés.

AGNA Sala IX 7-7-1, año 1683

Padrón y Revisita de Atacama, 1683; documentos relativos a visitas posteriores.

AGNA, Sala IX 20-4-4, año 1645

Padrones de indios, 1623-1646 «Memoria y lista que se haze de los yndios naturales deste pueblo de San Juan de Talina que oy presentes se hallan tributarios y van asentados por sus aylllos y curacas empezé yo el maestro Luis Gutierrez de Aguayo cura del dicho pueblo a hazer esta minuta en este pueblo de Talina en seys dias del mes de octubre de 1645».

AGNA Sala XIII 23-10-2, año 1689

Padrón de Santa María Magdalena de Llica.

## **BOLIVIA**

### **Archivo del Arzobispado - Sucre (AA-S)**

AA-S, *Peticiones*, documento 4345, año 1793

Informe y descripción de las doctrinas de Llica y Tagua y los problemas ocasionados con su separación de la doctrina de Salinas de Garci Mendoza.

## **Archivo Histórico de Potosí – Potosí (AHP)**

### AHP Cajas Reales 1, años 1555-1573

Libro de las tasas de los repartimientos vacos y remates y provisiones desde principios del año de 1555 en adelante.

1) «Tassa de los yndios que tubieron en encomienda Francisco de Tapia e Hernan Nuñez de Segura vezinos que fueron de la villa de Plata, Lipés», fs. 56-59.

2) «Siguese la tassa de los yndios chichas que tuvo en encomienda Hernando Pizarro», fs. 109r -113v.

### AHP Cajas Reales 2, años 1557 - 1560

Cargo que se hace al tesorero Antonio Ramírez Vásquez de los tributos de los repartimientos que están en cabeza de Su Majestad...

### AHP Cajas Reales 5, año 1566

Libro de los cargos de pesos de plata ensayada y plata corriente que entra en las cajas de tres llaves de los quintos de Su Majestad y de otras haciendas particulares y de los tributos de los repartimientos que están en la corona real en esta provincia de los Charcas.

### AHP Cajas Reales 9, año 1571

Libro de cargos de los pesos de plata ensayada y plata corriente que entra en las cajas de tres llaves de los quintos de Su Majestad y de otras haciendas particulares y de los tributos de los repartimientos que están en la corona real en esta provincia de los Charcas desde viernes cinco de enero de mil y quinientos y setenta y un años.

### AHP Cajas Reales 22, año 1572

Libro de los cargos de los pesos de plata ensayada y plata corriente que entran en las cajas de tres llaves de los quintos reales y de otras haciendas particulares y de los tributos de los repartimientos que están en la corona real...

### AHP Cajas Reales 27, año 1544-76

Libro de cargos de los pesos de plata ensayada y plata corriente de los tributos que pagan los indios de los repartimientos que están en la corona real en esta provincia de los Charcas.

### AHP, Cajas Reales 384, año 1661

Libro de resultas desde el año de 1661.

### AHP Cajas Reales 438 B, año 1774

Libro real de oficios vendibles y renunciabiles pertenecientes al resorte de esta Real Caja que son los de esta villa, Casa de Moneda y provincias de Porco, Chayanta, Atacama y Lipez.

### AHP Cajas Reales 910, año 1577

Libro de cargo de plata ensayada y plata corriente de los tributos de los repartimientos que están en la corona real en esta provincia de los Charcas.

AHP Cajas Reales 911, años 1564-1570

Libro general de cargos de los pesos de plata ensayada y plata corriente que entran en las cajas de tres llaves de los quintos reales y de otras haciendas particulares y de los tributos de los repartimientos que están en la corona real en esta provincia de los Charcas.

### **Archivo Nacional de Bolivia – Sucre (ANB)**

ANB Correspondencia, año 1591, n° 417

Atacama la Grande. Carta informativa del Capitán Juan de Segura Corregidor y Justicia Mayor de Atacama, sobre el pescado que los indios del puerto de Magdalena llevan a Potosí.

ANB Tierras e Indios, año 1602 n° 786

Potosí. Carta del corregidor de Potosí Don Pedro Córdova de Mejía a la Real Audiencia de La Plata: informes sobre querrela de Cristóbal de Vera contra el corregidor de Lípez Don Pedro Marques de Moscoso, sobre depósito de indios y destino de éstos en las panaderías de Potosí.

ANB Expedientes, año 1764 n° 131

1574. V. 8. La Plata. Instrucción y Ordenanzas hechas por el virrey don Francisco de Toledo para los corregidores de indios.

ANB Expedientes 1649 n° 6, año 1649

Alonso Picta, Gobernador y Cacique principal de Lípez, contra Ignacio Chirinos sobre preferencia a un cacicazgo.

ANB Minas n° 756k, Expedientes 1651-14, años 1642-1643.

Diversas escrituras notariales correspondientes al ingenio de San Antonio de Padua de Esmoruco, de Hernando Jiménez, Juan Gutiérrez Bohórquez y Alonso Moreno de Herbas, en la provincia de Lipes.

ANB Minas 992, tomo 58 n° 10, año 1674.

1674. XI. 20.- Lipes. «El maestro de campo don Bernardo de Villavicencio, corregidor de la provincia de los Lipes, sobre que se autorice a demoler [...] el caserío que existe en el paraje nombrado Huayco Seco [...] pues todos los vagabundos de la provincia se juntan en dicho Huayco Seco».

ANB Revisitas n° 228b, año 1846

Revisitas.- Padrón de Revisita de la provincia de San Antonio de los Lípez, año 1846.

ANB Revisitas n° 234, año 1877

Revisitas.- Padrón de Revisita de la provincia de Lípez. N° 234. Año 1877.  
Matricula de la provincia de San Cristóbal de Lípez, practicada por el apoderado Fiscal Ciudadano Belisario Yáñez en 1877.

- ANB Escribanos Públicos volumen 53, año 1588  
Escribano Francisco de Pliego, fs. 191r a 193r  
Carta de venta de unas tierras en Quillagua que hace don Domingo Lanchesnr,  
cacique de Atacama.

## ESPAÑA

### **Archivo General de Indias – Seville (AGI)**

- AGI Charcas 31 n° 9, año 1567  
Ciudad de La Plata, en las provincias del Perú sobre asuntos de la guerra con los  
indios chiriguanes y otros de la dicha provincia.
- AGI Charcas 40 N° 19, año 1547  
Encomienda de los lipes a Joan de Lastres, dada por Gonzalo Pizarro.
- AGI Charcas 40 N° 49, año 1566  
Carta al Licenciado Lope García de Castro, de Gerónimo Ramírez, sobre la  
entrada de Martín de Almendras al valle de Jujuy y la guerra de los Omaguacas.
- AGI Charcas 41 n° 5, año 1574  
Traslado sacado con autoridad de justicia de la cédula original de encomienda de  
los indios carangas y atacamas y moyomoyos que el señor Francisco de Yssasaga  
tiene por el licenciado Pedro de la Gasca presidente que fue de estos reinos del  
Perú por su majestad.
- AGI, Charcas 41 n° 7, año 1577  
Petición de María de Cervantes, viuda de Francisco de Isassaga, encomendero de  
Carangas y Atacama.
- AGI, Charcas 42 n° 29 a, año 1585  
Carta del Alguacil Mayor Francisco de Arévalo Briceño al Rey.
- AGI, Charcas 43, Años 1584-1587  
Cartas de Damián de Bandera, corregidor de Paria y de las minas de San Pedro de  
las Salinas al Presidente de la Audiencia de Charcas.
- AGI, Charcas 80, año 1596  
Probanza de méritos y servicios de Francisco Altamirano y su padre, Juan  
Velásquez Altamirano.
- AGI, Charcas 87, n° 10, año 1611  
Informaciones de oficio y parte. Gabriel Paniagua de Loaysa, maestre de campo,  
fue teniente general de la ciudad del Cuzco y también fue corregidor y justicia  
mayor de la provincia de Atacama.

AGI, Charcas 96 n° 21, año 1660

Informaciones de oficio y parte. José Caro de Mondaca, doctor, juez eclesiástico y visitador general de todo el arzobispado, fue cura y vicario de San Francisco de Chiuchiu en la provincia de Atacama, natural de La Serena.

AGI, Charcas 97 n° 5, año 1663

Informaciones de oficio y parte. Juan de Alcalá Olazábal, maestro, fue cura de Atacama, es cura y vicario del pueblo de Caiza.

AGI Charcas legajo 92, año 1644

Probanza de Francisco de Ota, cura propietario de la doctrina de Cobija.

AGI Charcas 135, año 1603

Papeles eclesiásticos.

Documento 1: «Las doctrinas que ay en el Obispado de las Charcas son las siguientes...».

Documento 2: «Carta de fray Juan de Cárdenas a don Diego de Portugal, Presidente de la Audiencia de Charcas».

AGI Charcas 101 n° 37, año 1627

Expediente de confirmación de encomienda de Ampatilla en San Miguel de Tucumán a Inés de Escobar.

AGI Charcas 102 n° 19, año 1661

Expediente de confirmación de encomienda de Ampata, Ampatilla y Atacama, en Tucumán, a Gerónimo de Rosa.

AGI Charcas 105 n° 2, año 1687

Expediente de confirmación de encomienda de Ampata, Ampatilla y Atacama, en San Miguel de Tucumán, a Simón de Ybarra.

AGI, Charcas 146, año 1612

El Bachiller Francisco de Villanueva y Grijalva clérigo presbítero cura beneficiado del pueblo de Atacama la Grande, vicario y juez eclesiástico de la dicha provincia de los Lipés.

AGI, Patronato 29 ramo 2, año 1544

Relación autorizada de la tierra y costa que ha descubierto el muy magnifico señor Pedro de Valdivia electo gobernador y capitán general en nombre de Su Majestad en el Nuevo Extremo hacia el estrecho de Magallanes, y de la posesión que se hizo del...

AGI Patronato 29 ramo 39, año 1587

Extracto de una carta de Juan Ramírez de Velasco, gobernador de Tucumán refiriéndose a otra en que describía ciertos pueblos de aquella provincia.

- AGI, Patronato 102, ramo 9, año 1559  
Probanza de méritos de Gonzalo Cabrera de Cea contra los tiranos D. Sebastián de Castilla y Francisco Hernández Girón y de los del capitán Alonso Pérez Castillejo, su hermano, uno de los segundos conquistadores del Perú con Hernando Pizarro.
- AGI, Patronato 137 n° 1 ramo 11, año 1598  
Información hecha de oficio por la real Audiencia de Los Reyes de los servicios del capitán Martín Monje Bermúdez y del general Pedro Álvarez Holguín y del capitán Pedro Álvarez Holguín de Ulloa nieto del susodicho.
- AGI, Patronato 95-B ramo 6, año 1548  
Probanza de los méritos y servicios del capitán Hernán Núñez de Segura en la conquista del Perú.
- AGI, Patronato 190 n° 1, ramo 44, año 1554  
Razón de los corregimientos que había en el Perú en 1582, con expresión del valor o renta de cada uno y de los que estaban vacantes.
- AGI, Patronato 188 n° 4, año 1557  
«España. Diligencias que se hizieron con los yndios de Atacama que estaban de guerra para que veniesen como vinieron a la obediencia e servicio de Su Majestad».
- AGI, Patronato 188 n° 1, año 1557  
«España. Como venieron de paz los yndios de Casabindo e se bautizaron el cazique su muger e hijos».
- AGI, Patronato 136 n° 1, año 1596  
Otra de los de Juan Velásquez Altamirano uno de los que se hallaron en la conquista del Perú y particularmente en la persecución y castigo de Don Sebastián de Canilla, Egas de Guzmán y Francisco Hernández Girón y últimamente en la prisión de dicho Egas en compañía del capitán Guzmán.
- AGI, Patronato 231, n° 7 ramo 12, sin fecha  
Exposición de los méritos y servicios de don Francisco Marçayuto inga del Perú.
- AGI, Patronato Real, legajo 29, ramo 13, año 1560  
Juan Núñez de Prado con Francisco de Villagra sobre agravios hechos contra él en la jornada que hizo desde Charcas para descubrir y conquistar aquella tierra.
- AGI, Lima 41, carta n° 4, año 1628  
Cartas que el Marques de Guadalcazar virrey del Perú escribe a Su Magestad con la Armada que parte a 25 de junio de 1628 años, divididas en materias y por sus números se verá que cada una contiene.

- Carta nº 4.- «Sobre si conviene boluer a unir los corregimientos de Lipes y Atacama y yncorporar en la real Corona el repartimiento que alli hay, 15 de marzo de 1628».

AGI, Lima 568, año 1548

Cedula de encomienda del capitán Hernán Núñez de Segura.

AGI, Lima 583, año 1620

Libro de partes. Perú desde 17 de diciembre de 1621 hasta 16 de enero de 1628, libro 18.

«Al virrey de Perú que informe sobre que los indios de la provinçia de los Chichas piden se confirme una prouision del Virrey Prinçipe de Esquilache en que ordenó no se proveyese administrador de sus comunidades como antes se hacia y que en el interin lo gobierne como mejor esté a los indios».

AGI, Lima 199 nº 17, año 1575

Expediente de confirmación de encomienda de Pocoata, Puquina y Chichas a Martín García de Loyola.

AGI, Justicia 405 B, año 1563

Lucas Martínez Vegazo, alcalde ordinario de la ciudad de Arequipa, con el capitán Juan Castro, de la misma vecindad sobre deshacer el contrato de permuta de los indios de Cochuma con los de Pica.

AGI, Justicia 417, año 1571

Hernán Álvarez Holguín y hermanos, vecinos de la ciudad de La Plata con Iñigo Ortiz de Zúñiga, corregidor de Arequipa y otros (el capitán Diego López de Zúñiga) sobre la pertenencia de los situados que disfrutaban en el repartimiento de indios de Parinacocha término del Cuzco.

AGI, Justicia 655 nº 2 ramo 1, año 1564

La Plata, el capitán Martín Monje, vecino de la ciudad de La Plata con el fiscal de su majestad sobre cierto repartimiento de indios que le encomendó don Francisco de Pizarro.

AGI, Justicia 658 nº 2, año 1567

Autos fiscales. Con Antonio Álvarez vecino de la ciudad de La Plata, sobre el derecho a una encomienda de indios en aquel distrito. En dos piezas.

«Repartimiento de indios Carangas y Chuquicota, Uros y de los demás que tuvo en encomienda».

AGI, Justicia 1129 nº 3 ramo 2, año 1563

Juan Núñez de Prado con Francisco de Villagra sobre agravios hechos contra él en la jornada que hizo desde Charcas para descubrir y conquistar aquella tierra.

AGI, Justicia 1125 n° 5, año 1551

El capitán Cristóbal Barba, con el adelantado Juan Ortiz de Zárate, ambos vecinos de la ciudad de la Plata, sobre derecho a los indios Moyos.

AGI, Justicia 655 n° 2 ramo 2, año 1564

La Plata, el capitán Hernán Núñez de Segura con el fiscal sobre los frutos de los indios de Lipe y los Condes, que se le adjudicaron el asiento que con el se tomó.

AGI, Contaduría 1775 n° 26, año 1575

«Adicciones a las cuentas que tomo Gil Ramírez Dávalos a Hernando Pizarro, y oficiales reales del Potosí de lo procedido de tributos del repartimiento de los Chichas y Chayanta».

AGI Contratación 232 n° 2 ramo 5, año 1588

Autos de bienes de difuntos de Pedro Vásquez, natural de Talavera, que murió a manos de los indios en el despoblado de Atacama, Chile.

AGI, Indiferente General 532, año 1580

Copia de curatos y doctrinas que se proveen por el patronazgo real en este obispado de La Plata y en que lenguas han de ser instruidos los doctrinantes para mejor predicar el evangelio.

AGI, Indiferente General 427, libro 30, año 1565

Real Provisión a los virreyes, presidentes y oidores de las Audiencias y demás justicias de Indias, mandándoles que cumplan y hagan cumplir dos pragmáticas sobre trajes y atuendos, dadas en Monzón el 25 de octubre de 1563 y en Madrid el 11 de diciembre de 1564, que transcribe.

AGI, Indiferente General 1528 n° 47, sin fecha

Relación de los pueblos descubiertos por Jerónimo Luis de Cabrera, Gobernador de los Juries.

AGI, Audiencia de Quito, vol. 211, legajo 1, año 1570

Real Cédula al Arzobispo de Quito para que vea y haga cumplir la cédula que se cita, dada a la Audiencia de Guatemala, sobre que a los indios de guerra se les atraiga a la paz y no paguen tributo durante cierto tiempo.

## Fuentes publicadas

### Abreviaturas

BAE – Biblioteca de Autores Españoles

BP – Biblioteca Peruana

CP – CDIHP - *Cartas del Perú – Colección de Documentos Inéditos para la Historia del Perú*

CDIHCH – *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile*

RGI – *Relaciones Geográficas de Indias*

ACOSTA, José De

1954 [1590] *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: BAE.

AGUIRRE, Francisco De

1896 [1545] *Informaciones de los servicios hechos en las provincias del Perú y Chile por...*, en CDIHCH, t. X, *Valdivia y sus compañeros III*. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana.

ÁLVAREZ, Bartolomé

1998 [1588] *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*; María del Carmen Martín Rubio, Juan Villarías y Fermín del Pino (editores). Madrid: Ediciones Polifemo.

ANÓNIMO

1951 [1586] *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Quichua...*, compuesto por Antonio Ricardo; Instituto de Historia. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ANÓNIMO

1995 [1571] «Parecer de Yucay. Dominio de los yngas en el Perú y del que su Majestad tienen en dichos reinos»; en PÉREZ, I. (editor), *El Anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas. Edición crítica del Parecer de Yucay*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

ARRIAGA, Pablo José de

1968[1621] *Extirpación de la idolatría del Perú*; BAE, tomo CCIX: 191-277. Madrid: Ediciones Atlas.

ÁVILA, Francisco de

1975 [1598?] *Dioses y hombres de Huarochirí*, Traducción de J. M. Arguedas. México D.F.: Siglo XXI Eds. (ver también Taylor 1980 y 1987, y Urioste 1983).

BERTONIO, Ludovico

1984 [1612] *Vocabulario de la lengua Aymara*, edición facsimilar: La Paz: CERES-IFEA-MUSEF.

Betanzos, Juan de

1987 [1551] *Suma y narración de los Incas*, edición a cargo de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas.

CABELLO VALBOA, Miguel

1951 [1586] *Miscelánea antártica*: Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

CABRERA, Gerónimo Luis de

1881-1897 [1573?] *Relación en suma de la tierra y poblaciones que don Gerónimo Luis de Cabrera, gobernador de las provincias de los juríes, ha descubierto, donde va a poblar en nombre de Su Magestad una ciudad*, en RGI; tomo II (Perú), 140-142. Madrid: Ministerio de Fomento, Tipografía de Manuel G. Hernández.

CAPOCHE, Luis

1959 [1585] *Relación general de la Villa Imperial de Potosí*, en BAE, tomo 122: 5 - 221. Madrid: Ediciones Atlas.

CASAS, Bartolomé de las

1967-1968 [1552-1561] «Historia de las Indias»; en CASAS, Bartolomé de las: *Obras Completas*. Tomo 95. Madrid: BAE.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1986-87 [1550] *Crónica del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

COBO, Fray Bernabé

1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*, BAE, tomos 91-92. Madrid: Ediciones Atlas.

COLÓN, Cristóbal

1962 [1492] *Diario de...*, *Libro de la primera navegación y descubrimiento de las Indias*; edición facsimilar del manuscrito de Bartolomé de Las Casas; edición y comentario preliminar de Carlos Sanz, Biblioteca Americana Vetustísima, Madrid.

CONCILIOS LIMENSES...

1982 [1582-83] *Tercer Concilio Limense (1582-1583)*. Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima.

CORTÉS, Hernán

1946 [1522] *Cartas y relaciones*. Buenos Aires: Emecé Editores.

COVARRUBIAS, Sebastián de

1977 [1611] *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Ediciones Turner.

D'MAMAN, Itala

1989 *El Paso, primera fase: Censo tributario de la provincia de Cochabamba, año 1688*. Cochabamba: Casa de la Cultura de Cochabamba.

DE ANGELIS, Pedro

1835 - 1837 *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de La Plata*. Buenos Aires: Imprenta del Estado.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci

1964 [1567] *Visita hecha a la provincia de Chucuito...* Lima: Casa de la Cultura del Perú.

ESTETE, Miguel de

1968 [1535] *Noticia del Perú*; en BP, 1° serie, tomo I: 345 - 402. Lima: Editores Técnicos Asociados.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo

1945 [1549] *Historia general y natural de las Indias*, Libro XLVII, BAE., vol. 121, tomo V: 129 - 151. Madrid: Ediciones Atlas.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1986 [1605] *La Florida del Inca*, Sylvia Hilton (editora), série *Crónicas de América* 22, Historia 16, Madrid.

1991[1609] *Comentarios reales de los Incas*; Carlos Aranibar (editor). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

1959 [1617] *Historia general del Perú*. Lima: Librería Internacional del Perú.

GÁRNICA, Nicolás de

1920 [1585] *Probanza de los meritos y servicios del Contador Nicolas de Garnica, uno de los primeros conquistadores de las provincias de Tucuman, Juries, Diaguitas*, en Levillier, R.: *Gobernación de Tucuman. Probanzas de Méritos y Servicios. Documentos de América de Indias*. Tomo II (1583-1600), 350-362. Tucumán: Editorial Sucesores de Rivadeneira.

GÓNGORA MARMOLEJO, Alonso de

1990 [1575] *Historia de todas las cosas que han acaecido en el reino de Chile y de los que lo han gobernado (1536-1575)*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.

GONZÁLEZ DE NÁJERA, Alonso

1889 [1614] *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*; en Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional, tomo XVI. Santiago: Imprenta Ercilla.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca...* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1936 [1616] *Nueva corónica y buen gobierno*, edición facsimilar. París: Institut d'Ethnologie.

1980 [1616] *Nueva corónica y buen gobierno*; Franklin Pease G. Y. (editor). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo  
 1923[1622] «Mitología Andina»; *Revista Inca* 1: 26-78, Lima.
- HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de  
 1953 [1601-1615] *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- JESUITA ANÓNIMO  
 1992 [1615?] *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru*; en *Antigüedades del Perú*; Enrique Urbano y Ana Sánchez (editores), Historia 16, Madrid.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos  
 1881-97 *Relaciones Geográficas de Indias*; Ministerio de Fomento, Tipografía de Manuel G. Hernández, Madrid.
- LEVILLIER, Roberto  
 1918-22 *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores*. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.  
 1920-27 *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, siglo XVI*. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.  
 1940 *Don Francisco de Toledo. Supremo organizador del Perú. Su vida, su obra.*; Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino. Buenos Aires: Imprenta Porter Hnos.
- LIBRO DE VARIAS...  
 1974 [1611-1698] «Libro de Varias Ojas de la parroquia de Atacama la Baja», en CASASSAS, J. M., *La región atacameña en el siglo XVII*, pp. 109 – 152. Antofagasta: Universidad del Norte.
- LIZARRAGA, fray Reginaldo de  
 1987 [1607] *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Historia 16, Madrid.
- LOREDO, Rafael  
 1940 «Relaciones de repartimientos que existían en el Perú al finalizar la rebelión de Gonzalo Pizarro», en *Revista de la Universidad Católica del Perú*, tomo VIII n° 1: 51-62, Lima.
- LOZANO MACHUCA, Juan  
 1885 [1581] «Carta del factor de Potosí...al virrey del Perú, en donde se describe la provincia de los Lipes»; en RGI, tomo II (Perú), Appendice III: xxi-xxviii. Madrid: Ministerio de Fomento.  
 1972 [1581] «Carta del factor de Potosí... (al virrey del Perú don Martín Enríquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de los Lipes», version paleográfica de J. M. Casassas; *Boletín del Centro de Documentación* 2-3, Antofagasta.

1992[1581] «Carta del factor de Potosí... (al virrey del Perú don Martín Enríquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de los Lipés», versión paleográfica de J. M. Casassas, *Estudios Atacameños*, nº 10: 30 - 34, San Pedro de Atacama.

MARIÑO DE LOBERA, Pedro

1960 [1595] *Crónica del reino de Chile*, BAE, tomo 131. Madrid: Ediciones Atlas.

MATIENZO, Juan de

1885 [1566] «Carta a S. M. del Oidor de Los Charcas Licenciado... »; en RGI, tomo II (Perú), Apéndice III: xli - xlvi; Ministerio de Fomento, Madrid.

1967 [1567] *Gobierno del Perú*. París-Lima: IFEA

MEMORIA DE...

1985 [1569] «Memoria de las provincias que conquistó Topa Ynga Yupanqui padre de Guaina Capac Ynga con sus hermanos Amaro Topa Ynga y Topa Yupanqui en la provincia de Chinchaysuyo y Collasuyo Andesuyo y Condesuyo hasta Quito Chile», en ROWE, J.: «Probanza de los incas nietos de conquistadores»; *Histórica* vol. IX, No.2: 221-245; Lima.

MEMORIAL...

1969 [1582] «Memorial de Charcas»; en ESPINOZA SORIANO «El memorial de Charcas (La crónica inédita de 1582)», *Cantuta* 4: 117-152, Lima.

MEDINA, José Toribio (editor)

1887-1901 *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*. Santiago: Imprenta Elzeviriana.

MERCADO DE PEÑALOSA, Pedro

1881 [15...?] «Relación de la provincia de los Pacajes»; en RGI; vol. II (Perú), 51-64 Ministerio de Fomento, Tipografía de Manuel G. Hernández, Madrid.

MEXÍA MIRAVAL, Hernán

1920 [1583] «Información hecha a pedimento de Hernán Mexía Miraval de los servicios hechos por él en el descubrimiento y conquista de la población de las provincias de Tucumán, desde su entrada con Juan Nuñez del Prado, por el año 1550, hasta entonces. 1583 - 1591»; en LLEVILLIER, R.: *Gobernación de Tucuman. Probanzas de Méritos y Servicios. Documentos de América de Indias*. Tomo II (1583-1600), 22- 131. Tucumán: Editorial Sucesores de Rivadeneira.

MOLINA, Cristóbal de (el Almagrista)

1968 [1553] *Conquista y población del Perú o Destrucción del Perú*; BP, Primera serie, volume III: 297-372. Lima: Editores Técnicos Asociados.

- MOLINA, Cristóbal de (el cuzqueño)  
 1989 [1575] «Relación de las fábulas y ritos de los Incas», en *Fábulas y mitos de los incas*, H. Urbano y P. Duviols (editores), 47-134; Historia 16, Madrid.
- MURÚA, fray Martín de  
 1987 [1611] *Historia general del Perú*; Historia 16, Madrid.
- NEBRIJA, Antonio de  
 1992 [1492] *Gramática de la lengua castellana*, edición facsimilar. Valencia: Librerías París-Valencia.
- NÚÑEZ MULEY, Francisco  
 1996 [1566] «Memoria», en GALLEGO B., Antonio y Alfonso GAMIR S.: *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, edición facsimilar y estudio preliminar de Bernard Vincent. Granada: Universidad de Granada.
- ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo  
 1972 [1562] *Visita de la provincia de León de Huánuco...* Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz  
 1993 [1613?] *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cusco: IFEA - Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- PACHECO, Diego  
 1881-97 [1569?] «Relación de las provincias del Tucumán»; en *RGI*; tomo II Perú: 137-139. Ministerio de Fomento, Typographie de Manuel G. Hernández, Madrid.
- PANÉ, Fray Ramón  
 1998 [1498?] *Relación acerca de las antigüedades de los indios*; nueva versión con estudio preliminar y notas de José Juan Arrom. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- PÉREZ DE OLIVA, Hernán  
 1991 [1528] *Historia de la invención de las Indias*; estudio preliminar, edición y notas a cargo de José Juan Arrom. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- PIZARRO, Francisco  
 1959 [1527] «Carta de... a Pedro de los Ríos, Gobernador de Panamá»; en *CP – CDIHP*: 5 - 6. Lima: Ed. Sociedad de Bibliófilos Peruanos.
- PIZARRO, Gonzalo  
 1959 [1542] «Carta de... al Emperador»; en *CP – CDIHP*: 460-465. Lima: Ed. Sociedad de Bibliófilos Peruanos.

PIZARRO, Hernando

1959 [1533] «Carta a la Audiencia de Santo Domingo»; en *CP - CDIHP*: 77-84. Lima: Edición Sociedad de Bibliófilos Peruanos.

PIZARRO, Pedro

1978 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Lima: Universidad Católica del Perú.

POLO DE ONDEGARDO

1916 [1571] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*, segunda parte; en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, t. III, Lima.

1990 [1571] «Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros»; en GONZÁLEZ, Laura y Alicia ALONSO (editores), *El mundo de los incas*: 35-171; *Historia* 16, Madrid.

PORRAS, Raúl

1959 *Cartas del Perú*; Colección de Documentos Inéditos para la Historia del Perú. Lima: Edición Sociedad de Bibliófilos Peruanos.

RAMOS GAVILÁN, Alonso

1976 [1621] *Historia de nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Academia Boliviana de la Historia.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

1739 *Diccionario de la lengua española*, Madrid.

RELACIÓN DE LA DESCENDENCIA...

1974 [1542] *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas, por Collapíña, Supno y otros quipucamayos*; Ediciones de la Biblioteca Universitaria, Lima.

RELACIÓN DE LOS...

1980 [1561] *Relación de los vezinos encomenderos que ay en estos reynos del Perú*, en HAMPE, T.: «Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561»; *Historia y Cultura* 12: 75-117, Lima.

ROCHA, Diego Andrés

1988 [1681] *Tratado único y singular del origen de los indios occidentales del Perú, México, Santa Fé y Chile*; José Alsina Franch (editor), serie Crónicas de América 38, *Historia* 16, Madrid.

RUIZ DE ARCE, Juan (o ALBURQUERQUE)

1968 [1545?] *Advertencias que hizo el fundador del vínculo y mayorazgo a los sucesores en él...*; en BP, 1ª serie, tomo I: 405-437. Lima: Editores Técnicos Asociados.

- SÁMANO, Juan de  
1967 [1527] «Relación Sámano – Xerez»; en PORRAS, R.: *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*: 63-68. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto Raúl Porras B.
- SANTO TOMAS, Fray Domingo de  
1951 [1560] *Lexicón o vocabulario de la lengua general...*, edición facsimilar. Lima: Universidad de San Marcos.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro  
1942 [1572] *Historia de los Incas*; Colección Hórreo. Buenos Aires: Emecé Editores.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de  
1951 *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Ed. Losada.
- TAYLOR, Gerald  
1980 [16 ?] *Rites et traditions de Huarochiri*, texte quechua établi et traduit par... París: L'Harmattan.  
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: IEP - IFEA
- TITU CUSI YUPANQUI  
1992 [1570] *Instrucción a don Lope García de Castro*; estudio preliminar y edición de Liliana Regalado. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TOLEDO, Francisco de  
1975 [1570-75] *Tasa de la visita general del virrey Francisco de Toledo*, N. D. Cook (editor). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- URIOSTE, George  
1983 *Hijos de Pariya Qaqa: la tradición oral de Waru Chiri*. New York: Syracuse University.
- URTEAGA, Horacio  
1942 «Algunas provisiones de Pizarro sobre encomiendas»; en *Revista del Archivo Nacional del Perú*, tomo XV, entrega I: 7-24, Lima.
- VAÏSSE, Emilio, F. HOYOS y A. ECHEVERRÍA  
1896 *Glosario de la lengua atacameña*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- VALDIVIA, Pedro de  
1978 [1545] *Cartas de relación*. Santiago: Editorial Universitaria.

VÁSQUEZ DE ESPINOZA, Antonio

1948 [1630] *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Washington: Smithsonian Institution.

VERDUGO, Gaspar

1977 [1591] «Revisita de los Collaguas», en PEASE, F. (editor), *Collaguas I*. Lima: Universidad Católica del Perú.

VIVAR, Gerónimo de

1979 [1558] *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile*; Leopoldo Saez-Godoy (editor). Berlín: Bibliotheca Ibero-Americana, Colloquium Verlag.

XEREZ, Francisco de

1968 [1534] *Verdadera relación de la conquista del Perú*; en BP, 1ª serie, tomo I: 191-272. Lima: Editores Técnicos Asociados.

ZÁRATE, Agustín de

1995 [1555] *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, Franklin Pease G. Y. y Teodoro Hampe (editores). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

## Trabajos

ABERCROMBIE, Thomas

1991 «Articulación doble y Etnogénesis»; en MORENO, Segundo y Frank SALOMON: *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI – XX*. Quito: Ediciones ABYA – YALA.

ALBO, Xavier y Félix LAYME

1984 «Introducción al Vocabulario de la lengua aymara...»; en BERTONIO, L.: *Vocabulario de la lengua aymara*: X-LXXV. La Paz: CERES-IFEA-MUSEF.

ALDUNATE, Carlos

1993 «Arqueología en el pukara de Tori»; en *Actas del XII Congreso nacional de arqueología chilena* Tomo II: 61-77. Temuco: Museo regional de la Araucanía - Sociedad Chilena de Arqueología.

ALDUNATE, Carlos y Victoria CASTRO

1981 *Las chullpa de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior, Período Tardío*. Santiago: Ediciones Kultrún.

AMSELLE, Jean-Loup

1985 «Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique» ; en AMSELLE, J.-L. Y E. M'BOKOLO (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*; pp. 11- 48. París: La Découverte.

- ARANÍBAR, Carlos  
 1963 «Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII»; en *Nueva Corónica* 1:104-135; Lima.
- 1991 «Índice analítico y glosario»; en GARCILASO DE LA VEGA: *Comentarios Reales de los Incas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARELLANO, Jorge y Eduardo BERBERIAN  
 1981 «Mallku: El señorío post-Tiwanaku del altiplano sur de Bolivia (provincias Nor y Sud-Lípez- Dpto. de Potosí)»; en *Bulletin de l' IFEA*, t. X, nº 1-2: 51-84, Lima.
- ASCHERO, Carlos  
 1999 «El arte rupestre del desierto puneño y el noroeste argentino»; en BERENGUER, J. y F. GALLARDO (editores), *Arte rupestre en los Andes de Capricornio*: 97-135. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- BARNADAS, Josep M.  
 1973 *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial*. La Paz: CIPCA.
- BARRAGAN, Rossana  
 1994 *¿Indios de arco y flecha?. Entre la historia y la arqueología de las poblaciones del norte de Chuquisaca (siglos XV-XVI)*. Sucre: Ediciones ASUR.
- BARTHES, Roland  
 1970 «El efecto de realidad»; en *Comunicaciones: Lo Verosímil*, E. VERÓN (editor), 95-101. Buenos Aires: Ed. Tiempo Contemporáneo.
- 1972 (1967) «El discurso de la Historia»; en SAZBON, J. (dir.), *Estructuralismo y Literatura*: 35-50. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BAUDOT, Georges  
 1992 «Nahuas y españoles: dioses, demonios y niños»; en LEÓN- PORTILLA, M; M. GUTIÉRREZ; G. GOSSEN y J. KLOR DE ALVA (editores), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, volumen 1: Imágenes interétnicas: 87-113. Madrid: Siglo XXI eds.
- BERENGUER, José  
 1992 «Identificación étnica en prehistoria: una nota de cautela»; en *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 15: 24-28, Santiago.
- BESTARD, Joan y Jesús CONTRERAS  
 1987 *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*. Barcelona: Barcanova.
- BEYERSDORFF, Margot  
 1998 *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos*. La Paz: Plural - UMSA.

BOCCARA, Guillaume

1998 *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi.* París: L'Harmattan.

1999a «Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse, chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale»; en *L'Homme* 150: 85-118, París.

1999b «El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial»; en *Anuario de Estudios Americanos*, t. LVI - 1: 65-94, Sevilla.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina.* México: Nueva Imagen.

BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse

1975 «Pertenenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI»; en *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*: 312-328. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1987 *La identidad aymara.* La Paz: HISBOL-IFEA.

BOUYASSE-CASSAGNE, Th. y O. HARRIS

1987 «Pacha: en torno al pensamiento aymara»; en Bouyasse *et al* (editores) *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, 11-60. La Paz: HISBOL.

BRIONES, L.; J. CHACAMA, y G. ESPINOZA

1989 *Pintura mural religiosa. Norte de Chile, provincias de Iquique y Parinacota.* Arica: Universidad de Tarapacá - O.E.A.

1996 *Arquitectura religiosa en la sierra y la puna de la Primera Región de Chile.* Arica: Universidad de Tarapacá.

CANTÚ, Francesca

1986 «Prólogo» en CIEZA DE LEÓN, Pedro: *Crónica del Perú*, segunda parte: IX-LXXXV. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1987 «Prólogo» en CIEZA DE LEÓN, Pedro: *Crónica del Perú*, tercera parte: XI-CI. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CARVAJAL LAZO, Herman

1993 *Vicuña y la toponimia del valle de Elqui.* La Serena: Facultad de Humanidades de la Universidad de La Serena y Municipalidad de Vicuña.

CASANOVA, Holdenis

1996 «La Araucanía colonial: discursos, imágenes y estereotipos (1500-1800)»; en PINTO, Jorge (editor), *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*: 41-82. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

- CASARES, Julio  
1989 *Diccionario ideológico de la lengua española*. Barcelona: Ed. Gustavo Gili.
- CASSASAS, José María  
1974a *La región atacameña en el siglo XVII*. Antofagasta: Universidad del Norte.
- CASTRO, Victoria y José Luis MARTÍNEZ C.  
1996 «Poblaciones indígenas de Atacama»; en HIDALGO, J.; SCHIAPPACASSE, V.; NIEMAYER, H.; ALDUNATE, C. y P. MEGE (editores), *Culturas de Chile. Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*: 69-109. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello.
- CERECEDA, Verónica  
1990 «A partir de los colores de un pájaro...»; en *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 4: 57-104, Santiago.
- 1993 «Cette étendue entre l'Altiplano et la mer...: un mythe chipaya hors texte», en BECQUELIN, Aurore y Antoinette MOLINIÉ (editores), *Mémoire de la Tradition*: 227-284. Nanterre: Société d'Ethnologie, Université de Paris X.
- CERECEDA, Verónica, J. DÁVALOS y J. MEJÍA  
1994 *Una diferencia, un sentido: los diseños de los textiles tarabuco y jalq'a*. Sucre: ASUR.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo  
2006 *El chipaya o la lengua de los hombres del agua*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CISTERNA, Patricio  
1997a *Escritura y poder en el siglo XVI: la cuestión del indígena en la crónica de Gerónimo de Vivar*. Tesis presentada para la obtención del grado de Magíster en Historia, mención Etnohistoria, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile.
- 1997b «La retórica hispana del espacio durante el siglo XVI y el problema del indio en la crónica de Vivar»; en *Boletín de Historia y Geografía* 13: 115-151; Santiago de Chile.
- 1998 «Traducción, textos y alteridad durante la Conquista»; en *Boletín de Historia y Geografía* 14: 115-127; Santiago de Chile.
- 1999 «El enunciado provincia en el ámbito de la conquista y colonización hispana»; *Revista de Humanidades* 5: 97-124; Santiago de Chile.
- CUMMINS, Thomas  
1994 «Representation in the Sixteen Century and the Colonial Image of the Inca»; en BOONE, Elizabeth Hill y W.D. MIGNOLO (editores), *Writing without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*: 188-219; Duke University Press, Durnham and London.

- 2004 *Brindis con el Inca. La abstracción andina y las imágenes coloniales de los quecos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Universidad Mayor de San Andrés-Embajada de los Estados Unidos de América.
- CHACAMA, Juan  
2003 «Identidad espiritual y organización social en los Andes»; en *Revista de Historia Indígena* 7:139-158; Santiago.
- CHARTIER, Roger  
1996 *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.
- D'ORBIGNY, Alcides  
1944 [1839] *El hombre americano*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- DEL RÍO, Mercedes  
1995 «Estructuración étnica Qharaqhara y su desarticulación colonial»; en PRESTA A.M. (editores), *Espacio, etnias, frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu, siglos XV-XVIII*: 3-47. Sucre: Ediciones ASUR.
- DOUCET, Gastón  
1993 «Acerca de los churumatas, con particular referencia al antiguo Tucumán»; en *Histórica* 17 (1): 21 - 91, Lima.
- DUBOIS, Jean; Mathée GIACOMO; Christiane MARCELLESI; Jean-Baptiste MARCELLESI y Jean-Pierre MÉVEL  
1973 *Dictionnaire de linguistique*. París: Librairie Larousse.
- DUCROT, Oswald y Tzvetan TODOROV  
1987 (1972) *Dictionnaire de linguistique*. París: Librairie Larousse.
- DURKHEIM, Emile  
1968 [1912] *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
- DURSTON, Alan  
1996 *Discurso, representación y poder en la temprana evangelización andina*; Tesis para la obtención del grado de Magister en Historia, Universidad de Santiago de Chile.
- DUVIOLS, Pierre  
1973 «Huari y Llacuaz. Agricultores y Pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad»; en *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXIX: 153-191, Lima.

- ESPINOZA SORIANO, Waldemar  
 1969 «El memorial de Charcas (una crónica inédita de 1582)»; en *Cantuta 4*: 117-152, Lima.
- 1981 «El reino aymara de Quillaca-Asanaque, siglos XV y XVI»; en *Revista del Museo Nacional* t. XLV: 175-274; Lima.
- ESTENSSORO, Juan Carlos  
 1996 «¿Historia de un fraude o fraude histórico?»; en *Sí 500*: 48-53, Lima.
- 2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-IFEA.
- FERNÁNDEZ, Jorge  
 1978 «Los Chichas, los Lípes y un posible enclave de la cultura de San Pedro de Atacama en la zona limítrofe argentino-boliviana»; en *Estudios Atacameños* 6:19-35, San Pedro de Atacama.
- FERNÁNDEZ DISTEL, Alicia  
 1993 «Tres complejos con arte rupestre en la provincia Modesto Omiste, departamento de Potosí, Bolivia»; en *Boletín SIARB*: 55-89, La Paz.
- FERRECCIO, Mario  
 1984 «Prólogo» en ARIAS DE SAAVEDRA, Diego: *Purén indómito*, M. Ferrecio Podestá (editor). Concepción: Biblioteca Nacional, Universidad de Concepción y Seminario de Filología Hispánica.
- FERREIRO, Juan Pablo  
 1995 «Tierras, encomenderos y élites. El caso de Jujuy en el siglo XVI»; en *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla (en prensa).
- FLORES GALINDO, Alberto  
 1987 *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- FLORES OCHOA, Jorge, Elizabeth KUON y Roberto SAMANEZ  
 1998 *Queros. Arte inca en vasos ceremoniales*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- FOUCAULT, Michel  
 1972 *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI Ediciones.
- 1980 *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores.
- 1989 [1968] *Las palabras y las cosas*. México D.F.: Siglo XXI Ediciones.

- GALLARDO, F., V. CASTRO y P. MIRANDA  
1990 a «Jinetes sagrados en el desierto de Atacama: un estudio de arte rupestre andino»; en *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 4: 27-56, Santiago.
- GALLARDO PORRAS, Viviana  
1997 *Representación femenina y discurso español: aproximaciones a una crítica documental*, Tesis para obtener el grado de Magíster en Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago de Chile.  
2000 «¿Mujer indígena o discurso español? Una propuesta metodológica para el análisis de las crónicas hispanas»; en MARTÍNEZ C., José Luis (editor) *Los discursos sobre los otros. Una aproximación metodológica interdisciplinaria*; pp. 95-126. Santiago: Universidad de Chile.
- GALLEGO B., Antonio y Alfonso GAMIR S.  
1996 [1968] *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, edición facsimilar a cargo de Bernard Vincent. Granada: Universidad de Granada.
- GENTILE, Margarita  
1988 «Evidencias e hipótesis sobre los atacamas en la puna de Jujuy y quebrada de Humahuaca»; en *Journal de la Société des Américanistes* t. LXXIV: 87-103, París.
- GISBERT, Teresa  
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*; Gisbert y Cia. Eds., La Paz.  
1991 «Incas y caciques»; en *Encuentro*, año IV n° 9: 25-37; La Paz.  
1999 *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural - Universidad de Nuestra Señora de La Paz.
- GISBERT, Teresa, Silvia ARZE y Martha CAJIAS  
1987 *Arte textil y mundo andino*. La Paz: Gisbert y Cia.
- GOODY, Jack  
1979 *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. París: Les Éditions de Minuit.
- GREIMAS, A. J.  
1976 *Sémiotique et sciences sociales*. París: Éditions du Seuil.
- GREIMAS, A. J. y J. COURTÉS  
1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la Théorie du Langage*. París: Hachette.

- GRUZINSKI, Serge  
 1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 2000 *El pensamiento mestizo.* Barcelona: Paidós.
- GUÉRIN, Miguel Alberto  
 1992 «Historiografía y política en el Perú del siglo XVI: la Relación de Pedro Pizarro, Arequipa 1571»; en KOHUT, Karl (editor), *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación:* 188-202; Americana Eystettensia, Zentralinstitut für Lateinamerika-Studien der Katholischen Universität Eichstätt, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main.
- GUIBOVICH, Pedro  
 1990 «Nota preliminar al personaje histórico y los documentos»; en MILLO-  
 NES S-G., Luis (editor), *El retorno de las huacas:* 23-40. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- GUTIÉRREZ E., Manuel  
 1993 «Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad»; en GOSSEN, G.; J. KLOR DE ALVA; M. GUTIÉRREZ y M. LEÓN- PORTILLA (editores), *De palabra y obra en el nuevo mundo,* volume 3: *La formación del otro:* 323-376. Madrid: Siglo XXI Ediciones.
- HAMPE, Teodoro  
 1980 «Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561»; en *Historia y Cultura* 12:75-117, Lima.
- HARDMAN, Martha  
 1988 «Jaqi Aru: la lengua humana»; en *Raíces del mundo: el mundo aymara,* X. Albó (editores), 155-216. Madrid: Alianza Editorial.
- HARRIS, Olivia  
 1997 «Los límites como problema: mapas históricos de los Andes Bolivianos»; en BOUYSE-CASSAGNE, Th. (editora), *Saberes y memorias en los Andes:* 351-373. París - Lima: CREDAL - IFEA.
- HERRERA, Juan  
 1992 *Representaciones y símbolos en el color y diseño de tejidos prehispánicos para la costa de Arica;* Tesis para obtener el grado de Magíster en Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- HIDALGO, Jorge  
 1972 «Culturas protohistóricas del norte de Chile»; en *Cuadernos de Historia* nº 1. Santiago: Universidad de Chile.

- 1982a «Culturas y etnias protohistóricas: Área Andina Meridional»; en *Chungará* 8: 209-225, Arica.
- HIDALGO, Jorge y Guillermo FOCACCI  
1986 «Multiétnicidad en Arica. Siglo XVI. Evidencias etnohistóricas y arqueológicas»; en *Chungará* 16-17:137-147; Actas del X Congreso de Arqueología Chilena, Arica.
- HUSSON, Jean-Philippe  
1998 «En busca del foco de las representaciones de la muerte de Atawallpa: algunos argumentos a favor del estado neo-inca de Vilcabamba»; en *Nuevos Comentarios* n° 6: 50-81. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- IBARRA GRASSO, Dick  
1982 *Las lenguas indígenas en Bolivia*; Librería Editorial «Juventud», La Paz.  
1991 «Restos líticos y cerámica en el sur de Bolivia»; en *Encuentro*, año IV n° 9: 13-21, La Paz.
- INVERNIZZI, Lucía  
1988 «Antecedentes del discurso testimonial en Chile. Textos historiográficos de los siglos XVI y XVII»; en NARVAEZ, J. (editor), *La invención de la memoria*: 57-70; Pehuén, Santiago.  
1990 «Estructura de la historia de Góngora Marmolejo»; en GÓNGORA MARMOLEJO, A. de: *Historia de todas las cosas que han acaecido en el Reino de Chile y de los que lo han gobernado (1536-1575)*: 21-67. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- ITIER, César  
1993 «Estudio y comentario lingüístico»; en PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz: *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cusco: IFEA - Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».  
1997 «Las fuentes quechuas coloniales y la etnohistoria: el ejemplo de la Relación de Pachacuti»; en BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse (editora y compiladora), *Saberes y memorias en los Andes*. In memoriam Thierry Saignes: 93-100. París-Lima: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine-IFEA.
- IZKO, Javier, Ramiro MOLINA y René PEREIRA  
1986 *Tiempo de vida y muerte*. La Paz: CONAPO – Ministerio de Planeamiento.

- KLOR DE ALVA, Jorge  
 1992 «El discurso nahua y la apropiación de lo europeo»; en LEÓN-PORTILLA, M; M. GUTIÉRREZ; G. GOSSEN y J. KLOR DE ALVA (editores), *De palabra y obra en el nuevo mundo*, vol. 1: Imágenes interétnicas: 339-368. Madrid: Siglo XXI eds.
- KOHUT, Karl (editor)  
 1992 *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*; Americana Eystettensia, Zentralinstitut für Lateinamerika-Studien der Katholischen Universität Eichstätt, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main.
- KRAPOVICKAS, Pedro  
 1978 «Los indios de la puna en el siglo XVI»; en *Relaciones*, nueva serie, vol. XII: 71-93, Buenos Aires.  
 1979 «El tránsito entre la puna argentina y los valles orientales»; en *América Indígena*, vol. XXXIX n° 4: 681-695; México D.F.  
 1983 «Las poblaciones indígenas históricas del sector oriental de la puna (un intento de correlación entre la información arqueológica y la etnográfica)»; en *Relaciones*, nueva serie, vol. XV: 7-24, Buenos Aires.  
 1984 «Relations between the Argentina Puna and its eastern border zones»; *44e Congreso Internacional de Americanistas*: 171-191, BAR International Series n°. 194, Manchester.
- LAZO, Rodrigo  
 1999 «Una mirada a los descriptores del cuerpo presentes en los relatos hispanos»; *Historia Indígena* 4: 127-146, Santiago.  
 2000 «Memoria y presencia inka en la letra hispana»; en MARTÍNEZ C., José Luis (editor) *Los discursos sobre los otros. Una aproximación metodológica interdisciplinaria*; pp. 63-94. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- LECOQ, Patrice  
 1997 «Patrón de asentamiento, estilos cerámicos y grupos étnicos: el ejemplo de la región intersalar en Bolivia», en BOUYASSE - CASSAGNE, Th. (editora), *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*: 59-89. París-Lima: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine - IFEA.
- LEVI-STRAUSS, Claude  
 1964 *El pensamiento salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- LEWIS, C.S.  
 1980 *La imagen del mundo*. Barcelona: Antoni Bosch editor.
- LIENHARD, Martín  
 1989 *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1967 «Étude préliminaire»; en MATIENZO, Juan de: *Gobierno del Perú [1567]*: 1-69. Lima-París: IFEA.

LORANDI, Ana María

1980 «La frontera oriental del Tawantinsuyu: el Omasuyu y el Tucumán. Una hipótesis de trabajo»; en *Relaciones*, nueva serie, t. XIV n° 1:147-164, Buenos Aires.

1988 «La resistencia y rebeliones de los diaguita-calchaqui en los siglos XVI y XVII», en *Cuadernos de Historia* 8: 99-122, Santiago de Chile.

1988 «Notas y reflexiones sobre la percepción incaica de Chile y Tucumán»; ponencia, *XI Congreso de Arqueología Chilena*, Santiago de Chile.

1997 *De quimeras, rebeliones y utopías. La gesta del inca Pedro Bohorques*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

LORANDI, Ana María (editora)

1997 *El Tucumán colonial y Charcas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

LORANDI, Ana María y Roxana BOIXADOS

1987-88 «Etnohistoria de los valles calchaquíes en los siglos XVI y XVII»; en *Runa XVII-XVIII*: 263-419, Buenos Aires.

LORANDI, Ana María y Cora BUNSTER

1987-88 «Reflexiones sobre las categorías semánticas en las fuentes del Tucumán colonial. Los valles calchaquíes»; en *Runa XVII-XVIII*: 221-262, Buenos Aires.

LOZANO, Jorge

1987 *El discurso histórico*. Madrid: Alianza Editorial.

MANRÍQUEZ S., Viviana

1997 *Purum aucca - Promaucaes. De «no conquistados enemigos» a indios en tierras de Puro, Rapel, Topocalma, siglos XVI-XVIII*. Tesis de Licenciatura en Historia. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

MARAVALL, José Antonio

1983 *Estudios de historia del pensamiento español. Serie primera Edad Media*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

MARTÍNEZ B., Nelson

2000 «Las crónicas hispanas y las voces del otro»; en José Luis MARTÍNEZ (editor), *Los discursos sobre los otros. Una aproximación metodológica interdisciplinaria*: 25-61. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

MARTÍNEZ C., José Luis

- 1985 (a) «Adaptación y cambio en los atacameños: los inicios del período colonial, siglos XVI y XVII»; en *Andes* 3: 9-25, Santiago de Chile.
- 1985 (b) «Información sobre el comercio de pescado entre Cobija y Potosí, hecha por el Corregidor de Atacama, don Juan de Segura (19 de julio de 1591)»; en *Cuadernos de Historia* 5:161-171, Santiago de Chile.
- 1992 (a) «Acerca de las etnicidades en la puna árida en el siglo XVI»; en *Etnicidad, Economía y simbolismo en los Andes*: 35-65. La Paz: Hisbol-IFEA- SBH.
- 1992 (b) «Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI», en *Estudios Atacameños* 10:133-147, San Pedro de Atacama.
- 1995 (a) «Papeles distantes, palabras quebradas. Las informaciones sobre lipes en el siglo XVI», en PRESTA A.M. (editor), *Espacio, etnias, frontera. Ate- nuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu, siglos XV-XVIII*: 285-317, Ediciones ASUR nº 4, Sucre.
- 1995 (c) «Entre plumas y colores: aproximaciones a una mirada cuzqueña sobre la puna salada»; en *Memoria Americana* 4: 33-56; Buenos Aires.
- 1995 (d) *Autoridades en los Andes. Los atributos del señor*. Lima: Universidad Católica del Perú.
- 1998 *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*. Santiago de Chile: DIBAM - Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

MARTÍNEZ, Gabriel

- 1983 «Topónimos de Chuani: ¿organización y significación del territorio?», en *Anthropológica* 1: 51-84, Lima.
- 1996 «Saxra (diablo)/pachamama; música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a»; en BAUMANN, M. (editor), *Cosmología y música en los Andes*: 283-310; Bibliotheca Ibero - Americana, Frankfurt am Main.

MARTÍNEZ N., Christian

- 1993 «José de Acosta y la formulación del otro»; ponencia, *Resúmenes III Congreso Internacional de Etnohistoria*: 12-14. El Quisco - Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad de Chile.

MAUSS, Marcel

- 1971 [1923] *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

MEDINACELI, Ximena

- 1993 «Los *mallkus* perdidos del Gran Poder»; en *Resúmenes de ponencias*: 33-35, III Congreso Internacional de Etnohistoria, El Quisco - Chile.
- 1998 «Nombres personales: un objeto o un instrumento de análisis?»; en *Historias... 2*: 47-64; La Paz.
- 2003 *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara, Sacaca- s.XVII*. La Paz: IFEA-Instituto de Estudios Bolivianos.

MELLAFE, Rolando y Sergio VILLALOBOS

1954 *Diego de Almagro*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

MIGNOLO, Walter

1992a «La cuestión de la letra en la legitimación de la conquista», en KOHUT, K. (editor), *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*, pp. 97-112; Americana Eystettensia, Zentralinstitut für Lateinamerika-Studien der Katholischen Universität Eichstätt, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main.

1992b «On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition», *Comparative Studies in Society and History* vol. 34, n° 2: 301-335.

1995 *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

2000 *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

MILLONES S.G., Luis

1973a «Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Ongoy»; en OSSIO, Juan (Antología): *Ideología mesiánica del mundo andino*: 83-94. Lima: Ignacio Prado (editor).

1973b «Nuevos aspectos del Taki Ongoy»; en OSSIO, Juan (Antología): *Ideología Mesiánica del mundo andino*: 95-102. Lima: Ignacio Prado (editor).

1982 «Ethnohistorians and Andean Ethnohistory: A Difficult Task, A Heterodox Discipline»; en *Latin American Research Review* 17(1): 200- 216; Austin.

MILLONES, Luis

1992 *Actores de altura. Ensayos sobre el teatro popular andino*. Lima: Editorial Horizonte.

MILLONES S-G., Luis (editor)

1990 *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

MOLINA RIVERO, Ramiro

1986 «Estrategias socio económicas y reproductivas en la comunidad de Pampa-Aullagas, Oruro», en IZKO, J.; MOLINA, R. y R. PEREIRA: *Tiempo de vida y muerte*, Conapo-Ministerio de Planeamiento-CIID Canadá, pp. 169-276, La Paz.

MOLINA RIVERO, Ramiro y R. BARRAGAN

1985 *Etnicidad y marginalidad. Los uru-muratos y aymaras del lago Poopó*. La Paz: UNICEF.

- MONTANER y SIMÓN (editor)  
 1912 *Diccionario enciclopédico hispano-americano*. Barcelona: Montaner y Simón Editores Sociedad Internacional.
- MURRA, John  
 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.  
 1975 «Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro»; en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino: 275-312*. Lima: IEP.  
 1980 «Waman Puma, etnógrafo del mundo andino»; en GUAMAN POMA DE AYALA, F.: *El primer nueva corónica y buen gobierno: xiii-xix*. México: Siglo XXI Eds.
- NARDI, Ricardo  
 1986 «Observaciones sobre nombres indígenas documentados en el noroeste argentino», en GENTILE, M.: *El «control vertical» en el noroeste argentino: 170-174*. Buenos Aires: Casimiro Quirós Ed.
- NIELSEN, Axel  
 1997c «Aproximaciones arqueológicas y etnohistóricas a la diversidad cultural tardía en el altiplano de Lípez»; en *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Museo Regional de Atacama, Copiapó (en prensa).  
 1998 «Tendencias de larga duración en la ocupación humana del altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia)»; en CREMONTE, B. (editor), *Las sociedades locales y sus territorios*. S.S. de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.  
 2001 «Evolución del espacio doméstico en el norte de Lípez (Potosí-Bolivia): ca.900-177 d. c.»; *Estudios Atacameños* 21: 41-61, San Pedro de Atacama.  
 2002 «Asentamientos, conflicto y cambio social en el altiplano de Lípez (Potosí)»; en *Revista española de antropología americana* 32: 179-205, Madrid.
- NUÑEZ A., Lautaro y Tom DILLEHAY  
 1978 *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: patrones de tráfico e interacción económica*. Antofagasta: Universidad del Norte.
- O'GORMAN; Edmundo  
 1993 [1958] *La invención de América*. México D.F.: Ed. Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica.
- OLIVEIRA MARQUES, A. de  
 2000 «El mundo ibérico»; en PEASE G.Y., Franklin y Frank MOYA PONS: *Historia general de América Latina: El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*, vol. II: 33-48. París: UNESCO - Editorial Trotta.
- ONG, Walter  
 1987 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

- ORELLANA, Mario  
1988 *La crónica de Gerónimo de Bibar y la conquista de Chile*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- ORTIZ, Alejandro  
1980 *Huarochirí, 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PAGDEN, Anthony  
1988 *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza Editorial.
- PÄRSSINEN, Martti  
1992 *Tawantinsuyu. The Inca State and its Political Organization*, *Studia Historica* 43. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- PASTOR, Beatriz  
1983 *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas.
- PEASE G. Y., Franklin  
1977 «Collaguas: una etnia del siglo XVI. Problemas iniciales»; en PEASE, F. (editor), *Collaguas I*: 131-167; Universidad Católica del Perú, Lima.  
1978a *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*: Lima: IEP  
1978b «Las visitas como testimonio andino»; en MIRO QUESADA, F., PEASE, F. y SOBREVILLA, D. (editores), *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre*: 437-453, vol. I. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.  
1979 «La formación del Tawantinsuyu: mecanismos de colonización y relación con las unidades étnicas»; en *Histórica*, vol. III n° 1: 97-120, Lima.  
1981 «Ayllu y parcialidades; reflexiones sobre el caso de Collaguas»; en CASTELLI, KOTH y MOULD (editores), *Etnohistoria y Antropología Andina*: 19-33. Lima: Museo Nacional de Historia.  
1982 *El pensamiento mítico*. Lima: Mosca Azul Editores.  
1989 «La conquista española y la percepción andina del otro»; en *Histórica* vol. XIII, n° 2: 171-196; Lima.  
1991 *Los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.  
1995 *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica-Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PIZARRO, Ana (organizadora)  
1993 *América Latina: Palabra, literatura e cultura*. Sao Paulo: Editora da Unicamp.

- PIZARRO, Cynthia  
 1997 «La participación de los cronistas nativos en las discusiones políticas coloniales del siglo XVI»; en LORANDI, Ana María (compiladora), *El Tucumán colonial y Charcas*; vol. II: 9-25. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- PLATT, Tristán  
 1978 «Symétries en miroir. Le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie»; en *Annales E.S.C.* n° 5-6: 1081-1107, París.  
 1982 Ms «The ayllus of Lipez in the 19th. Century. Tribute, Forced Commercialization and Monetary Crisis»; Ponencia, en *44th. International Congress of Americanists*, Manchester.  
 1987a «Calendarios tributarios e intervención mercantil; la articulación estacional de los ayllus de Lipez con el mercado minero potosino (siglo XIX)», en HARRIS, LARSON y TANDETER (editores), *Participación indígena en los mercados surandinos*: 471-557. La Paz: Ceres.  
 1987b «Entre *ch'axwa* y *muxsa*. Para una historia del pensamiento político aymara»; en BOUYSE-CASSAGNE, HARRIS, PLATT y CERECEDA: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*: 61-132. La Paz: HISBOL.
- PLATT, Tristan; BOUYSE-CASSAGNE, Thérèse y Olivia HARRIS  
 2006 *Qaraqara Charka, Mallku, Inka y rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos-Plural editores- University of St. Andrews- University of London- Interamerican Foundation- Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- PODERTI, Alicia:  
 1995/96 «Textos fundacionales del Tucumán. Tipología y prácticas escriturales», en *Andes 7*: 57-86, Salta.
- PORRAS B., Raúl  
 1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650)*; Biblioteca Peruana, volumen 2, Pease G.Y., F. (editor). Lima: Banco de Crédito del Perú.
- PRATT, Mary Louise  
 1997 *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- QUIJANO, Aníbal  
 1998 «La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana»; en BRICEÑO-LEÓN, R. y H. SONNTAG (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América latina*: 27- 38. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.  
 2000 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina»; en LANDER, Edgardo (editor), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* 281- 348. Caracas: UNESCO - Ediciones FACES/UCV.

- RAMA, Ángel  
1985 *La ciudad letrada*. Montevideo: Fundación Internacional Ángel Rama.
- RAMÍREZ, Susan E.  
2006 «Historia y memoria: la construcción de las tradiciones dinásticas andinas», en *Revista de Indias* vol. LXVI número 236: 13-56; Madrid.
- RAMOS, Gabriela  
1992 «Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taquí Onqoy», en *Revista Andina* 19:147-169, Cusco.
- REGALADO DE HURTADO, Liliana  
1992 «Estudio preliminar»; en TITU CUSI YUPANQUI: *Instrucción a don Lope García de Castro*, pp. IX-LVIII; Estudio preliminar y edición de Liliana Regalado. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RENARD-CASEVITZ, France Marie y Thierry SAIGNES  
1988 *Al este de los Andes*. Quito: Ediciones Abya Yala - IFEA.
- RICOEUR, Paul  
1983 *Texto, testimonio y narración*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.  
2000 *Tiempo y narración*. México: Siglo XXI eds.
- RIVIERE, Gilles  
1982 *Sabaya: Structures socio - économiques et représentations symboliques dans les Carangas - Bolivie*; Thèse de Doctorat de 3eme. Cycle d'Ethnologie; École des Hautes Études en Sciences Sociales; Paris.  
1989 Ms «Estrategias territoriales. El caso karanka (siglo XVI)»; ponencia, *I Congreso Internacional de Etnohistoria*, Buenos Aires.
- ROJO, Grínor  
2001 *Diez tesis sobre la crítica*. Santiago de Chile: Lom.
- ROSTWOROWSKI, María  
1977 *Etnia y Sociedad. Costa peruana prehispánica*. Lima: IEP.  
1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: IEP.  
1981 «La voz parcialidad en su contexto en los siglos XVI y XVII»; en CASTELLI, A., M. KOTH y MOULD, M. (compiladores), *Etnohistoria y antropología andina*: 35-45. Lima: Museo Nacional de Historia.  
1983 *Estructuras andinas del Poder. Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.  
1985 «Patronyms with the Consonant F in the *Guarangas* of Cajamarca»; en MASUDA, Sh.; I. SHIMADA y C. MORRIS (editores), *Andean Ecology and Civilization*: 401-422. Tokyo: University of Tokyo Press.  
1988 *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: IEP.

- ROWE, John H.  
1985 «Probanza de los incas nietos de conquistadores»; en *Histórica* vol. IX, nº 2: 193-245; Lima.
- SAIGNES, Thierry  
1982-83 «Acerca de un mapa colonial inédito del sur boliviano»; en *Arte y arqueología* nº 8-9: 3-9, La Paz.  
1984 «Quienes son los Callahuayas: Nota sobre un enigma histórico»; en GISBERT, T. et al.: *Espacio y tiempo en el mundo Callahuaya*: 111-129. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, Universidad Mayor de San Andrés.  
1985 *Los Andes orientales: historia de un olvido*, IFEA-CERES, Cochabamba.  
1986 «En busca del poblamiento étnico en los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)»; en *Avances de Investigación* 3. La Paz: Museo de Etnografía y Folclore.
- SALAS, Alberto Mario  
1945 «El Antigal de Ciénaga Grande»; en *Publicaciones del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras*. Buenos Aires: serie A V.
- SALAZAR, Gabriel y Julio PINTO  
1999 *Historia contemporánea de Chile. Actores, identidad y movimiento*, volumen II. Santiago de Chile: Lom.
- SALAZAR, Carmen y Françoise LESTAGE  
1998 «Grupos de edad en la visita de Huánuco, Perú», en ARNOLD, Denise (compiladora), *Gente de carne y hueso: tramas de parentesco en los Andes*: 363- 414. La Paz: CIASE-ILCA.
- SALLES-REESE, Verónica  
1996 «La deformidad y las prácticas discursivas sobre la otredad en el encuentro entre andinos y europeos»; en *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, tomo II: 403-424, Lima.  
1998 «De mártires e indios: la (im)posibilidad de representar al otro»; en *Historias... 2*: 187-200; La Paz.
- SALOMON, Frank  
1984 «Crónicas de lo imposible: notas sobre tres historiadores indígenas peruanos»; en *Chungará* 12: 81- 97, Arica.  
1985 «The Historical Development of Andean Ethnology», en *Mountain Research and Development*, 5: 79-98.  
1997 «Los quipus y libros de la Tupicocha de hoy: un informe preliminar»; en VARON, Rafael y Javier FLORES (editores), *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*: 241-258. Lima: IEP - Banco Central de Reserva del Perú.

SANCHEZ, Sandra y Gabriela SICA

1994 «Entre águilas y halcones. Relaciones y representaciones del poder en los Andes Centro-Sur», en *Estudios Atacameños* 11: 165-177, San Pedro de Atacama.

SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás

1978 *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima: IEP.

SANHUEZA, Cecilia

2005a *La organización del espacio como estrategia de poder. El Tawantinsuyu en la región del despoblado de Atacama*. Tesis para optar al grado de Magíster en Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

2005b «Espacio y tiempo en los límites del mundo. Los incas en el despoblado de Atacama»; en *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, volumen 10, n° 2: 51-77; Santiago de Chile.

SANTORO, Calogero, Jorge HIDALGO y Alfonso OSORIO

1987 «El estado inka y los grupos étnicos en el sistema de riego de Socoroma»; en *Chungará* 19: 71-92, Arica.

SCHAPOSCHNIK, Ana

1997 «La confrontación de datos al interior de un cuerpo documental»; en LORANDI, Ana María (compiladora), *El Tucumán colonial y Charcas*, vol. I: 283 - 307. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

SCHRAMM, Raimund

1991 ms «Mojones, frontera y territorialidad. Reparticiones étnicas y política colonizadora/colonialista en los valles de Ayopaya y Mizque»; ponencia, *II Congreso Internacional de Etnohistoria*. La Paz: Coroico.

1993 «Nuevas noticias sobre los churumatas, completadas por algunos detalles sobre los mitmaqkuna charka de Totora, 1540-1560», en *Retrospectiva* 1: 9-40, Cochabamba.

1994 «El taqui andino como forma de acción política. Relaciones entre "historia" y "estructura"», en *Resúmenes del III Congreso Internacional de Etnohistoria*, vol. I. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

1995 «Fronteras y territorialidad. Repartición étnica y política colonizadora en los Charcas (valles de Ayopaya y Mizque)», en PRESTA, A.M. (editor), *Espacio, etnias, frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu, siglos XV-XVIII*: 163-187. Sucre: Ediciones ASUR n° 4.

SCHULLER, Rodolfo R.

1908 *Vocabularios y nuevos materiales para el estudio de la lengua de los indios Lican-Antai (Atacameños)-Calchaquí*. Santiago de Chile: F. Becerra Editor.

- SILVERBLATT, Irene  
 1992 «El surgimiento de la indianidad en los Andes del Perú central: el nativismo del siglo XVII y los muchos significados de “indio”»; en GOSSEN; KLOP DE ALVA; GUTIÉRREZ y LEÓN- PORTILLA (editores), *De palabra y obra en el nuevo mundo*, volumen 3: *La formación del otro*: 459-482. Madrid: Siglo XXI eds.
- SOLANO, Francisco de (editor)  
 1988 *Cuestionarios para la formación de las Relaciones Geográficas de Indias, siglos XVI-XVII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos.
- SOMEDA, Hidefuji  
 1999 *El Imperio de los Incas. Imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TAYLOR, Anne Christine  
 1991 «Ethnie»; en BONTE, P. e IZARD, M. (editores): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*: 242-244. París: Presses Universitaires de France.
- TELLEZ, Eduardo  
 1984 «La guerra atacameña en el siglo XVI: implicancias y trascendencia de un proceso de resistencia indígena en el despoblado de Atacama»; en *Estudios Atacameños* 7:399-421, San Pedro de Atacama.
- TELLEZ, Eduardo y Osvaldo SILVA  
 1989 «Atacama en el siglo XVI. La conquista hispana en la periferia de los Andes meridionales»; en *Cuadernos de Historia* 9:45-69; Santiago de Chile.
- TODOROV, Tzvetan  
 1987 *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI Eds.
- TORERO, Alfredo  
 1992 «Acerca de la familia lingüística uruquilla (Uru-chipaya)»; en *Revista Andina* año 10, nº 1, vol. 19: 171-191, Cusco.
- TRIVIÑOS, Gilberto  
 1994 *La polilla de la guerra en el reino de Chile*. Santiago de Chile: La noria.
- URBANO, Henrique  
 1989 «Introducción» a Molina, Cristóbal de (el cuzqueño): «Relación de las fábulas y ritos de los Incas»; en *Fábulas y mitos de los incas*, H. Urbano y P. Duviols (editores), 9-46, Historia 16, Madrid.

URIBE, Mauricio

1997 «Religión y poder en los Andes del Loa: una reflexión desde la alfarería (período Intermedio tardío)»; en *Resúmenes XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Anexo n°1, 1: 135-136. Copiapó: Museo Regional de Atacama.

URIOSTE, George

1980 «Estudio analítico del quechua en la *Nueva Corónica*»; en GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe: *Nueva corónica y buen gobierno: xx-xxxii*; John MURRA y Rolena ADORNO (editores). México: Siglo XXI Editores.

URTON, Gary

1989 «La historia de un mito: Paqariqtambo y el origen de los Incas»; en *Revista Andina* 13: 129-216, Cusco.

VÁISSE, Emilio; F. HOYOS y A. ECHEVERRÍA

1896 *Glosario de la Lengua Atacameña*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

VAN DIJK, Teun (Compilador)

2003 *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa editorial.

VILLANUEVA URTEGAGA, Horacio

1987 «Juan Diez de Betanzos y el Cuzco»; en BETANZOS, Juan de: *Suma y narración de los Incas: xxx1-xxxvii*, María del Carmen Martín Rubio (editor). Madrid: Ediciones Atlas.

VILLORO, Luis

1989 «Sahagún or the Limits of the Discovery of the Other»; en *1992 Lecture Series, Working papers* 2, Maryland.

WACHTEL, Nathan

1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.

1978 «Hommes d'eau: le problème Uru (XVIe -XVIIe siècle)»; en *Annales E.S.C.* Número especial, 5-6:1127-1159, París.

1980-81 «*Les mitimas* de la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Capac», en *Journal de la Société des Américanistes*, LXVII: 297-324, París.

1990 *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie, XXe -XVIe siècle. Essai d'Histoire régressive*. París: Editions Gallimard.

WALKER, Charles

1996 «Voces discordantes: discursos alternativos sobre el indio a fines de la colonia»; en WALKER, Ch. (editor), *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*: 89-112. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

- WEDIN, Ake  
 1966 *El concepto de lo incaico y las fuentes*; Studia Historica Gothoburgensia VII; Uppsala.
- WHITE, Hayden  
 1992 *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.
- ZANOLLI, Carlos  
 1993 «En busca de los Omaguacas»; en *Cuaderno 5*. Jujuy: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.  
 1995 «Omaguaca: la tierra y su gente. Presencia chicha hacia el sur de Talina, siglo XVI»; en PRESTA, A.M. (editor), *Espacio, etnias, frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu, siglos XV-XVIII*: 319-344, n° 1, 4. Sucre: Ediciones ASUR.  
 2003 *Procesos de Formación de Identidades/Identificaciones Colectivas. Humaguaca, Jujuy. Siglos XVI y XVII*; Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- ZONABEND, Françoise  
 1977 «Pourquoi nommer?»; en LÉVI-STRAUSS, C. (editor): *L'Identité*: 257-286. París: Quadrige-Presses Universitaires de France.  
 1991 «Nom»; en BONTE, P. e IZARD, M. (editores): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*: 508-509. París: Presses Universitaires de France.
- ZUIDEMA, R. T.  
 1973 «Una interpretación alterna de la historia incaica. La segunda representación»; en OSSIO, J. (editor): *Ideología mesiánica en el mundo andino*: 2-33. Lima: Ed. de Ignacio Prado.
- ZUIDEMA, Tom  
 1980 «El Ushnu»; en *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. XXVIII: n° 117: 317-362, Madrid.