



Chungara, Revista de Antropología Chilena

ISSN: 0716-1182

calogero\_santoro@yahoo.com

Universidad de Tarapacá

Chile

Martínez C., José Luis

DISCURSOS DE ALTERIDAD Y CONJUNTOS SIGNIFICANTES ANDINOS

Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 36, núm. 2, julio-diciembre, 2004, pp. 505-514

Universidad de Tarapacá

Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32636220>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## DISCURSOS DE ALTERIDAD Y CONJUNTOS SIGNIFICANTES ANDINOS<sup>1</sup>

### ANDEAN DISCOURSE OF OTHERNESS AND SIGNIFICANCE GROUPS

José Luis Martínez C.\*

Se muestra la existencia de distintos discursos y prácticas identitarias entre las sociedades andinas, todos los cuales funcionaban de manera simultánea al interior del Tawantinsuyu. En los Andes de los siglos XV y XVI es posible reconocer que las personas podían ser portadoras de varias identidades simultáneas. Se postula que la idea acerca de la existencia de un sistema único para expresar las identidades y las alteridades es resultado de procesos coloniales que reunieron en uno solo los distintos relatos recogidos.

**Palabras claves:** etnohistoria, sociedades andinas, identidades, discursos, trajes.

*I show the existence of different discourses and identity practices among Andean societies, all of which functioned simultaneously during Tawantinsuyu. During the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries in the Andes, it is possible recognize that people could bear different but simultaneous identities. I postulate that the existence of a unique system for expressing identity and otherness is the result of colonial practices that brought together the different collected tales.*

**Key words:** ethnohistory, Andean societies, identities, discourses, clothes.

El análisis que intento hacer está, ciertamente, marcado por una característica que resulta central a la hora de abordar el tema de los discursos de alteridad e identidad que existían en tiempos prehispánicos y que permitían a unas y otras sociedades andinas –incluida la cuzqueña– referirse a sí mismas y a las otras. Me refiero a que la aceptación de la existencia de relatos diversos permite apreciar, en algunos contextos, una cierta tensión entre ellos. Se trata tanto de una diferencia entre versiones y formas diferentes de entender y relatar las identidades propias, así como que, al interior de los corpus míticos que se conocen, es igualmente posible visualizar esas tensiones entre distintos niveles de las identidades. Como se irá viendo, mi hipótesis central es que en los Andes prehispánicos había más de una concepción de identidad y, por lo tanto, más de un sistema clasificatorio y de un discurso significante; de igual manera, postulo que cada uno de esos sistemas suponía diversos niveles en su interior. En los Andes de los siglos XV y XVI al menos, es posible reconocer que las personas podían ser portadoras de varias identidades simultáneas. Mi proposición es que, en una medida importante, la idea de la existencia de un sistema único para expresar las identidades y las alteridades se debe a la reescritura española que se esforzó en unificar los distintos relatos recogidos

en uno homogéneo y sometido al criterio excluyente de ser el “verdadero”<sup>2</sup>.

En el presente trabajo me propongo hacer una discusión del tema a partir de dos conjuntos míticos: el que se encuentra en el Manuscrito de Huarochirí<sup>3</sup> y el del origen de los Inkas, el primero redactado básicamente en quechua y el segundo, básicamente en español. Dejo para más adelante una discusión más amplia respecto del sistema que conocemos como aymara, al que ahora sólo me referiré para proponer algunas comparaciones.

#### *Runakuna (la Gente)*

Tal como lo señala Gerald Taylor, en el manuscrito de Huarochirí (y en muchos otros documentos de la época debiéramos agregar) 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<sup>4</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* (RTH, 9:10-12, p. 163)<sup>5</sup>.

\* Universidad de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. jmartine@uchile.cl, jmartinez@academia.cl

“Pero las versiones difieren de ayllu en ayllu, en cada comunidad” (RTH 13:60, p. 239)

Hago mía la frase final del capítulo 13 de ese Manuscrito: “Así que no se puede afirmar nada” (RTH 13:66, p. 241). En este contexto, todo lo más, tal vez, sugerir ideas...

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 Yauyo, 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 (1951 [1560]:143, 348). El diccionario Anónimo es aún más explícito: “*runa*, persona hombre o mujer” (1951 [1586]:78), definiciones que también se encuentran en el diccionario de González Holguín (1952 [1608]:320).

El texto de Huarochirí establece así 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>6</sup>.

El Manuscrito, ciertamente, no sigue una secuencia occidental, lineal, para organizar el relato y coincido 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 la existencia de una secuencia que bien podría ser resultado del orden sintagmático de la escritura, sino más bien la presencia de órdenes “temáticos” al interior del texto<sup>7</sup>.

Por una parte, hay conjuntos de tradiciones sobre cada una de las divinidades, más o menos agrupados<sup>8</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 *paqarina runakuna*. El primero se inicia con un “*Ancha ñawpa pachaca...*”: “Dicen que en los tiempos muy antiguos había unos *huacas* llamados Yanañamca y Tutañamca” (RTH

1:1 p. 44-45). A continuación el texto desarrolla los relatos de las luchas de las *wak'a*.

Por su parte, el tema de los *ayllu* y *llaqta* se inicia recién en el capítulo 24 que empieza con un: “A continuación [hablaremos] del origen de los hombres” (“*chaymantari runap paqarimusqan-tawampas*”, RTH 24:1, p. 351). 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 mundo y del orden actual, el contemporáneo (y propio) a los enunciantes, expresados en cada *pacha*. Por otra, un discurso expresado en un nivel distinto, que hacía referencia a las unidades locales. En el primero de ellos, 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 Anti, 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.

Es la situación de los Yunga –por ejemplo– 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”, RTH 11:12 p. 207, el énfasis es mío). Un caso similar es el de los Wanka (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 ado-

raban, le sacrificaban perros y ellos mismos, ya que su dios comía perros, los comían también. *Hasta hoy* los llamamos ‘Huancas, comedores de perros (RTH 9:4 - 6 p. 161, el énfasis es mío).

Tanto unos como otros (*yungas* y *wankas*), a pesar de esa condición clasificatoria de formar parte de un pasado, eran igualmente contemporáneos con los redactores del texto huarochirano.

### *Paqarina Runakuna*

Así como ese discurso da cuenta de los distintos ordenamientos del mundo y de sus destrucciones, reordenamientos y nuevos equilibrios, hay otro que se refiere más específicamente a las 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 *paqarina runa*, como los denominó Salomon (1984:95). 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 (*wak’a* y héroes míticos fundadores), con nombre de *ayllu*, ancestros y prácticas culturales y rituales. Este sería el segundo núcleo organizador de esas identidades.

Las tradiciones recopiladas en el distrito colonial de Huarochirí permiten entrever la presencia de uno o más campos semánticos organizados por algunas unidades 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:

- A) *Pacha*, en tanto que *tiempos/espacios*, con toda la carga polisemia 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>9</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 Wanka y los restos de los *Huallallo runa* ocupan los Anti, las tierras bajas, cálidas y con muchos animales; los Yunga, que son igualmente anteriores, ocupan las tierras bajas hacia la costa, y los Yauyo, 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 de la *quechwa*, por ejemplo, los *Sallca runa*) y la de una localización más determinada, la de la *paqarina* (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 homogenizan, unifican, borran diferencias. Los de *pacha/tiempo* dan lugar a la creación de sujetos colectivos (*purum runa*, *Huallallo runa*)<sup>10</sup>, así como los de *pacha/espacio* permiten la generación de otros apelativos (*anti runa*, *yunga runa*).

- B) Las prácticas culturales: Así como los Wanka que comían perros, todos los Yunga “tienen las mismas costumbres” y los Yauyo 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 *paqarina runa* y de las *llaqta* se inicie con la descripción de las tradiciones y bailes rituales de los Checa (RTH 24:1, p. 351), tema que se extiende y atraviesa los capítulos subsiguientes. Parece haber ahí una fuerte asociación entre bailes e identidades locales<sup>11</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 Yauyo, por ejemplo, tenían un *chunculla*<sup>12</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 *paqarina runa* de un mismo *pacha*.

- C) 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 “Por *yasapa* queremos decir ‘platero’” (RTH 24:46, p. 363). Es decir que, en ciertos casos, las especializaciones laborales también daban origen a los nombres de una colectividad.

### Los Ciclos Míticos de Origen Cuzqueño

En ellos se puede advertir, igualmente, esta doble posibilidad de construir identidades, de clasificar a los otros, según diferentes sistemas: uno, del tipo de *pacha runa* y otro, más reducido y singularizador, el de *paqarina runakuna*.

En la literatura etnohistórica 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 Waman Poma quien en 1616 describió cinco de esas edades con sus respectivas “generaciones de indios” (Guaman Poma 1980 [1616]). En orden sucesivo, desde un pasado más remoto hasta el tiempo de los Inkas, esos *pacha* eran *Huari Huiracocha runa*; *Huari runa*; *purun runa*; *auca runa* y el “primer capítulo de los Inkas” (Guamán Poma, ob. cit.: 39 [f.49]). Son sobradamente conocidos, por lo tanto, muchos elementos que los caracterizaban, así como las lógicas que los organizaban como para repetirlos en detalle.

Las características de las poblaciones humanas de ese tiempo inicial varían según los autores. Mien-

tras Betanzos (Betanzos 1987 [1551]: 11-17)<sup>13</sup>, se limita a señalar que fueron transformados en piedra por “cierto deservicio” que le hicieron a Wiraqocha, Cieza se explaya (1986-87 [1550]:3-15)<sup>14</sup>. 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 hacían 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 esforzados”. 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 (1942 [1572])<sup>15</sup>. Hubo, primero, unos gigantes tallados en piedra y, posteriormente, unos hombres hechos a semejanza de Wiraqocha, quienes fueron destruidos total o parcialmente (de acuerdo a unas u otras tradiciones locales) por un *unu pachacuti*, un diluvio.

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 estrañas, ya fuese porque eran mujeres que parecían hombres. Varias de las versiones conocidas de este ciclo mítico reiteran la ignorancia sobre el lugar de origen de esas humanidades anteriores. Carecían, así, de una *paqarina*.

Las crónicas establecen un segundo gran momento de diferenciación. El del surgimiento de una nueva generación de gentes, habiendo sido ya destruidas las poblaciones anteriores. Es un tiempo marcado esencialmente por la luz. Wiraqocha hizo el sol y el día, la luna y las estrellas, y nuevamente es Cieza quien entrega un detalle sugerente: la salida del sol es desde la isla del Títicaca (el sol tiene, así, su propia *paqarina*). Si el desorden y la confusión, así como la carencia de instituciones políticas estables, eran algunas de las características del tiempo oscuro<sup>16</sup>, el orden, la diferencia y la presencia de “señores” son lo que distinguirán a esta edad de la anterior. 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>17</sup>.

Para 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 los *pacha runa*, de otros hombres, de “gigantes” o “mujeres esforzadas como hombres”, para dar paso a otro tipo de registro: el de las “naciones” o “provincias” con sus respectivos nombres, con sus diferenciaciones y sus lugares de origen. De hecho, son estos los términos con los cuales se describe a los distintos grupos que salieron de sus *paqarina*.

Las diferencias establecidas entre las poblaciones preincaicas, de las edades anteriores, y las surgidas a partir del nuevo ordenamiento y del establecimiento de la luz, parecieran haber permitido la creación de todo un sistema de clasificaciones que fue minimizado o inadvertido; sin embargo, en estos textos coloniales, para enfatizar únicamente el segundo sistema clasificatorio. Cieza, por ejemplo, señala que los Qolla serían un grupo originado en ese tiempo de oscuridad<sup>18</sup>, sin embargo, no deduce de allí una diferencia identitaria fundadora. 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.

¿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” u otras condicionantes de la escritura colonial?

La redacción de Cieza deja suponer constantemente la existencia de distintas discursividades, de variantes locales respecto de otros 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 Wanka 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 quedaron plasmadas igualmente en el texto de Molina<sup>19</sup>, 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 tam-

bor; ya hubiesen sido “muy poquitos”<sup>20</sup> los que se salvaron refugiándose en cuevas, cerros o árboles, o ya fuera una pareja de hermanos como lo cuenta el mito Cañari.

Todos ellos dan cuenta de fragmentos que podrían ser parte incluso de variaciones mayores, pero que, en esta reinsertión en un texto escrito, aparecen como parte de un mismo relato.

Este mecanismo reductor y de silenciamiento también se advierte en los nombres de las divinidades, que siendo igualmente distintos nos fueron presentados como “variantes” de una misma divinidad: “Generalmente le nombran en la mayor parte Tiseviracocha, aunque en la provincia de Collao le llaman Tuapaca y en otros lugares della Harnava”<sup>21</sup>. Distintas tradiciones continúan haciéndose presentes en esos textos. Si bien los orejones daban una serie de nombres para referirse a los hermanos Ayar, “algunos yndios cuentan estos nombres de otra manera y en más número”<sup>22</sup>.

El tema de la posible variedad o diversidad de sistemas identitarios que quedaron reducidos a una única versión, más o menos homogeneizadora, más o menos canónica, se muestra igualmente con fuerza al revisar algunos de los fragmentos de los mitos de origen aymara. Relatando, por ejemplo, el mito lupaqa, Cieza refería lo siguiente:

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 ysly y dio tal guerra a esta jente que digo que los mató a todos (Cieza de León II Parte, capítulo IV:7)<sup>23</sup>.

Si las *paqarina* son unas peñas, o un árbol o una laguna, todas ellas ubicadas 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” en la superficie (y no interior), de un desplazamiento desde un afuera hacia un centro. Por último, más que una *paqarina*, se trataría de significar una cierta ubicación espacial de ese origen: el sur. ¿Que ocurre si, conceptualmente el “valle de Coquimbo” no era en términos de conceptos



míticos, una *paqarina*? ¿Pudieran las *paqarina* 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 Pakaxes* respecto de “lo que cuentan” esos mismos indios sobre su origen.

...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 (Mercado de Peñalosa 1881 [15...?]:57)<sup>24</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 *paqarina*. 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>25</sup>.

Aunque más tardíamente, ya en el siglo XVII, Pachacuti, cronista oriundo del Qollasuyu, repitió este tipo de relato y me parece interesante citarlo aquí por la redundancia que construye: “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 assí los venieron poblando, tomando los lugares, quidándose cada uno de las compañías en los lugares baldíos” (Pachacuti Salcamayhua (1993 [1613?]: 187, foja 3).

“Benieron de hazia arriba de *Potosi*”, “poblando”, “quedándose”. En este relato no pareciera poder definirse una *paqarina*, al menos no bajo las modalidades que parecían tener las *paqarina* en los discursos cuzqueños mencionados con anterioridad<sup>26</sup>. En cambio, se remarca la direccionalidad de un venir desde afuera para llegar a un centro y se destaca un proceso que, al menos inicialmente, parece muy distinto del sugerido en el “salir desde las *paqarina*”, por cuanto se trataría de poblaciones que “llegaron poblando y conquistando”. 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 constituyan estructuras míticas diferentes, reinsertadas en un nuevo contexto discursivo de poder –el cuzqueño– que era el hegemónico en el momento de la recolección inicial de las crónicas del siglo XVI.

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 o compartidos, otros más locales o de otras regiones. En este proceso de homogeneización, a algunas de esas sociedades se les atribuyeron discursos que posiblemente 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* sistema andino clasificatorio de las identidades, 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 compartidos 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 cuzqueños.

Pero retornemos a mi proposición inicial: la existencia de distintos sistemas de clasificación de las identidades. 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, Chiriguas y a los Andes de Carabaya, y a los *hatunrunas que son gigantes*, y a los andes (Pachacuti 1993: 260 [f. 39v], énfasis mío).

Y en el listado de “naciones con que el Inca pobló a Copacabana”, que proporciona Ramos Gavilán (1976 [1621]:43), entre las 42 naciones que fueron movilizadas al santuario y a la población, se nombra a los *andesuyos*, *condesuyos* y *guanacos*.

“*Hatunrunas que son gigantes*” –como cita Pachacuti– parece ser una clasificación que no alu-

de al nombre de un grupo, sino 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* llevan a pensar la posibilidad de que en algunas instancias se acudiera a homogeneizaciones espaciales que podrían ser etapas de procesos de etnificación generados desde el poder. Así se podría pensar que estamos frente a un sistema más generalizado de denominaciones clasificatorias y sistemas de etnificación, lo que podría abrir una puerta respecto de esos campos de enunciación.

Se trata de denominaciones que es posible encontrar asignadas a muchas otras de las poblaciones conquistadas, con categorizaciones culturales tales como “gente guerrera” o *awqa runa* como los aymara o los atacama; “pobres”, como los de Tarapacá, según la probanza presentada por los nietos de Thupa Inka Yupanqui; “gente muy ruin”, como los lipes según Betanzos; “vestidos con plumas de avestruz”, como los suries de Tucumán, etc. Son todos enunciados que remiten a estructuras de significación en las que las poblaciones aparecen clasificadas de acuerdo a sus vestimentas, actitudes frente al Tawantinsuyu, u otras prácticas culturales. No describen tanto una condición militar o social peculiar, sino la aplicación de un estereotipo cultural. Detrás de esto aparece una lógica que quiero destacar: muchos de esos grupos o sociedades fueron caracterizados por los Inka a partir de un sistema de significación que formaba parte del discurso sobre los *pacha* o edades del mundo. Un orden signifiante que, como lo vimos, fue atenuado o desconocido en la reconstrucción colonial de los mitos de origen cuzqueños.

Hay un hecho sugerente, una ausencia más bien en estos relatos, sobre la que quiero llamar la atención. Con muy escasas excepciones, en este tipo de narraciones no se describe a los grupos incorporados al Tawantinsuyu a partir de sus trajes, peinados, gorros o músicas ni se mencionan sus *paqarina*. 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. Mi proposición es que los trajes, gorros y peinados, como diferenciadores identitarios, así como los otros elementos de ese conjunto signifiante que, tanto se ha descrito, funcionaban sobre todo como parte de un “sistema de iguales” (todos pertenecientes a un mismo *pacha*, por consiguiente)

te) y al interior del Tawantinsuyu, 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.

### **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 sólo fragmentan aquel universo que se pensaba como “pan-andino”, sino que muestran igualmente cómo –al interior de unidades como la Aymara– también podían existir marcadas variaciones en cuanto a sus estructuras políticas y sociales<sup>27</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.

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 signifiantes. En segundo lugar, que, a pesar de sus similitudes iniciales, es posible identificar también diferencias entre los sistemas cuzqueños y los aymara 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 *paqarina* 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 etno-categoría “cristianos” de los europeos en la época. 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 “*marka*”, que remi-

ten a identidades locales, o a nombres que involucran siempre una colectividad: los “Wayla”, los “Lupaqa”.

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 *paqarina*, los relatos crean un conjunto significante más acotado: aquel que reunía los trajes, la *paqarina*, 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.

### Referencias Citadas

- Anónimo  
1951 [1586] *Vocabulario y Phrasis en la Lengua General de los Indios del Perú, llamada Quichua...*, Compuesto por Antonio Ricardo. Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Arguedas, J.M.  
1975 *Dioses y Héroes de Huarochirí*. Siglo XXI Eds., México.
- Betanzos, J. de  
1987 [1551] *Suma y Narración de los Incas*, edición a cargo de Mari Carmen Martín Rubio. Eds. Atlas, Madrid.
- Bouysse Cassagne, Th.  
1987 *La Identidad Aymara*. HISBOL-IFEA, La Paz.
- Bouysse Cassagne, Th. y O. Harris  
1987 Pacha: en torno al pensamiento aymara. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, editado por Th. Bouysse Cassagne, O. Harris T. Platt y V. Cereceda, pp. 11-60. HISBOL, La Paz.
- Cieza de León, P.  
1986-87 [1550] *Crónica del Perú*. Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- Gisbert, T.  
1992 Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina. En *500 años de Mestizaje en los Andes*, editado por H. Tomoeda y L. Millones. *Senri Ethnological Studies* 33, número especial: 52-102.
- Gisbert, T., S. Arze y M. Cajías  
1987 *Arte Textil y Mundo Andino*. Gisbert y Cia., La Paz.
- Gonzalez Holguín, D.  
1952 [1608] *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú Llamada Lengua Qquichua o del Inca...* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Guamán Poma de Ayala, F.  
1980 [1616] *Nueva Corónica y buen Gobierno*. Edición a cargo de Franklin Pease, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Martínez C., J.L.  
2003 *Pratiques Discursives Coloniales d'Identité. Le Cas des Lipés au XVI<sup>e</sup> Siècle*. Thèse présentée en vue de l'obtention du Doctorat en Histoire et Civilisations del'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Mercado de Peñalosa, P.  
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.
- Murra, J.  
1975 Un reino aymara en 1567. En *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. I.E.P., Lima.
- Ortíz, A.  
1980 *Huarochirí, 400 años Después*. Universidad Católica del Perú, Lima.
- Pachacuti Yamqui Salamaygua, Joan de Santa Cruz  
1993 [1613?] *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier; IFEA - Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cusco.

- Platt, T.  
1987 Entre *ch'axwa* y *muxsa*. Para una historia del pensamiento político aymara. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, editado por Th. Bouysse Cassagne, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda, pp. 61-132. HISBOL, La Paz.
- Ramos Gavilán, A.  
1976 [1621] *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. Academia Boliviana de la Historia, La Paz.
- Riviere, G.  
1982 *Sabaya: Structures Socio-économiques et Représentations Symboliques dans les Carangas-Bolivie*. Thèse de Doctorat de 3<sup>ème</sup> Cycle d'Ethnologie; École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Rostworowski, M.  
1977 *Etnia y Sociedad. Costa Peruana Prehispánica*. I.E.P., Lima.  
1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. I.E.P., Lima.  
1983 *Estructuras Andinas del Poder. Ideología Religiosa y Política*. I.E.P., Lima.
- Salomon, F.  
1984 Crónicas de lo imposible: notas sobre tres historiadores indígenas peruanos. *Chungara* 12: 81-97.  
1997 Los quipus y libros de la Tupicocha de hoy: un informe preliminar. En *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, editado por R. Varon y J. Flores, pp. 241-258. I.E.P., Banco Central de Reserva del Perú, Lima.
- Santo Tomás, Fr. D. de  
1951 [1560] *Lexicón o Vocabulario de la lengua general...*, edición facsimilar. Universidad de San Marcos, Lima.
- Sarmiento de Gamboa, P.  
1942 [1572] *Historia de los Incas*. Colección Hórreo, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Taylor, G.  
1974-76 *Camay, Camac et Camasca* dans le manuscrit Quechua de Huarochirí. *Journal de la Société des Americanistes* T.LXIII: 231-244.  
1980 *Rites et Traditions de Huarochirí, Texte Quechua Établi et Traduit par...* L'Harmattan.  
1987 *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito Quechua de Comienzos del Siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al español por... I.E.P. - I.F.E.A., Lima.
- Urioste, G.  
1983 *Hijos de Pariya Qaqa: la Tradición Oral de Waru Chiri*. Syracuse University, New York.
- Urton, G.  
1989 La historia de un mito: Paqariqtambo y el origen de los Incas. *Revista Andina* 13: 129-216.

## Notas

- <sup>1</sup> Este texto corresponde a la ponencia leída en el transcurso del simposio. La ponencia, breve por necesidad, excluyó una exposición más amplia de materiales y una discusión más fina de los mismos. Me excuso por eso y agradeceré a los lectores remitirse al Manuscrito de Huarochirí para ampliar las referencias. Una versión más completa, que incluye una discusión con trabajos publicados posteriormente, está siendo preparada. Una parte de esta ponencia forma parte del capítulo VII de mi tesis doctoral.
- <sup>2</sup> Para un mayor debate acerca de este proceso, véase Martínez C. 2003.
- <sup>3</sup> Me refiero al documento escrito probablemente entre finales del siglo XVI y principios del XVII por uno o más informantes indígenas, a petición de Francisco de Ávila. Son muchas las presentaciones y descripciones que se han hecho sobre este texto, por lo que remito al lector a Arguedas 1975; Rostworowski 1977, 1978 y 1983; Taylor 1974-75, 1980 y 1987; Ortiz 1980; Urioste 1983; Salomón 1984 y 1997, entre otros.
- <sup>4</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>5</sup> El énfasis es mío. El texto de referencia es el de la edición bilingüe (español-quechua) y de su aparato crítico, preparados por Gerald Taylor en 1987, en adelante RTH. RTH, 9:10-12, p. 163, énfasis mío.
- <sup>6</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 p. 177).
- <sup>7</sup> Cuestión que no excluye, por cierto, otras lecturas y ordenamientos.
- <sup>8</sup> Las de la lucha entre Huallallo Carhuincho y Pariacaca, las de Pariacaca, las de Cuniraya, de Cauillaca, de Tutayquiri, etc.
- <sup>9</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 Bouysse-Cassagne y Harris, referido al pensamiento aymara.
- <sup>10</sup> Véase González Holguín 1952[1608]: 323.
- <sup>11</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>12</sup> Término desconocido, vid RTH 24: nota 17.
- <sup>13</sup> En adelante "B".
- <sup>14</sup> Cieza, capítulos III a VI de *El señorío de los Incas*; en adelante "CL". Las citas que siguen a continuación se encuentran entre las páginas ya citadas. Por claridad de la exposición, omito aquí las referencias reiteradas.
- <sup>15</sup> Sarmiento, capítulos 6 a 11, pp. 48-64, en adelante "S". Usaré el mismo procedimiento que para Cieza.
- <sup>16</sup> "Todos ellos heran behetrías sin horden", CL: 6.
- <sup>17</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"; Molina 1989 [1575]: 54-55. en adelante "M".
- <sup>18</sup> CL.: 6.
- <sup>19</sup> Los relatos recogidos por Molina se encuentra entre las páginas 49-57, de las que aquí presente únicamente un resumen.

<sup>20</sup> M: 51.

<sup>21</sup> CL: 9.

<sup>22</sup> CL: 14.

<sup>23</sup> Fue Teresa Gisbert la primera en llamar la atención sobre este mito, aunque difiero de la interpretación que ella propuso.

<sup>24</sup> En RGI tomo II; ver Jiménez de la Espada 1881-1897, volumen II: Perú.

<sup>25</sup> Véase lo señalado por Urton (1989) respecto de las ubicaciones de algunas *paqarina*. 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.

<sup>26</sup> Riviere cita materiales contemporáneos sobre otra de las sociedades aymaras, los Karanka, 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 *paqarina*: “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* ‘dehors’, ‘a 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”. (Riviere 1982:16).

<sup>27</sup> Gisbert et al. 1987, Bouysse 1987, entre otros. Valgan como ejemplo las diferencias entre las estructuras políticas que han sido descritas –por una parte– para los grupos circumlacustres (“Un reino aymara en 1567”; Murra 1975) y –por la otra– para aquellas sociedades del macizo de Charkas (Platt 1987).