

ENTRE PLUMAS Y COLORES APROXIMACIONES A UNA MIRADA CUZQUEÑA SOBRE LA PUNA SALADA¹

JOSÉ LUIS MARTÍNEZ C.*

Resumen

Qué nombres daban y cómo reconocían los incas a los otros? Esta es la cuestión fundamental que se plantea José Luis Martínez en el presente trabajo. El autor se ocupa de los habitantes de la frontera del Tawantinsuyu, de aquellos que habitaron la denominada "puna salada" y sobre ello se pregunta de que manera eran percibidos y representados. Su desafío es describir lo que llama "una mirada étnica" y como a través de ella es factible construir la identidad de los otros. La "Probanza de los inkas nietos de Topa Inka Yupanki" (1569) y la crónica de Juan de Betanzos son las fuentes en que se basa Martínez para dar cuenta de la interpretación inca de aquellos habitantes de la puna salada.

Abstract

How were the others named and known by the Inkas? This is the main question whose answer José Luis Martínez looks for. By focusing on the inhabitants of the frontier of the Tawantinsuyu (those of the "puna salada"), Martínez inquires about how they were perceived and represented by the Inkas. His clue is an approach to an "ethnic insight" and see how it works to build up an identity of the others. The "Probanza of the inkas nietos de Topa Inka Yupanki" (1569) and the chornicle written by Juan de Betanzos are the sources through which he gives an account of the Inka interpretation of those "different" inhabitants of the puna salada.

I

La literatura colonial del siglo XVI sobre los diversos grupos humanos que ocupaban la puna salada del altiplano meridional y las regiones adyacentes en ambas vertientes del macizo andino (ver mapa 1), los presenta como sociedades que, aparentemente, compartían determinadas características

comunes. Se los menciona como belicosos, pobres, dispersos, más asociales -desde un punto de vista hispano- que los aymara del altiplano central, etc. Es una situación que se repite, por igual, tanto para aquellos grupos que se mantuvieron "alzados" hasta finales de ese siglo (calchaquies, humahuacas, etc.),

*Archivo Nacional de Chile

¹ Este trabajo forma parte de un texto, más extenso, presentado como ponencia al XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, realizado en San Rafael, en mayo de 1994. Al exponerlo, me dí cuenta de que -en realidad- se trataba de dos trabajos diferentes: uno, el de la reflexión sobre la generación de datos interdisciplinarios entre etnohistoria y arqueología, donde se discutían varios supuestos arqueológicos y, otro, este que expongo a continuación, orientado a un espacio más amplio de reflexión. A pesar de mis esfuerzos, resulta evidente que parte de su argumentación sigue estando dirigida a los arqueólogos, pido disculpas por ello para un lector ajeno a esa disciplina.

como para aquellos aparentemente incorporados al control administrativo hispano (lipes o atacamas); para aquellos que se ubicaban en los "bordes" del dominio colonial (juríes), como los asentados en áreas de tránsito (copayapus), etc. Esta homogeneidad que se percibe a través de los diferentes relatos, probanzas, juicios y otros documentos hispanos, posee varias características comunes, como el empleo de categorías descriptivas similares, de estereotipos repetidos, de maneras de referirse a los grupos indígenas, etc, que tienden a borrar las diferencias obviamente existentes entre ellos y a unificarlos social y culturalmente, más allá de su probable situación de "periferia" con respecto a los grupos nucleares. Se trata de un conjunto de prácticas que me han llevado a plantear la existencia, en el siglo XVI de lo que podríamos llamar un "discurso", con reglas de enunciación propias, con estructuras semánticas, etc. sobre ellos (Martínez 1992).

Pero cabe de inmediato preguntarse hasta qué punto esta imagen es únicamente un producto de la percepción y experiencia hispana con estas poblaciones o de cuánto ella es heredera de otras visiones y sistemas de representación andinos, de los que podría haber tomado ciertas categorizaciones, expresiones o términos.

Es en esta línea que quisiera entregar una breve reflexión sobre algunos aspectos que tienen que ver con la percepción y representación que parecieran haber generado las sociedades andinas dominantes sobre las poblaciones de la puna salada y sobre sus territorios. No hago sino seguir un camino antes iniciado por trabajos como los de Lorandi

(1989 ms) sobre la necesidad de abordar las percepciones inkaicas sobre el Tucumán, para entender mejor el relato de las crónicas, o los de Saignes (1985,1986), Platt (1987) y Bouysse (1987), que han enfatizado en las diferencias existentes entre los sistemas de representación aymara y cuzqueño. Se trata, además, de algunos temas y materiales que ya he expuesto en trabajos anteriores, pero que por diversas razones (restricciones de espacio, porque eran parte de otras temáticas principales, etc.), nunca desarrollé y solamente quedaron insinuados. Este tema forma parte, por último, de una investigación mayor, orientada a determinar las condiciones de existencia y de funcionamiento de los diferentes órdenes discursivos, hispánicos y andinos, que habrían operado en el espacio de la puna árida salada.²

¿Existía una "mirada étnica", ya sea cuzqueña o altioplánica sobre esta región? Si es así, ¿cómo se organizaba, qué categorías y estructuras expresaba? ¿Tenía coincidencias con lo que pudiera ser una representación propia de los grupos locales o era totalmente externa a éstos? ¿Condicionó, en alguna manera, el relato que posteriormente conocerían los europeos sobre estos territorios y sus poblaciones?

¿Qué es una "mirada étnica" ¿cómo se puede determinar su funcionamiento? ¿en qué y dónde puede ser buscada? La construcción de una identidad y, por consiguiente, de una o varias alteridades, de varios "otros" diferentes a uno mismo, parece conllevar siempre el surgimiento de una forma social de referirse al otro, de describirlo siguiendo pautas y usando categorías descriptivas que clasifi-

2 Proyectos 1940074, de Fondecyt "Identidades étnicas y discursivas. El relato hispano de la etnicidad en la puna salada. siglos XVI y XVII" y 94-04 del Fondo de Apoyo a la Investigación de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

can
deb
gru
Hay
"re
va
refe
mo
sim

En
dis
a e
est
eje
Bo
sisi

La
en
los
etr
ma
ap
apl
y g
qu
inc
oc
bu
dis
"d

ac
qu
sol

Pa
te:
di
ab
in
pr
pc

can, ordenan y jerarquizan lo que se supone deben ser las relaciones entre unos y otros grupos (Lévi-Strauss 1974, Todorov 1987). Hay, por expresarlo así, una forma de "ver" y "representar" al otro que de una u otra manera va generando una mirada y una forma de referencia, de decir, sobre la cual -en un momento- ya no se reflexiona sino que, simplemente, se usa o se impone.

En este contexto, me parece evidente que las distintas sociedades en los Andes no escaparon a estos procesos. Ello puede verse en los estudios del sistema "jaque.../uru", por ejemplo (ya abordado por Wachtel 1978; Bouysson Cassagne 1987, etc.), o incluso en el sistema "huari-llacuz" (Duviols 1973).

La mirada étnica podría ser buscada entonces en las categorías y sistemas de clasificación, los que en definitiva (desde un punto de vista etnohistórico), creo que terminan por manifestarse en la generación de nombres, apelativos, categorías socio-culturales, etc. aplicados al otro. En este caso, a las sociedades y grupos humanos que poblaban el territorio que se extiende al sur de la puna salada y que incluye también a ambas vertientes, oriental y occidental, de la cordillera. Debiera ser buscada, en suma, en sus expresiones discursivas, esto es en aquellas maneras de "decir", de hablar o referir, socialmente aceptadas y difundidas. En los enunciados que evidencian lo que se dice o se puede decir sobre los otros.

Para hacerlo, emplearé esencialmente dos textos que son los que se refieren más directamente a los espacios que me interesa abordar aquí. Me refiero a la probanza de los inkas nietos de Thupa Inka Yupanqui, presentada en el Cuzco en 1569 y publicada por John Rowe en 1985 y la nueva edición del

texto, esta vez completo, de la **Suma y narración de los Incas** de Juan de Betanzos, de 1551, que publicara María del Carmen Martín Rubio en 1987.

Ambos textos comparten una característica que me parece relevante a la hora de iniciar una búsqueda de sistemas de percepción y de representación: tienen un origen similar. En efecto, se trata de documentos generados a partir de informantes cuzqueños, miembros de la élite inkaica; de allí que cumplan con la condición básica de expresar una cierta homogeneidad en la forma de hablar y de referirse a los procesos político sociales y a las categorizaciones étnicas que éstos tenían implícitas. Se trata, en definitiva, de que comparten una cierta *discursividad*, un determinado conjunto de normas de enunciación y de referencia. Ya volveré sobre esta condición.

No se me escapan las objeciones que puedan surgir por el hecho de que ambos textos provengan de miembros de una misma panaqa, la de Thupa Inka Yupanqui. En esta perspectiva, sería metodológicamente incorrecto asumir o suponer una discursividad "cuzqueña", puesto que otras panaqas o grupos del Cuzco podrían tener sus propios relatos, divergentes de los que analizaré aquí. Si me atrevo a hacerlo es básicamente por dos razones. Primero, aunque existen otras versiones (como la que fragmentariamente cita Garcilaso sobre Yawar Waq'aq y Wiraqocha como incorporadores de estos territorios al Tawantinsuyu),³ lo que me interesa pesquisar no son los "acontecimientos", ni reconstruir las rutas, etc., sino encontrar los enunciados a través de los cuales se nombran, se describen, etc., estas poblaciones. Segundo, porque a pesar de sus posibles diferencias, los otros relatos que mencionan, aunque sea de manera

³ Garcilaso 1976 [1617]: Libro IV, cap. xx; Libro V, cap. xxiii.

muy tangencial el arribo inkaico, lo hacen empleando los mismos nombres étnicos y acudiendo a similares expresiones, sugiriendo un funcionamiento más colectivo y extenso de esa discursividad a la que quisiera aproximarme.

Otro tipo de objeciones podría plantearse a este intento. Si se trata de buscar, y tratar de entender, una mirada andina sobre los grupos de la puna salada, ¿por qué privilegiar lo cuzqueño y no considerar lo aymara? Hace ya tiempo que el paradigma panandino pareciera haberse fragmentado en múltiples unidades menores, que permiten enfrentar mucho más sutil y creativamente las problemáticas regionales o locales y ya parecen suficientemente evidentes, asimismo, las dificultades de homologar "lo andino" a "lo cuzqueño". En un universo andino variado y heterogeneo, con múltiples expresiones, ¿por qué no considerar aquí lo aymara?

Básicamente por un principio de procedimiento metodológico, en el que me parece necesario abordar primero una discursividad e intentar ver cómo ella se organiza, para posteriormente proceder al análisis de aquellas otras miradas y discursos étnicos que hubiesen podido ser percibidos.

Existe otra objeción, por último, a mi juicio más fundamental que las anteriores: ¿cómo rastrear (y encontrar) fragmentos de una discursividad, de una manera de decir y referir no hispana, disueltos entre la literalidad hispana? He expresado este tipo de objeciones en otros trabajos (Martínez 1992 y 1992b) y no creo tener aun respuestas claras. Ello parece exigir cuando menos una precaución metodológica: la de circunscribir el análisis a aquellos signos (como los nombres indígenas de los grupos) y a aquellos fragmentos que parecieran formar parte de una lógica categorial o descriptiva similar a la esbozada por los nombres.

II

La tradición oral cusqueña, recogida por el entonces traductor oficial del virreynato, Juan de Betanzos, entre los parientes de su mujer, la coya Cusirimay Ocllo, refiere que, estando en el Cusco, Thupaq Inka Yupanqui despachó a Uturnqu Achache con un fuerte destacamento hacia el Antisuyu; hacia el Quntisuyu fueron Ynka Quizo y Kaimaspi; y otros tres hermanos del inka, llamados Tampu Thupaq, Wallpa Achi y Wayna Yupanqui, con sus respectivas tropas, fueron enviados hacia Chinchaysuyu. A continuación, el mismo Thupaq Inka Yupanqui habría partido hacia el Qollasuyu, a debelar una rebelión de la gente del Collao. La misma tradición cuzqueña 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, Thupaq Inka Yupanqui quiso continuar

adelante y lo hizo primero en dirección a los chiriguanos "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 vencio 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..." (1987 [1551]:160)

El relato continúa con el viaje del inka quien habría pasado hasta el río de la Plata, para dirigirse posteriormente, remontando su curso, hasta Chile, llegando a lo que pareciera ser el

valle de Aconcagua. La tradición oral cuenta que, más adelante, y en la misma expedición, los destacamentos inkaicos habrían avanzado hacia Copayapu y Atacama, *desde el sur*, conquistando ambos territorios. Como los de Atacama eran “gente guerrera”, el inka envió adelante a los de Chile y Copayapu, con quienes tenían contacto e intercambio.

Una vez en Atacama, Thupaq Inka 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 de los chichas”. Nuevamente, reservándose el último lugar, el mismo Inka caminó hasta llegar:

“... 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 ...”

(Betanzos 1987 [1551]:
cap.XXXVI, p. 164)

Hasta aquí llega la descripción que los informantes cuzqueños entregaron a Betanzos sobre el paso del Inka por la región. La probanza de los inkas nietos de Thupaq Inka Yupanqui, mucho más suscita, atribuye también a este mismo dirigente étnico la dirección del proceso expansivo hacia este territorio y repite, en sus líneas más centrales, un similar relato del recorrido narrado por Betanzos.

“...y entro [Thupaj Inka Yupanqui] en la prouincia de los chichas y moyomoyos y amparais y aquitas [diaguitas] copayapo churomatas y caracos y llego hasta los chiriguanaes hasta tucuman y allí 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.”

(Rowe 1985:226)

Aunque ambos relatos son extremadamente breves y los materiales de que disponemos son muy escasos y no permiten arribar a conclusiones definitivas, quisiera exponer algunas ideas que surgen de estos textos y que podrían sugerir caminos para una reflexión futura. Ciertamente se trata de una aproximación extremadamente preliminar, incapaz aún de percibir las innumerables sutilezas, matices y complejidades que parecieran estar presentes, pero se trata de proponer una discusión sobre ellos.

Son varios los temas que parecen surgir de aquí. Sin pretender jerarquizarlos, creo que está planteado el problema de los nombres de los grupos o unidades étnicas que aparecen

nombrados y de la toponimia. Ello remite de alguna manera 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 étnicas pertenecían estos nombres? ¿eran los de los propios grupos o fueron impuestos por sociedades externas, como la cusqueña?

Está presente también un cierto ordenamiento categorial de algunos de esos mismos grupos, que aparece sugerido por el empleo de términos clasificatorios tales como "gente guerrera", "pobres", "vestidos con plumas de avestruz", etc., todos los cuales remiten, igualmente, a una determinada estructura de significación cultural en la que los hombres aparecen clasificados de acuerdo a sus vestimentas, actitudes, etc. Parece insinuado, asimismo, el tema de lo que podría ser la percepción de la riqueza (lo que este relato inkaico valora como interesante o posible de obtener) y la pobreza... Pero están presentes también, y creo que de manera determinante, algunos rasgos de la construcción misma del relato, que influyen en la imagen que se crea o proyecta sobre estas conquistas. ¿Relato factual, que sigue aunque sea aproximadamente, los acontecimientos, o tradición mítica, que organiza de acuerdo a sus propias categorías ciertos acontecimientos para otorgarles una nueva significación?

No podría detenerme aquí en un largo análisis de los mecanismos de construcción del relato mítico inkaico, algunos de los cuales han sido ya abordados por otros investigadores (Pease 1978; Platt 1987; Rostworowski 1983, 1988; Schramm 1994, etc.), sin embargo, retomando una idea que expresé con anterioridad (Martínez 1992c) y siguiendo lo ya señalado por otros estudiosos (Zuidema 1973; Pease ob. cit.), creo que los relatos andinos sobre lo que podríamos llamar procesos históricos del Tawantinsuyu (origen, guerras, expansión y conquistas inkaicas, etc.), están sometidos a

un poderoso esfuerzo de significación, que usa como significante las guerras y conquistas cuzqueñas, pero que no las relata, o no lo hace, al menos, bajo las condiciones que nosotros le pedimos a un relato histórico, lo que desde una preocupación historiográfica occidental, plantea una tensión constante entre su estructura simbólica y su correlato de veracidad.

En el caso que nos preocupa aquí, el circuito recorrido por el inka tiene claramente un sentido simbólico que se inicia con el envío - en las cuatro direcciones de los suyus-, de ejércitos inkaicos comandados respectivamente por uno, dos y tres inkas, en tanto que el Zapan Inka, "el único", el que los reúne a todos, es el que parte en la cuarta dirección. Saliendo desde el norte -el Cusco- el Inka recorre hacia el Oriente y el sur y, posteriormente, como el sol, lo hace de este a oeste. El círculo se completa cuando el Inka avanza de sur a norte, pasando sucesivamente por el altiplano, las tierras de la precordillera andina oriental, las llanuras de la pampa y los valles costeros occidentales, para retomar, desde Atacama, el mismo circuito ceremonial de cuatro caminos con el que se inicia el relato de esta historia y en el cual, nuevamente, ocupa la cuarta posición.

Creo que podrían señalarse aquí al menos dos mecanismos de construcción de sentido: uno, que tiene que ver con una estructura de números (cuatro caminos, ordenamientos de uno, dos, tres inkas y Thupaq Inka completando el cuarto, etc.), y otro, que guarda relación con el recorrido espacial, en el que aparece más bien un determinado circuito que integra los puntos cardinales y ecologías diferentes.

Zuidema ha hecho notar cómo el relato sobre la guerra entre los chankas y los inkas y el posterior sitio del Cusco estaba organizado de manera tal de dar cuenta, ante todo, de ciertos principios de organización social y ritual expresados numéricamente y no necesari-

riamente de los acontecimientos en sí (1973:26-27). En una línea similar, Pease señaló de qué manera ciertas secuencias de conquista (desde Pachakuti en adelante), antes que reproducir un proceso histórico determinado, relataban más bien un recorrido ritualizado de las conquistas de cada Inka que, saliendo desde el Cusco, se dirigiría hacia el norte para después continuar en el sentido de las agujas de un reloj (1978:111).

Todo ello apunta a un cuidadoso procedimiento de construcción de la narración y a la existencia de determinados mecanismos o procedimientos discursivos necesarios para la expresión de esos distintos procesos de expansión. Y esto pasa necesariamente a través de una determinada práctica discursiva, de la conformación de un conjunto de relatos, de maneras de contar y hablar... y de nombrar.

De modo que los mecanismos de construcción de este relato específico de la conquista de Thupaq Inka Yupanqui no parecieran ser distintos de aquellos más generales, ya destacados por los autores mencionados, lo que plantea, me parece, la necesidad de reestudiar las tradiciones sobre los procesos de expansión inkaicos a la luz de un análisis del conjunto de ellos a fin de establecer sus regularidades, sus estructuras, sus estrategias semánticas, etc., antes de proceder a extraer los "datos" de manera aislada y aplicarlos a cada situación particular.

De aquí es necesario destacar varios aspectos. Por un lado, las dificultades metodológicas que surgen si se quiere hacer una lectura lineal de estos procesos, puesto que no parecen remitir directamente a acontecimientos, sino a un determinado orden simbólico que expresa (con su propia lógica), la incorporación de estos espacios a un orden de significación mucho mayor: el del Tawantinsuyu. En una lógica cusqueña pareciera que las conquistas no pueden 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.

En esta misma línea, me parece, puede entenderse también el relato que hace el cronista andino Santacruz Pachacuti, sobre otros procesos de expansión inkaica: al ir conquistando, Sinchi Ruqa Inka mandó a sus capitanes:

"... los cuales dizen que en cada quebrada lo hazia llevar piedras para hazer usnus, que son unas piedras puestas como estrado"

Santacruz Pachacuti 1968
[1613]:287).

Cuestión que también ordena Wayna Qhapaq: "Y para ello manda que en cada quebrada obiesen usnos, para ver si yban con buena horden de guerra... (Ob. cit. 309). En cada quebrada, que son sitios de ruptura, de quiebre casi por antonomasia, durante los procesos de conquista los inkas mandan instalar ushnus... Se trata de estructuras extremadamente cargadas de significados sobre los cuales Zuidema ha realizado un detallado análisis (1980). Lo que quiero destacar aquí es que, entre los significados de Ushnu se señala, simultáneamente, que son "tribunal de juez" y "mojón", es decir límite que separa 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"

(González Holguín 1952 [1608]: 358)

¿Qué asociaciones existían entre los límites o bordes de un espacio y la aplicación de una determinada justicia? Y, más aún, ¿por qué este acto de erigir ushnus resulta 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 de intermediar y mantener los equilibrios necesarios para conservar el orden del mundo (Martínez 1994; Platt 1978), entonces resulta más clara la relación de los dirigentes étnicos 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"? ¿En qué quebradas de los nuevos territorios había que construir ushnus...?

Como se puede ver por estas muy pequeñas acotaciones, tal como lo ha señalado Platt (1987), la política y sus consecuencias estaban expresadas por intermedio de un complejo sistema de significaciones y ritualizaciones dentro de cuyo contexto debe entenderse también el relato de estas conquistas de la puna salada.

Si se trata entonces 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 incorporación de nuevos grupos y espacios al "mundo" puede ser susceptible, igualmente, de requerir determinados procedimientos de resignificación. El proceso de incorporar *al relato* a estos grupos, exige nombrarlos,

categorizarlos y ordenarlos al interior de esa nueva unidad mayor que resulta ser el Tawantinsuyu. Pasan a formar parte de un determinado sistema de clasificaciones, que exige que atacamas, lipes, casabindos y otros sean ubicados en una posición determinada al interior de lo que sería la representación cuzqueña sobre el Tawantinsuyu. Son incluidos, en suma, en un esquema clasificatorio.

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. Por lo tanto, al otorgar un nombre a cada grupo étnico e incorporarlos al relato del mundo organizado, lo que se hace es no solo someterlos a una palabra externa (lo que puede llegar a veces al despojo de su propio nombre), sino también "reordenarlos", clasificándolos de acuerdo a una determinada lógica cultural, la de aquel que impone la nueva denominación. ¿Cómo funcionó este procedimiento, que constituye en definitiva la base de cualquier discursividad posterior, en el caso de las poblaciones de la puna salada y las tierras adyacentes?

CUADRO 1

NOMBRES DE LOS ESPACIOS	NOMBRES DE LOS GRUPOS
según Betanzos	según Betanzos
Chile	zuries
Copayapo	chichas
Atacama	
Caxa Vindo	según Probanza
Liipi	chichas
	aquitas (diaguitas)
según Probanza	copayapos
Tucuman	churumatas
Chile	
Tarapacá	

El orden de los nombres sigue las secuencias en los textos

III

Entre los distintos nombres incluídos en ambos relatos puede advertirse una primera diferencia manifestada en los modos de enunciación, es decir, en las maneras de referirse a ellos. Si bien es cierto que no se puede descartar que esto sea más bien un resultado de las exigencias de la traducción y la sintaxis hispana, no es menos cierto también que sugieren la probable existencia de un ordenamiento que creo conveniente explorar, aún cuando no sea sino como una estrategia inicial.

En efecto, me parece que se puede distinguir aquí un primer núcleo, conformado por aquellas referencias a nombres que aparentemente designarían directamente a un grupo, o que corresponderían a la denominación bajo la cual esos hombres eran conocidos. 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, etc.

Un segundo núcleo estaría conformado por 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); o Lipés (una provincia que llaman Ilipi). (ver cuadro 1)

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,⁴ en el caso del segundo núcleo de expresiones, la situación se vuelve más confusa y discutible, como lo ejemplifican las referencias citadas aquí mismo sobre los copayapu, a quienes se menciona alternativamente como los copayapo y los de Copayapo.

La literatura etnohistórica ha mostrado frecuentemente una tendencia a aceptar una cierta homologación entre el nombre de un territorio y el del grupo que lo ocupaba, siguiendo tal vez con ello las descripciones entregadas por cronistas como Cobo:

"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, lipés, Quillacas, Pacages, Lupacas, Collas, Canas, Collaguas, Chumbivilcas, Cotabambas, Chocorbos y otros innumerables, cada uno de su provincia y nación."

(resaltado mío, Cobo 1964 [1653]:10, t.II)

Lo que está planteado aquí es una relación: "un nombre = una provincia o un territorio = un único grupo de habitantes", que -a juzgar por Cobo- tendría un probable origen inkaico, si es que no se trataba de una práctica más común en los Andes. Si esto era efectivamente así, la distinción inicial entre dos formas de expresión diferentes carecería de significación.

4 La expresión "llamado así" no implica que ese fuese el nombre que el grupo se daba asimismo sino, simplemente, que era una denominación empleada por algún grupo.

La cuestión no resulta tan clara, por cierto, puesto que no se puede dejar de observar que esa descripción apunta a una suerte de territorialidades continuas y homogéneas que, como modelo conceptual al menos, parecieran entrar en discrepancia con las múltiples formas de dispersión territorial e interdigitación de las sociedades andinas (Murra 1975; Saignes 1978, 1986).

Reconociendo que, ante todo, se requiere aún de una exhaustiva revisión y de un debate más amplio, creo que la percepción de esta homología puede corresponder más adecuadamente a una episteme europea todavía gravitante en el siglo XVII la que, por una parte, vinculaba y establecía estrechos lazos de continuidad entre la tierra (en este caso, una "provincia") y sus habitantes (Foucault 1989 [1968]; Lewis 1980) y, por otra, concebía y organizaba espacios homogéneos y con fronteras continuas. Así, Castilla para los castellanos o Normandía para los normandos, por citar algún ejemplo, resultan coherentes con ambas exigencias del conocimiento europeo de la época, pero no parecen corresponder necesariamente a un ordenamiento que podríamos suponer andino.

Una cita, tomada del relato de Betanzos, sugiere la posibilidad de que ese panorama étnico-territorial descrito por Cobo pudiera ser mucho más matizado y admitir otras variables, esta vez -creo- más cercanas a lo que hasta ahora se conoce sobre las territorialidades andinas:

"... vino a dar en una provincia que llaman Chuquisaca la gente de la cual y redondez della era gente belicosa y llamabanse Charcas..."
(Ob. cit.:164)

El episodio descrito parece remitir a una situación diferente a la señalada por Cobo. Al

menos en este caso, la relación entre el nombre de un espacio (Chuquisaca) y el del grupo que lo habitaba (Charkas), no corresponde a la homología comúnmente aceptada. Sin perjuicio de las necesarias notas de cautela que se imponen en este tema, creo que si aceptamos como hipótesis de trabajo la no necesidad de una correspondencia directa (con algunas excepciones tal vez), entre las denominaciones de espacios y grupos, las diferencias iniciales que se advertían en las formas de enunciación pudieran ser relevantes, aunque aún no se pueda determinar su grado de significación.

Estoy plenamente consciente de que esta posición, lejos de simplificar el panorama, tiende a complejizarlo más. Pero creo que, como resultado adicional, la perspectiva de análisis puede tornarse más fructífera al mostrar la posibilidad de una mayor diversidad en los sistemas de denominación, cuestión que lleva a reconocer asimismo la posibilidad de que operaran varias lógicas significantes distintas en el otorgamiento de nombres a espacios y grupos.⁵

Chile, Copayapo, Atacama... o suríes, churumatas, etc. ¿Qué hay detrás de estos nombres? ¿qué pueden decir sobre la presencia cuzqueña en la región? Corriendo el riesgo de resultar excesivamente detallado, creo necesaria una breve detención en algunos de ellos sobre los cuales los diccionarios u otras referencias tempranas podrían arrojar alguna luz.

HOMBRES CON PLUMAS

Los diccionarios son extremadamente parcos al momento de proporcionar posibles traducciones a los nombres de los grupos mencionados aquí. Los únicos que aparecen como tales son los suríes, o juríes como los

5 Cuestión que ya estaba sugerida en el trabajo de Gabriel Martínez sobre los topónimos de Chuani (1983).

denominaría más tarde la documentación colonial. Tal como ya lo señaló Lorandi (1980), los diccionarios coloniales recogen la siguiente voz:

Suri: avestruz

Surichasta: emplumarse con plumas de avestruz, como suelen en las danzas.

Suri haque: una nacion de indios muy crecidos, o altos, que dizen estan hazia Chile, y assi dizen Chilli suri; plumas de auestruz que traen de Chile o de Tucuman."

(Bertonio 1984 [1612]:329)

Lo que aquí se estaría expresando en aymara 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 (Cereceda 1990; Guaman Poma 1980 [1616]; ver lám.1).

Son ya conocidos los mitos, tanto aymaras como quechuas, que dan cuenta de la existencia de distintas humanidades, diferentes a la actual. El mito quechua presenta un ordenamiento en el que cada humanidad sucede a la anterior hasta llegar al tiempo de los inkas. Esta secuencia, repetida también por muchos cronistas y en diferentes versiones, ha sido estudiada por etnólogos y etnohistoriadores, por lo que no me detendré aquí a relatarla. 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". Las primeras de estas humanidades, como las de Wari Wiraqocha runa "no sabia hacer nada, ni sabia hacer ropa, vestíanse con hojas de árboles y esteras tejidas de paja" (Guaman Poma 1980 [1616]: 39), y los de Wariruna:

"... 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 sabian mas..." (Guaman Poma ob. cit.: 44)

Únicamente en las edades del mundo más próximas al advenimiento de los inkas 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 Ruqa, inka "gran amigo de chacras y hazer ropa" (Santacruz Pachacuti ob. cit.: 287).

Todos estamos más o menos familiarizados, igualmente, con el mito de los chullpa que, en el altiplano aymara representan una humanidad anterior, que vivía bajo la ausencia del sol o iluminada confusamente por la luna. Estos hombres, carentes también de una verdadera técnica textil aparecen vinculados a aquellos elementos del mundo que hoy aparecen como salvajes, no domesticados, etc. (Bouysson Cassagne 1987; Cereceda 1990; Wachtel 1978).

Así, por la imposición de la palabra, del acto de nombrar, se incorpora a los suri haque "al mundo", pero se lo hace categorizándolos de manera tal que quedan en los bordes o mérgenes de lo social.

Un procedimiento clasificatorio similar puede intuirse en la descripción que la tradición cusqueña recogida por Betanzos hace sobre los habitantes de la "provincia que llaman

Llipi". 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, que puede ser despreciable, etc. (su manifestación más concreta es, precisamente, una ruina), y es el significativo central del relato cusqueño:

"... 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..." (Betanzos, loc.cit)

En los diccionarios aymaras del siglo XVI se recogen varios nombres que identificaban a este tipo de poblaciones "ruines", restos de un pasado o culturalmente asignadas a él: *choquela, lari lari*, etc., grupos asociados a la caza de camélidos, habitantes marginales de los espacios de la puna, carentes también como los uru, de agricultura y dedicados a la caza y recolección terrestre o lacustre. Es decir, unidades consideradas igualmente marginales desde la perspectiva etnocéntrica aymara. Así, aunque acudiendo a la materialidad de un significativo distinto, los lipes aparecen encasillados como los suries en los márgenes de lo social.

La única mención, a su vez, que es posible encontrar en estos relatos sobre los habitantes de Atacama, es asimismo una descripción

cultural: "gente muy guerrera". ¿Se trataba de gente que compartía, en alguna medida que una referencia tan escueta no permite profundizar, esa categorización similar a las de otros grupos fronterizos, también estigmatizados como "belicosos" o "asociales" en relación al orden cuzqueño?

Ya no sorprende, entonces, que en su Probanza, los nietos de Thupaq Inka Yupanqui declaren que éste abandonó Tarapacá porque "como uieron que toda la gente era pobre la dexaron de conquistar" (loc. cit).⁶

No puedo dejar de señalar, sin embargo, que en ninguna de las narraciones en las que se ha basado esta búsqueda, se hacen menciones valorativas de este tipo ni sobre los de copayapo ni sobre los de Chile. Adicionalmente, son éstos los únicos casos dentro del relato en los que se menciona la existencia de dirigentes étnicos o "señores". Otros textos -y ello pudiera ser coincidente con lo anterior- dan cuenta de una cierta relación privilegiada entre ambos grupos y el Cusco.⁷ En el caso de los copayapo, ellos parecieran haber ocupado un puesto regional relevante bajo la administración cusqueña. Tanto en la lista de "naciones" con las que el Inka pobló Copacabana, como entre los 14.000 mitmaq enviados anualmente al valle de Cochabamba, figuran los "copiapós o copayapos" (Ramos Gavilán 1976 [1621]:43; Wachtel 1980-81) y se ha sugerido, asimismo, que los mitmaqkuna tomatas, llevados por los inkas a la frontera chiriguana, podrían ser "tomatas copiapoes" (Saignes 1986). Aparentemente, entonces, los copayapo habrían sido activamente movilizados dentro del espacio del Qollasuyu.

6 En ese mismo espacio tarapaqueño se menciona también a los camanchacas, descritos como "grandes hechiceros" y que comparten similar denominación con el viento y la lluvia nocturna que humedecen la árida costa desértica (Santacruz Pachacuti 1968:300). Una connotación similar aparece atribuida a los urus, como una humanidad con grandes poderes mágicos. ¿Es el mismo juego de significantes? No se puede olvidar que los camanchacas son poblaciones costeras de pescadores.

7 Cuestión que ya había observado Llagostera desde la arqueología (1976).

Como ejemplo contrastable, hay que anotar que nada de esto ocurriría con los de Atacama, o con los de Lipes, por ejemplo, y no hay referencias a que aquellos otros grupos, como los de Caxa Vindo o Tarapacá hayan sido incorporados tan activamente.

En el caso de Chile, las referencias son más escasas, pero es remarcable el reconocimiento que Michimalonko, señor del valle de Aconcagua o Chile, exigía por haber estado en el Cusco personalmente "sentado a la mesa del inka" (Mariño de Lobera 1960 [1595]: 275). Plumas o desnudez (ausencia de textiles al fin), 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. En primer lugar, porque a pesar de que explícitamente ceñí el análisis a textos de origen cusqueño, tanto el nombre **suri haque** como los términos aplicados a las otras poblaciones muestran una muy importante impronta aymara, que sugiere que la narrativa inkaica sobre estos territorios 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. Lo interesante es que allí donde podría haberse esperado una cierta homogeneidad cusqueña, vemos una importante presencia aymara.

Pero además estas categorizaciones evidencian la existencia de un cierto "borde" cultural. Un 'otro' que es dibujado y categorizado culturalmente como *no aymara* y, evidentemente, *no cusqueño*. 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.

Todo ello no hace sino introducir nuevos elementos y matices al panorama de las posibles categorizaciones y valorizaciones aplicados a los grupos de la puna salada al sur del altiplano y a algunos ubicados más meridionalmente. ¿Ocupaban realmente una posición o valorización categorial y denominadora diferente los habitantes de Copayapu y de Chile con respecto a aquellos que se asentaban en los bordes del altiplano meridional?

TERRITORIOS CON BRILLOS Y COLORES

En cuanto a la toponimia, los diccionarios parecen ser más 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.⁸ Así, "chile" derivaría de una corrupción de *chiri*. Sin embargo, el diccionario quechua de González Holguín recoge la voz *chilli*, señalando:

Chilli: Una prouincia
Chilliruna: Chilleño:
(González Holguín 1952 [1608]:109)

Expresión que es igualmente recogida en el diccionario Anónimo (1951 [1586]: 36), en el cual se señala: "Chilli, el reyno de Chile". A pesar de no dar más informaciones, ambas referencias llevan a discutir la supuesta

⁸ Creo que, en parte, esta posición se explica por nuestro propio paradigma explicativo, que atribuye a lo inkaico la totalidad de los procesos expansivos hacia el sur de los Andes.

corrupción de *chiri*, puesto que el término *chilli* si existiera como tal y claramente adscrito a "una provincia". 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"

(Bertonio 1984 [1612], II:82)

¿Los "confines del mundo", "lo más hondo del suelo"? *Thaksi*, el sinónimo de *chilli* que ofrece Bertonio, es un signo lingüístico que alude a los cimientos de algo, así como a la línea del horizonte. ¿Cómo entender los confines del mundo? En una primera aproximación no pareciera estarse aludiendo aquí a distancias, a lo lejano, como en una lectura occidental del espacio podríamos pensar inicialmente,⁹ 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, en esa condición, tiene capacidad para "soportar" algo.

Una cosa si resulta clara y es la voluntad de significar un espacio, de instalarlo en el conjunto de un mundo ordenado en el que debe ocuparse un lugar. ¿Puede aportar nuevos elementos esta denominación para repensar los conceptos aymaras de frontera, de límite? ¿A qué percepción del mundo apunta *chilli*?

Cualquiera que sea la posición que se adopte con respecto al nombre, a su origen quechua o aymara, o a uno u otro significado, se trata en ambos casos de una denominación impuesta externamente, que evidencia una mirada ajena, distante y que nos deja sin conocer tanto el nombre local que ese espacio recibiría, como el del o de los grupos que lo poblaban.

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 es correcta, éste 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*, Bertonio 1984 [1612], II: 52). El segundo radical, *yapu* (tierra arada o que se suele arar, Bertonio ob. cit. II: 52, 393), 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.

Con el nombre *lipis* los problemas son mayores. Tanto en quechua como en aymara se pueden encontrar términos que podrían aplicarse a ese territorio. En todo caso, al igual que en las oportunidades anteriores, pareciera tratarse también de denominaciones impuestas, o al menos, aplicadas externamente. Se han propuesto, alternativamente, dos posibles lecturas de este apelativo. Platt (1982 ms) sugería su derivación del término aymara "lipi":

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."

(Bertonio 1984 [1612]:195)

La segunda proposición se sustenta en que algunos documentos tempranos, como los de Betanzos o Garcilaso, se refieren a *llipi* (y no

9 "Thia: lugar o parte muy lejos segun la opinión de los hombres, el fin, o termino del mundo" (Bertonio ob.cit:352), estaría aludiendo a ese sentido de distancia o lejanía.

lipi). Término que, tanto en quechua como en aymara en una de sus acepciones alude 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... (González Holguín 1952 [1608]: 213-214; Bertonio ob. cit.:204).

Lliphikhtatha, llikhutatha, Ppallchakhtatha: Relampaguear.

Lliphikhlliphikhtatha &c: Alcançarse 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.

Lliphiliphi isi, Chullunca isi: Ropa de seda, raso, o lana muy delgada, como la de los Caciques.

Lliphiri isi: idem."

(Bertonio ob. cit.:204)

Llippiyani llipipipini: Tener lustre o relumbrar estar como flamante y no ahajado ni maltratado.

Llipyako llipipik, o llipikllipik: 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.

Lliphichini: Acicalar pauonar.

Llipipipini: Resplandecer o reluzir cosas lisas espejo espada.

llipiyán: 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 lliukñirin o lliukyan: Relampaguea luze

Llikyak lliuk ñik: El relampago.

Llipipic 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 vestido con sedas con oro o plata o de nuevo lustre o de galas.

llipiyakppullupullu: Terciopelo."

(González Holguín ob. cit.: 213-214)

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 g genero de seda, raso, terciopelo, etc."

(Anónimo 1951 [1586]:55)

Creo que se trata de una situación que puede corresponder a cualquiera de los dos procedimientos de denominación que se han entrevisto en los casos anteriores. Por una parte, una denominación ('lipi') que se desprende de una determinada valoración cultural, esta vez una cierta tecnología de caza. Se trata de un procedimiento que funciona o es cercano con el paradigma anterior aplicado a los suries: la oposición cazadores-recolectores vs. pastores, como significantes de tipos de humanidad, actuales o pasados y de graduaciones culturales. La segunda alternativa ('llipi') participa, al menos aparentemente, del

procedimiento de denominación visto para Copayapu, al remarcar determinados rasgos de la naturaleza, de un espacio. En copayapu es tanto un color como la capacidad de adquirirlo, en llipi es tanto la luz como la capacidad de transmitirla. ¿Qué se priorizaba: categorías culturales aplicadas a poblaciones, o una clasificación del paisaje, una determinada percepción del espacio? ¿Coincidían, en este caso específico, los nombres de un espacio y los de sus habitantes?

En el mismo relato de Betanzos se encuentra otra referencia al territorio de lipes, que podría ayudar a clarificar un poco más este problema. La totalidad del párrafo dedicado al territorio de Llipi está básicamente orientada a formalizar una descripción del espacio, dentro del cual sus habitantes son únicamente categorizados como "ruines". Como procedimiento descriptivo del relato, al menos, uno de los rasgos que aparecen acentuados es coincidente con los procedimientos entrevistados para copayapu y 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..."

(Betanzos loc. cit)

Sin embargo, hay una tercera acepción de llipi que complejiza extraordinariamente nuestro intento de aproximación, y es la que tiene que ver con "lo despojado", "vacío" o "pelado". ¿Una condición necesaria para que determinados objetos "brillen"? ¿o una manifestación de "lo pobre", "ruin", etc., del territorio o sus habitantes?

Llippini o *llipicuni*: Pelar la lana y dexar el cuero solo.

Llipicuni, o *llipircuni*, o *llipircarini*: Estar vazío 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.

Llipipinmi cay yglesia ccorihuancollque huan llipipipic ppachahuan: La yglesia esta muy galanamente adereçada muy luzida.

Llipiyan o *llipipimun ñuquiycachak ccaripas huarmipas*: Hombres y mujeres yuan roçagantes y con muy luzidos vestidos todos los galanes.

Chuncak maciy llippichircuhan: El que jugo conmigo me dexo mondo y limpio de todo.

llippicukllacac: Lo vazío o desembaraçado.

Llipikpim tiyani o *cani* o *llipik huacipi*: Estoy pobrisimo despojado sin alhajas.

Micuytanllippichini: Ya he consumido las comidas y el sustento.

Llipichini auccacunacta: Assolar, acabar consumir los enemigos.

Llipichini: Despojar, saquear.

llipymanani o *llipicllancani*. Estar despojado, pelado mondo del todo.

Llippicun: Acabarse, consumir."

(González Holguín ob. cit.:213-214)

No se trata de una homonimia que pudiera esconder bajo un significante similar 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). Dilucidar este problema requiere de un análisis mucho más extenso que el planteado hasta aquí, pero creo que existe la posibilidad de que esa polisemia corresponda a discursos

distintos que aun no estoy en condiciones de percibir en cuanto a sus matices y sutilezas (uno cuzqueño, el de la pobreza, y otro aymara, el de la ruindad, por ejemplo), pero es ciertamente un tema que hay que explorar.

Con Tucumán se reproduce una situación aparentemente similar a lo esbozado hasta aquí tanto en lo formal, como en su posible significación: por una parte, un término -en quechua- que remite a la condición de "provincia" o "reino" del topónimo (como en el caso de Chile): "Tukman: una prouincia deste reyno" (Gonzalez Holguin *ibid*: 345), y una traducción, en aymara, que resulta mucho más compleja. En cuanto a su significado, Tucuman parece estar semánticamente vinculado a "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:

Tucuritatha: enflaquecer

Tucutha, vel Tucuattha: acabar

Tucualkhatha: acabar del todo la obra o labor

Tucutha: consumir, gastar

Tucuya, vel Tucuaña: el fin

Tucuya: entero, o continuado. *Phaksi, vel Mara, vel Cunitucuya*: un mes, un año, vn siglo de diez años enteros, o continuados.

Tucuya vro, o Vro tucuya: todo un día entero" (Bertonio *ob. cit.*:362)

Sobre Tarapacá, a pesar de todas las dudas que me merece esta posibilidad, parecería que su nombre pudiera derivar de *taapaca* "un paxaro grande como aguila y una especie destas llamada cocotaapaca que es muy grande poco menor que buytre" (Bertonio *ob.cit.*:141). Si lo cito aquí es únicamente por un rigor que busca expresar todos los términos del problema y porque, de ser correcta su interpretación, el abanico de procedimientos denominadores pareciera ampliarse.

Por último, el caso de Atacama, que he dejado expresamente para el final, puesto que no tengo claro el posible origen del término y pareciera responder a una estructura diferente de lo que hasta aquí he podido percibir. Como tal o con variantes, el término no aparece en ninguno de los diccionarios coloniales quechuas o aymara. Sin embargo, la denominación "atacama" parece estar presente también en otros lugares de los Andes. Como los "atacama" del pueblo de Tacana en Chulumani, una zona de yungas de La Paz (Toledo 1975 [1570-75]:71). En algunos casos, leves variaciones como "atancamas" en Aymaraes (Toledo *ibid*:160) y posiblemente "apatamas" en Tucumán (Krapovickas 1978:83), que se refieren a grupos distintos, hacen pensar que podría tratarse de una categoría o nombre genérico, lo que lleva a suponer que pudiera tratarse de una denominación externa, no propia del grupo.

Fuera de las referencias europeas al territorio bajo este nombre, a nivel local no hemos encontrado ningún dato que sugiera la existencia de una autodenominación durante los siglos XVI y XVII. En el siglo XIX, algunos filólogos propusieron "likán antai" como el nombre étnico de este grupo (Väisse y Hoyos 1896; Schuller 1908), pero su posible aplicación a poblaciones anteriores a esa época requiere aún de un estudio más fino.

En definitiva, se trata de un término que no pareciera calzar con ninguno de los procedimientos descriptivos entrevistados hasta ahora, a pesar de lo cual su difusión o utilización en más de un grupo inducen a pensar que se trata, como los otros, de un nombre no local sino externo.

La distinción inicial que parecía existir entre nombres de grupos y de territorios, pareciera corresponder así a procedimientos discursivos distintos. La "lógica" (¿se puede emplear este término con tan escasos 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 claramente 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 (en el sentido que pareciera operar para los nombres de los grupos), sino más bien se intuye el empleo al menos de dos mecanismos, en la medida que tan escasos datos permiten llamarlos así: por una parte, una denominación originada en los colores o la luz como signifiante (Llipi, copa); por otra, en su aparente posición en un ordenamiento del mundo que aun no me resulta claro (Chile y tal vez Tucuman).¹⁰

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.

Queda, desde ya, planteada la tarea de generar las estrategias metodológicas que pudieran conducirnos a una mayor aproximación a esos

grupos locales, ahora que sabemos que no están presentes o lo están muy diluadamente, en los relatos cuzqueños.

Si, como todo parece indicar, tanto los nombres de los grupos como las denominaciones de sus territorios, correspondían a sistemas clasificatorios más generales, tanto aymaras como cuzqueños, ¿dónde buscar las denominaciones locales? ¿cómo aproximarse a un relato que pudiera expresar las percepciones y los sistemas de diferenciación e identificación de los grupos que poblaban el altiplano meridional, desde el salar de Uyuni hacia el sur?. Es posible que se puedan encontrar nuevos documentos escritos sobre la expansión inkaica a estas regiones o incluso, puede que en algunas probanzas o relaciones de los mallkus aymaras aparezcan fragmentos discursivos que nos permitan una mejor y más fina aproximación a su percepción sobre este "borde". Pero creo que en todos esos textos, más allá de nuestras intenciones o deseos, la "voz" local, marginal, seguirá ausente.

Tal vez sea éste un momento para retomar la discusión de los límites que se ha autoimpuesto la etnohistoria al no desarrollar una metodología propia que nos permita aproximarnos a aquellos otros sistemas de comunicación, basados en semióticas no verbales, que tan importantes parecen haber sido en los Andes. Los resultados de las investigaciones que se han atrevido en este campo son lo suficientemente alentadores como para incitarnos a profundizar en este terreno, en el cual a nivel local sí existe una abundante cantidad de "registros" y textos.¹¹

10 Otro posible procedimiento, que habría que explorar con más antecedentes es el que se sustentaría en determinadas formas de la topografía, como podría ser el ejemplo de churumata ("churu: hacer cosas desiguales, como las franjas de un tejido o los camellones agrícolas").

11 Murra 1982; Arze y Medinacelli 1991; Martínez 1986; Pease 1991; Berenguer y Martínez 1989, por citar algunos

IV

De este breve "descorrimiento" del velo, se puede entrever la existencia de un panorama étnico mucho más complejo y matizado que lo asumido generalmente hasta ahora en la literatura etnohistórica. Me parece que es necesario prestar cada vez mayor atención a aquel conjunto de poblaciones que ocupaban el borde sur del altiplano. A la luz de las propias categorizaciones cusqueñas y aymaras, pareciera perfilarse aquí una suerte de "borde" o espacio conceptualizado como marginal o limítrofe.

Que ello haya sido expresión de procesos previos de poblamiento, tal como se ha postulado para otros sectores del altiplano (p. ej. Saignes 1984; Bouysse-Cassagne 1992), o se trate, simplemente, de poblaciones distintas, unificadas bajo un marco conceptual similar, no lo sé y deberá ser materia de futuras investigaciones que combinen aun más estrechamente los análisis etnohistóricos con los arqueológicos.¹²

Estaríamos, así, en presencia de un discurso, quechua o aymara, sobre la marginalidad. Un relato dirigido a describir y clasificar a poblaciones *no aymaras*. Un procedimiento discursivo que me parece, también es un discurso de dominación, de sujeción.

El relato cusqueño se muestra aplicando, de una u otra forma, un conjunto de procedimientos descriptivos y clasificatorios, que habrían sido usados ya anteriormente tanto para categorizar algunas poblaciones no aymaras del altiplano central como otras poblaciones marginales de las periferias del Tawantinsuyu. Procedimientos que, en definitiva, se renuevan una vez más al ser impuestos ahora al conjunto de grupos de la puna salada y de parte de sus regiones adya-

centes, pero que recubren o anulan las expresiones locales de identidad o diferenciación.

Queda planteado el problema, por cierto, de la aplicación y del funcionamiento de mecanismos culturales de dominación aplicados esta vez a situaciones étnicas o de identidad que no pertenecían necesariamente al mismo paradigma que permitió la construcción de la relación "aymara-uru", por ejemplo. En términos etnográficos actuales se sabe de grupos altiplánicos que aceptan en cierta medida ocupar el papel de "chullpa puchu", restos de humanidades anteriores (Martínez, G. 1994), pero no tenemos ninguna información acerca de cómo operaba esta estructura posicional en el caso de las poblaciones del borde sur del altiplano.

Simultáneamente, la narración cusqueña se ha revelado más heterogénea que lo inicialmente supuesto. Aunque forman parte de un relato cusqueño y, por ello, podrían suponerse de origen quechua, son relativamente pocos los nombres que parecieran estar claramente en runasimi. En tanto que varios de ellos parecen ser aymaras (Copayapo, Chile y Tarapacá), hay otros que pudieran corresponder a una u otra posibilidad, como es el caso de Llipi. Por último, encontramos nombres para los cuales no tengo referencias, puesto que no aparecen como tales (o con alguna variante), en ningún diccionario colonial, como Atacama o Caxa Vindo. Son necesarias muchas investigaciones aún para dilucidar este campo de problemas.

Me parece pertinente destacar la importancia que parece tener, en el seno del relato cusqueño, el sistema de denominaciones aymaras. En efecto, la existencia previa de una cierta toponimia aymara para territorios que, aparentemente serían

¹² La idea de un "arco fronterizo oriental-meridional" propuesta por G. Martínez (1994), apoyada en trabajos recientes como los de Barragán (1994), Presta y del Río (1993) y Schramm (1991) parece un buen punto de partida para nuevas búsquedas en este terreno.

distintos étnicamente, sugiere un interés y conocimiento sobre ellos de parte de los aymara y su incorporación a un determinado sistema de denominaciones étnicas del que, parcialmente, los inkas parecieran ser herederos.

Desde una perspectiva arqueológica y, en parte también etnohistórica, se ha asumido usualmente que la expansión altiplánica hacia el sur corría paralela a la llegada de las tropas inkaicas a estas regiones. Lo que aquí se entrevee es la necesidad de buscar y documentar aquellos otros procesos expansivos, impulsados por los aymaras, previamente a la llegada cusqueña. La historia de estas regiones debe estudiarse entonces, también a la luz de las presiones y posibles expansiones aymaras y no únicamente de las cusqueñas.

Por otra parte, la diversidad que puede advertirse en el acto de nombrar y en el empleo de denominaciones de distinto origen, sugiere como telón de fondo un proceso complejo, con fuerzas fluctuantes, con intereses variados; tal vez, y por

la vía únicamente de la hipótesis, un proceso aun en desarrollo.

Aún cuando la metodología desarrollada aquí no permite sino una aproximación extraordinariamente fragmentaria hacia lo que se podría entender como una "discursividad" cusqueña, creo que es factible coincidir en que los dos textos analizados revelan la existencia de determinadas operaciones de significación y de categorización que usualmente forman parte de sistemas discursivos mayores.

Creo que, efectivamente, esta manera de referir y de categorizar, influye de manera determinante en lo que será posteriormente la percepción hispana, al menos durante el siglo XVI, de estas regiones y sus habitantes. Pobres, belicosos o vestidos con plumas, ubicados en espacios concebidos como los confines, integrantes de un borde social y cultural, en fin, los grupos de la puna salada no podían pasar a la literatura colonial sino como salvajes, asociales, etc.

Santiago, octubre de 1994

REFERENCIAS CITADAS

ANONIMO

1951 [1586]: *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Qichua...*, compuesto por Antonio Ricardo; Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

ARZE, Silvia y Ximena MEDINACELLI

1991: *Imágenes y presagios. El escudo de los Ayaviri, Mallkus de Charcas*; Hisbol, La Paz.

BARRAGAN, Rossana

1994: *¿Indios de arco y flecha?. Entre la historia y la arqueología de las pobla-*

ciones del norte de Chuquisaca (siglos XV-XVI); Ediciones ASUR, Sucre.

BERENGUER, José y José Luis MARTINEZ
1989: "Camelids in the Andes: rock art environment and myths", en H. MORPHY (Ed.): *Animals into Art*: 390-416, Unwin Hyman, London.

BERTONIO, Ludovico

1984 [1612]: *Vocabulario de la lengua Aymara*, ed. facsimilar, CERES-IFEAMUSEF, La Paz.

BETANZOS, Juan de

1987 [1551]: *Suma y narración de los Incas*, Eds. Atlas, Madrid.

- BOUYSSÉ CASSAGNE, Thérèse
1987: *La identidad aymara*; HISBOL-
IFEA, La Paz.
1992: "Le lac Titicaca: histoire perdue
d'une mer intérieure"; *Boletín del Insti-
tuto Francés de Estudios Andinos*, vol
21 (1): 89-159, Lima, Paris.
- CERECEDA, Verónica
1990: "A partir de los colores de un
pájaro..."; *Boletín del Museo Chileno de
Arte Precolombino* 4:57-104, Santiago.
- COBO, Fray Bernabé
1964 [1653]: "Historia del Nuevo Mun-
do"; *Biblioteca de Autores Españoles*,
t.91-92; Eds. Atlas, 2 vols., Madrid.
- DUVIOLS, Pierre
1973: "Huari y LLacuaz. Agricultores y
Pastores. Un dualismo prehispánico de
oposición y complementariedad"; *Re-
vista del Museo Nacional* t.XXXIX:153-
191, Lima.
- FOUCAULT, Michel
1989 [1968]: *Las palabras y las cosas*,
Siglo XXI Eds., México.
- GARCILASO de la VEGA, Inca
1976 [1617]: *Comentarios Reales de los
Incas*; Ed. a cargo de Aurelio Miró
Quesada; Biblioteca Ayacucho, 2 vols.,
Caracas.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego
1952 [1608]: *Vocabulario de la lengua
general de todo el Perú llamada lengua
qquichua o del inca...*; Universidad
Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980 [1616]: *Nueva Coronica y buen
gobierno*; Ed. a cargo de Franklin Pease,
Biblioteca Ayacucho, 2 vols., Caracas.
- KRAPOVICKAS, Pedro
1978: "Los indios de la puna en el siglo
XVI"; *Relaciones*, Nueva serie,
vol.XII:71-93, Buenos Aires.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1974: *L'Identité (Seminaire interdis-
plinnaire dirigé par...)*, Bernard Grasset,
Paris.
- LEWIS, C.S.
1980: *La imagen del mundo*, Antoni
Bosch editor, Barcelona.
- LORANDI, Ana María
1980: "La frontera oriental del
Tawantinsuyu: el Omasuyu y el Tu-
cumán. Una hipótesis de trabajo"; *Rel-
aciones*, Nueva serie, t.XIV No.1:147-
164, Buenos Aires.
- 1988 Ms: "Notas y reflexiones sobre la
percepción incaica de Chile y Tucumán";
ponencia en *XI Congreso de Arqueología
Chilena*, Santiago.
- LLAGOSTERA, Agustín
1976: "Hipótesis sobre la expansión
incaica en la vertiente occidental de los
Andes meridionales"; en *Homenaje al
Dr. Gustavo Le Paige, S.J.*, pp.:203-
218, Universidad del Norte, Antofagasta.
- MARIÑO DE LOBERA, Pedro
1960 [1580]: *Crónica del Reino de Chile*,
Biblioteca de Autores Españoles, t.131,
Ediciones Atlas, Madrid.
- MARTINEZ, Gabriel
1983: "Topónimos de Chuani: ¿orga-
nización y significación del territorio?";
Anthropológica 1: 51-84, Lima.
1994: "Jalq'as y yamparas: ¿Gente de
arriba y gente de abajo?"; Prologo, en
Barragán, R.: *¿Indios de arco y flecha?*,
pp. 11-39, ASUR, Sucre.

MARTINEZ C., José Luis

1986: "El 'personaje sentado' en los keru: hacia una identificación de los kuraka andinos", *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1:101-124, Santiago.

1992: "Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI", *Estudios Atacameños* 10:133-147, San Pedro de Atacama.

1992b: "Papeles distantes, palabras quebradas. Las informaciones sobre lipas en el siglo XVI"; ponencia, *Coloquio cinco siglos después...*, Taller de Estudios Andinos-Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, Cusco. (en prensa)

1992c: "Acerca de las etnicidades en la puna árida en el siglo XVI"; *Etnicidad, Economía y simbolismo en los Andes*: 35-65, Hisbol-IFEA- SBH, La Paz.

1994: *Autoridades en los Andes. Los atributos del señor*, Universidad católica del Perú, Fondo Editorial, Lima (en prensa).

MURRA, John

1975: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*; I.E.P., Lima.

1982: "The 'mit'a' Obligations of Ethnic Groups to the Inka State"; en COLLIER, ROSALDO y WIRTH (Eds.); *The Inca and Aztec States 1400-1800*; Academic Press, New York.

PEASE G.Y., Franklin

1978: *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*; I.E.P.; Lima.

1991: *Los Incas*, Universidad Católica del Perú, Lima.

PLATT, Tristan

1978: "Symétries en miroir. Le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie"; *Annales E.S.C.* 33 anée, Nos. 5-6: 1081-1107, Paris.

1982 Ms: "The ayllus of Lípez in the 19th. Century. Tribute, Forced Commercialization and Monetary Crisis"; Ponencia, 44th. International Congress of Americanists, Manchester.

1987: "Entre *ch'axwa* y *muxsa*. Para una historia del pensamiento político aymara"; en Bouysse-Cassagne, Harris, Platt y Cereceda: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*: 61-132, HISBOL, La Paz.

PRESTA, Ana María y Mercedes DEL RIO

1993: "Reflexiones sobre los churumatas del sur de Bolivia, siglos XV-XVII", *Memoria Americana* 2: 41-49, Buenos Aires.

RAMOS GAVILAN, Alonso

1976 [1621]: *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, Academia Boliviana de la Historia, La Paz.

ROSTWOROWSKI, María

1983: *Estructuras andinas del Poder. Ideología religiosa y política*; I.E.P., Lima.

1988: *Historia del Tawantinsuyu*; I.E.P., Lima.

ROWE, John H.

1985: "Probanza de los incas nietos de conquistadores"; *Histórica* vol. IX, No.2: 193-245; Lima.

SAIGNES, Thierry

1978: "Niveles de segmentación y de interdigitación en el poblamiento de los

valles de Larecaja"; en KOTH y CASTELLI (comp.): *Etnohistoria y Antropología andina*: 141-144, Museo Nacional de Historia, Lima.

1984: "Quienes son los Callahuayas: Nota sobre un enigma histórico"; en GISBERT, T. *et al.*: *Espacio y tiempo en el mundo Callahuaya*: 111-129, Instituto de Estudios Bolivianos, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

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)"; *Avances de Investigación* 3, Museo de Etnografía y Folclore, La Paz.

SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI SALAMAYHUA, Juan de

1968 [1613]: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú"; *Biblioteca de Autores Españoles*, t.209: 279-319; Eds. Atlas, Madrid.

SCHRAMM, Raimund

1991 ms: "Mojones, frontera y territorialidad. Reparticiones étnica y política colonizadora/colonialista en los valles de Ayopaya y Mizque"; ponencia, II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, La Paz.

1994: "El taqui andino como forma de acción política. Relaciones entre 'historia' y 'estructura'"; *Actas del III Congreso Internacional de Etnohistoria*, vol. I, Universidad de Chile, Santiago (en prensa).

SCHULLER, Rodolfo R.

1908: *Vocabularios y nuevos materiales para el estudio de la lengua de los indios*

Lican-Antai (Atacameños)-Calchaquí; F. Becerra Editor, Santiago.

TODOROV, Tzvetan

1987: *La conquista de América. La cuestión del otro*; Siglo XXI Eds., México.

TOLEDO, Francisco de

1975 [1570-75]: *Tasa de la Visita General del virrey Francisco de Toledo*, ed. a cargo de N. D. Cook; Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

VAÏSE, Emilio; F. HOYOS y A. ECHEVERRÍA

1896: *Glosario de la Lengua Atacameña*, Imprenta Cervantes, Santiago.

WACHTEL, Nathan

1978: "Hommes d'eau: le problème Uru (XVIe-XVIIe siècle)"; *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"; *Journal de la Société des Americanistes*, LXVII: 297-324, Paris.

1990: *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie, XX-XVI siècle. Essai d'Histoire régressive*, Editions Gallimard, Paris.

ZUIDEMA, R. T.

1973: "Kinship and Ancestor cult in three Peruvian communities. Hernandez Príncipe's account of 1622"; *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, t.II No.1: 16-33, Lima.

1980: "El Ushnu"; *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. XXVIII: No. 117: 317-362, Madrid.